

Jean Delumeau

# El cristianismo del futuro



# El cristianismo del futuro

Otear el horizonte  
¿Va a desaparecer el cristianismo?

---

Jean Delumeau

Traducción:  
Enrique Hurtado

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con la autorización de los titulares de propiedad intelectual. La infracción de los derechos mencionada puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (art. 270 y ss. del Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos ([www.cedro.org](http://www.cedro.org)) vela por el respeto de los citados derechos.

Título original: *Un christianisme pour demurrer. Guetter l'aurore. Le christianisme va-t-il mourir?*

Traducción del francés: Enrique Hurtado

Portada y diseño: Álvaro Sánchez

© Hachette Littératures. París.

© 2006 Ediciones Mensajero, S.A.U.; **Sancho de Azpeitia 2, bajo; 48014 Bilbao.**

E-mail: [mensajero@mensajero.com](mailto:mensajero@mensajero.com)

Web: [www.mensajero.com](http://www.mensajero.com)

ISBN 10: 84-271-2831-2

ISBN 13: 978-84-271-2831-6

Depósito Legal: BI-3368-06

Impreso en RGM, S.A. - c/. Aita Larramendi 4 - 48012 Bilbao

Printed in Spain

**PRIMERA PARTE**

**Otear el horizonte**

## INTRODUCCIÓN

---

Esta obra es la continuación de *¿Va a desaparecer el cristianismo?*, publicada en 1977. Reafirma las mismas convicciones y la misma esperanza, pero en un contexto parcialmente nuevo: el de críticas siempre crecientes contra el cristianismo, en general, y el catolicismo, en particular. Como todos, oigo y leo las objeciones formuladas contra las creencias cristianas y los reproches que se hacen a las iglesias. Quisiera tenerlas en cuenta y afrontarlas sin intención polémica. Mi objetivo confesado es doble: intentar mostrar la permanente actualidad del misterio cristiano y la absoluta necesidad de hacerlo creíble en la actual sociedad secularizada. Asumo la responsabilidad de mis análisis y propuestas. Pero, por la costumbre que tengo de frecuentar públicos variados, sé que mis palabras no son de un autor aislado, ni al margen del mundo contemporáneo.

Como historiador, me esfuerzo por estar a la escucha de mi tiempo. La historia nos debe ayudar a abordar los problemas actuales. Permite percibir que el cristianismo ha sabido y podido adaptarse constantemente a las condiciones cambiantes del tiempo y el espacio. Contrariamente a las otras religiones, ha sido movimiento e innovación. Es su fuerza y debe seguir por este camino. Hago mías las fórmulas contundentes de Mons. Favreau: (En la Iglesia) «no basta acondicionar, es necesario cambiar. Es decir, hay que estar de otra manera en un mundo que es distinto... La fidelidad consiste en la audacia de los cambios»<sup>1</sup>. Esta convicción es también mía y es una de las claves de mi libro.

Me gustaría que esta obra ayudara a los cristianos, exponiendo razones serias, a saber que las puertas del futuro siguen

<sup>1</sup> *La Croix*, 28-29 de septiembre de 2002.

abiertas para ellos; y a los no cristianos o a los que dejaron de serlo, que el mensaje tomado de la enseñanza de Jesús por los apóstoles se puede integrar en nuestra civilización laica, científica y técnica. Intento ser constructivo y aportar esperanza. Como muchos cristianos, estoy oteando el horizonte.

Para facilitar la lectura de este ensayo, creo que es oportuno exponer cómo está elaborado:

Los capítulos 1 y 2 intentan trazar una situación de los lugares del cristianismo en el mundo de hoy.

Los capítulos 3 y 4 cuestionan la pertinencia científica del rechazo de la trascendencia, formulado con un nuevo vigor por el neopositivismo actual.

Los capítulos 5 y 6 entran en el cristianismo rechazando la idea de culpabilidad hereditaria. Abordan de frente el enigma del mal, pero hacen resaltar, a contracorriente, la realidad cotidiana del bien, silenciada constantemente en los medios y el discurso filosófico actual.

Los capítulos 7 y 8 se dirigen, sobre todo, a las autoridades cristianas para pedirles que dejen de actuar por fijación sobre falsos problemas exegéticos y encuentren, por fin, las bases ecuménicas duraderas de un acuerdo entre las grandes iglesias.

El capítulo 9, respondiendo al anterior, está consagrado a lo interreligioso, cuestión que ha llegado a ser especialmente importante en la actualidad.

Por último, los capítulos 10 y 11 pretenden abrir caminos al cristianismo del mañana y destacan la originalidad y la permanencia del mensaje religioso que proviene de Jesús.

Para terminar, quiero dar las gracias a las personas que he consultado dudas al escribir esta obra: André Caquot, eminente especialista en hebreo y arameo, los PP. Gustave Martelet, Claude Geffré y Jacques Arnoul. El P. Francesco Chiovaro, Nicole Lemaître y Sabine Melchior-Bonnet leyeron una primera redacción del manuscrito y me aportaron sus observaciones. Para ellos también mi sentida gratitud. Quiero insistir, una vez más, en que mis afirmaciones sólo me comprometen a mí. 11

## ¿Va a desaparecer el cristianismo?

---

### Inquietudes

*¿Va a desaparecer el cristianismo?* es el título que daba a un ensayo que publiqué en 1977. El libro provocó polémica, pero infundió ánimo a muchos lectores cristianos. El tema dominante del trabajo se recogía así en su conclusión: «Dios, antaño menos vivo de lo que se ha creído, en la actualidad está menos muerto de lo que se dice». Un cuarto de siglo más tarde se me pregunta por diferentes vías: ¿Dónde está usted?, ¿qué respuesta da al comenzar el siglo XXI a la pregunta que se formulaba hace 25 años?, ¿piensa que la situación del cristianismo ha empeorado o mejorado?

No puedo ni quiero sustraerme a esta invitación. Como en trabajos precedentes, procuraré hacerlo en un lenguaje actual, con claridad y sencillez, con sus riesgos y peligros, sin la pretensión de tener respuesta para todo, ni la de ofrecer unas palabras definitivas. La modestia se impone en estos temas, con ocasión de los cuales tomaré algunas opiniones y afirmaciones expresadas por otros sobre los mismos temas. Me sucederá también algunas veces que repetiré lo que ya he escrito en otra parte: lo importante no es tanto la novedad de las declaraciones cuanto la pertinencia de los análisis y la síntesis. Quisiera sobre todo, al conjugar lucidez y esperanza, evitar el lenguaje duro y la agresividad.

La pregunta «¿va a desaparecer el cristianismo?»<sup>1</sup> podría parecer provocadora y ha sorprendido a algunos. Pero he sabido después que, además de mi ensayo, se habían contabilizado más de 250 títulos de obras aparecidas entre 1893 y 1980 que planteaban de una manera u otra la misma pregunta que yo<sup>2</sup>. Después será la de toda una sociedad.

Es ineludible y omnipresente, habiendo favorecido su reformulación la barrera del año 2000. ¿Hay que creer en el porvenir del cristianismo?, preguntaba un periodista de *Ouest-France* el 26 de noviembre de 1999, a propósito del libro de Claude Geffré *Profession theologien*, mientras que al mes siguiente *La Croix*, conjuntamente con la Diócesis y el Instituto Católico de París, organizaba en la UNESCO un coloquio sobre *¿Tienen los cristianos algún futuro?* Dos años más tarde, un libro escrito en colaboración y dirigido por Philippe Baud recibió un título casi idéntico, *¿Tiene futuro el cristianismo?* En abril del año 2000, *Le Nouvel Observateur* dedicaba un número especial a la pregunta *¿Que queda del cristianismo?* Bruno Chenu en *La Croix* del 20 de octubre de 2000 se preguntaba *¿Ha cumplido su tiempo el cristianismo?* y *Le Monde* el 27 de diciembre de 2000 publicaba un artículo de Henri Tincq titulado *¿El cristianismo desacreditado?* El jesuita belga Charles Delhez planteaba en 1998 con su obra la cuestión *¿Los últimos mohicanos? Los católicos en Bélgica*.

Estos interrogantes convergentes resultan de constantes que cifra la sociología religiosa. Sondeos y estadísticas no lo dicen todo, afortunadamente, sobre la vivencia religiosa de nuestros contemporáneos occidentales, pero no podemos ignorarlos.

Las alarmas, al menos en Europa, están al rojo vivo. En 1996 el 76% de los belgas francohablantes consultados por el diario católico *Dimanche* reconocen que la Iglesia romana atraviesa una

<sup>1</sup> Cf. el número especial de *Esprit* de junio de 1977, «Le temps des religions sans Dieu», pp. 36-37.

<sup>2</sup> Citado en Ch. DELHEZ, *Les Derniers des Mohicans? Les catholiques en Belgique*, Bruselas, Labor, 1998, p. 4.



crisis, destacando el 57% que se está muriendo. Entre 1990 y 2000 el número de católicos alemanes que donan parte de sus impuestos a la Iglesia ha disminuido un millón y el de los protestantes dos millones. Según un estudio de noviembre de 1998, el 42% de los británicos y el 49% de los holandeses se declaran sin religión; y, según un sondeo de junio de 2000, el 42% de los franceses, que en 1981 era sólo el 26%. Si se considera solamente el grupo de edad de 20 a 35 años, la proporción de los sin religión sobrepasa en Francia el 50%<sup>3</sup>. En toda Europa los jóvenes son el colectivo más numeroso de los que se confiesan sin religión. En la República Checa una encuesta de 1999 cifra en el 43,2% los creyentes, 48,5% no creyentes y 8,3% los ateos.

Los sondeos y las estadísticas han de tomarse con precaución y a veces pueden contradecirse, al menos aparentemente. Varios sondeos de CSA dieron a la Francia cristiana mejores resultados que otras encuestas precedentes: en diciembre de 2001 al menos dos tercios de los franceses de más de 18 años se declararon católicos<sup>4</sup>, el 69% en marzo de 2002 y el 67% en abril de 2003<sup>5</sup>.

Pero estas cifras no se oponen forzosamente a las estadísticas anteriores. Porque todo depende de las cuestiones planteadas. De hecho, uno puede declararse sin religión y, al mismo tiempo, de tradición, sensibilidad o cultura católica e ir de vez en cuando a la iglesia para un casamiento o un entierro. También puede declararse a la vez sin religión y creyente.

No hacemos ascos a los sondeos cuando nos aportan unas estimaciones, si no tranquilizadoras del todo, sí relativamente alentadoras. El último que acabo de citar aporta muchos elementos positivos desde el punto de vista religioso. La fe en la resurrección de Cristo o en su divinidad agrupa a la mitad de los franceses. El 11% afirma rezar todos los días. La proporción de



<sup>3</sup> Cf. *Futuribles*, mayo de 2000. Cifras comentadas por Bruno Chenu en *La Croix*, 4 de julio de 2000.

<sup>4</sup> Cf. *La Croix*, 24-25 de diciembre de 2001.

<sup>5</sup> Publicado en *Le Monde* y *La Vie* el 17 de abril de 2003.

los que dicen volver a creer se ha triplicado en diez años. La práctica religiosa está, por el momento, estabilizada desde hace una década.

Novedad algo insospechada: el interés por la astrología, el esoterismo, los videntes y la brujería se encuentra en franco descenso. En cambio, se constata el empuje, particularmente entre la juventud, de un racionalismo que hace buenas migas con convicciones religiosas: ciencia y fe ya no parecen excluirse. Por otro lado, entre la juventud se aprecia una revalorización de los valores morales en el marco cívico y la vida privada. Más globalmente, comenta el periodista de *Le Monde* Xavier Ternisien, «el cristianismo (en este sondeo) no aparece como una religión superada. Se encuentra a la cabeza de las religiones por las que los franceses experimentan un interés espiritual». Recojo con gozo estos argumentos.

Pero, al mismo tiempo, han aparecido dos obras con títulos más sombríos: *Catholicisme, la fin d'un monde*, de D. Hervieu Léger, y *L'Héritage chrétien en disgrâce*, de G. Michelat y J. Potel. Concuerdan con el sondeo por subrayar la creciente desviación entre la religión vivida y la propuesta por las instituciones religiosas.

En Francia, por ejemplo, el número de bautismos católicos baja un promedio del 1% anual desde 1960. También el porcentaje de los casamientos católicos respecto de los casamientos civiles (en 1984 era del 61% y en 1996 sólo el 44,3%). Mientras que el clero católico envejece en toda Europa, el número de los niños catequizados desciende regularmente.

En Europa el cristianismo está en retroceso. En enero de 1999, a la pregunta formulada en un sondeo del IFOP: *¿A qué personas desearía ver desempeñar un papel más importante en el futuro?*, y entre diez categorías propuestas, sólo el 4% escogieron a las autoridades religiosas y espirituales. Un porcentaje que desciende al 2% entre los menores de 35 años. En otro sondeo, esta vez de la SOFRES, publicado en noviembre de 1999 y llevado a cabo entre jóvenes de 15 a 24 años, la religión aparecía en último lugar entre doce valores: familia, amistad, trabajo, amor, estudios, religión,

etc., y clasificada, al mismo tiempo, por orden de importancia: el 10% la consideraba muy importante, el 20% bastante importante y el 35% de ninguna importancia.

Un sondeo referido a Francia publicado en *La Croix* del 23 de octubre de 2001 revelaba que a la pregunta *¿Piensa que la Biblia es un libro superado?*, el 54% respondió *sí*, con unos porcentajes del 59% entre 35 y 49 años y el 61% entre 25 y 34 años, pero con una feliz subida entre 18 y 24 años. Un último sondeo (por encargo de *Le Pèlerin*), para no alargar una lista suficientemente convincente: a la pregunta *¿Tiene para usted el domingo un significado religioso?*, el 70% de los franceses respondieron *no*.

Estas cifras explican las alarmas de los responsables religiosos, especialmente católicos. El documento romano que expresa el orden del día del Sínodo para Europa que se celebró en Roma en octubre de 1999 afirma: «La supremacía cultural del marxismo ha sido sustituida por la de un pluralismo indiferenciado y fundamentalmente escéptico o nihilista... Grande es el riesgo de una progresiva y radical descristianización del continente..., hasta el punto de formular la hipótesis de una especie de apostasía del continente»<sup>6</sup>.

En este mismo sínodo, el cardenal Poupard deploró «el agnosticismo intelectual, la amnesia cultural, la afasia religiosa» de los europeos. «Si nada cambia, es el estancamiento», escribía en 1999 el obispo de Clermont-Ferrand, Mons. Hippolyte Simon, en su contundente libro *Vers une France païenne*. Constatava vacíos de transmisión cristiana entre padres e hijos. Consideraba que los últimos testimonios de una civilización cristiana: la conservación de los lugares de culto, el calendario religioso, el respeto muy mermaado del domingo, ya no eran sino una especie de deuda respecto a un cristianismo del que pronto nadie comprendería el sentido. Salvo un sobresalto, concluía, «todos nosotros vamos a fracasar».

Un contexto como éste explica el acento puesto por Juan Pablo II en la urgencia de una nueva evangelización. Por tanto,

<sup>6</sup> Publicado en *Le Monde y La Vie* el 17 de abril de 2003.

el problema es saber si nos encontramos ante una secularización acelerada o ante una verdadera descristianización. El cardenal Danneels habla «de una deforestación de la memoria cristiana»<sup>7</sup>

Pero, también esta vez, se imponen correctivos. Encuestas recientes nos muestran que el cristianismo conoce actualmente un retroceso importante en Irlanda, España y Suecia, pero se afianza en Italia, Portugal y Dinamarca.<sup>8</sup> Por otra parte, la revista *Futuribles* mostraba en agosto de 2002 que entre los jóvenes europeos de 18 a 29 años la religión tiende a la baja y las creencias al alza: en Francia, Bélgica, los Países Bajos y Alemania cada vez más jóvenes, declarándose sin religión, afirman creer en Dios y en la vida después de la muerte. Por mencionar solo un país, en Francia el 42% de la juventud entre 18 y 24 años dice creer que hay vida después de la muerte frente al 20% de hace 20 años.

Según Yves Lamberte, esta problemática religiosa sería una forma de responder al desencanto del mundo, las incertidumbres económicas, las inquietudes ecológicas y las amenazas terroristas. Además, escribe, «se ha sobrevalorado de tal manera el éxito personal que el individuo acepta cada vez peor que todo se detenga con la muerte». Y destaca que es muy común en nuestras sociedades creer sin pertenencia religiosa. También es verdad que un número muy importante de personas que se reconocen católicas no creen en la vida después de la muerte.

El problema de la descristianización me atormenta desde que era estudiante<sup>9</sup> y está latente en la mayoría de mis libros. Rejojo un pasaje de mi obra

Durante mi carrera he procurado, ante la gravedad del problema de la descristianización, reducir su importancia con argumentos históricos. Pensaba que si nos parece tan importante y tan rapi-

<sup>7</sup> En *Trente jours*, n° 11, 2001

<sup>8</sup> Cf. el informe publicado por *Actualité des religions*, diciembre de 2002, pp. 46-47

<sup>9</sup> J. DELUMEAU (dir.), *L'Historien et la Foi*, Paris, Fayard, 1996, pp. 88 y ss

da, es que la cristianización fue en realidad menos extensa y menos profunda de lo que se ha dicho: de ahí la necesidad de vincular los estudios sobre la cristianización y la descristianización. Era consciente, al proponer este razonamiento, de aportar un consuelo a sacerdotes desconcertados por la amplitud de la depresión religiosa. Ellos, en cierta medida, podían tranquilizarse si se les mostraba que la cristianización nunca había sido tan impositiva como se había creído y enseñado. Efectivamente, esta argumentación, presente en *¿Va a desaparecer el cristianismo?*, capta la atención de un número de lectores, especialmente sacerdotes, que leyeron esta obra con cierto alivio<sup>10</sup>.

No me desdecía por completo de la argumentación presentada en *¿Va a desaparecer el cristianismo?* y tampoco lo hago hoy. Porque, por una parte, se ha confundido durante mucho tiempo cristiandad y cristianización; y por otra, se ha establecido durante mucho tiempo una ecuación entre sacramentalización y cristianización. Los negreros se creían cristianos. Los jefes nazis, particularmente Hitler y Himmler, habían asistido al catecismo. Las masacres de Ruanda han demostrado que el país más cristianizado y más sacramentalizado de África –el 73% son cristianos, de los cuales el 56% son católicos– no había asimilado lo esencial del mensaje evangélico. Algunos africanos cristianos, testigos de la masacre, al destacar que la Iglesia católica perdió en Ruanda 3 obispos, 105 sacerdotes y 160 religiosos y religiosas, se hicieron esta pregunta: «¿Cómo se ha podido llegar a esto?». Cuando en los años 30 el número de conversiones y bautizos en Ruanda hacía hablar de un «tornado del Espíritu Santo» en ese país, cristianos ruandeses tuvieron que concluir en 1994: «La sangre ha pesado mucho más que el agua de nuestro bautismo»<sup>11</sup>.

No obstante, no quiero llevar este análisis hasta la paradoja y negar el descenso cristiano al que asistimos en Occidente. Se

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 89

<sup>11</sup> Extractos del boletín semanal de la parroquia de Saint Étienne d'Issy-les-Moulineaux, 11 de diciembre de 1994.

puede llamar descristianización en la medida que significa el abandono de un credo cuyas tres afirmaciones principales son la encarnación de Dios hecho hombre, la redención y la resurrección de Cristo. Uno no puede encubrir la realidad: se está produciendo una descristianización ante nuestros ojos, al menos en Europa; y avanza de forma galopante.

Los obispos de Francia se preguntaban en Lourdes en noviembre de 2000 cómo anunciar el Evangelio. Éstos fueron los titulares de prensa: «Dios en el purgatorio», «¿Habremos entrado en una era de trascendencia sin Dios?», «¿Son los cristianos unos dinosaurios, una raza en vías de desaparición?».

Difícilmente podemos eludir estas preguntas, inducidas por las encuestas de sociología religiosa. Pero hay que matizarlas con otras que se obtienen de los sondeos más recientes. No podemos confundir cristianismo e iglesias. Parece que la juventud europea se libera cada vez más de las estructuras institucionales, pero ¿quién nos asegura que el futuro del cristianismo pasa necesariamente por el mantenimiento de las actuales instituciones eclesásticas?

## Orgullo

Las expresiones tomadas de la prensa y citadas más arriba mezclan unas atestigüaciones inquietas hechas por algunos cristianos y unas anticipaciones, forzosamente discutibles, inspiradas a veces por la secreta esperanza de ver al cristianismo terminar muy pronto su carrera. Muchos indicadores permiten descubrir, especialmente en Francia y en algunos medios, un brote de hostilidad frente al cristianismo, particularmente en su versión católica. René Rémond ha denunciado esta actitud con vigor y pertinencia en su libro *Le Christianisme en accusation*:

Existe hoy una cultura de menosprecio hacia el catolicismo (...)

El conformismo está en la burla, el sarcasmo y el escarnio (...)

Contra el catolicismo todos los insultos están permitidos (...)

Se difunden especialmente en los ambientes de la creación ar-

tística, los animadores de variedades y también en una parte de los periodistas. A la religión católica no se le pasa ni una<sup>12</sup>

Es verdad que, sobre todo, en Europa el cristianismo no es un asunto de herencia sino de opción. Es o será minoritario, pero el buen uso de la democracia impone en este nuevo caso de imagen una doble obligación en los ciudadanos: respetar a la vez el derecho de las minorías y el pasado católico de Francia. El sociólogo Alain Touraine lo expresa en un artículo dedicado al libro de René Rémond. Denuncia una «concepción agresiva de laicidad», desea ver manifestarse «una voluntad de combinar el respeto de las minorías con lo que ha hecho la unidad de una cultura y de una historia, la nuestra»<sup>13</sup>

El cristianismo, concretamente en su versión católica, es objeto actualmente de una verdadera denegación de justicia. Se recuerdan de forma selectiva sus páginas negras, errores, silencios, crímenes cometidos en el nombre de la cruz, pero se silencia su inmensa aportación positiva a la civilización. Ciertamente hubo páginas negras. Todas las conocemos y hay que admitirlas sin buscar excusas: la intolerancia con los no cristianos, episodios sangrantes de las cruzadas, la Inquisición, las guerras de religión, el proceso de Galileo, el largo silencio sobre la trata de negros, el antisemitismo con todas sus consecuencias, y me quedo corto. El cristianismo no podía abordar el tercer milenio en buenas condiciones sin haber hecho una confesión general sobre estos hechos. Su rejuvenecimiento y credibilidad pasaban necesariamente por estas confesiones y esta purificación. Juan Pablo II tuvo el gran mérito de comprenderlo y llevarlo a cabo, especialmente en lo referido a la Shoah (el Holocausto).

Yo diría gustosamente a quienes vuelven una y otra vez sobre los pecados graves del cristianismo histórico. Estoy de acuer-

<sup>12</sup> R. REMOND, *Le Christianisme en accusation*, Paris, Desclee de Brouwer, 2000, pp. 14 y 24-26.

<sup>13</sup> En *Ouest France*, 4 de enero de 2001.

do con vosotros. También estoy tan indignado como vosotros por los crímenes y las atrocidades cometidas en nombre del Evangelio y en contradicción con él. Pero, por una parte, reconoced que pocas instituciones en nuestro tiempo han proclamado tan abierta y lealmente su «*mea culpa*» como las iglesias cristianas, en especial la de Roma. Y por otra parte, para respetar la verdad histórica, aceptad la considerable aportación positiva del cristianismo, tan aminorada en el discurso mediático actual. Es necesario rendir homenaje de nuevo al genio del cristianismo.

Primero, sin quitarles nada, por supuesto, a las obras de los demás, no se puede eludir una pregunta fundamental: ¿cómo es que el cristianismo ha dejado, como indicios de su presencia en el tiempo y el espacio, tantas obras de arte que incluso poderes religiosamente neutros se esfuerzan ahora en preservarlas de las inclemencias del tiempo? ¿Qué inspiración ha podido conducir a crear, dentro de una extraordinaria variedad, tantos edificios, esculturas, pinturas y canciones? ¿Por qué todas las orquestas importantes del mundo introducen en sus programas las Pasiones de Bach y *El Mesías* de Haendel? ¿Quién en la Edad Media copió y así conservó las importantes obras literarias de la antigüedad pagana? ¿Quién ha creado las universidades y los colegios?

Aquí interviene, no obstante, la noción de patrimonio. Es general la conformidad sobre la necesidad de conservarlo: es nuestra memoria. Parece, por tanto, precioso. Se denigra sin embargo el presente del cristianismo, como si el mismo mensaje no estuviera contenido en el pasado y el presente cristiano. Se conservan y restauran edificios, pero se olvida que tienen un alma perfectamente extraña a la noción moderna del arte por el arte. Se admiran éxitos arquitectónicos, pictóricos o musicales, pero se olvida la inspiración religiosa que ha dirigido su creación.

Conjugamos así restauración del patrimonio y desconocimiento de su significación. Abrimos un bello libro de imágenes, de las que admiramos los dibujos y los colores, pero cuyo texto se desvanece cada vez más. No quiero decir con eso que hay que ser cristiano para restaurar una obra de nuestro patrimonio reli-



gioso. Pero yo desearía que no tuviéramos dos lenguajes al mismo tiempo: el de la admiración cuando se trata del arte cristiano y el de la hostilidad en contra de la visión cristiana del mundo.

Hay otro campo en el que la aportación cristiana está infravalorada: el altruismo. Martín es el nombre más difundido en Francia. Es desconocida por muchos la vida de este monje, elegido obispo de Tours, cuyas caminatas misionales terminaron en la organización de las primeras parroquias rurales. Venerado en toda la cristiandad, y especialmente en Francia, San Martín es para la mayoría el hombre que dividió su capa en dos para dar la mitad a un pobre que tiritaba de frío. Poco importa que la anécdota sea verídica o legendaria, así le han representado los artistas en toda Europa. ¿Es casualidad o ese gesto representa a la vez a la Iglesia docente y a los fieles, particularmente conforme a la enseñanza de Cristo: «Porque tuve hambre y me disteis de comer (...), estaba desnudo y me vestisteis» (Mateo 25,35-36)?

Si el episodio de la capa dividida fue pintado en los muros de la iglesia inferior de Asís por Simone Martini, ¿es también una casualidad? ¿No es más bien porque la mirada cristiana estableció espontáneamente una relación entre Martín entregando la mitad de su capa y Francisco de Asís dando un beso al leproso? De todas las anécdotas ésta ha resultado la más popular y significativa. Remite a la misma esencia del mensaje de Jesús. En Mateo 25 está profetizado que «los benditos de Dios» y los que recibirán «en parte el Reino» serán aquéllos cuya compasión los lleve a ayudar «a uno de éstos más pequeños que son mis hermanos». El criterio del Juicio, según este importante texto, será la caridad, en el sentido exigente del término. San Pablo lo confirma en la segunda carta a los Corintios (9,9) citando un proverbio: «Reparte limosna a los pobres, su limosna es constante, sin falta». Para el cristiano, el hombre llega a ser, por Jesús, un Dios visible, hijo del Dios invisible.

El cristianismo se implantó en una sociedad muy dura que le fue difícil transformar. No la cambió radical y súbitamente por un golpe de varita mágica. Pero plantó las semillas de una socie-

dad más humana, que ha germinado poco a poco. Entre sus preocupaciones fundamentales figuraron lo que en la Edad Media se llamaba obras de misericordia, de donde salieron nuestras estructuras hospitalarias, los actuales organismos de seguridad social y de ayuda a los desprotegidos. Los historiadores saben bien que el cristianismo multiplicó, con los medios y la mentalidad de entonces, las iniciativas caritativas: limosnas, reparto de comida y ropa, acogida de enfermos, de huérfanos y de los sin techo. En el siglo XVI, la ciudad de Europa, y sin duda del mundo, que contaba con el mayor número de hospitales era Roma. ¿Es esto, una vez más, una casualidad?

Y desde hace un siglo, ¿cómo se explica que las figuras más emblemáticas de la entrega a los demás hayan invocado o sigan invocando la mayoría de las veces la fe en Jesús: Martin Luther King, Óscar Romero, Desmond Tutu, la Madre Teresa, Sor Emmanuelle, el *abbé* Pierre, Guy Gilbert y tantos otros que habrán aliviado con una generosa entrega el desamparo ajeno en los mulladares de Manila, de Antananarivo y de otras grandes ciudades? El nombre de la mayoría de ellos será olvidado por los hombres pero está para siempre grabado en el corazón de Dios. ¿Cómo explicar también que en Europa hoy, a pesar del descenso de la práctica religiosa, las organizaciones cristianas son las que más gastan en ayuda al tercero y el cuarto mundo?

Coincido una vez más con René Rémond cuando se entristece al ver a la Iglesia romana hecha prisionera por su postura en materia de moral sexual mientras se subestima la importancia de su discurso en el campo de la moral económica y social. Juan Pablo II, en la estela de los papas desde León XIII, no dejó de protestar contra la perversidad del capitalismo salvaje que privilegia la ganancia en detrimento de la atención al hombre. ¿No es este discurso, a escala mundial, más importante que el de la anticoncepción?

Michel Camdessus, convencido católico, antiguo director del Fondo Monetario Internacional y ahora presidente de las Semanas Sociales, declaraba a *Le Monde* el 16 de enero de 2001:

«Siempre he estado inmerso en la fidelidad a la fe cristiana y al servicio del prójimo... Amo el cristianismo social que ha hecho levantarse a generaciones de dirigentes sindicales o políticos, a Robert Schuman, a Edmon Michelet y a tantos otros, católicos y protestantes». Miembro también del Consejo Justicia y Paz del Vaticano, Michel Camdessus confesaba su deseo de continuar en esas funciones. Seguir en el combate en favor de una globalización con rostro humano, un orden planetario más justo, la reducción de la diferencia entre países ricos y pobres y contra los fabricantes de armas y los egoísmos protectores: otros tantos objetivos que muestran la plena inserción del cristianismo en nuestro tiempo.

Mi intención no es establecer un palmarés de la generosidad. La limosna es uno de los cinco pilares del Islam y la compasión una de las principales palabras del budismo. Constató simplemente que el cristianismo ha aportado, y continúa haciéndolo, un importante alivio al sufrimiento y la miseria humana, tratando siempre de devolver al individuo su dignidad, además de alimentarlo y ampararlo.

En fin, una nueva e importante cuestión histórica: ¿es casualidad, también esta vez, que sea en tierra cristiana donde han visto la luz la ciencia moderna, la formulación de los derechos humanos y la liberación de la mujer? Al plantear estas cuestiones no quiero infravalorar las otras civilizaciones, que han tenido y tienen sus propias peculiaridades y riquezas y que también son parte del patrimonio de la humanidad con el mismo título que la civilización cristiana. Además, ésta se ha beneficiado de las aportaciones científicas griegas y, más tarde, de las árabes.

Se me podrá objetar que las instituciones cristianas han frenado después, o lo hacen aún, alguno de los tres avances importantes que acabo de evocar. Soy consciente. Pero en cuanto a la mujer, es imposible no constatar que en los países de tradición cristiana es donde ha conquistado el estatus más envidiable, aunque todavía no sea plenamente satisfactorio. Pese a la inercia o a la resistencia de ciertos poderes religiosos, los avances de la cien-

cia, la afirmación de los derechos del hombre y la liberación de la mujer encontraron en tierra cristiana, y sin duda a causa de la filosofía profundamente humanista del cristianismo, un terreno que no existía o era menor en otras partes, y en el cual germinaron las simientes de la innovación y la libertad. Esto es un hecho histórico.

Chateaubriand tenía razón al hablar de «genio del cristianismo» para agrupar en una única fórmula la inmensa riqueza de su patrimonio artístico e intelectual, su aportación decisiva a la promoción de la persona y la permanencia de la generosidad que él ha inducido a lo largo de los siglos y que sigue suscitando. Después de dos mil años, la religión cristiana presenta un balance en el que el activo prevalece sobre el pasivo y del que sus fieles pueden estar orgullosos. Orgullo sin arrogancia, por supuesto, pero no obstante orgullo. Y añadido: ¿quién dice algo mejor?

## Cambio de mirada

---

### Reorganización

Hay que tener en cuenta muchos elementos cuando uno se pregunta sobre el presente y el futuro del cristianismo. El primero, enunciado en el capítulo anterior, es que en la sociedad europea del Antiguo Régimen cristiandad y cristianización no eran sinónimos. Las estructuras político-religiosas de la cristiandad favorecieron indiscutiblemente la difusión de las creencias y la moral cristianas, pero, en sentido inverso, el peso del poder político y los intereses económicos anulan con frecuencia el significado del mensaje evangélico. De modo que hay que alegrarse de la separación existente entre las religiones y el Estado, que da a las primeras una libertad que el poder del segundo oprimía. No hay por qué lamentar la difunta y triunfante cristiandad.

Un segundo elemento es la actual reorganización del cristianismo a escala mundial. Ciertamente es que el espacio del cristianismo se estrecha en Europa. Pero, desde el punto de vista religioso, ¿no es excepción en el mundo? Para la mayoría de los observadores el futuro del cristianismo se juega en América Latina, África y Asia. En este sentido se puede decir con un punto de humor que Dios está cambiando de dirección. No es la primera vez. Antiguamente estuvo muy presente en Asia Menor y en África del Norte, y desapareció casi por completo después.

Hoy en día, de un total de seis mil millones de seres humanos, dos mil invocan la fe cristiana y mil la fe musulmana<sup>1</sup>. En cifras absolutas, el número de cristianos ha aumentado en el siglo XX paralelamente a la población mundial. Sin embargo, el porcentaje de cristianos está en ligero descenso desde la década de 1970. Se distribuyen así: 1.000 millones de católicos, 350 millones de protestantes y 80 millones de anglicanos y episcopalianos, 215 millones de ortodoxos, más 300 o 400 millones que no existían en 1900: los pentecostales evangélicos –un cristiano de cada cinco–, una corriente que es a la vez interna y externa a las grandes iglesias.

La orientación tomada por el cristianismo hacia otros continentes que no son Europa es impresionante. En 1939 los tres países con más católicos del mundo eran Francia, Italia y Alemania. En la actualidad son Brasil, México y Filipinas. La mayoría de los católicos se encuentran ahora en América Latina. Estamos ante un nuevo planeta cristiano. La consecuencia lógica de este deslizamiento geográfico y demográfico del cristianismo, y especialmente del catolicismo, es que Europa será cada vez más minoritaria en el colegio cardenalicio.

Si Estados Unidos es todavía el primer país protestante (incluidos los episcopalianos), Nigeria es el segundo, junto a Inglaterra y Alemania. La mayoría de los episcopalianos son de África, América y Oceanía. Lo mismo sucede con el Islam: los cuatro países con mayor número de musulmanes del mundo son Indonesia, Pakistán, Bangladesh y la India.

Por el contrario, recordemos que en el mundo hay 800 millones de hindúes, 350 millones de budistas<sup>2</sup>, 14 millones de judíos y alrededor de 150 millones de adeptos de las nuevas religiones surgidas después del siglo XIX: 10 millones de mormones,

<sup>1</sup> Cf especialmente el *International Bulletin of Missionary Research* de enero de 2000 y un artículo de Odon Valley publicado en *Le Monde* el 26 de octubre de 1999

<sup>2</sup> Contrariamente a una opinión extendida en Occidente, el budismo ha crecido relativamente durante el siglo XX

6 millones de testigos de Jehová o de bahais y cadoístas vietnamitas y kimbanguistas africanos, etc. Por último, más de mil millones de personas pueden ser clasificadas en el terreno de las religiones del terror que rinden un culto animista a los antepasados y a las potencias sobrehumanas.

El fenómeno de descristianización en Europa nos enmascara frecuentemente la realidad religiosa de Estados Unidos, donde, como decía Tocqueville, modernidad y religión hacen tradicionalmente un buen ensamblaje<sup>3</sup>. Según unos sondeos de Gallup, en 1996 (como en 1944) el 96% de los norteamericanos declaraban creer en Dios. Sin embargo, en la década de 1960 se produjo un descenso de los creyentes y las prácticas religiosas en Estados Unidos. La tasa de práctica semanal, 37% en 1940, subió al 43% en 1995, católicos y protestantes unidos, mientras en Francia, por ejemplo, era inferior al 10%. Se sabe además que la práctica religiosa no tiene el mismo significado en el protestantismo que en el catolicismo y que es más exigente en el segundo.

Sociólogos americanos constataban en 1993: «Desde la década de 1970 los indicadores del nivel de religiosidad individual en el país se han elevado poco a poco o bien se han mantenido estables. Existen movimientos de renovación en todas las denominaciones importantes. Los trágicos acontecimientos del 11 de septiembre de 2001 han confirmado y manifestado al mundo la importancia del componente religioso en la mentalidad de los ciudadanos de Estados Unidos, por desgracia, con una fuerte tendencia en algunos a impulsar el choque de civilizaciones y religiones. Así en uno de los polos de la modernidad contemporánea la religión no es del todo percibida como obsoleta, aunque el número de los sin religión se ha duplicado en diez años (actualmente el 14,1%)»<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> T. 13 de la *L'Histoire du christianisme* dirigida por J.M. MAYEUR, Ch. y L. PIETRI, A. VAUCHEZ y M. VENARD, París, Desclée de Brouwer, 2000, pp. 283 y ss.

<sup>4</sup> *La Croix*, 10 de enero de 2002.

La descristianización, evidente en Europa, no significa forzosamente la decadencia histórica y mundial del cristianismo. Sin duda, muchas personas se sorprenderán si se les demuestra con cifras la «explosión monástica» cristiana que ha conocido el siglo XX: 335 nuevos monasterios en el mundo, 116 de ellos entre 1980 y 2000. Los países más fecundos en este sentido se encuentran en América del Sur, África y Asia: en Brasil se han creado 14 fundaciones entre 1990 y 2000; en África 65 entre 1960 y 2000; en 1900 en Vietnam y la India no existía ningún monasterio cristiano, pero hoy se cuentan 15 en Vietnam y 21 en la India, siguiendo de cerca a Filipinas y a Corea del Sur<sup>5</sup>.

## El tiempo a escala

He aquí otra consideración propia para relativizar los pronósticos sobre el futuro del cristianismo. Éste, ubicado en el amplio pasado de la humanidad, es un recién venido a la historia. Lo han afirmado ininterrumpidamente diferentes personalidades católicas: «Estamos, por así decir, en los inicios de la era cristiana» (cardenal Etchegaray), el cristianismo «es una religión joven» (Claude Geffré), «la flecha del Evangelio tiene por blanco la eternidad y nosotros somos todavía unos neandertales del espíritu y la moral; la historia del cristianismo no ha hecho sino comenzar; todo lo que se ha realizado en el pasado, lo que ahora llamamos historia del cristianismo, no es sino el conjunto de las tentativas (...) por ponerlo en práctica» (Henri Madelin)<sup>6</sup>, con la globalización actual «comenzamos ahora a captar la originalidad del cristianismo (...) No sabemos lo que será un cristianismo africano, indio o multicultural en nuestras metrópolis occidentales. Hasta ahora no hemos hecho, en el mejor de los casos, sino algunas adaptaciones superficiales» (Bruno Cheng).

<sup>5</sup> *Bulletin de l'Alliance Intermonastères (AIM)* n.º 70 (2000), reproducido por Bruno Chenu en *La Croix* el 20 de noviembre de 2001

<sup>6</sup> *Ouest-France*, 28 de agosto y 26 de noviembre de 1999 y 4 de enero de 2000.



Podemos acoger esta declaración con reservas, hasta con escepticismo, porque lo que sería verdad del cristianismo lo sería todavía más del Islam, nacido seis siglos después del cristianismo. Por otra parte, ¿no se trata de argumentos fáciles para tranquilizarse ante las dificultades presentes? Pregunta pertinente. Sin embargo, la experiencia histórica enseña que tomar en cuenta el amplio pasado de la Tierra y el hombre es un hecho reciente. No es cierto que nuestras mentalidades lo hayan integrado plenamente todavía. Incluso en el Renacimiento, nuestros antepasados más cultivados como Cristóbal Colón, Martín Lutero, Guillaume Budé y otros creían en un fin del mundo cercano. Para calcularlo más fácilmente, el matemático y teólogo escocés John Napier inventó los logaritmos hacia el año 1600.

Buffon, casi dos siglos más tarde, tropezó acerca de la edad de la Tierra con la inercia de las mentalidades. En 1778, en *Las épocas de la naturaleza*, en lugar de los 6.000 años aceptados basándose en la Biblia, adelantó la cifra de 74.832 años entre la formación de la Tierra y su temperatura actual. En su célebre biografía de Buffon, el llorado Jacques Roger ha mostrado que De Montbard no quedó satisfecho con esta cifra. Las revisiones de su manuscrito prueban que extendió sus estimaciones a 700.000 u 800.000 años. Pero no se atrevió a trasladarlas al texto impreso, dándose este consejo: «Aunque sea verdad que cuanto más extendamos el tiempo más nos acercamos a la verdad y a la realidad del empleo que hace de él la naturaleza, sin embargo hay que abreviarlo en lo posible para acomodarse a la potencia limitada de nuestra inteligencia»<sup>7</sup>. Las mentes en su época no estaban dispuestas a aceptar un largo retroceso en el tiempo del nacimiento de la Tierra.

Hoy sabemos que la Tierra tiene cuatro mil millones y medio de años y la humanidad alrededor de tres millones. Pero tenemos mucha dificultad para percatarnos de que, habida cuenta

<sup>7</sup> L BUFFON, «Primera época», *Las épocas de la naturaleza*, Madrid, Alianza, 1997 [orig *Les Époques de la nature*, París, p 40].

de estas cifras, una y otra tienen sin duda un largo futuro ante sí, y que en la escala de la historia la época de Jesús está muy cerca de la nuestra. Recupero lo que ha escrito el físico Dominique Gréssillon en *Le Savant et la Foi*, obra cuya dirección acepté:

En la escala de la historia del universo, el mensaje de Cristo es sumamente reciente. Si transformamos la escala del tiempo en escala lineal con un año por milímetro, el *Big Bang* se sitúa a quince mil kilómetros de nosotros, los primeros hombres están a cuatro kilómetros, los hombres del Neolítico (los primeros en expresar claramente un sentimiento religioso) a diez metros y Cristo a sólo dos metros. Asistimos, por tanto, al balbuceo de la especie humana de cara a la nueva situación creada por Cristo<sup>8</sup>.

Estos cálculos no son un juego. Hay que tenerlos en cuenta cuando se mira al futuro. No para hacer futurología, juego peligroso donde se engaña con frecuencia, sino para obtener al menos una conclusión. Si la humanidad tiene todavía un periodo de tiempo importante ante sí, quiere decir, al ritmo actual de las innovaciones, que la esperan grandes cambios y que las religiones, y en especial el cristianismo, no podrán mantenerse inactivas. Necesariamente deberán deteriorarse o renovarse. Por tanto, es preciso un proyecto radical de encarnación y aceptar que su organización actual no es inmutable. No se puede ser joven y viejo al mismo tiempo.

## Las persecuciones

Otro factor histórico que hay que subrayar cuando nos preguntamos sobre el porvenir del cristianismo es la convergencia de la violencia y la multiplicidad de los ataques, tentativas de so-

<sup>8</sup> D. GRÉSILLON, «Dire la foi chrétienne aujourd'hui pour un scientifique», en J. DELUMEAU (dir.), *Le Savant et la Foi*, París, Flammarion, Champs, 1991, p. 130.

focación y persecución de las que ha sido objeto desde hace unos dos siglos. Se han acumulado contra el cristianismo, provenientes de diversos horizontes, críticas filosóficas, legislaciones hostiles y persecuciones físicas. Se ha encontrado y se encuentra todavía bajo fuego cruzado.

Había conocido persecuciones bajo el Imperio Romano, antes de la «paz de la Iglesia» del año 313. No se trata de subestimar, pues sería injusto y odioso, el rigor de los suplicios que padecieron entonces algunos cristianos, especialmente bajo Decio y Diocleciano, cuando varios edictos ordenaron acosarlos en todo el Imperio. Pero anteriormente las persecuciones no se habían extendido sistemáticamente a todo el mundo romano; y cuando se generalizaron en la segunda mitad del siglo III y comienzos del IV no golpearon igualmente a todas las comunidades cristianas en el territorio sometido a Roma. Sin poder adelantar unas valoraciones serias, sí podemos pensar que cuantitativamente las muertes de cristianos en el tiempo de la Roma pagana en nada fueron comparables a las que se han perpetrado en nuestra era.

Un académico americano, David B. Barrett, director de *Christian World Encyclopedia*, ha creído poder adelantar el número de 40 millones de mártires cristianos desde la época de Cristo hasta nuestros días, de los cuales casi 27 millones pertenecen sólo al siglo XX. Estas estimaciones son arriesgadas y el cardenal Etchegaray ha hecho bien en declarar que en este terreno «la Iglesia nunca se ha prestado al juego de las estadísticas».

Pero lo que se puede afirmar con certeza es que en ninguna época de la historia se ha perseguido, torturado y ejecutado a los cristianos tanto como en la nuestra. También a fieles de otras religiones, de Albania a la China, y con medios estatales, métodos policiales y una continuidad de la actividad destructora sin parangón en el pasado. En Europa esta voluntad de aniquilamiento del cristianismo se ha desplegado violentamente.

La notable publicación por François y Renée Bédarida de los *Cahiers clandestins du Témoignage chrétien (1941-1944)* recuerda oportunamente la violencia de la hostilidad nazi contra el cristia-

nismo. En el cuaderno de marzo-abril de 1942 se entregaban recortes del libro *Gott und Volk. Soldatisches Bekenntnis*, con una tirada en la época de 180.000 ejemplares. He aquí un pasaje significativo de la obra:

Mientras que, en torno a nosotros, unos pueblos envejecen y mueren, nosotros caminamos hacia la aurora. Ésta sólo puede venir de nosotros mismos y no de Roma ni de Judea (...) Los frentes están claramente trazados. Uno se llama Cristo; el otro Alemania. No hay ningún otro frente. No hay tampoco compromiso. Sólo una decisión. Hoy, ya no es cuestión de debilitar el catolicismo para fortificar el protestantismo. Se trata de sustituir una religión que nos es extraña con una fe profunda nacida de lo más profundo del alma germánica<sup>9</sup>.

He aquí una respuesta sin apelación al anuncio del film de Costa Gavras *Amén*, inspirado por una escandalosa mala fe. El número de enero-febrero de 1943 de *Cahiers clandestins du Témoignage chrétien*, titulado *Défi*, intenta dar a conocer a los franceses la persecución sobre Polonia, y en particular sobre la Iglesia católica del país, después de la ofensiva nazi de 1939. He aquí un extracto:

En el curso del memorable mes de septiembre de 1939, en torno a trescientos mil civiles murieron en Polonia. Sólo en Varsovia, donde fueron destruidos ciento veinte mil inmuebles y gravemente dañados otros diez mil, sucumbieron sesenta mil civiles; el número de los heridos se elevó a más de cien mil...

Al mismo tiempo se atacaban santuarios, se rompían las cruces, se destruían las imágenes y las estatuas de los santos, se profanaba el Santísimo Sacramento, se derruían con tanques las pequeñas capillas al borde de las carreteras. Con un ensañamiento especial se derribaron los bellos monumentos al Sagrado Corazón y las estatuas de la Santísima Virgen en las plazas públicas. La policía, disfrazada con ornamentos litúrgicos, organi-

<sup>9</sup> F. y R. BÉDARIDA, *La Résistance spirituelle 1941-1944. Les Cahiers clandestins du Témoignage chrétien*, Paris, Albin Michel, 2001, pp. 107-108.

zaba públicamente orgías sacrílegas, durante las cuales se danzaba, se violaba a chicas jóvenes, se mataba a judíos, se disparaba a las estatuas de los santos, se rompían imágenes del Salvador (...) Después (...) empezó la liquidación inexorable de la Iglesia católica...<sup>10</sup>.

El siglo XX ha sido también el tiempo de las persecuciones en los países sometidos a los dictadores comunistas, de Europa a China. Los dirigentes de la extinta URSS confirmaban querer impulsar un avance fulgurante de la felicidad humana e «instaurar en la tierra el reino de los cielos» (fórmula nostálgica del secretario del partido comunista ruso en diciembre de 1998). Pero los archivos revelan que 200.000 obispos, sacerdotes, religiosos y religiosas ortodoxos perecieron violentamente y que más de 500.000 laicos perdieron la vida a causa de su fe religiosa. En 1930 el presidente de la URSS, Kalinin, lanzó el proyecto de un «quinquenio sin Dios»: se quemaron iconos, se destruyeron o secularizaron iglesias y se aterrorizó a los creyentes. Más tarde, Jruschev cerró y destruyó edificios de culto.

En los países del Este sometidos al yugo soviético, a excepción de Polonia, la lucha multiforme contra el cristianismo alcanzó cotas muy importantes, encontrando las personas bautizadas serias dificultades para continuar los estudios o conseguir un empleo. En el momento de la desaparición de la URSS, una encuesta<sup>11</sup> cifró como sigue las tasas de los «sin religión»: Bulgaria 66%, ex-RDA 65%, Rusia 64%, Checoslovaquia 44% y Hungría 42%.

Por otra parte, con frecuencia se olvida a los mártires cristianos que fueron ejecutados por centenares en América Latina a manos de grupos terroristas de extrema derecha: Brasil, Colombia, Guatemala y otros lugares, como Mons. Romero, arzobispo de San Salvador, asesinado en el altar en 1980. Además, ¿cómo pasar por alto a las religiosas y los monjes sacrificados en Argelia y tantos cristianos asesinados en Timor Oriental, Indonesia o Sudán?

<sup>10</sup> F. y R. BÉDARIDA, *La Résistance spirituelle 1941-1944*, o c , p 217.

<sup>11</sup> J.M. MAYEUR y col , *Histoire du christianisme*, o c , t 13, p 260

«Padre, perdónales porque no saben lo que hacen», rogaban los 44 seminaristas de Burundi asesinados el 30 de abril de 1997 en Butare, porque rehusaban ser separados entre hutus y tutsis.

*Le Monde* dedicó el 14 de febrero de 2001 una página entera al «empeoramiento de las persecuciones contra las minorías cristianas en el mundo». Las iglesias cristianas cuentan todavía con unos 400 millones de fieles víctimas de discriminaciones y 200 millones de perseguidos.

Por tanto, nunca se intentó aniquilar al cristianismo como en el siglo XX. En mayo de 2000, con ocasión del homenaje ecuménico rendido a los testimonios de fe cristiana del siglo XX en el Coliseo, en presencia del Papa y los representantes de todas las confesiones cristianas, se representaba una obra de Andrea Riccardi, historiador italiano en el origen de la comunidad romana de San Egidio, titulado *Il secolo del martirio*.

He aquí, entre un gran número de oraciones de mártires del siglo XX y testimonios, dos documentos particularmente emotivos. El primero, el relato del médico del campo de Flossenburg sobre la muerte de Dietrich Bonhoeffer:

La mañana del 6 de abril de 1945, entre las 5 y las 6, los prisioneros (...) fueron sacados de las celdas y se les comunicó la sentencia del tribunal de guerra. Por la puerta entreabierta de una habitación, en el campamento de barracones vi, antes de quitarles el vestido a los condenados, al pastor Bonhoeffer de rodillas delante de su Dios en profunda oración. La postura tan sumisa y segura de ser escuchado con que este hombre, extraordinariamente simpático, oraba me conmovió profundamente. Oró y luego subió animosamente las escaleras del patíbulo. La muerte tuvo lugar en unos segundos. En cincuenta años de práctica, nunca he visto morir a un hombre tan plenamente en las manos de Dios<sup>12</sup>.

<sup>12</sup> Citado en D. RANCE, *Un siècle de témoins*, París, Fayard-Le Sarmant, 2000.

El segundo documento es el texto de un argelino sobre la muerte en su país de dos religiosas asesinadas a comienzos de 1900:

Cuando cayeron abatidas,  
siempre unidas,  
la una sobre la otra  
en tierra,  
sus cuerpos formaron una cruz  
y en el cielo  
con sus almas, bordaron  
la palabra «Amor».

¿Acaso tengo necesidad de subrayar que mi insistencia en los mártires cristianos del siglo XX no pretende subestimar el número y el sadismo de la violencia de la que fueron víctimas también los fieles de otras religiones, particularmente los judíos? Simplemente intento restablecer una verdad histórica con frecuencia desconocida: los cristianos han sido acosados, encarcelados y ejecutados en nuestra era como nunca antes lo habían sido.

Recupero la palabra «orgullo»: ¡sí! podemos estar orgullosos, pero en la humildad, de la inmensa multitud de mártires cristianos del siglo XX.

## Visibilidad

Mirar con perspectiva las persecuciones, hostilidades y tentativas de asfixia de las que ha sido víctima el cristianismo en el siglo XX conduce a una reflexión sobre la visibilidad que el catolicismo, más que las otras confesiones cristianas, ha buscado en nuestro tiempo en la escena mundial; y esto sobre todo bajo el impulso del extraordinario comunicador que ha sido Juan Pablo II. La importancia dada a las grandes concentraciones y espectaculares manifestaciones durante su pontificado ha podido sorprender y hasta irritar. Se puede preferir la humilde discreción de los encuentros de Taizé. Se puede destacar el nexo entre visi-

bilidad y poder y traer a la memoria que Jesús esquivó a la multitud cuando quiso proclamarlo rey. Me gustaría, en cambio, contribuir a comprender la «estrategia» de Roma, eliminando cualquier sentido peyorativo de la palabra.

El «No tengáis miedo» de Juan Pablo II al comenzar su pontificado comportaba una consigna de presencia visible y afirmación en un mundo y un siglo en el que se perseguía cruelmente al cristianismo. Era necesario mostrar al universo que el Dios de los cristianos no estaba relegado al museo, que la fe en Él seguía viva, que había superado las pruebas y salía renovada. De ahí los incesantes viajes a todos los continentes y las misas celebradas ante millones de personas: ¡lo nunca visto! La televisión, retransmitiendo esas manifestaciones a escala mundial, ha hecho necesario rendirse a la evidencia: el cristianismo, concretamente en su versión católica, no está muerto, mientras el nazismo, el comunismo y las otras ideologías totalitarias se han derrumbado.

Ahora bien, desde el punto de vista de Roma, se impone la urgencia de una visibilidad cristiana en el progresivo descenso cristiano en Occidente. Con más de un millón de participantes en París en 1997, dos millones en Roma y un millón en Toronto, ¿las Jornadas Mundiales de la Juventud sólo han sido importantes aldabonazos religiosos, llamaradas o fuegos artificiales sin futuro o también «Woodstocks cristianos»?

Preguntado al respecto por *Le Monde* (22 de agosto de 2000), el arzobispo de Lyon, el llorado Mons. Billé, declaró:

Se llega a cierto límite. Un millón en París, dos millones en Roma (...) No podemos registrar las Jornadas Mundiales de la Juventud en una dinámica de desarrollo exponencial (...) [Pero] creo que son realmente un tiempo de arraigo, de identificación, en un contexto marcado por la crisis de la transmisión de valores. Esta generación es la primera que sólo ha conocido una sociedad secularizada.

Volvemos a encontrar la preocupación por consolidar una presencia cristiana en la escena pública local, nacional e interna-



cional, en una sociedad que tiene la tendencia a privilegiar los objetivos materiales y los éxitos técnicos.

Las imponentes manifestaciones que han marcado en Roma y en el mundo católico el Año Jubilar, las concentraciones periódicas en lugares de peregrinación, los vía crucis en las calles el Viernes Santo, las ceremonias solemnes que acompañan al bautismo de adultos durante la Vigilia Pascual, son otras tantas formas de afirmar pacíficamente la presencia cristiana en una civilización tentada de olvidarla y después de un siglo de persecuciones.

Estas demostraciones de identidad suscitan sin embargo reflexiones contrastadas. Ningún hombre en el siglo XX ha sido tan aclamado como Juan Pablo II, que ha dejado muy por detrás a todas las figuras importantes de la política, la religión o el deporte. Stalin o Hitler habrían palidecido de envidia y furor si hubiesen visto el éxito alcanzado por este hombre desarmado que predicaba la paz por todo el planeta. Es más, nadie en la historia ha conocido un triunfo semejante, facilitado, evidentemente, por los medios de comunicación modernos. Nos encontramos ante un caso nuevo y único.

No obstante, las cifras de las concentraciones alrededor de Juan Pablo II, por impresionantes que sean, han de relativizarse. La facilidad de las comunicaciones y la rapidez de los transportes permiten acudir a cualquier lugar en poco tiempo y a bajo coste a multitudes considerables. Así, por ejemplo, la fiesta de la música tecno convoca todos los años en Berlín a un millón de jóvenes. Además, al margen del cristianismo, se producen peregrinaciones que también movilizan a millones de fieles. La marcha anual de los musulmanes a La Meca desplaza alrededor de dos millones de personas. Treinta millones de hindúes llegaron en enero-febrero de 2001 a Allahabad participando de la peregrinación que se celebra cada doce años. La gran *Kumbh Mela* culmina en el baño purificador de los pecados que los peregrinos se dan en las aguas del Ganges y otros dos ríos. El Libro Guinness de los Récords ha calificado esta concentración religiosa como «la reunión más importante de personas por una misma causa».

Si volvemos a la galaxia cristiana, nos encontramos ante cifras que se pueden interpretar en dos sentidos opuestos. En 1900 se estimaba en 1.880 el número de las denominaciones cristianas<sup>13</sup> en el mundo. ¡Hoy esta cifra ha pasado a 33.800! ¿Es señal de buena salud o se trata de una fragmentación desastrosa? La Iglesia católica ha visto crecer el número de fieles los últimos años en cifras absolutas, pero en 1977 eran el 18,1% de la población mundial y en 1997 sólo el 17,3%. El número de sacerdotes en el planeta se estanca o disminuye. No obstante, surge una pregunta: ¿qué significa realmente el bautismo para centenares de millones de personas, especialmente en Occidente?

Las concentraciones de Roma en 2000 han impresionado. Unas semanas antes, con ocasión de Pentecostés, importantes manifestaciones, muchas veces ecuménicas, concretamente en Estrasburgo y Marsella, habían señalado en Francia el Año Jubilar. Las cifras atemperan, sin embargo, el optimismo. En muchas diócesis el porcentaje de participaciones fue significativo:

Vannes: 642.718 habitantes y 30.000 personas, el 4,66% de la población

Ancey: 594.040 habitantes y 15.000 personas, el 2,53%

Nanterre: 1.410.000 habitantes y 15.000 participantes, el 1,06%

Burdeos: 1.213.482 habitantes y 10.000 participantes, el 0,82%

Créteil: 1.217.000 habitantes y 9.000 participantes, el 0,74%

Meaux: 1.250.000 habitantes y 6.000 participantes, el 0,48% de la población.

No adelanto estas estadísticas para provocar el desaliento sino para invitar a no fijarse sólo en las cifras que pueden aportar los medios de comunicación. El futuro de la religión no se juega solamente en el terreno cuantitativo. Es verdad que los números subrayan en nuestra civilización la atracción, en particular entre los jóvenes, por una «cultura de lo instantáneo y de la fusión co-

<sup>13</sup> Cfr. el artículo de Bruno Chenu en *La Croix* del 28 de febrero de 2000.

lectiva»<sup>14</sup>. El problema se plantea sin embargo en la cara oculta y en las prolongaciones de estos «impactos» religiosos. Por eso, atentos observadores católicos han insistido en lo que ha pasado fuera de las reuniones más solemnes de las Jornadas Mundiales de la Juventud: el camino recorrido en común, las horas de intercambio o de silencio, los momentos de oración y de escucha. Después de lo cual diócesis y parroquias han intentado reflexionar sobre las nuevas formas de espiritualidad y de práctica religiosa que las grandes manifestaciones festivas parecen sugerir.

En todo caso, se impone una certeza: la modernidad y la globalización ponen en cuestión el cristianismo de siglos precedentes ¿Cómo puede conservar su significación y transmitir su mensaje en una civilización que parece apartarse de él? ¿Cómo puede mantenerse fiel a sí mismo en la recomposición abismal de la galaxia religiosa mundial? ¿Cómo puede conservar cuantitativamente una credibilidad y suficientes seguidores para no ser equiparado a una secta o a una suma de sectas?

<sup>14</sup> Fórmula de Michel LAGREE en la obra en colaboración *La France d'un siècle a l'autre 1900-2000*, dirigida por J. ROUX y J.F. SIRINELLI, París, Hachette, 2000, p 205

## Vertiginosa odisea<sup>1</sup>

---

### Admiración

Toda persona preocupada por el futuro del cristianismo o que se pregunte por él, llegará a la conclusión de que deberá conseguir integrarse en nuestra civilización científica y técnica lo mejor posible. Esta necesidad no se impone únicamente al cristianismo, sino a todas las grandes religiones.

¿Es el cristianismo arcaico? ¿Se puede invocar una religión de la Encarnación cuando se considera un aerolito? –se preguntaba Bruno Chenu en *La Croix*<sup>2</sup>. «El cristianismo ha aparecido en un universo donde todo era religioso. Ahora bien –escribe Émile Poulat–, vivimos en un mundo salido de Dios»<sup>3</sup>. Estamos a años luz de aquel Bossuet que proclamaba: «La creación está descrita en el Génesis (...) querer desmontar su mecanismo es una curiosidad sacrílega».

Las iglesias cristianas han hecho, felizmente, mucho camino después de Bossuet. En 1992 Galileo fue, al fin, rehabilitado por Juan Pablo II. La evidencia científica de la evolución sólo es impugnada por grupos fundamentalistas que, por cierto, pueden

<sup>1</sup> Fórmula de F. QUÉRÉ en *Les Chemins de la vie*, París, Desclée de Brouwer, 2000, p. 144.

<sup>2</sup> *La Croix*, 16 de enero de 1999.

<sup>3</sup> *La Croix*, 26 de noviembre de 1999.

tener un poder real en Estados Unidos pero no convencen a la opinión pública. Sin embargo, el debate entre religión y ciencia se mantiene abierto y a veces es tenso. Pero se plantea un interrogante básico ante el público en general: ¿la ciencia nos obliga a pensar que el hombre es producto del azar y que el universo no tiene sentido?

Quisiera abordar este debate con una declaración de admiración. *La vida es bella* es el título de una obra del paleontólogo agnóstico S.J. Gould, recientemente desaparecido<sup>4</sup>. ¿Cómo no quedar sobrecogido por el vértigo ante lo que la ciencia nos revela del futuro del universo? Se afirma que existen mil millones de galaxias. Una sola, por ejemplo la Vía Láctea, cuyo diámetro se acerca a los 300.000 años luz, puede contar con 200.000 millones de estrellas que gravitan alrededor de su centro. Nuestro sistema solar describe en la galaxia una trayectoria circular en 250 millones de años. Miles de millones de cometas gravitan alrededor del sol. Podríamos multiplicar estas informaciones<sup>5</sup>...

En cuanto a lo muy pequeño, el cuerpo humano está formado por cien mil millones de células. En el núcleo de cada célula, veintitrés pares de cromosomas determinan el conjunto de las características de un individuo. El cromosoma es una doble cinta enrollada sobre sí misma, compuesta de casi 100.000 moléculas de ADN. Entre estas moléculas, del 3% a 5% son genes. Éstos dirigen la fabricación de las proteínas que aseguran el buen funcionamiento de nuestro organismo.

El estudio sobre la secuencia del genoma humano, cuyos resultados se publicaron en febrero de 2001, ha necesitado varios miles de millones de dólares y movilizado durante diez años a miles de investigadores de seis países. Y esto para establecer la planificación de una molécula que, si se desplegara, mediría 1,80

<sup>4</sup> S.J. GOULD, *La Vie est belle*, París, Seuil, 1991.

<sup>5</sup> Entre los numerosos libros a los que podemos remitirnos citaré simplemente a A. BRAHIC, *Enfants du soleil*, París, O. Jacob, 1999, y J. ARNOULD, *Dieu, le singe et le big bang*, París, Cerf, 2000.

metros: el ADN humano. «El detalle de nuestras moléculas –escribía France Quéré– describe la gloria de Dios»<sup>6</sup>.

¿Cómo no subrayar también que nuestro cerebro es una «maravilla biológica»<sup>7</sup>, según la feliz fórmula del P. Martelet? Porque bajo la bóveda craneal se aloja una verdadera galaxia: cien mil millones de neuronas separadas entre sí por unas milmillonésimas de metro y que se comunican por unas sinapsis o puntos de contacto. Tantas como mil millones de sinapsis en el «laberinto neuronal»<sup>8</sup> del hombre adulto.

¿Cómo no maravillarse ante los prodigios que la naturaleza multiplica cotidianamente desde lo infinitamente grande a lo infinitamente pequeño? Las reflexiones de Pascal sobre este tema vuelven naturalmente al espíritu: «[ante] estas maravillas, tan sorprendentes en su pequeñez como las otras por su extensión... ¿quién no admirará que nuestro cuerpo, que hace poco no era perceptible en el universo, imperceptible éste en el seno del todo, sea en el presente un coloso, un mundo, o más bien un todo, respecto a la nada donde se puede llegar?»<sup>9</sup>. France Quéré tenía razón al pensar que la ciencia contemporánea vive una vertiginosa odisea cuando intenta aproximarse al instante del *Big Bang*, cuando aleja continuamente los límites del universo y se introduce cada vez más profundamente en el interior del átomo y del genoma.

Sin embargo, prevalece en muchos la convicción de que la ciencia ha desposeído a Dios de su creación. A lo que France Quéré respondía:

La ciencia, a decir verdad, da mucho más que quita. No dudemos en mostrar (a los niños) la Creación en la infinitud de las galaxias, en los grandes campos apretados de estrellas que el telescopio descubre todavía más sembrados. Todo lo que la

<sup>6</sup> F. QUÉRÉ, *Les Chemins de la vie, o c.*, p. 168.

<sup>7</sup> G. MARTELET, *Evolution et Création*, París, Cerf, 1998, p. 154.

<sup>8</sup> Fórmula de A. Jacquard citada por G. MARTELET, *Ibíd*, p. 156.

<sup>9</sup> B. PASCAL, *Pensamientos*, Barcelona, Altaya, 1994 [orig.: *Pensées*, ed.

ciencia parece quitar a Dios, lo devuelve a su obra. Y por consiguiente también al obrero (...) Nunca como ahora hemos tenido la posibilidad de hacer valer este versículo de un salmo: «Los cielos cuentan la gloria de Dios»<sup>10</sup>.

El geólogo Xavier Le Pichon, que ha estudiado ampliamente el cinturón sísmico que va de un océano a otro y explorado los grandes fondos submarinos, ha descrito su admiración de creyente durante su primer descenso a la cuenca del Rift, en medio del Atlántico, a 3.000 metros de profundidad. Con este recuerdo evoca la capacidad de adoración que las exploraciones científicas han desarrollado en él:

El 23 de agosto de 1973 participaba en la primera inmersión en el corazón del Rift oceánico, en medio del Atlántico, en el batiscafo Arquímedes. La admiración se apoderó de mí ante este extraordinario paisaje oculto bajo 3.000 metros de agua. El caos volcánico, surgido de las entrañas de la Tierra en el valle donde se producen los nuevos fondos oceánicos entre los bordes de las placas que se separan, me evocaba irresistiblemente el Génesis. La vida se había instalado en medio de las gigantescas cascadas de lava que parecían haber sido instantáneamente fijadas en su avance, como bajo la varita mágica de un encantador. Descubría un jardín de ensueño, despojado, muy sobrio, un ensamblaje a la vez riguroso en su geometría y fantasmagórico en esa extensión de formas blancas que se dirigen a una medio claridad de aurora, arrancadas por un momento a su mundo de tinieblas (...)

Diez años de investigación me habían llevado a este resultado y muy espontáneamente mi oración se elevaba en acción de gracias<sup>11</sup>.

Aunque todos los científicos no dirigen una oración de acción de gracias al Creador ante las maravillas de la naturaleza,

<sup>10</sup> F. QUÉRÉ, *Les Chemins de la vie, o. c.*, pp. 142-143.

<sup>11</sup> X. LE PICHON, *Las raíces del hombre: de la muerte al amor*, Santander, Sal Terrae, 2000 [orig.: *Aux racines de l'homme*, París, Presses de la Renaissance, 1997, pp. 239-240].

muchos expresan su admiración. El astrofísico Trinh Xuan Thuan detecta en el cosmos una melodía secreta<sup>12</sup>:

La cosmología moderna ha descubierto que el universo ha sido regulado de forma precisa para que la vida y la conciencia aparezcan. Este descubrimiento (...) posee dos versiones: una, llamada débil, postula que las propiedades del universo son compatibles con nuestra existencia; la segunda, llamada fuerte y que yo suscribo, afirma que el universo tiene un sentido y que tiende hacia una conciencia capaz de captar su armonía<sup>13</sup>.

En su libro *L'Univers élégant*, Brian Green, profesor de Física Teórica en la Universidad de Columbia de Nueva York<sup>14</sup>, destaca la tan conocida frase de Einstein «Lo más incomprensible del universo es que es comprensible». Einstein, filosóficamente panteísta, decía que el mundo «brilla de inteligencia». De donde surge su «admiración extática frente a la armonía de las leyes de la naturaleza, en la cual se revela una razón tan superior como los pensamientos ingeniosos de los hombres, y su organización no es, comparativamente, más que un reflejo completamente fútil<sup>15</sup>». El físico (y teólogo anglicano) John Polkinghorne asegura:

Es seguramente una cosa del todo notable y significativa que podamos comprender el mundo, y que sean los matemáticos –la creación más austera y abstracta del espíritu humano– los que nos den la llave que abre los secretos del universo físico (...). Existe una armonía profundamente enraizada entre la estructura de nuestro pensamiento y la del mundo que nos rodea (...). La ciencia no puede explicar por qué es así<sup>16</sup>.

**12** TRINH XUAN THUAN, *La melodía secreta*, Majadahonda, Heptada, 1992 [orig.: *La melodie secrète*, París, Fayard, 1988].

**13** Entrevista concedida a la *Actualité des religions*, julio-agosto de 2000.

**14** B. GREEN, *L'Univers élégant*, París, R. Laffont, 2000.

**15** A. EINSTEIN, *Comment je vois le monde*, París, Flammarion, ed. 1958, pp. 20-21.

**16** J. POLKINGHORNE, «Conception de la foi d'un physicien», en J. DELUMEAU (dir.), *Le Savant et la Foi, o. c.*, pp. 230-231.



La conclusión que obtengo, entre otras, de estos testimonios es que la oposición entre ciencia y religión no tiene razón de ser hoy. Uno de los objetivos de la obra de S.J. Gould *Ciencia versus religión* era terminar con el conflicto entre ciencia y religión. En una entrevista Jean-Paul Guetny, sabio y agnóstico, declaraba tener «un gran respeto por la religión», un respeto mutuo sin interferencia, que no excluye un intenso diálogo. Añadía que «el enemigo [de la ciencia] no es la religión, sino el dogmatismo y la intolerancia». Si algunos, cada vez menos, piensan que ciencia y religión están condenadas a una guerra sin piedad, otros, subrayaba S.J. Gould, opinan que «deben establecer una única búsqueda, de modo que podrían verse juntas»<sup>17</sup>. Estoy convencido de que deben enriquecerse mutuamente.

## Creación y origen

Considerar, como lo hace Xavier Le Pichon, que la ciencia es una invitación a la oración, no apunta ni a escamotear el debate actual sobre el azar y la necesidad ni a negar el carácter a veces aleatorio de la marcha de la naturaleza. Jacques Arnould, en *Dieu, le singe et le big bang*, cita un texto muy importante de un teólogo de la mitad del siglo XX que, teniendo en cuenta la evidencia de la evolución, afirmaba que el Creador organizó al detalle todas las grandes etapas de la historia. Consideraba que «estaban previstas, calculadas y queridas las circunstancias en las que y por las que se diferenciarían en cada tiempo geológico las formas, a veces tan sorprendentes, de la vida; con sus caracteres marcados de antemano, conservando unas formas y añadiendo, a las cualidades hereditarias, perfecciones nuevas que las distinguen de la cepa madre».

Hoy tales afirmaciones no se pueden admitir. Las teorías de la evolución descartan el modelo de un Dios relojero que prevé todo al detalle y constatan que las diferencias individuales y he-

<sup>17</sup> En *Actualité des religions*, julio-agosto de 2000.

reditarias no son necesariamente adaptadas *a priori* a una situación o a un fin particular. En el universo en expansión que es el nuestro, escribe P. Maldamé, «las cosas son lo que son en función de un conjunto de circunstancias, pero hubieran podido ser de otra manera. La mecánica cuántica nos remite a una visión de la naturaleza donde la imprevisibilidad es estructural»<sup>18</sup>.

Entonces, preguntaba France Quéré, «¿qué crédito conceder [hoy] a los relatos [bíblicos] de la Creación después de las teorías de la evolución que le asignan al hombre un origen animal e ilocalizable en el tiempo?»<sup>19</sup>. Evidentemente, no se pueden tomar al pie de la letra estos relatos, y el mismo término «creación» se ha convertido en ambiguo. En cambio, tenemos derecho a distinguir explicación y significación. La primera es competencia de la ciencia, la segunda puede ser aportada por la religión<sup>20</sup>. El universo comenzó con el tiempo y éste, como el espacio y la materia, forma parte de la creación. La ciencia se esfuerza legítimamente por remontarse a los primeros momentos del tiempo, pero hay un punto en el que tropieza con una barrera infranqueable y, sobre todo, nada puede decir sobre el fuera del tiempo.

No podemos remontarnos con nuestras herramientas científicas al instante cero del principio<sup>21</sup>, ni hacer coincidir el acto creador de Dios con ese momento. Al no pertenecer al tiempo, nos resulta inaccesible. De ahí nace la diferencia entre principio y origen. A la frecuente duda de qué es el pasado anterior al *Big Bang*, la física responde: «Esta pregunta no tiene apenas sentido, como si se preguntara lo que pasa por debajo del cero absoluto: -273,15°

<sup>18</sup> En *Actualité des religions*, julio-agosto de 2000, p. 52.

<sup>19</sup> F. QUÉRÉ, *Les Chemins de la vie*, o. c., p. 136.

<sup>20</sup> Los desarrollos que siguen deben mucho a los dos libros ya citados de F. QUÉRÉ, *Les Chemins de la vie* y *Le Chemin de l'Écriture*, a F. ARNOULD, *Dieu, le singe et le big bang*, a la entrevista del P. MALDAMÉ ofrecida en *Actualité des religions* en julio-agosto de 2000 y a una conversación con G. MARTELET.

<sup>21</sup> Cf. M. LACHIEZE-REY, «Le big bang», en Y. MICHAUD (dir.), *Qu'est-ce que l'univers?*, t. 4 de *L'Université de tous les savoirs*, Paris, O. Jacob, 2001, p. 255.

C, y por encima del límite absoluto de la velocidad: 300.000 km/s<sup>22</sup>». El instante cero, escribe Jean-Marc Lévy-Leblond, «no pertenece al tiempo, que, por tanto, no tiene comienzo (...) No estando en el tiempo, el *Big Bang* evidentemente no tiene un antes y no es un comienzo»<sup>23</sup>.

Que no podamos captar con recursos humanos el comienzo absoluto del universo no quiere decir que no haya origen ni sentido. Todo lo que la ciencia puede decir es que el tiempo, el espacio y la materia han existido a partir de un momento. ¿Qué es lo que impide pensar, de acuerdo con el relato bíblico, que fuera del tiempo, el espacio y la materia existía el «ya-ahí» de Dios, siendo éste fuente y origen de la Creación?

No veamos en él a un artesano, un alfarero o un relojero, sino a un artista. No está petrificado en su obra, sino que continúa acompañándola. Mantiene el ser a lo largo del tiempo. «Él llama, suscita, utiliza las posibilidades ofrecidas (...) De alguna manera puede ser presentado ocurriendo en sí mismo.» La Creación no está acabada. Tiene su origen en Dios, que está presente y la dirige hacia un destino que la ciencia no está llamada a definir, porque siempre permanecerá fuera de su alcance<sup>24</sup>.

Sin embargo, sí se han aportado críticas al diagnóstico llevado a cabo por Jacques Monod sobre la combinación del azar y la necesidad para dar cuenta de la historia global de la evolución. Algunos científicos sí aceptan su esquema. Jacques Monod afirmó en 1970: «El universo no estaba lleno de la vida, ni la biosfera del hombre. Nuestro número salió en el casino de Montecarlo»<sup>25</sup>.

<sup>22</sup> P DETERRE, «Liberté et responsabilité du chercheur scientifique», en *Connaître*, n° 3, junio de 2000, p 11 La física no sabe describir lo que acontece antes de 10<sup>43</sup> segundos en un espacio de 10<sup>18</sup> m

<sup>23</sup> J M LÉVY-LEBLOND, *La Pierre de touche La science à l'épreuve*, París, Gallimard, 1996, p 347 Texto citado en el artículo mencionado en la nota anterior

<sup>24</sup> B SESBOUÉ, *Crear*, Madrid, San Pablo, 2002 [orig *Croire*, París, Droguet-Ardant, 1999, pp 120-129]

<sup>25</sup> J MONOD, *El azar y la necesidad*, Barcelona, Tusquets, 1989 [orig *Le Hasard et la Nécessité*, Paris, Seuil, 1970, p 161]

El hombre sabe que está solo en la inmensidad indiferente del universo de donde emergió por azar. Tampoco su destino está escrito en ninguna parte. A él le compete escoger entre el Reino y las tinieblas<sup>26</sup>.

Señalando con el dedo las imperfecciones del mundo viviente, Darwin había subrayado las rarezas y las soluciones extrañas que un Dios razonable, pensaba él, nunca habría puesto en práctica. ¿No han desaparecido a lo largo de los tiempos geológicos 500 millones de especies animales? En la estela de Darwin, François Jacon indica que la naturaleza opera como un chapucero y no un ingeniero: «recupera todo lo que le cae en la mano, los objetos más heteróclitos, trozos de bramante, pedazos de madera, viejos cartones que pueden eventualmente proporcionarle materiales»<sup>27</sup>.

Hacia el final del Cretácico, hace 605 millones de años, desaparecieron los grandes reptiles del Secundario y el 75% de las especies existentes. Actualmente se atribuye la extinción masiva a la caída de un meteorito sobre Yucatán, México, que abrió un cráter de 200 kilómetros de diámetro. La catástrofe ecológica que siguió fue supuestamente provocada por la polución atmosférica consecuencia del impacto, agravada quizá por erupciones volcánicas. Buen ejemplo, parece, de la acción del azar en el desarrollo de la historia de vida. Ésta era la opinión de S.J. Gould, que escribía:

Quienquiera que seamos, debemos la existencia a una serie de casualidades que se produjeron en la historia de la vida desde el origen. A quienes piensan que hay razones para creer en un plan preestablecido que conduce necesariamente al crecimiento de la complejidad y la aparición del hombre, yo les diría que los grandes esquemas de la historia contradicen ampliamente esta teoría<sup>28</sup>.

<sup>26</sup> *Ibíd.*, p. 194.

<sup>27</sup> F. JACOB, *Le Jeu des possibles*, París, Fayard, 1981, pp. 70 y ss.

<sup>28</sup> Contribución de S.J. GOULD en el libro *Entretiens sur la fin des temps* de J.C. CARRIERE, J. DELUMEAU, U. ECO y S.J. GOULD, París, Fayard, 1998, pp. 51-52.

## ¿Qué es el azar?

Estas afirmaciones a primera vista son impresionantes. Pero debemos mantener la cabeza fría y plantearnos ¿qué es el azar? «Decir de un paquete de cartas bien barajadas que está desordenado es decir que se ha perdido toda información sobre su combinación»<sup>29</sup> Según Einstein, hablar de azar es simplemente confesar una ignorancia, porque «Dios no juega a los dados». Además, incluso en los juegos de azar, éste resulta limitado. En la lotería se ofrece a los jugadores un número determinado de cifras conocido de antemano, la ruleta está sometida a unas leyes, quien la pone en movimiento ha dado un impulso de cierta fuerza, etc. En los juegos de dados estos son cubos de seis caras, cada una con una cifra que la distingue de las otras cinco. El jugador lanza el dado, pero la «naturaleza» hace girar el cubo<sup>30</sup>. Dicho de otra manera, existen «fuentes del azar».

Esta fórmula de J. Arnould<sup>31</sup> recoge la atestiguación hecha por Cournot en 1843: «El azar es la combinación o la coincidencia de fenómenos que pertenecen a series independientes en el orden de la causalidad»<sup>32</sup>. Así la fuerza del viento hace caer una teja sobre un peatón que pasa casualmente. Un físico escribe

En la descripción completa de los fenómenos complejos y fluctuantes, que es muchas veces impracticable, es grande la tentación de creer que dependen del desorden o del *azar* ( ) Pero ese desorden solo puede ser aparente y traducir nuestra incapacidad para discernir el orden en la complejidad<sup>33</sup>.

Debemos abandonar la idea de un Dios que programa minuciosamente de antemano todos los detalles de la evolución.

<sup>29</sup> R. BALLAN, «Entropie, information un concept protéiforme», en Y. MI CHAUD (dir), *Qu'est-ce que l'univers?* o. c., p. 954.

<sup>30</sup> J. ARNOULD *Dieu, le singe et le big bang*, o. c., p. 118.

<sup>31</sup> *Ibid.* p. 119.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 117.

<sup>33</sup> Artículo de A. FAVRE en *Le Savant et la Foi*, o. c. p. 84.

Pero se puede pensar legítimamente, como G. Martelet<sup>34</sup>, que en la historia del universo las fuerzas de la vida son comparables a un río que traza su recorrido a través del tiempo y el espacio. Lo hace en función de las contingencias que encuentra en su camino. Su amplia capacidad de innovación está sin embargo limitada por la opción de los «posibles». En verdad, no circula entre avenidas sino entre riberas a veces anegables. Queda que el abanico de los «posibles» que le son ofrecidos no es infinito. Y, primera evidencia, su tendencia natural es deslizarse de arriba abajo. No confundamos la contingencia con «cualquier cosa». «¿El azar? –escribía Jean Rostand–. Hay que encontrar otra cosa».

«Los errores –constata Xavier Le Pichon– son la materia de la evolución»<sup>35</sup> y «la reorientación del río de lo vivo ha sido marcada por una serie de inflexiones brutales»<sup>36</sup>, como la siguiente al choque del asteroide que golpeó la Tierra al final del Cretácico.

Lo propio de la vida es sacar provecho de toda oportunidad que se abre. Los nichos ecológicos liberados permitieron a los grandes grupos que dominan el mundo vivo, las plantas en flor, los insectos y los mamíferos, expandirse colonizando los espacios vacíos<sup>37</sup>.

Evolución a través de los «errores» y «bajo el signo de la incertidumbre»<sup>38</sup>, sí; pero aparentemente en cierta dirección.

## Una inteligencia activa en el universo

La reflexión sobre «azar y necesidad» debe enriquecerse con otras consideraciones. La primera se dirige al nacimiento de la vida. ¿Ha podido resultar de una cadena de coincidencias y

<sup>34</sup> A lo largo de una conversación privada.

<sup>35</sup> X. Le PICHON, *Las raíces del hombre: de la muerte al amor*, o. c., p. 26.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>38</sup> Fórmula de D.A. GRISONI en *La Vie* del 22 de noviembre de 2001, p. 70.

una cascada de acontecimientos de una probabilidad absurdamente débil? Las concordancias de los estados físico-químicos del medio terrestre con las múltiples y estrictas condiciones necesarias en la aparición de la vida son muy numerosas para explicarse por azar. Además, si ese encuentro ha sido fortuito, ¿cómo se explica que se mantenga? ¿La coincidencia-ocasión ha sido casual?

La naturaleza «hace bricolaje», constata con humor François Jacob. Pero a partir de un número restringido de componentes.

Lo que distingue un ala de pollo de un brazo humano son menos diferencias en los materiales de los que están hechos estos miembros que en el modo de construirlos (...) Una utilización diferente de los mismos componentes<sup>39</sup>.

En *El azar y la necesidad*, Jacques Monod escribió:

Hoy sabemos que de la bacteria al hombre la maquinaria química es esencialmente la misma en sus estructuras y funcionamiento<sup>40</sup>.

Observaciones similares valen en el tema de la reproducción sexual, que expone Xavier Le Pichon cuando constata que el «número de combinaciones posibles que dan nacimiento a un individuo es casi infinito. En el caso del hombre, por ejemplo, el emparejamiento de 23 cromosomas se puede llevar a cabo de 16 millones de formas diferentes»<sup>41</sup>. Michel Cassé observa que «el análisis espectral muestra con evidencia que los elementos presentes en las estrellas y las nebulosas más lejanas son únicamente los que nosotros confirmamos en la Tierra. No podemos sino constatar la unidad de la materia en el universo...»<sup>42</sup>.

<sup>39</sup> F. JACOB, *Le Jeu des possibles*, o. c., pp. 84 y 87.

<sup>40</sup> J. MONOD, *El azar y la necesidad*, o. c., p. 118.

<sup>41</sup> X. LE PICHON, *Las raíces del hombre: de la muerte al amor*, o. c., p. 28.

<sup>42</sup> M. CASSÉ, «L'Astronomie en révolution», en *Le Monde* del 26 de julio de 1983.

Procedemos del polvo de las estrellas y «la química de los seres vivos procede de las mismas leyes que gobiernan el mundo inanimado», fórmula del químico John Turkevich<sup>43</sup>. El astrofísico M. Lachièze-Rey confirma: «La materia es la misma en la Tierra, las estrellas, las galaxias, la vida interestelar, etc. Las leyes de la gravitación, el electromagnetismo, la física cuántica, la relatividad se aplican de la misma manera»<sup>44</sup>.

Lo que me permite retomar aquí una conclusión que había adelantado sobre este tema en mi *Ce que je crois*:

La naturaleza, que, en ciertos aspectos, parece dar la impresión del lodazal, opera de forma muy económica a partir de un número limitado de materiales de base. En cambio, da pruebas de una inagotable falta de generosidad cuando se trata de reunirlos<sup>45</sup>.

«Bricolaje cósmico», afirma François Jacob<sup>46</sup>.

Ahora bien, aparentemente, este ensamblaje se ha realizado a lo largo de los tiempos geológicos por un proceso de complejidad y sofisticación crecientes, haciendo nacer en cada etapa unas propiedades nuevas e inesperadas. John Turkevich ha puesto de relieve este paso sorprendente de la naturaleza. Destaca que en cada etapa de la complicación podemos deducir algunas de las propiedades de la etapa superior a partir de los constituyentes del nivel inferior. Pero esta totalidad nueva es más amplia que la suma de las partes. Unos enriquecimientos inesperados han marcado el paso de los átomos a las moléculas, de éstas a las células, de las células a los organismos pluricelulares, de éstos a los animales y de éstos al hombre<sup>47</sup>.

<sup>43</sup> En *Le Savant et la Foi*, o. c., p. 296.

<sup>44</sup> M. LACHIÈZE-REY, «Le big bang», en *Qu'est-ce que l'univers?*, o. c., p. 245.

<sup>45</sup> J. DELUMEAU, *Ce que je crois*, París, Grasset, 1985, pp. 34-35.

<sup>46</sup> F. JACOB, *Le Jeu des possibles*, o. c., p. 93.

<sup>47</sup> Cf. el artículo de J. TURKEVICH, «L'ultime question...», en *Le Savant et la Foi*, o. c., p. 296.



## La vida es inteligente

Montones de accidentes sobrevienen a lo largo de la reproducción celular el filamento se quebra o se anuda, los genes se enredan unos con otros, etc. Ahora bien, las reparaciones están previstas por una serie de mecanismos y, si una reparación falla, otra toma su lugar<sup>48</sup>

La vida es autocreativa e innovadora. Cumple espontáneamente lo que nunca se había hecho antes. Sintetiza «los elementos a través de los cuales se expresan su espontaneidad y su autonomía funcionales»<sup>49</sup>

¿Es necesario afirmar que haciendo esto no tiene ningún proyecto? Se tropieza aquí con un concepto tabú: finalismo o finalidad. ¿Lo descubres y lo adviertes en la historia de la naturaleza? Eres un «antiguo», un «atrasado», tributario de una mentalidad precientífica.

¿Reconocer la acción de la contingencia en la historia del universo quiere decir negar todo proyecto inicial y objetivo final? Es evidente que en el pasado se ha abusado de las explicaciones «finalistas». No se puede creer, como el sacerdote Pluche (siglo XVIII), que el melón tiene trozos para que el padre de familia pueda repartirlo más fácilmente entre los suyos. Tal ingenuidad nos hace sonreír. Pero ¿cómo explicar la auto-organización de la materia viva?

Me parece difícil creer –escribe Alexandre Favre, miembro de la Academia de las Ciencias– que los seres vivos, sobre todo los más elementales, son capaces [por ellos mismos] de auto-organización [hacia un proyecto] ( ) Me parece más difícil creer que la materia no viva, el agua y el aire en la atmósfera y la hidrosfera es capaz de organizarse para participar en una finalidad global en favor de la vida<sup>50</sup>

<sup>48</sup> Extracto de una carta que me dirigió R. CHAUVIN y que le agradezco.

<sup>49</sup> G. MARTELET, *Evolution et Creation*, tomo I, Paris, Cerf, 1998, p. 63.

<sup>50</sup> A. FAVRE, «Turbulence, Déterminisme, Finalité», en *Le Savant et la Foi*, o. c., p. 92.

Claude Bernard, representante ilustre de la escuela positivista del siglo XIX, escribía en su *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*:

El físico y el químico pueden rechazar cualquier idea de causas finales en los hechos que observan; mientras que el fisiólogo es conducido a admitir una finalidad armónica y preestablecida en el cuerpo organizado, cuyas acciones parciales son solidarias y generadoras unas de otras.

Jacques Arnould, después de citar yo este texto, añade una afirmación contundente del biólogo Van Bruke: «En el fondo la finalidad es una dama sin la cual ningún biólogo puede vivir, pero con la que se avergüenza de aparecer en público»<sup>51</sup>. El embrión que va a hacerse bebé en el vientre materno y cuyas células se diferencian progresivamente y se agrupan para formar un corazón, un cerebro, unos brazos y unas piernas ¿no realiza un programa, es decir, un proyecto?

No rechazemos el sentido común: el ojo está hecho para ver y el oído para oír. Que cada uno saque las conclusiones que quiera. Pero no es irracional ni contrario a la ciencia percibir en la fuente del universo, y a través de las múltiples contingencias e inflexiones que han marcado en su recorrido el río de la vida, un proyecto global que designaba un fin.

¿Por qué desde entonces no conservar la idea lanzada por muchos físicos según la cual las propiedades de la materia son que la vida era una consecuencia necesaria y que las leyes a las que está sometido el universo le han obligado, a través de errores de recorridos y recuperaciones, a dar nacimiento a la vida y... al hombre? Diciendo esto apoyo las declaraciones del astrofísico Trinh Xuan Thuan, que rechaza el «separatismo entre ciencia y fe» practicado por muchos de sus colegas.

<sup>51</sup> J. ARNOULD, *Dieu, le singe et le big bang*, o. c., pp. 121-122. La cita de C. Bernard aparece en la edición de 1952 (Flammarion) de la *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, p. 135.

## La confluencia de indicios

Recojo a continuación los principales temas que se han desarrollado en este capítulo:

- No hay que confundir azar y contingencia. El río de la vida se ha adaptado a múltiples casualidades, pero el abanico de «posibilidades» no es ilimitado. Existen «fuentes del azar». No sucede cualquier cosa.
- La ciencia no puede definir el punto cero de la creación del universo. Pero nada impide pensar que el cosmos ha tenido su origen en un Dios que estaba «del otro lado» antes de la emergencia del tiempo, el espacio y la materia.
- Las condiciones necesarias para el nacimiento de la vida y su mantenimiento son tan precisas que es improbable que se hayan encontrado y sigan asociándose por azar.
- La ciencia constata la unidad de la materia, desde las galaxias a los insectos.

La ciencia también constata la correspondencia entre el funcionamiento del universo y los instrumentos matemáticos con que el espíritu humano le interroga. Es decir, confirma el proceso de complejidad creciente que ha llevado al mundo a su estado actual.

He aquí reunidos muchos elementos que permiten afirmar que el universo y el hombre no son producto del azar.

## ¿Es la vida el cabaret de la nada?

---

### Cuantitativo y cualitativo

Al hombre tentado de vanagloriarse de sus hazañas, S.J. Gould le recordaba unos hechos que deberían invitarlo a relativizar un poco su arrogancia.

Las bacterias –escribía– nos dejan creer que dominamos el mundo, pero ya estaban ahí mucho antes que nosotros, ciertamente nos sobrevivirán, prosperan en ínfimos espacios en el interior de las rocas a tres kilómetros bajo tierra... Si vosotros valoráis la conciencia, hacéis del hombre el dueño del mundo. Si valoráis la larga duración y los grandes números, las bacterias nos dominan incontestablemente. Entre los mamíferos, las especies más prósperas actualmente son los antílopes, las ratas, los murciélagos<sup>1</sup>.

En *L'Éventail du vivant*, el autor afirmaba también que «el ser humano no disfruta de ningún estatuto privilegiado y no constituye el apogeo de la evolución. Las bacterias han sido en todo tiempo la forma dominante de la vida»<sup>2</sup>. Han poblado solas la Tierra durante más de dos mil millones de años y la biomasa bacteriana sigue siendo la más importante en la biomasa

<sup>1</sup> Intervención de S.J. GOULD en *Entretiens sur la fin des temps*, o. c., p. 47.

<sup>2</sup> S.J. GOULD, *L'Éventail du vivant*, París, Seuil, 1998, p. 12.

total del universo En general, los que dominan cuantitativamente son los grupos menos complejos En número de especies, los vertebrados, comparados con los insectos, no son más que una pequeñísima ramificación Además, los peces representan la mitad de los vertebrados En cuanto a las especies de mamíferos sólo son unas 4 000 entre los millones de especies de seres vivos «El hombre, por tanto, cuantitativamente no pesa mucho en el universo»<sup>3</sup> A lo que se puede añadir, para alejar al hombre de toda suficiencia, que tiene en común con el chimpancé el 99% de sus genes

Sin embargo, S J Gould declaraba

La forma en la que el espíritu humano se manifiesta es radicalmente diferente a todo lo que ha existido siempre en nuestro planeta, nuestro espíritu nos da un poder y una influencia tan inconmensurables ( ) Verdaderamente, podemos considerar la aparición de la conciencia humana como la invención más sensacional de la historia de la evolución<sup>4</sup>

Pero esta atestiguación no conducía al autor a ninguna parte Detrás de una innegable evidencia, no percibía ni proyecto ni progreso Aseguraba, al contrario, que la invención de la conciencia era «imprevisible» «Ninguna dirección particular» se descubre a lo largo de la historia «Quienesquiera que seamos nosotros, debemos la existencia a una serie de azares que se produjeron en la historia de la vida desde el origen»<sup>5</sup> Aparece de nuevo la afirmación del azar y, por tanto, el rechazo a descubrir un progreso cualquiera en la historia de la vida S J Gould escribía

Reconozco que la criatura más compleja [el hombre] ha manifestado una tendencia a crecer en sofisticación al hilo del tiempo

<sup>3</sup> Cito aquí el excelente artículo de R GIRET, «La complexité qualite ou quantite» Y la recomendación que en él hace del libro de S J GOULD, *L'Evenement du vivant en Connaissance*, junio de 2000, especialmente pp 53 54

<sup>4</sup> En S J GOULD, *Entretiens sur la fin des temps*, o c , p 46

<sup>5</sup> En *Entretiens sur la fin des temps* o c , p 52

po, pero niego categoricamente que este especimen extremadamente reducido fortalezca la existencia con una dinamica general del progreso en la historia de la vida<sup>6</sup>

No obstante, ¿cómo explicar «la cerebralizacion exponencial del hombre»?<sup>7</sup> ¿Como negar la prodigiosa dinamica que ha desembocado finalmente en la innovacion importante que es la cultura humana? A pesar de las sacudidas, de los incidentes de recorrido, incluso de las desapariciones inopinadas, una serie evolutiva ha conducido de la bacteria al hombre gracias a una complejidad creciente. Siguiendo esta trayectoria se ve progresar la autonomia respecto del medio, nacer y evolucionar el sistema nervioso y del cerebro hasta la prodigiosa organizacion neuronal de nuestro cerebro, «transformarse las modalidades de la reproduccion para pasar de la multitud de huevos, cuya esperanza de vida individual es infima, a los hijos poco numerosos cuya probabilidad individual de alcanzar la edad adulta se acrecienta por los cuidados de los padres»<sup>8</sup>

¿Como no ver en esta piramide de la complejidad creciente la imagen de un progreso? En la base se encuentra la cantidad, en la cima la calidad. ¿Se tiene noble voluntad de rechazar la actitud egocentrica subrayando la insignificancia cuantitativa del hombre, se puede eliminar la hipotesis mas verosimil de que el hombre ha salido de un proyecto? Y si esta hipotesis tiene verosimilitud, ¿quién puede haber concebido un proyecto tan sorprendente?

La otra solucion conduce a atascos. El azar engendra en esto el determinismo mas opuesto a nuestra experiencia. Edward O Wilson, uno de los fundadores de la sociobiologia y miembro de un grupúsculo marxista, escribia en 1975 «El cerebro es producto de la evolucion. El comportamiento humano, como las capacidades más profundas en el orden de las respuestas emocionales

<sup>6</sup> SJ GOULD, *L'Eventail du vivant*, p 209

<sup>7</sup> X LE PICHON, *Las raices del hombre de la muerte al amor*, o c , p 50

<sup>8</sup> R GIRET, «La complexite qualite ou quantite», art c , p 70

que lo dirigen, corresponde a la técnica desplazada por la cual el material genético humano es (y será) conservado intacto. No se puede considerar ninguna otra función última de la moral»<sup>9</sup>.

S.J. Gould afirmaba no compartir este punto de vista reduccionista. Pero ¿estaba tan lejos? Afirmaba que «la violencia, el sexismo, la malevolencia en general son muy biológicos, puesto que constituyen un subconjunto de los comportamientos posibles. Pero el pacifismo, el igualitarismo y la compasión también son completamente biológicos». Esta declaración sólo estaba matizada por lo siguiente: «Y quizá veremos aumentar su influencia si conseguimos crear unas estructuras sociales que les permitan expandirse»<sup>10</sup>. Ciertamente, es evidente que hay bases biológicas en todos los comportamientos humanos, pero los autores precedentes no quieren pensar que la libertad pueda apoyarse en ellas.

## ¿Existe el hombre?

A partir de la segunda mitad del siglo XX hemos visto multiplicarse las negaciones de la libertad humana. He aquí algunas. «El hombre no es más que un objeto material y sólo tiene propiedades físicas» (D.M. Armstrong, 1968). «Toda conducta humana tendrá un día una explicación mecánica» (D. Mackay, 1980). «Las máquinas inteligentes tomarán poco a poco el control de todo, hasta terminar por apoderarse del mundo de la política (...) Pensar es simplemente un proceso físico-químico» (L. Ruiz de Gopegui, 1983). «El espíritu es una máquina» (M. Minsky, 1987)<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> Extracto de *La Sociobiologie. Une nouvelle synthèse* (1975), citado por J. ARNOULD en *Dieu, le singe et le big bang*, o. c., p. 49.


<sup>10</sup> S.J. GOULD, *Darwin et les grandes énigmes de la vie* (1977), París, Seuil, 1984, p. 276. Citado en el libro de J. ARNOULD mencionado arriba, p. 50.

<sup>11</sup> Todas estas citas figuran en un artículo de L. LAMBERT, «L'épreuve du sens. Science et incomplétude», que se me ha facilitado sin el resto del volumen al que pertenece y por tanto no tengo la referencia.

¿Son los hombres, como afirmaba Richard Dawkins en 1976, «máquinas para sobrevivir, vehículos robotizados, ciegamente programados para preservar las moléculas egoístas conocidas con el nombre de genes»<sup>12</sup>? Estas fórmulas nos chocan por su carácter abrupto. Pero tienen el mérito de plantear claramente un problema importante: o el hombre fundamentalmente no existe y no tiene originalidad «esencial» entre los seres vivos: la música de Bach es reducible a un conjunto de vibraciones y un cuadro de Rembrandt a un conjunto de pinceladas con una cierta composición química<sup>13</sup>; o bien el genio de Bach y Rembrandt es del dominio de la libertad y ésta sobrepasa la competencia de la ciencia.

¿El cerebro fabrica a la persona? ¿Basta poner en relación su organización anatómica con los estados de actividad para comprender su capacidad para producir unos conocimientos<sup>14</sup>? ¿Los ordenadores dan nacimiento a lo inmaterial? Una respuesta es que el cerebro es una condición necesaria pero no suficiente de la persona y que los ordenadores no producen lo inmaterial más que con los datos matemáticos y las combinaciones que los hombres les proporcionan. Otra respuesta, esta vez de Jean Bernard: «Shakespeare no ha sido ningún animal y ningún animal ha pintado *La Gioconda*, y esto es fundamental». Jean Rostand definía al hombre como «hijo de un sobrino segundo de la babosa, que inventó el cálculo integral y soñó con la justicia».

A las declaraciones reductoras del neocientificismo se oponen también las conclusiones del neurobiólogo británico John Eccles, premio Nobel de Medicina, que distingue el espíritu y el cerebro, siendo éste el receptor y no el emisor de la conciencia. Para Eccles «en el centro de nuestro universo mental existe una enti-

 <sup>12</sup> R DAWKINS, *El gen egoísta*, Barcelona, Salvat, 1993 [orig. *The Selfish Gene*, Oxford, 1976] citado en la contribución de J POLKINGHORNE («Conception de la foi d'un physicien») en L DELUMEAU (dir.), *Le Savant et la Foi, o c*, p. 230. Dawkins, como Wilson, ha formado parte de un grupuscillo marxista.

<sup>13</sup> Esta fórmula es de J POLKINGHORNE, que, por cierto, la critica en el artículo citado en la nota precedente.

<sup>14</sup> Cf. la obra de P CHANCEUX, *L'Homme de vérité*, París, O Jacob, 2002.



dad inmaterial, cuyo origen supera el marco de la experiencia científica»<sup>15</sup> Es decir, un operador no reductible a los funcionamientos neuronales Su hipótesis plantea sin embargo dificultades, porque tiende a localizar el pensamiento en el cerebro


Es mejor avanzar con G Martelet que «la verdadera respuesta al enigma natural del hombre en el terreno del pensamiento no está en buscar del lado del dualismo como Eccles, sino de una complementariedad de buena ley entre dos elementos aparentemente contradictorios, cuando son irreducibles entre sí y no obstante inseparables»<sup>16</sup>

André Lichnerowicz solía decir «No hay que confundir el hilo del teléfono con el mensaje» Hoy, gracias a la Imagen por Resonancia Magnética (IRM), se puede visualizar el soporte del pensamiento y obtener imágenes que muestran las regiones del cerebro activadas durante operaciones cognitivas o mentales Pero no se puede acceder al contenido del pensamiento No se captará la libertad a partir de una investigación científica, pero se experimenta en la vivencia humana

Louis Leprince-Ringuet constataba

Desconocemos lo que es la libertad, en que condiciones está determinada, pero tenemos tan clara conciencia de ser libres que rechazamos todos los sistemas sociales o políticos que expolían al hombre de esa libertad, de esa dignidad fundamental, por rebajarlo al rango de un instrumento<sup>17</sup>

Son enormes el contraste y la discontinuidad entre la banalidad del genoma humano, cercano al del chimpancé, y la originalidad de nuestro universo mental, motor del proceso civilizador

  
<sup>15</sup> J E ECCLES, *Evolution du cerveau et création de la conscience*, Paris, Payard, 1992 Cf también el libro de D LAPLANE, *La Mouche dans le bocal* Paris, Plon, 1987

<sup>16</sup> G MARTELET, *Evolution et Création o c*, p 153


<sup>17</sup> L LEPRINCE-RINGUET, «La pensée scientifique permet une foi plus authentique», en *Sciences et avenir*, número especial 42, 1983, p 25 Ya había citado este texto en mi *Ce que je crois o c*, p 43

Sin embargo, existe una corriente neopositivista que querría «reducir el hombre a un mosaico de genes», tendencia que denuncia Didier Sicard. De donde se deriva el testimonio y la cuestión formulados por el astrofísico Pierre Léna: «La ciencia no se adhiere más que a los hechos y por tanto no da sentido ni valor. ¿Qué tiene que ver con la persona y su fragilidad?»<sup>18</sup>.

Estoy de acuerdo con la fórmula de Thierry Magni, sacerdote y físico: «La ciencia no tiene su fuente en sí misma. El hombre es el que hace la ciencia»<sup>19</sup> y el que le da sentido. He aquí la cuestión que tortura nuestra época: el sentido.

Si el universo es fruto del azar, si el hombre no ha sido querido por un ser que trasciende la historia, si nuestra libertad es ilusoria, nada tiene sentido y, según la fórmula trágica de Léon-Paul Fargue, «la vida es el cabaret de la nada». ¡Cuántas veces repitió Camus que «el mundo es un absurdo»! De donde surge para Régis Debray la necesidad de inventar la trascendencia. «Estamos obligados –declara– a creer en algo para seguir siendo alguien»; los hombres tienen necesidad de «estar ligados por una referencia de altura que les precede en el tiempo y que les sobrevivará»<sup>20</sup>.

Respeto, por supuesto, la convicción de quienes están persuadidos del absurdo de la condición humana. Y admiro sus esfuerzos para construir un humanismo y dar sentido al mundo sin referencia a un más allá. Uno de los aspectos de la reflexión filosófica contemporánea consiste precisamente en construir los cimientos de una ética, un derecho y una justicia que no tengan fundamentos absolutos. Pero esta esperanza me parece sin futuro. Dios y la libertad humana están ligados. Si ningún Dios ha querido el hombre, éste, pese a sus esfuerzos, se mantendrá frágil. Está sin defensor y todas las tentativas para definir un humanismo inmanente podrán ser rechazadas. La ética no puede ser, para sí misma, su propio fundamento.

 <sup>18</sup> Dos intervenciones en las 74 Semanas Sociales, París, noviembre de 1999.

<sup>19</sup> Entrevista publicada por *La Croix* el 25 de mayo de 2000

<sup>20</sup> Cfr la obra de R. DEBRAY, *Dieu, un itinéraire*, París, O Jacob, 2001.

Jean Bernard hace suya una pregunta, propuesta por Bernanos: «Si vuestros actos, sentimientos, ideas, son simplemente desplazamientos moleculares, una elaboración química y mecánica, ¿en nombre de quién y de qué queréis que os respete?»<sup>21</sup>.

La misma lógica lleva a J.F. Lamberte a formular la pregunta: «Si el hombre tiene la misma naturaleza que los demás seres, ¿por qué va a valer más?»<sup>22</sup>. ¿Y qué fundamento dar a los derechos que reivindica? Si «uno no es bueno o malo, inteligente o necio, sino que está bien o mal programado»... no tenemos ninguna responsabilidad ante nosotros mismos o ante los demás. La ética es inútil. La moral es trascendente, o no es. Voltaire escribió en el *Dictionnaire philosophique*: «La moral, como la luz, sólo puede venir de Dios»<sup>23</sup>.

## Del absurdo al misterio

Retomaré una expresión de Jean Guitton: «Lo absurdo del absurdo me conduce al misterio». Me sumo a esta expresión profunda. La investigación científica honra al hombre. Debe seguir adelante, pero sabiendo que no logrará despejar el misterio que está en el fondo del universo y de nosotros mismos. Tenía razón Shakespeare haciéndole decir a Hamlet: «Hay más cosas entre cielo y tierra que palabras en vuestra filosofía».

A pesar de los importantes logros alcanzados desde hace dos siglos, los científicos subrayan los límites de nuestros conocimientos. En un encuentro con expertos neurólogos en Estados Unidos, el Dalai Lama preguntó: «¿Qué porcentaje conocemos del funcionamiento cerebral?». Un científico dijo: «El 50%». Otro



<sup>21</sup> J. BERNARD, *Et l'Âme? demande Brigitte*, París, Buchet-Chastel, 1987, p. 67

<sup>22</sup> El tema tratado aquí me lleva a reproducir un breve extracto de la conclusión de mi libro *Mille ans de bonheur*, París, Fayard, 1995, p. 427.

<sup>23</sup> VOLTAIRE, *Diccionario filosófico*, Madrid, Temas de Hoy, 1995 [orig.: *Dictionnaire philosophique*, París, Garnier-Flammarion, 1964, p. 229].

corrigió: «Yo diría algo más». Un tercero tomó la palabra y dijo: «No sé. Pienso que apenas hemos arañado la superficie»<sup>24</sup>. El astrofísico André Brahic afirma:

Por el momento, más del 90% de la masa del universo se escapa a los astrónomos... y todavía no somos capaces de afirmar si el universo está abierto o cerrado (...) Volver a pensar en nuestra concepción del universo de hace de cien años debería llevarnos a dar muestras de una gran modestia<sup>25</sup>.

La misma invitación a la «modestia» hace el físico J.M. Lévy-Leblond, que culpabiliza a «un triunfalismo ingenuo, según el cual la física no encuentra ningún obstáculo y está en condiciones de acceder a un conocimiento completo del universo; lo real obedece a un pequeño número de leyes fundamentales, que estamos a punto de descubrir; es el fantasma de la *teoría última* o de una *teoría del todo*».

La autocomplacencia de los físicos fundamentalistas –continúa– descansa en una visión muy pobre de la realidad; la multiplicidad de las formas concretas de organización de la materia y la riqueza de comportamientos de los innumerables objetos de la naturaleza hacen más amplias las lagunas entre las explicaciones generales y la comprensión detallada de los hechos... Si hay una lección que aprender del siglo XX, es el fracaso de todo reduccionismo ingenuo<sup>26</sup>.

El autor concluye declarando que «el análisis de los límites del conocimiento científico exige primero el reconocimiento de los límites de la ciencia»<sup>27</sup>. Igualmente, un astrofísico musulmán

<sup>24</sup> DALAI LAMA, *Le Pouvoir de l'esprit. Entretiens avec des scientifiques*, París, Fayard, 2000, p. 193.

<sup>25</sup> A. BRAHIC, *Enfants du soleil*, o. c., p. 339.

<sup>26</sup> J.M. LÉVY-LEBLOND, «La connaissance scientifique a-t-elle des limites?», en *Qu'est-ce que l'univers?*, o. c., pp. 515-516.

<sup>27</sup> *Ibid.*, pp. 518-519.

de Paris, Abd-al-Haqq, asegura «Existe lo irresoluble, lo incompleto, lo incierto, lo imprevisible dentro mismo de la ciencia»<sup>28</sup>

La suma de estas advertencias no pretende infravalorar los resultados obtenidos por la ciencia desde hace dos siglos. Solo invita a no sacar de estos avances prodigiosos conclusiones que la misma ciencia no autoriza. Podemos prolongar un instante esta reflexión a partir de la actitud científica que nos dirige a la aceptación y al reconocimiento del misterio que nos sobrepasa y nos sobrepasará siempre.

Werner Heisenberg, uno de los fundadores de la teoría cuántica, ha declarado que lo que vemos no es la naturaleza en sí, sino la naturaleza tal y como se ofrece a nuestros instrumentos intelectuales de problemática.<sup>29</sup> El mundo físico se desliza en nuestros modelos, siempre revisables, aunque cada vez más competitivos. Deja fuera sin embargo la parte más secreta de sí mismo. ¿Qué es lo real más allá de nuestras medidas matemáticas? La ciencia no puede decirlo. Los matemáticos ponen entre parentesis el ser de las cosas.

Laplace, a comienzos del siglo XIX, esperaba aplicar el determinismo a la totalidad del universo. Para una inteligencia que conociera todas las fuerzas de la naturaleza y la situación de los seres que la componen, «nada –pensaba él– será incierto». El positivismo de principios del siglo XX adopta este punto de vista: un día la ciencia lo explicará todo, porque todo está determinado por unas leyes que al hombre le corresponde descubrir y enunciar.

Hoy se es menos rotundo. No solamente la física cuántica ha introducido el principio de incertidumbre en la escala subatómica, sino que, cuanto más explora la ciencia, más se aleja lo conocido de lo desconocido. Cada progreso descubre nuevas complejidades. Cada problema resuelto hace surgir otros. Cada descubrimiento desemboca en nuevas ignorancias.<sup>30</sup> Cuanto

<sup>28</sup> En *Actualité des religions*, julio agosto de 2000, p. 42

<sup>29</sup> Cf. W. HEISENBERG, *Physique et Philosophie*, Paris, Albin Michel, 1971

<sup>30</sup> F. QUERE, *Les chemins de la vie o c*, pp. 94-95

más conocemos, más sabemos que no sabemos nada. Ahora bien, lo que desconocemos es precisamente lo que más desearíamos conocer: el sentido de la vida y el porqué del ser<sup>31</sup>.

Esta atestiguación no infravalora a la ciencia. Invita a aceptar la posibilidad de su superación. Max Planck afirmaba que «ciencia y religión sostienen una batalla... contra el escepticismo y el dogmatismo, contra la ignorancia y la superstición».

Repito aquí lo que yo escribí en mi libro *Ce que je crois*:

La cuestión que plantea la ciencia es ésta: ¿existe un mensaje que aporte la clave del fin y revele el porqué, el origen y la finalidad del universo? Está claro, habida cuenta de los límites del conocimiento científico, que esta clave del fin no puede haber sido dada más que gratuitamente, es decir, revelada (...) La ciencia me parece invitar a buscar si ha habido una revelación a los hombres. Toda mi fe consiste en creer en una palabra, la de la Biblia, que justifica al mismo tiempo la ciencia y otorga una característica eterna, es decir, de eminente dignidad, a cada uno de nosotros<sup>32</sup>.

<sup>31</sup> Cf. N. BOBBIO, «Religione e religiosità», en *Micromega*, n.º 2, 2000, p. 19.

<sup>32</sup> J. DELUMEAU, *Ce que je crois*, o. c., pp. 30-31.

## El rechazo de la culpabilidad hereditaria

---

### ¿Una primera falta de dimensión cósmica?

Los fundamentalistas, apoyándose en una lectura literal de la Biblia, creen todavía que el mundo se creó en seis días. Por el contrario, la inmensa mayoría de los cristianos ya no ven contradicción alguna entre el texto del Génesis y los logros de la ciencia moderna sobre la edad del universo y la evolución. No rechazan por eso el valor del texto sagrado. Pero lo leen como una parábola, comparable a las del Evangelio, que nunca nadie ha pensado fueran relatos históricos.

Sin embargo, respecto al pecado original, subsisten todavía ambigüedades en la medida que los documentos oficiales parecen sugerir que la lectura literal e histórica es siempre la única válida. Existe ahí una fuente inútil de conflicto entre el cristianismo y la ciencia y la mentalidad moderna. Se impone una palabra apaciguadora.

En el *Catecismo de la Iglesia Católica* de 1992 se lee:

El relato de la caída (Génesis 3) utiliza un lenguaje hecho de imágenes, pero afirma un acontecimiento primordial, un hecho que tuvo lugar al comienzo de la historia del hombre. La Revelación nos da la certeza de fe de que toda la historia humana está marcada por el pecado original libremente cometido por nuestros primeros padres (...)

El hombre, creado en un estado de santidad, estaba destinado a ser plenamente «divinizado» por Dios en la gloria. Por la se-

ducción del diablo, quiso «ser como Dios», pero «sin Dios, antes que Dios, y no según Dios».

La Escritura muestra las consecuencias dramáticas de esta primera desobediencia. Adán y Eva pierden inmediatamente la gracia de la santidad original. Tienen miedo del Dios de quien han concebido una falsa imagen, la de un Dios celoso de sus prerrogativas.

La armonía en la que se encontraban, establecida gracias a la justicia original, queda destruida; el dominio de las facultades espirituales del alma sobre el cuerpo se quiebra; la unión entre el hombre y la mujer es sometida a tensiones; sus relaciones estarán marcadas por el deseo y el dominio. La armonía con la creación se rompe; la creación visible se hace para el hombre extraña y hostil. A causa del hombre, la creación es sometida «a la servidumbre de la corrupción» (Romanos 8,21).

Por fin, la consecuencia explícitamente anunciada para el caso de desobediencia se realizará: el hombre «volverá al polvo del que fue formado» (Génesis 3,19). La muerte hace su entrada en la historia de la humanidad. Desde este primer pecado, una verdadera invasión del pecado inunda el mundo<sup>1</sup>.

Para los autores de este texto, que se esfuerzan en mantener una interpretación insostenible, existió, pese a la alusión a «un lenguaje imaginario», un hombre y una mujer creados en estado de gracia, dispensados de la muerte y que vivían en armonía con la naturaleza en una situación que se podía legítimamente denominar un «paraíso terrenal». Después del primer pecado Adán y Eva fueron sometidos a la muerte y entraron en conflicto con el resto de la creación. Estas afirmaciones asumen las del Concilio de Trento, según el cual «nada más transgredir Adán el orden divino, perdió su santidad y su justicia primeras, incurrió en la indignación y en la cólera de Dios y fue sometido a la muerte» y, «al mismo tiempo que a la muerte, a la cautividad bajo el poder de quien, después, recibió dominio sobre la muerte, es decir, el diablo (Hebreos 2,14)»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> *Catecismo de la Iglesia Católica*, 390, 398-401.

<sup>2</sup> *Conciliorum oecumenicorum decreta*, ed. G. ALBERIGO, 1973, Instituto para las ciencias religiosas, p. 666 (Sesión V, 17 junio 1546).



Estos dos textos afirman que Adán y Eva desobedecieron conscientemente, provocando su condena a muerte, su decadencia y la de sus descendientes y, también, la corrupción de toda la naturaleza.

Lutero y Calvino creían, como los padres del Concilio de Trento, en el carácter histórico del relato bíblico sobre el pecado original, y por eso realzaron mucho más que el catolicismo su gravedad. Lutero declaró en 1518 ante el capítulo de su orden, los agustinos: «El libre albedrío después de la caída sólo es un nombre; el hombre, haciendo lo que puede, peca mortalmente»<sup>3</sup>. En 1525, respondiendo a Erasmo, para quien una vez perdonado el pecado original por la redención, el hombre puede encaminarse al «verdadero bien», Lutero afirma que «[después de la caída y sin la gracia] el hombre es un caballo renco que cojeará cada vez más». De donde se entiende la doctrina de la predestinación explicitada por Lutero en su tratado *Del esclavo albedrío*:

La voluntad humana está entre Dios y Satanás y se deja conducir y estimular como un caballo. Si Dios es el que la conduce, va donde y como Él quiere, como dice el Salmo 73, v. 22: «Yo era un necio y un ignorante, era un animal para ti». Si es Satán el que se apodera de ella, va donde y como él quiere. Ahora bien, la voluntad humana no es libre de elegir un dueño: los dos jinetes combaten y se disputan de quién se apoderarán<sup>4</sup>.

Calvino confirmó el sentimiento de Lutero.

El hombre es [después de la caída] esclavo del pecado, por lo cual su espíritu está de tal manera alienado de la justicia de Dios que no conoce, desea, ni emprende nada que no sea avieso, perverso, inicuo y manchado<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> LUTERO, *Werke*, ed. de Weimar, 1889 y ss., t. 1, pp. 350 y ss.

<sup>4</sup> El *Del esclavo albedrío* de Lutero está traducido en francés en sus *Œuvres*, publicadas por Labor et Fides en Ginebra desde 1957, t. 5.

<sup>5</sup> En *Corpus Reformatorum*, 22, 36.

Según la concepción tradicional, el pecado original había trastornado el funcionamiento de la naturaleza en el hombre y el entorno del hombre. Lutero, evocando en su *Comentario del libro del Génesis* las condiciones del paraíso terrenal, aseguraba:

El hombre debía comer y beber, y los alimentos debían transformarse en su cuerpo, pero de una manera no repulsiva como lo es en el presente. Ese árbol de vida [nos] habría conservado una perpetua juventud y nunca habría experimentado las incomodidades de la vejez: la frente no se habría arrugado, los pies, las manos y las otras partes del cuerpo no se habrían debilitado ni fatigado. El fruto del árbol [de la vida] habría conservado intacto en el hombre el poder de engendrar y cumplir todos sus trabajos hasta su tránsito final de la vida corporal a la espiritual (...)

El hombre, sus pies, sus ojos, sus oídos tienen la forma que les fue dada en la creación, pero esos mismos miembros han sido miserablemente corrompidos y deslucidos por el pecado. Adán tenía los ojos más perspicaces, el olfato más delicado y el más sutil; su cuerpo era perfectamente apto para engendrar y le estaba perfectamente sometido (...)

[Entonces] el amor de un sexo por el otro habría sido sin mezcla y puro. Se habría engendrado con toda integridad, y se puede decir que habría sido por obediencia. Las madres habrían dado a luz sin dolor. Y no habrían padecido tantas molestias para criar a los hijos...<sup>6</sup>

Histórica y teológicamente, pecado original y paraíso terrenal han estado ligados. Cuando más se embellecía la tierra como paraíso, más se magnificaba el estado de Adán y Eva en el «jardín de las delicias», expresión tradicional de los padres de la Iglesia para calificar el paraíso terrenal, y más se ensombrecía la desobediencia de nuestros primeros padres.

<sup>6</sup> LUTERO, *Œuvres*, Ginebra, Labor et Fides, 1975: *Commentaire du livre de la Genèse*, pp. 97-107.

## Una actualización necesaria

Me gustaría que se captase bien el sentido de lo que viene a continuación. No subestimo, claro está, la presencia y la fuerza del mal en la historia humana. Volveré ampliamente sobre esta cuestión en el próximo capítulo. El cuarto libro (3,21) de Esdras afirma que «una semilla de mal [ha sido] sembrada desde el comienzo en el corazón de Adán»<sup>7</sup>. Creo, por tanto, en la necesidad de una redención, pero me parece urgente que las iglesias cristianas acometan su actualización en tres puntos sobre el pecado original: la supuestamente ingente primera falta, la condena a morir y la culpabilidad hereditaria.

Lo que la ciencia nos enseña del pasado de la humanidad (de tres millones de años) no permite seguir creyendo en un primer hombre y una primera mujer dotados de privilegios extraordinarios, exentos de la muerte, que vivían en un paraíso terrenal y capaces de cometer en plena libertad y conciencia una falta tan enorme que ocasione un castigo ejemplar.

Todos los indicadores nos remiten, al contrario, a una humanidad emergente, donde existe el mal, aprendiendo progresivamente a mantenerse de pie y desarrollando poco a poco el uso de su libertad. Si ha existido un «jardín de las delicias» para una primera pareja humana dotada de todas las perfecciones, es en otra parte, no sobre la Tierra. Debemos reconocer, como dice Teilhard de Chardin, que no existe «el menor vestigio en el horizonte, ni la menor señal que indique las ruinas de una edad de oro o nuestra amputación de un mundo mejor»<sup>8</sup>.

La muerte es un hecho biológico y no un castigo. Xavier Le Pichon, en su libro *Las raíces del hombre de la muerte al amor*, pone bien a las claras «la alianza entre el sexo y la muerte». La primera estrategia de reproducción en la Tierra fue la de las bacterias,

<sup>7</sup> Cita que me ha proporcionado mi amigo Andre Caquot.

<sup>8</sup> TEILHARD DE CHARDIN, *Lo que yo creo*, Madrid, Trotta, 2005 [orig. *Œuvres*, t. 10 *Comment je crois*, Paris, Seuil, 1969, pp. 62-63 (texto anterior a 1922)].

presentes hace al menos tres o cuatro mil millones de años. No conocen ni crecimiento, ni degeneración, ni muerte, ni reproducción por la sexualidad. La reproducción es por duplicación, un individuo se divide en dos para dar nacimiento a otros dos seres idénticos al primero y semejantes entre sí.

Dos mil millones de años más tarde, apareció la reproducción sexuada. Desde entonces, «la muerte está programada en las células. Porque no sirve crear individuos diferentes de los padres si éstos permanecen y ocupan lugar, es necesario que desaparezcan. De ahí se deriva la muerte cuando los padres hayan engendrado los hijos necesarios para la supervivencia de la población»<sup>9</sup>. La muerte se explica, incluso para el hombre, como un proceso natural.

Muchos cristianos no se dan cuenta de que el concepto de pecado original está ausente de los evangelios. El P. Théodule Rey-Mermet, un amigo y una referencia, escribía

Se ha exagerado desmesuradamente [el pecado original], dándole las dimensiones de una montaña que oculta todo el horizonte de la fe ( ) ¡Cuando el pecado original no figura ni en el símbolo de los Apóstoles, ni en el de Nicea! Cuando ninguno de los cuatro evangelios habla de él!<sup>10</sup>

Estamos ante una paradoja teológica con enormes consecuencias históricas. A lo que es necesario añadir que el Islam, que insiste mucho en el juicio final, no da cabida al pecado original, y el judaísmo tampoco se fija en la falta de Adán y Eva. En *El hecho religioso: enciclopedia de las grandes religiones* el portavoz de la fe judía Maurice-Ruben Hayon escribe: «No hay lugar en el judaísmo para un pecado original, a pesar del famoso Salmo 51, 7: «Mira, culpable nací, pecador me concibió mi madre»<sup>11</sup>. Una última re-

<sup>9</sup> X. LE PICHON, *Las raíces del hombre: de la muerte al amor*, o. c., p. 29.

<sup>10</sup> T. REY-MERMET, *Croire*, I, Paris, Droguet et Ardant, 1995, p. 151.

<sup>11</sup> J. DELUMEAU (dir.) *El hecho religioso: enciclopedia de las grandes religiones*, Madrid, Alianza, 1995 [orig. *Le Fait religieux*, Paris, Fayard, 1993, p. 219].

flexión sobre este punto: las religiones de Asia son contrarias a la idea de culpabilidad hereditaria, una pesada carga que frecuentemente ha suscitado entre nosotros el «temor de Dios»<sup>12</sup>.

Nuestra sociedad secularizada, paradójicamente, al mismo tiempo que abandona la idea de pecado se pregunta sobre el pecado original, pero confesando su incapacidad para «dar un nombre» a la atracción por las concupiscencias que todos experimentamos y que parece arraigada en el hombre desde la infancia. Entonces se plantea una nueva<sup>13</sup> reflexión sobre el tema, que no comenzaría por la afirmación de una culpabilización y que tendría en cuenta los descubrimientos de las ciencias humanas desde hace un siglo.

La expresión «pecado original» fue creada tardíamente por San Agustín, que subrayó la consecuencia más dramática: la condena al infierno de la mayor parte de la humanidad: la «*massa damnata*», la que no haya alcanzado la redención. Sin embargo, esta consecuencia no podía extraerse del capítulo 3.º del Génesis, porque el autor no menciona ningún castigo después de la muerte.

El término «pecado original» está ausente en el Nuevo Testamento. Pero el concepto estaba en germen en el célebre y grandioso paralelismo establecido por Pablo entre el «primer» y el «segundo Adán». En la carta a los Romanos (5,12-21) dice:

Pues bien, por un hombre<sup>14</sup> penetró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte, y así la muerte se extendió a toda la humanidad, ya que todos pecaron (. .) Así como por el delito de uno se extiende la condena a toda la humanidad (. .), así por la obediencia de uno todos resultarán justos (...) pero donde proliferó el delito, desbordó la gracia.

<sup>12</sup> Saco estas expresiones de J MOINGT, J BOTERO y M A OUAKNIN en *La historia más bella de Dios ¿quien es el dios de la Biblia?*, Circulo de Lectores, 118 [orig : *La Plus Belle Histoire de Dieu*, Paris, Seuil, 1997, p 164]

<sup>13</sup> Cfr al respecto la obra en colaboración bajo la dirección de J DORE, *Le Péché*, Bruselas, Ac intern de las ciencias religiosas, 2001

<sup>14</sup> La Vulgata traducía «Adán, en quien todos los hombres han pecado» Esta traducción se ha abandonado hoy, pero la interpretación del pasaje resulta difícil

Estas fórmulas se complementan en la primera carta a los Corintios (15,21-22): «Ya que, si por un hombre vino la muerte, por un hombre viene la resurrección de los muertos. Como todos mueren por Adán, todos recobrarán la vida por Cristo». Esta doctrina no es tan dramática como lo será después. Al contrario, promete la victoria sobre la muerte y, al afirmar la culpabilidad hereditaria, declara que «todos han pecado personalmente». En una lectura moderna afirma nuestra solidaridad de seres humanos con quienes pecan y con quienes viven santamente.

Pablo ha leído y comprendido el Génesis como un relato histórico tomándolo al pie de la letra, muy normal en su tiempo. Además lo ha leído de la traducción griega llamada de los «Setenta», hecha en Alejandría entre los siglos I y III. Ahora bien, ésta dota a Adán y Eva de nombres propios, cuando en el relato de la creación se trataba de nombres comunes con significación colectiva: «el térreo» y «la madre». «El término “Adán” –escribe T. Rey-Mermet– se emplea 539 veces en la Biblia con un sentido colectivo, genérico, de *hombre*, más exactamente de *térreo*, es decir, sacado de la tierra»<sup>15</sup>.

La comparación hecha por Pablo entre Adán, el primer hombre, y Cristo ha sido construida a partir de una traducción deficiente. Indiquemos además que las referencias al relato del Génesis concernientes a la falta primera no aparecen sino muy raramente en la Biblia hebrea. Este relato no ha dejado huella de manera significativa en el judaísmo antiguo. De estas atestiguaciones nace, en mi opinión, una conclusión importante: si aparece una clara discrepancia entre un texto de Pablo y los evangelios, como es el caso a propósito de la culpabilidad hereditaria, hay que leer a Pablo a partir de los evangelios y no los evangelios a partir de Pablo.

## Otra lectura del pecado original

San Teófilo de Antioquía y San Ireneo, dos obispos que escribieron a finales del siglo II, ofrecían una lectura menos dramá-

<sup>15</sup> T. REY-MERMET, *Croire, o. c.*, I, p. 156.

tica que la que procuraba San Agustín sobre el relato de la primera falta<sup>16</sup>. Ambos entendían de forma histórica el texto del Génesis y no atribuían a Adán y Eva dones y privilegios preternaturales. Dios sólo les había concedido un «principio de progreso –expresión de Teófilo–, gracias al cual podrían desarrollarse y alcanzar la perfección»<sup>17</sup>. Los dos obispos estaban convencidos de que nuestros primeros padres eran como niños. Así, escribía:

El árbol de la ciencia era bueno, y su fruto también. No es, como se imaginan algunos, el árbol que contenía la muerte, sino la desobediencia. No había nada más en el fruto de la ciencia; que es realmente ciencia desde el momento en que uno se sirve de ella como es debido. Pero Adán, por su edad, sólo era un niño, y por eso no podía recibir la ciencia como corresponde. En nuestros días, cuando nace un niño, no puede comer pan, se alimenta primero de leche y luego, según el desarrollo de su edad, llega a una alimentación más sólida<sup>18</sup>.

¿Había leído Ireneo a Teófilo? En cualquier caso, comparte con él la convicción de que Adán y Eva eran unos infantes. «El hombre [en los comienzos] era muy pequeño, porque era niño y debía, desarrollándose, llegar a la edad adulta (...) No tenía un juicio hecho»<sup>19</sup>. Otro texto aún más explícito de Ireneo y muy cercano a las formulaciones de Teófilo es éste:

[Los seres creados], como no son increados, están por debajo de la perfección. Porque, como son nuevamente hechos, son niños pequeños, y como tal no están ni acostumbrados ni ejercitados

<sup>16</sup> El tema me lleva a ofrecer extractos de la conclusión de mi libro *Le Jardin des délices* (1992), que constituye el t. 1 de *Historia del paraíso*, Madrid, Taurus, 2005 [orig.: *L'Histoire du paradis*].

<sup>17</sup> TEÓFILO DE ANTIOQUÍA, *Autólico*, Madrid, Ciudad Nueva, 2004 [orig.: *Trois livres à Autolycus*, París, Le Cerf, «Sources chrétiennes», 1948, p. 159 (II, 2)].

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 161 (II, 25).

<sup>19</sup> IRENEO, cita de la «Epidexis», 12, por H. LASSIAT, *Pour une théologie de l'homme Création, liberté, incorruptibilité. Insertion du thème anthropologique de la jeune tradition romaine dans l'oeuvre d'Irenée de Lyon*, 2 vol., Repr. Lille III, 1972: II, p. 465.

en la conducta perfecta. Asimismo una madre puede dar un alimento perfecto a su recién nacido, pero éste es todavía incapaz de recibir un alimento impropio de su edad; así Dios podía dar desde el inicio la perfección al hombre, pero era incapaz de recibirla porque sólo era un niño<sup>20</sup>.

Estas afirmaciones, que figuran en el *Adversus haereses* (IV, 38,1), se completan más adelante (IV, 40,1): «El hombre había elegido la desobediencia por inadvertencia y no por malicia»<sup>21</sup>. En términos modernos podríamos decir que Adán y Eva, según Teófilo e Ireneo, se apresuraron demasiado. Siendo niños, quisieron conocer una ciencia que no les habría sido accesible sino cuando hubieran crecido.

Según esta concepción, Ireneo hace que recaiga en el tentador la responsabilidad de la falta primera. Además, Dios ha «devuelto contra el autor de la enemistad la que éste había querido fomentar contra él»<sup>22</sup>. En cambio él ha tenido piedad del hombre. No hay rastro, lo vemos, en el discurso ireneano, de la masa de perdición agustiniana, ni de una condena global al infierno que hubiera merecido la humanidad pecadora. Teófilo e Ireneo estiman que Dios ha expulsado a los hombres del paraíso terrenal para permitirles expiar y ha dejado hacer a la muerte para que el pecado no fuese inmortal. Teófilo escribe: «Por parte de Dios fue un gran beneficio para el hombre no mantenerlo para siempre en situación de pecado sino infligirle, en cierto modo, una especie de destierro arrojándolo del paraíso: así el castigo debía permitir al hombre reparar su pecado en un tiempo determinado y, una vez castigado, recibir una nueva vocación»<sup>23</sup>. Ireneo sostiene aún más explícitamente:

<sup>20</sup> IRENEO, *Contra las herejías. Libro IV*, Productos Compactos, 1993 [orig.: *Contre les hérésies*, IV, París, Le Cerf, «Sources chrétiennes», 1965, 2 vol.: II. pp. 945-947].

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 981.

<sup>22</sup> *Ibid.*

<sup>23</sup> TEÓFILO DE ANTIOQUÍA, *Autólco*, o. c., p. 163 (II, 26).



He aquí por qué Dios arrojó [al hombre] del paraíso y lo alejó del árbol de la vida; no es que le negase este árbol de vida por celos, como algunos se atreven a sostener, sino por piedad. Para que el hombre no permaneciese eternamente transgresor, para que el pecado, del que se encontraba gravado, no fuese inmortal, para que el mal no fuese perenne ni incurable. Lo detuvo en su transgresión, interponiendo la muerte y haciendo cesar el pecado, asignándole un final por la descomposición de la carne que se haría en la tierra, cesando algún día de «vivir en el pecado» (Romanos 6,2), y que «muriendo a este pecado» comenzase a «vivir de Dios» (Romanos 6,10).

Teófilo e Ireneo no dirigen una mirada nostálgica al paraíso perdido. Al contrario, son sensibles a la dinámica que debe conducir un día a los hombres de buena voluntad a la «visión de Dios» que proporciona la «incorruptibilidad»<sup>24</sup>. Porque la humanidad ha recibido después de la primera falta una «nueva vocación».

Lo mismo –escribe Teófilo– que el hombre, desobedeciendo, se había ocasionado la muerte, así mismo al obedecer a la voluntad de Dios puede procurarse la vida eterna y (...) cuando venga la resurrección, recibirla en herencia<sup>25</sup>.

Más aún, para Ireneo, incluso en el momento de la venida del Salvador y no solamente en la época de Adán y Eva, la humanidad se encontraba en la infancia:

Por eso, como a niños pequeños, se nos dio en forma de leche el Pan perfecto del Padre. Esto fue su venida como hombre, para que, nutridos del pecho de su carne y acostumbrados por una lactancia semejante a comer y beber el Verbo de Dios, podamos guardar en nosotros el pan de la inmortalidad, que es el espíritu del Padre<sup>26</sup>.

<sup>24</sup> *Ibíd.*, IV, p. 957.

<sup>25</sup> TEÓFILO DE ANTIOQUÍA, *Autólico, o. c.*, p. 167 (II, 27).

<sup>26</sup> IRENEO, *Contra las herejías, o. c.*, IV, pp. 947-949.

No busquemos quemar las etapas; seamos, primero, hombres, para hacernos «luego Dios»<sup>27</sup>. «Era necesario que apareciese primero esta naturaleza, para que a continuación lo que es mortal fuese vencido y engullido por la inmortalidad»<sup>28</sup>.

¿Cómo –insiste Ireneo– serás tú Dios, cuando todavía no has sido hecho hombre? ¿Cómo serás perfecto, cuando apenas acabas de ser creado? ¿Cómo serás inmortal cuando, en una naturaleza mortal, no has obedecido a tu Creador? Porque primero has de mantener tu condición de hombre y luego recibir la gloria de Dios<sup>29</sup>.

¡Texto teilhardiano por anticipación!

Hasta el último cuarto del siglo II, la cuestión del pecado original se mantuvo oscura en los textos de los Padres apostólicos y de los apologetas cristianos. «El relato de la caída –escribía el P. Rondet– no es obsesivo (para ellos). El dogma de la redención no está fundado primeramente en el pecado de Adán como en una catástrofe primordial»<sup>30</sup>.

El pecado original –continúa el mismo autor– no forma parte de la fe cristiana sino de una manera bastante general. Se conoce el relato del Génesis: Adán y Eva han pecado, pero cuál ha sido la naturaleza de ese pecado, cuáles han sido las consecuencias, qué lugar hay que hacer al pecado personal en el estado miserable del género humano, la Iglesia no se ha ocupado todavía de ello ex profeso<sup>31</sup>.

Uno tiene derecho a pensar que las posiciones de Teófilo de Antioquía y de Ireneo constituían «un eco fiel de la doctrina enseñada y transmitida por la Iglesia en torno al año 180»<sup>32</sup>: tal es la

<sup>27</sup> *Ibíd.*, p. 955.

<sup>28</sup> *Ibíd.*, p. 961.

<sup>29</sup> *Ibíd.*, pp. 965-967.

<sup>30</sup> H. RONDET, *Le Péché original dans la tradition patristique et Théologique*, París, Fayard, 1967, p. 47.

<sup>31</sup> *Ibíd.*, pp. 86-87.

<sup>32</sup> TEÓFILO DE ANTIOQUÍA, *Autólico*, o. c., p. 7.

opinión expresada por el introductor del *Autólico* de Teófilo en la edición de *Sources chrétiennes* que he consultado. La obra de Ireneo *Contra las herejías* (*Adversus haereses*) constituyó la primera exposición global de la doctrina cristiana.

Las voces concordantes de Teófilo e Ireneo nos alejan mucho de la antropología pesimista tomada de San Agustín, que va a triunfar más tarde en Occidente al cimentarse en un enorme pecado cometido por una pareja perfecta en un jardín maravilloso. Seguramente no ponen en duda el jardín del Edén, ni que el sufrimiento y la muerte resultaron de la desobediencia de Adán y Eva. Pero no se percatan al comienzo de la historia de la cólera de un Dios que castiga y, sobre todo, que habría condenado a la humanidad al infierno, si no hubiese existido la redención. Relativizan el primer pecado cometido por unos «hijos» y están convencidos de que la humanidad, incluso culpable en el origen, ha recibido una «vocación nueva» y que, gracias a la venida del Salvador y a su ayuda saludable, se pone en marcha hacia la incorruptibilidad y la divinización. Éste ha resultado el punto de vista de muchas iglesias procedentes de la ortodoxia griega.

### **Herederero pero no culpable**

El sentido del pecado original, tal como se ha enseñado y vivido en el cristianismo latino a partir de la interpretación de San Agustín, ha incluido la culpabilidad hereditaria, que, sin embargo, está ausente de los evangelios. Cuando Jesús perdona pecados son personales. Y cuando se le pregunta a propósito de un ciego de nacimiento: «¿Quién pecó para que naciera ciego, él o sus padres?», responde: «Ni él pecó ni sus padres» (Juan 9,1-3). En el Salmo 79 se lee esta petición: «No nos imputes los delitos de los antepasados». Ezequiel había puesto en la boca de Yahvé estas palabras, para nosotros llenas de justicia y de buen sentido (18,1-20):

¿Por qué andáis repitiendo este refrán en la tierra de Israel:  
«Los padres comieron agraces y los hijos tuvieron dentera»?

Por mi vida, os juro –oráculo del Señor– que nadie volverá a repetir ese refrán en Israel (...)

El hijo no cargará con la culpa del padre, el padre no cargará con la culpa del hijo; sobre el justo recaerá su justicia, sobre el malvado recaerá su maldad.

Que se relea frente a lo que enseñaba, por ejemplo, el catecismo de la diócesis de París en una edición de 1933:

¿El pecado de Adán se ha transmitido a sus descendientes?

Sí, el pecado de Adán se ha transmitido a sus descendientes, de modo que nacen en estado de pecado y sujetos a las miserias que son consecuencia de él.

¿Cómo se llama el pecado de Adán transmitido a sus descendientes?

El pecado de Adán transmitido a sus descendientes se llama pecado original porque proviene no de nuestra voluntad, sino de nuestro origen.

Que un hijo tenga que padecer las consecuencias del fracaso de su padre, es evidente. Pero no digamos que es culpable de la mala gestión paterna. Esta confusión es la que la doctrina tradicional del pecado original en Occidente había erigido en dogma, a pesar de Jesús y de Ezequiel.

De donde surge el sentido dado durante mucho tiempo al bautismo y a sus exorcismos, al considerarse al niño poseído por Satanás hasta no ser expulsado éste por el sacramento de la Iglesia. El sacerdote recitaba:

Te conjuro, espíritu inmundo, en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, que salgas y te apartes de este siervo (o sierva)... Apártate de él (de ella)... Sal de esta criatura de Dios.

La interiorización por los fieles de esta doctrina está atestiguada por diferentes testimonios históricos. En algunos lugares se llevaban niños nacidos muertos a ciertos santuarios, muchas veces dedicados a María. Se depositaba el niño en el altar y creían

verlo reanimarse un instante. Entonces se apresuraban a bautizarlo y el bebé recaía enseguida en la inmovilidad. Pero estaba salvado y se tocaban las campanas en señal de alegría<sup>33</sup>. También sé que todavía a mediados del siglo XX algunas madres no se atrevían a abrazar a su hijo hasta que no había sido bautizado, porque todavía estaba bajo el dominio del diablo. La Iglesia católica, para no enviar al infierno a los niños no bautizados, había inventado el limbo, donde eran acogidos los niños muertos sin bautismo: allí no sufrían, pero estaban excluidos del paraíso.

A Dios gracias, después del Concilio Vaticano II, el bautismo de los niños en la Iglesia católica ya no incluye esos exorcismos. El bautismo es la entrada y la acogida en la comunidad de los fieles, y significa que el auxilio y la bendición de Dios ayudarán al nuevo cristiano en los inevitables combates de la vida, y que las oraciones y los sacramentos de la Iglesia no le faltarán. Por otro lado, se ha abandonado, especialmente en las oraciones católicas del Viernes Santo, la acusación contra el «pueblo deicida» que se apoyaba en la culpabilidad hereditaria del pueblo judío. «El mal no es hereditario, es el libre albedrío, causa de lo mejor y lo peor.» Rejoice esta esclarecedora expresión de Guy Turbet-Delof<sup>34</sup>.

Pero la expresión «pecado original» encierra con frecuencia los resabios de una doctrina de la que hay que desprenderse y que se había hecho insostenible a partir de la identificación de Adán con el primer hombre. Más vale hablar, como el evangelio de Juan, del «pecado del mundo» que Jesús viene a «quitar» (Juan 1,29), para dar a entender lo que es evidente, que nacemos en un mundo donde el pecado ya existe y donde la maldad, el orgullo, la voluntad de poder y la concupiscencia se acumulan desde los comienzos de la humanidad. Pero en el próximo capítulo añadiré que si bien es cierto que sufrimos los efectos del mal cometido anteriormente, igualmente nos beneficiamos del bien,



<sup>33</sup> J. GELIS, especialista de esta cuestión, promete un libro sobre los santuarios de reposo

<sup>34</sup> En una carta de los lectores de *La Vie* del 14 de octubre de 2002.

que también forma parte de nuestro patrimonio. El bien y el mal están cuando nacemos.

Los textos del Génesis sobre el paraíso terrenal hoy ya no se pueden considerar históricos, pero se ha podido escribir que constituían «una profecía escrita en el pasado». Esta fórmula me seduce mucho. Quiere decir que el paraíso terrenal era una especie de maqueta de la creación y Adán y Eva una imagen anticipada de lo que será la humanidad cuando Dios la haya conducido a su estado de perfección definitiva. Es necesario citar a Rey-Mermet:

No, la humanidad no ha nacido en un paraíso terrenal. Ese cielo de felicidad y de divina amistad descrito por Génesis 3 es la maqueta de la creación: no ha pasado, está por venir; no está detrás, está delante de nosotros. Es el designio de Dios para el final de los tiempos. Está al principio de la Biblia porque se empieza siempre por construir la maqueta. Pero, en la ejecución, la humanidad no ha empezado por unos seres perfectos después caídos, sino por sencillos esbozos amorosamente perfeccionados por Dios según las leyes de una lenta evolución<sup>35</sup>.

Tal es la verdad histórica: «La humanidad no ha comenzado por unos seres perfectos luego caídos». Pero el Génesis ha anunciado con una magnífica parábola el futuro que Dios ha concebido para ella y el difícil camino que tendrá que recorrer antes de llegar al fin.

## Redención

¿Qué sentido dar entonces a la redención? Los términos «redención» y «rescate», frecuentes en la Escritura, han dado lugar en el lenguaje teológico tomado de la escolástica agustiniana a contrasentidos inducidos por la concepción del pecado original. Adán y Eva habían cometido un pecado que había irritado a Dios. La justi-

<sup>35</sup> T. REY-MERMET, *Croire, o. c.*, I, p. 152.

cia divina exigía una compensación que debía tener un valor infinito, habida cuenta de la dignidad del ofendido. No podía ser pagada al Padre más que por el Hijo. El primero exigió el sacrificio del segundo en la cruz, siendo incapaz cualquier hombre de pagar semejante deuda. Así ha sido durante mucho tiempo la doctrina oficial.

Bossuet afirma en un sermón:

A Dios solo compete vengar las ofensas que recibe (...) Era, pues, necesario, hermanos míos, que fuese contra su Hijo con todo su poder y, puesto que había depositado en Él todos nuestros pecados, debía aplicar también en Él su justa venganza. Y lo ha hecho, cristianos, no lo dudemos<sup>36</sup>.

Bourdaloue también aplaude en un sermón:

Porque erais vos mismo, Señor, el que justamente transformado en un Dios cruel hacíais sentir, no ya a vuestro servidor Job, sino a vuestro único Hijo, el peso de vuestro brazo. Desde hace mucho tiempo esperabais esta víctima; era necesario reparar vuestra gloria y satisfacer vuestra justicia<sup>37</sup>.

No hace mucho tiempo se cantaba en Francia el *Minuit, chrétiens* en Navidad:

La medianoche, cristianos, es la hora solemne  
En la que el Hijo de Dios descendió entre nosotros  
Para borrar la mancha original  
Y detener la indignación de su Padre.

A la pregunta: «¿Qué entendéis cuando decís que Jesús ha rescatado a los hombres?», el *Catéchisme de Paris* (edición de 1933) respondía: «Entiendo que ha pagado a la justicia divina la deuda de sus pecados y les ha abierto el cielo».

<sup>36</sup> BOSSUET, *Œuvres*, ed. de Rennes, 1862, II, p. 448. Este texto y el de Bourdaloue están citados más ampliamente en mi libro *Le Péché et la peur*, París, Fayard, 1983, pp. 328-329.

<sup>37</sup> BOURDALOUE, *Mystères*, sermón IV, en MIGNE, *Collection des orateurs sacrés*, XIV, col. 1033-1034.

Después del Vaticano II esta doctrina ha sido denunciada dentro de la Iglesia católica. Joseph Ratzinger rechaza que Dios sólo sea «misericordioso» después de ver cumplida su «venganza». Sublevándose contra la teología de la «satisfacción», que situaba la cruz «dentro de un mecanismo de derecho lesionado y reparado», rechazaba la noción de un Dios «cuya justicia inexorable [hubiera] exigido un sacrificio humano, el sacrificio de su propio Hijo. En la medida en que esa imagen se ha divulgado, en esa misma medida es falsa»<sup>38</sup>. T. Rey-Mermet y B. Sesboüé tampoco son partidarios de esta teología. El primero escribía:

(Esta doctrina) presenta a Dios como un justiciero sanguinario, un chalán rapaz, para quien el rescate no tiene además olor, puesto que sacrifica al inocente por el culpable. A no ser que se vea en ella una transacción ficticia de Dios a Dios, un capital que cambia de sitio dentro de la misma caja. Pero entonces, ¿para qué esta comedia? Y en este juego, ¿para qué el sufrimiento y muerte de un hombre? (...) De todos modos, en ambos casos, la Resurrección viene a ser algo sin importancia, porque todo está pagado, «rescatado», por la muerte<sup>39</sup>.

B. Sesboüé también es muy expresivo en una obra más reciente y portadora del mismo título que la de T. Rey-Mermet, *Creer*:

Nuestra salvación es una transacción que se realizó supuestamente entre el Padre y el Hijo. El Padre obligó a su Hijo a morir, para vengarse, en cierto modo, en Él del pecado de la humanidad. El Hijo aceptó esa condena a muerte como un castigo para expiar nuestros pecados. Algunos incluso han aceptado que era necesario compensar el peso del pecado con un suplicio equivalente...

Se engañan torpemente. Lo que Dios no quiso imponer a Abraham, la muerte de su hijo Isaac, ¿se lo habría impuesto a sí mismo? (...) Esta interpretación errónea es dramática, porque

<sup>38</sup> J. RATZINGER, *Foi chrétienne hier y aujourd'hui*, París, Mame, 1976, p. 197. Es necesario retomar algunos pasajes de mi *Ce que je crois*, o. c., pp. 86-87.

<sup>39</sup> T. REY-MERMET, *Croire*, o. c., I, p. 206.



transfiere la voluntad de muerte y la violencia de los hombres pecadores a Dios mismo. Los hombres vendrían a ser el brazo secular de Dios y provocarían un pecado para restaurar su justicia. No tiene sentido. También se constata la tentación del hombre de aliviarse en Dios mismo de su propia violencia. Porque este Dios vengador, sanguinario e injusto, dado que castiga al inocente en vez de a los culpables, no es digno de que creamos en él. es un *moloch*<sup>40</sup>

Contestemos a la pregunta ¿cuál es el sentido del término «redención»? Creado en el contexto del Éxodo, significó, ante todo, liberación de una esclavitud, pero no al precio de un rescate exigido por Dios. También esta vez las traducciones han podido inducir a error. En el Antiguo Testamento la palabra griega que significa «rescatar» es utilizada noventa veces: cuarenta y cuatro con el sentido de poner en libertad, cuarenta y una con el de liberar y cinco con el de arrancar. Nunca con el de liberar por rescate.<sup>41</sup>

Vayamos ahora al capítulo 6 del Éxodo (5-8). El Señor dice a Moisés: «Os quitaré de encima las cargas de los egipcios, os libraré de vuestra esclavitud ( ) Os adoptaré como pueblo mío y seré vuestro Dios. Os llevaré a la tierra que prometí con juramento<sup>42</sup> a Abrahán, Isaac y Jacob». La redención aquí está ligada a la alianza. Yahve libera gratuitamente a su pueblo renovando la alianza que había prometido a Abrahán: «Ninguna traza de trueque, canje, de tributo pagado, de precio abonado, ningún personaje para reclamar una indemnización»<sup>43</sup>

Ahora bien, en el Antiguo Testamento toda alianza era sellada con un sacrificio: el carnero, cuyos cuernos estaban enredados en un matorral, sustituyendo a Isaac, a quien su padre estaba dispuesto a inmolar. El viaje a la tierra prometida comenzó también

<sup>40</sup> B. SESBOUE, *Creer*, San Pablo, 2002 [orig. *Croire*, Paris, Droguet et Ardant, 1999, pp. 294-295]

<sup>41</sup> T. REY-MERMET, *Croire o c*, p. 207

<sup>42</sup> Se trata de un gesto de juramento

<sup>43</sup> T. REY-MERMET, *Croire o c*, I, p. 207

con el sacrificio de un cordero por familia. Así mismo la alianza entre el Señor y el pueblo elegido en el desierto del Sinaí dio lugar a holocaustos.

Todos estos recuerdos confluyeron en los relatos evangélicos que situaron lógicamente la Pascua nueva en la prolongación de la antigua, renovada al pie del Sinaí. Jesús, según los tres evangelios sinópticos y la primera carta a los Corintios (11, 24), hizo referencia la tarde del Jueves Santo a la alianza relatada en el libro del Éxodo (24, 8), donde se dice: «Moisés tomó el resto de la sangre y roció con ella al pueblo, diciendo: Ésta es la sangre del pacto que el Señor hace con vosotros a tenor de estas cláusulas». Jesús se ha comparado a las víctimas animales ofrecidas por los antiguos judíos para sellar su alianza con Yahvé. Lucas y Pablo precisan que empleó la expresión «nueva alianza». Según Marcos y Mateo, completó sus palabras asegurando que su sangre iba a ser vertida por la multitud. Mateo añade «por el perdón de los pecados».

Es imposible no situar la palabra «redención» en este contexto histórico. Iban a tener lugar los sufrimientos y la muerte que Jesús se disponía a sufrir voluntariamente. Pero la alianza nueva se orientaba a la multitud, el pueblo elegido que representaba a la humanidad. A ella se dirigía una promesa de perdón que atestiguaba el sacrificio del Cordero divino, siendo este sacrificio un inmenso gesto de amor gratuito y no el precio a pagar.

Si tomamos la interpretación del paraíso terrenal del Génesis como una profecía escrita en el pasado y como un esbozo del futuro proyectado por el Creador para la humanidad, ¿cómo no impresionarse por el abismo que separa el proyecto de la realidad? ¿Cómo no aspirar al perdón que necesitamos? Dentro de esta perspectiva la palabra «redención» no está pasada de moda, sino que debe entenderse a la luz de la historia que modifica las luces culturales. Para nosotros significa el amor inagotable de Dios que se inclina sobre nuestra miseria y mantiene contra viento y marea su alianza con nosotros.

## Entre el blanco y el negro

---

### ¿Por qué el mal?

Cuanto más convencido estoy de que el cristianismo ha de adaptar su doctrina del pecado original a los conocimientos adquiridos de la prehistoria y las ciencias humanas, más me reafirmo en que ninguna ciencia, por exitosa que sea, aportará verdaderamente una luz clarificadora sobre el misterio del mal. Se trata del enigma absoluto que filósofos y teólogos han intentado resolver en vano.

Entre otros, San Agustín ha descrito en términos patéticos lo trágico de la condición humana:


¡De qué aflicciones está conmovido el género humano, aflicciones que sujetan no (solamente) a la malicia y a la perversidad de los malvados, sino (también) a la condición humana y a la miseria común! ¿Quién puede expresarlo en palabras, quién puede concebirlo en el pensamiento? Qué miedos, desolaciones nacen de las viudedades y de los duelos, de los daños y las condenas, de las perfidias y las mentiras de los hombres, de las falsas sospechas, de todas las fechorías y crímenes debidos a la violencia de los otros, porque de ellos provienen muy frecuentemente expoliación, cautividad, apresamiento, exilio, tortura, amputación de miembros, privación de los sentidos, opresión del cuerpo para satisfacer la pasión obscena del más fuerte y tantos males horribles. Y qué decir de los innumerables accidentes que vienen de fuera, tan temibles para el cuerpo: el ca-

lor, el frío, las tempestades, el granizo y el rayo, los temblores y los destrozos de la tierra...<sup>1</sup>

Para San Agustín existía una causa en este desorden generalizado: la condición desafortunada del hombre se debía al «pecado abominable, al exceso que se cometió en el paraíso» (terrenal)<sup>2</sup>, una explicación que ya no satisface. «La religión no tiene respuesta para todo.» Utilizo la fórmula que Paul Ricoeur enunció durante una emisión en la que yo participaba. Por supuesto, no significa que la religión no tenga nada que decir sobre el mal.

Es necesario constatar que Jesús, callado sobre el pecado original, tampoco se ha pronunciado sobre el origen del mal. Ahora bien, me parece que debemos imitarlo en ese silencio. Paul Claudel escribió acertadamente: «Dios no ha venido a dar una explicación del sufrimiento sino a llenarlo con su presencia». El mal, la desgracia y el sufrimiento son elementos constitutivos del universo. Existían antes que el hombre. La ley natural admite que los animales se devoren unos a otros. Los ecosistemas no habrían podido funcionar sin la omnipresencia de esta norma de hierro previa a toda moral. La vocación del hombre es hacer que fracase esta ley natural, al menos en las relaciones con sus semejantes.

Desgraciadamente, las civilizaciones se han peleado con armas cada vez más poderosas. Durante mucho tiempo los principales peligros que han amenazado a la humanidad han procedido de la naturaleza: epidemias, malas cosechas que derivan en hambrunas, incendios provocados por los rayos, terremotos. La guerra y el terrorismo han significado un continuo aumento de víctimas civiles. Cuantitativamente, los daños ocasionados directamente por la naturaleza, sin dejar de existir, han sido mucho menores que los inventados por los hombres. Lo cual plantea el

 <sup>1</sup> San AGUSTÍN, *La ciudad de Dios*, XXI, XIV, citado en G RÉMY, «Le réveil du sens du tragique en théologie», en la *Revue des sciences religieuses*, julio de 2001, p. 332

<sup>2</sup> *Ibid*, XXI, XV

problema del mal moral, con sus consecuencias físicas, en un mundo cuyas religiones afirman que ha sido creado por un Dios infinitamente bueno.

De ahí las palabras de rebelión contra un todopoderoso que permite el sufrimiento de los inocentes, las calamidades naturales y, más aún, la maldad y el orgullo de los hombres. ¿No podía crear la naturaleza y los hombres de otra manera? Estas preguntas hechas a Dios, a quien se le piden cuentas, se han multiplicado desde hace tres siglos, a medida que crecía la percepción de la violencia del mal y la reflexión sobre éste. A los interrogantes sobre el mal natural se han añadido los del silencio de Dios ante el desencadenamiento de la maldad humana.

¿Cómo justificar la enfermedad y los sufrimientos de un niño? La exclamación de Iván Karamazov no ha encontrado respuesta: «No hablo del sufrimiento de los adultos: comieron la manzana, que se los lleve el diablo... Pero los niños... ¡los niños!».

«Todas las explicaciones se vienen abajo ante el sufrimiento de un niño», comentaba T. Rey-Mermet<sup>3</sup>. El mal con sus múltiples semblantes está continuamente presente. En octubre de 2000, con ocasión de la fiesta del Yom Kipur, la fiesta del gran perdón, un intelectual judío hizo una descripción sin concesiones de la desgracia humana: «El sufrimiento es un alimento cotidiano», no es «excepcional» sino «terriblemente natural». La desgracia «no es imprevisible».

Es tan horrorosamente previsible como cierta... El hombre ha nacido para el dolor... Si el sufrimiento nos puede llevar a no creer en nada, incluso en Dios, en nosotros o en nuestra vida, si puede vaciar de sentido nuestros días, no es sólo porque es atroz, sino porque es injusto. Carece de explicación. La desgracia no es un castigo y la felicidad no es una recompensa. Si sufrimos, no es porque lo merezcamos.

<sup>3</sup> T. REY-MERMET, *Croire, o c*, I, p. 193

Después de este lúcido testimonio, afirma que «el judaísmo no se esfuerza por descubrir el origen de nuestro sufrimiento, [ni] por convencernos de que lo merecemos»<sup>4</sup>. Yo abogo por «un agnosticismo cristiano» a propósito de este problema insoluble. Cuando uno quiere explicar demasiado, no convence.

## La rebelión contra Dios

Los genocidios, masacres y torturas perpetrados a lo largo del siglo XX, el más criminal de la historia, han reforzado la rebelión contra Dios. ¿Se puede creer en su bondad después de Auschwitz? ¿Qué sentido tiene su silencio ante un genocidio sin precedente? No es casualidad que sean pensadores judíos: Hans Jonas, Elie Wiesel o André Glucksmann, entre otros, los que más energicamente han dirigido el interrogatorio sobre la sorprendente pasividad divina frente al desenfreno monstruoso de la maldad humana.

André Glucksmann<sup>5</sup> acorrala a Dios en un círculo acusador del que, piensa, no puede salir: «Cuando surge el horror, si el Señor es todopoderoso, sabiduría, o todo bondad, si el Señor es omnisciente y es caritativo, hay que pensar que es impotente». Según el autor, la primera muerte de Dios fue la de Jesús en la cruz; la segunda, la que quisieron provocar Marx, Nietzsche o Michelet proponiendo sustitutos sin consistencia: el proletariado, el superhombre o la humanidad; y la tercera ha comenzado en las trincheras de Verdún, ha continuado con los horrores de la II Guerra Mundial, la de Camboya y la de Ruanda, y –decía A. Glucksmann– finaliza bajo nuestros ojos en Chechenia. A esta lista, elaborada antes del 11 de septiembre de 2001, se podrían añadir los atentados terroristas perpetrados.

<sup>4</sup> P. BERNARD, «Dieu et la souffrance de l'homme», en *Le Mouvement*, octubre de 2000, pp. 35-39. Agradezco a Sabine Melchior-Bonnet haberme dado a conocer este texto.

<sup>5</sup> A. GLUCKSMANN, *La Troisième Mort de Dieu*, París, Nil, 2000.

Hay que tener en cuenta el impacto de estas monstruosidades colectivas en las convicciones religiosas. Se ha constatado recientemente un hecho sobre el que no se había pensado hasta entonces: en Francia y en otros países católicos de Europa, la guerra de 1914-1918 provocó una caída de las devociones ligadas al purgatorio<sup>6</sup>. El motivo psicológico es simple: ¿podía la Iglesia docente agitar todavía más el esferpento de los sufrimientos del purgatorio después de la muerte ante soldados que vivían el infierno de la guerra y ante sus familias, que temblaban todos los días por ellos?

Asimismo, las tragedias colectivas e individuales inducidas por las guerras posteriores por odios raciales y por ideologías totalitarias han dañado la credibilidad de Dios. André Glucksmann remite a un sondeo realizado en 1997 en Francia para *Le Figaro*: «¿Qué podría hacerle no creer en Dios?». El 45% de los encuestados respondieron: Ruanda, las masacres, los genocidios.

Hoy una civilización entera se encuentra en la situación de Job, preguntándose por el sufrimiento humano y el silencio de Dios. «Hacemos nuestras –escriben Elie Wiesel y Josy Eisenberg– las terribles acusaciones que Job profirió: Dios parece jugar con el hombre... ser indiferente a su sufrimiento. Dios no hace nada por disipar ese malestar de nuestra civilización»<sup>7</sup>. Pero Wiesel y Eisenberg no extraen de las quejas de Job las mismas conclusiones que André Glucksmann. Afirman que «más allá de las apariencias, la credibilidad divina es a la medida de la inmensa sabiduría del Creador... Y este desgarramiento permanente, esta contradicción de todos los instintos, es la esencia misma de la fe».

Este desgarramiento ante el insondable abismo del mal se puede llamar también duda. Frente a este pozo negro, ¿quién no estaría poseído por la angustia y el vértigo? Dostoievski decía:

<sup>6</sup> Cf. G. CUCHET, *Du «ciel» à l'«au-delà» Le purgatoire dans la culture de la société française (1850-1950)*, tesis doctoral de Historia defendida en diciembre de 2002

<sup>7</sup> J. EISENBERG y E. WIESEL, *Job ou Dieu dans la tempête*, Paris, Fayard, 1986, p. 339

«Yo soy un hijo de la duda y de la increencia. Mi *hosanna* ha pasado por el crisol de la duda». El hermano Roger de Taizé invitaba a no inquietarse por los agujeros de incredulidad en los que a veces caemos y a no desesperar cuando nos afecta el silencio de Dios. «La duda no es forzosamente temible. La madurez de una vida interior ayuda a descubrir que ciertas dudas sólo son a veces crisis momentáneas»<sup>8</sup>.

¿No es esto lo que había expresado Pierre Bayle (1646-1707), que en su momento planteó el problema del mal en términos cuyo vigor no ha sido superado? Rechazando la explicación por el pecado, escribía: «La manera en que el mal se ha introducido bajo el imperio de un ser infinitamente bueno, infinitamente santo, infinitamente poderoso, no solamente es inexplicable, sino que es incomprendible»<sup>9</sup>. A pesar de esta afirmación categórica, que hago mía, Bayle, momentos antes de su muerte, manifestaba: «Estoy penetrado y convencido de las bondades y de la misericordia de Dios»<sup>10</sup>; y murió como filósofo cristiano. Tal es la paradoja de la fe.

Esta actitud ya era la de Job, personaje simbólico al que hay que volver continuamente cuando se tropieza con el enigma del mal. Vecinos y amigos acusan al hombre piadoso, antes feliz y poderoso, y en el que ahora se acumulan las desgracias. Si está perseguido por calamidades encadenadas, sólo puede ser a causa de su gran maldad y habida cuenta de faltas ilimitadas. Pero Job proclama su inocencia y pide a Dios que la reconozca: «Yo me atengo a mi justicia y no la abandono. No tengo en conciencia por qué avergonzarme de mis obras». Lógicamente, le pide cuentas a Dios: «Yo te grito y tú no me respondes... ¿Quién me dará a al-

<sup>8</sup> *La Vie*, número del 21 de junio de 2001

<sup>9</sup> BAYLE, *Ceuvres diverses*, III, «Reponse aux questions d'un provincial», II, & CXLIX, p 807b

<sup>10</sup> Cf E LABROUSSE, *Pierre Bayle*, La Haya, Nijhoff, 1964, I, p 269, J P JOSUA, *Pierre Bayle ou l'obsession du mal*, París, Aubier, 1977, p 167 Sin embargo, dos obras recientes rechazan el fideísmo de Bayle G MORI, *Bayle philosophe*, París, H Champion, 1999 y J J BOUCHARDY, *Pierre Bayle La nature et la «nature des choses»*, París, H Champion, 2001



güien que me escuche? Es mi última palabra. Al Poderoso, para que me dé una respuesta». Pero el Poderoso le responde con unas preguntas no menos embarazosas que las que Job planteaba:

¿Tiene qué criticar el que disputa con el Poderoso?

¿Querría responder quien porfía con Dios?...

¿Dónde estabas cuando cimenté la Tierra?

Dímelo, si es que sabes tanto...

¿Has mandado en tu vida a la mañana

o has señalado su puesto a la aurora?...

¿Mandas tú remontarse al águila

y colgar su nido en la altura?

¿Te atreves a violar mi derecho

o a condenarme para salir tú absuelto?

A medida que progresa su diálogo con Dios, Job va comprendiendo su craso error: haber querido juzgar al Creador.

Me siento pequeño, ¿qué replicaré?

Me taparé la boca con la mano...

¿Quién es éste que denigra a la providencia  
sin conocer nada?

¡Ah, sí! He abordado, sin saberlo,  
misterios que me confunden.

Me parece que Bayle adoptó la misma actitud que Job, y que debe ser también la de los creyentes. El presentador del libro de Job en la *Traducción ecuménica de la Biblia* escribe muy acertadamente:

La intención [del autor] no es solucionar el problema del mal ni justificar las decisiones divinas según los cánones de la moral humana. Al contrario, se trata de purificar la teología de todo moralismo antropomórfico (y) de esbozar un nuevo enfoque de la realidad de fe<sup>11</sup>.

<sup>11</sup> *Traducción ecuménica de la Biblia*.

## La impotencia de Dios

Job para nosotros es un símbolo de la esperanza<sup>12</sup>, aunque se contente con el silencio del Señor como respuesta a sus preguntas angustiosas y acepte no comprender el porqué del mal. Se trata, ciertamente, de una actitud que podría calificarse peyorativamente de fideísta. Pero este comportamiento determinado por la sola fe se nos hace comprensible si se toma conciencia de la «impotencia de Dios». En esta impotencia se fundamentan el razonamiento de André Glucksmann y su esquila de defunción prematura de la tercera muerte de Dios. Esta impotencia no es comprensible sino a través de la sublime convicción cristiana de que Dios se ha hecho hombre. ¿Por qué existe el mal? No hay respuesta a nuestro alcance. Pero el cristianismo ilumina y relativiza este enigma con dos afirmaciones: por una parte, Dios ha venido para sufrir como nosotros por la violencia del mal y ha muerto en el abandono más absoluto; por otra, en la Jerusalén definitiva el mal habrá desaparecido.

La encarnación presupone que Dios, hecho hombre, ha puesto entre paréntesis su omnipotencia durante toda su misión terrenal. Lo que nos lleva a enunciar dos proposiciones contradictorias de nuestra situación humana: Dios es a la vez el todopoderoso en el origen del cielo y la tierra y el nulo cuyo rastro nos han dejado los frágiles relatos evangélicos.

El Dios al que los cristianos oran todos los días «ha gemido en una cuna», según la expresión de Lutero, y ha crecido en un ambiente modesto. Adolescente y joven adulto, ha trabajado con sus manos. Como profeta ha sido errante, a veces sin «una piedra para reclinar su cabeza». Ha ayunado en el desierto. Ha sido tentado. Ha llorado en la tumba de Lázaro. Ha lavado los pies de sus discípulos. Previendo su muerte cercana, fue «asaltado por la angustia... y su sudor le corría como gotas de sangre cayendo al suelo» (Lucas 22,44). No intentó defenderse, fue detenido, tortu-

<sup>12</sup> Cfr. F. CHIRPAZ, *Job La force d'espérance*, París, Cerf, 2000.

rado, obligado a llevar la cruz de su suplicio y colgado de ese instrumento infamante.

He ahí el Dios que proclama el cristianismo: un profeta desar-  
mado... ante el mal. ¡Un escarnio de Dios! Justo antes de morir pro-  
nunció, según Marcos y Mateo, un versículo del Salmo 22: «Dios  
mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?». Según Lucas, reci-  
tó un versículo del Salmo 31: «A tus manos encomiendo mi espíri-  
tu». Pero, para captar mejor su alcance, es necesario recordar tam-  
bién algunas quejas desgarradoras del mismo Salmo 31 (10-14):

Piedad, Señor, que estoy en un aprieto:  
se consumen de pena mis ojos,  
mi garganta y mi vientre;  
mi vida se gasta en la congoja,  
mis años se van en gemidos.  
Soy la burla de todos mis rivales,  
mis vecinos me hacen gestos,  
soy el espanto de mis conocidos...  
Me he vuelto un cacharro inútil.

El Dios todopoderoso convertido en un desecho humano: es-  
tamos en el centro de la paradoja cristiana y la locura de la cruz,  
que, sin explicar las raíces del mal, nos aseguran que Dios ha que-  
rido compartir nuestra condición, por humillantes que sean nues-  
tros sufrimientos y penas. Él se ha identificado con el viajero  
abandonado medio muerto en el camino de Jericó, con el que tie-  
ne hambre y sed y carece de vestidos, con el prisionero, el enfer-  
mo y el extranjero. Dios también es el niño judío en un campo de  
exterminio.

El cristiano puede incluso afirmar con Pascal que Cristo «es-  
tará en agonía hasta el fin del mundo». El Omnipotente no será  
verdaderamente lo que es hasta que la historia humana no haya  
llegado a su término. Entonces, y sólo entonces, su voluntad se  
cumplirá «en la tierra y en el cielo». Expresión que no se entien-  
de sino devolviéndole su significado escatológico. Comentando  
el Padre Nuestro, Marc Philonenko, sabio editor de los *Écrits in-*

*tertestamentaires*, escribe: «La voluntad de Dios funciona en los cielos desde el comienzo del mundo. Se practicará definitivamente en la tierra el día del Juicio»<sup>13</sup>. Antes no. Mientras dura la historia, el hombre-Dios sufre como y con nosotros.

La teología cristiana contemporánea, más que la de los siglos anteriores, ha insistido en la debilidad paradójica de Dios, una doctrina única en los anales religiosos de la humanidad. «No busquemos a Dios en la luna cuando está lavándonos los pies», aconsejaba el P. Varillon, gran introductor de la teología que ha subrayado de una forma nueva la humildad de Dios alumbrando un nuevo día.

La omnipotencia del calvario es la que revela la verdadera naturaleza de la omnipotencia del ser infinito. La humildad del amor da la clave: no es necesario mucho poder para mostrarse en público y sí para eclipsarse. Dios es un poder ilimitado de desaparición de sí. Dios es infinitamente rico. Pero rico en amor, no en tener... Riqueza en amor y pobreza son sinónimos. Dios es soberanamente independiente, luego libre. Pero libre de ir hasta el límite del amor, que es la renuncia a la independencia. En el límite, está la muerte<sup>14</sup>.

Hoy somos más sensibles a la presencia y al escándalo del mal, descubriendo que Dios es sufrimiento, puesto que se ha hecho hombre y sigue siendo en adelante un Dios-Hombre. La encarnación entraña necesariamente el anonadamiento de Dios.

Oseas ponía en boca de Yahvé, testigo entristecido por los pecados y desgracias de Israel: «Me da un vuelco el corazón, se me conmueven las entrañas» (11,8). Maritain, en nuestros días, ha afirmado: «Si la gente supiera que Dios sufre con nosotros y mucho más que nosotros por todo el mal que asola la Tierra, sin duda muchas cosas cambiarían».

<sup>13</sup> M. PHILONENKO, *Le Notre Père*, París, Gallimard, 2001, p. 113.

<sup>14</sup> Este texto resume la tesis principal del libro de F. VARILLON *L'Humilité de Dieu*, cuya primera edición es de 1974.

El teólogo suizo Maurice Zundel, cuyas profundas intuiciones descubrimos más adelante, declaró: «El centro de la revelación de Dios en Jesucristo... no es el poder de Dios, sino su impotencia»<sup>15</sup>. Saber que el Hombre-Dios ha venido a sufrir, con y como nosotros, al mismo tiempo por el mal moral y por el sufrimiento físico constituye para el cristiano no una explicación, sino un consuelo.

«Los hombres acuden a Dios en su desamparo... los cristianos están cerca de Dios en su sufrimiento», escribía el teólogo protestante Dietrich Bonhoeffer desde su prisión.

Hay que impulsar hasta esta consecuencia la doctrina cristiana de la Encarnación, que no remite solamente a un hecho del pasado, sino a una situación siempre actual. Creo que nuestros contemporáneos pueden ser accesibles a esta doctrina paradójica. J. Moingt constata: «Nosotros, judíos y cristianos, estamos atentos a esas debilidades, que hacen a un Dios más cercano a nosotros, más humano, más desarmado, menos poderoso de lo que creíamos»<sup>16</sup>. Se impone la lectura de un pasaje significativo de *L'Œuvre au noir* de Marguerite Yourcenar.

Cuántos desgraciados que hacen indigno el concepto de su omnipotencia acudían [a Dios] desde el fondo de su angustia si se les pedía acudir en ayuda de la debilidad de Dios...

En esta tierra donde ha caminado como un inocente sobre la paja, en todo semejante a los niños de pecho, como un vagabundo que no tiene una piedra donde reclinar la cabeza, como un ajusticiado colgado en un cruce de caminos y preguntándose: ¿Por qué Dios me ha abandonado?

Somos débiles, pero es un consuelo pensar que él [Dios] es todavía más impotente y descorazonado, y que a nosotros nos toca engendrarlo y salvarlo en las criaturas.



<sup>15</sup> Fórmula expresada en Egipto en 1969: cf. *Présence de Maurice Zundel*, n.º 35, julio 2001, p. 4.

<sup>16</sup> En J. BOTTERO, M.A. OUAKNIN y J. MOINGT, *La historia más bella de Dios: ¿quién es el dios de la Biblia?*, o. c., pp. 157-158.

## Luces en la noche

El Hombre-Dios no ha buscado el sufrimiento y me opongo a la doctrina según la cual Jesús ha venido a la Tierra y se ha sacrificado porque era la única víctima capaz de atemperar la ira de su Padre. Jesús no se ha envuelto en posturas heroicas en la cercanía de su suplicio. Ha deseado, en la vigilia de su pasión, que el cáliz de las torturas se aleje de él. Por otra parte, curando a los ciegos, a los leprosos y a los paralíticos, ha hecho de la compasión la condición de la salvación y la piedra de toque de la ortodoxia. El mensaje es claro: el sufrimiento no es un bien en sí y tenemos la obligación de aliviarlo, venga de los hombres o de la naturaleza. El motivo del mal físico o moral no está dilucidado, pero una luz viene a iluminar nuestra noche y nos hace ver que Dios sufre con nosotros y que sus hermanos predilectos son aquéllos a los que la desgracia aflige.

Esta luz ilumina también el futuro, porque descubre el desenlace final que nos ocultan de ordinario las victorias momentáneas y aparentes del mal de ayer y de hoy. Las revelaciones del Apocalipsis no aportan la solución del enigma del mal, pero profetizan el fin de la pesadilla. Son el complemento necesario de la puesta de relieve de la debilidad de Dios en la tierra.

Jesús no se ha hecho ilusiones sobre el poder del «príncipe de este mundo» (Juan 12,31). Interpelando un día al demonio que atormentaba a un poseso, le preguntó: «¿Cómo te llamas?». La respuesta fue: «Me llamo Legión, porque somos muchos» (Marcos 5,9). El mal es plural en el tiempo y en el espacio, y difícil el combate contra él. Es tal y como Ignacio de Loyola lo ha pintado en la célebre *Meditación de las Dos Banderas*. En el cuarto día de la Segunda Semana de los Ejercicios Espirituales todo parece perdido de antemano. El panorama está así descrito: «un gran campo de la región de Jerusalén, donde el sumo capitán general de los buenos es Cristo nuestro Señor»; y por otro lado, «otro campo en la región de Babilonia, donde el caudillo de los enemigos es Lucifer».

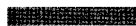
Mientras Cristo ocupa un lugar humilde y sencillo, el caudillo de todos los enemigos se «asienta en una gran cátedra de humo y fuego, en una figura horrible y espantosa». Intenta atraer a los hombres con tres tentaciones fundadas «en las riquezas, los honores y la soberbia, a partir de donde uno cae en otros vicios». Por el contrario, los enviados de Jesús por el mundo han de enseñar los «tres grados de perfección: la pobreza, el rechazo de sí y la humildad, que se oponen diametralmente a las riquezas, el honor y el orgullo, y que dan acceso a todas la virtudes»<sup>17</sup>.

¿Qué pueden la pobreza, la renuncia y la humildad contra la voluntad de poder, las armas perfeccionadas y la seducción de las riquezas, de donde se derivan necesariamente conflictos cada vez más mortíferos entre los hombres? Y sin embargo, el Apocalipsis profetiza que, por un cambio espectacular de situación, el Cordero triunfará.

Así, la revelación cristiana no aporta toda la luz que deseáramos sobre las causas profundas del mal y la desgracia. Pero no nos deja sin esperanza. Un día «el Cordero enjugará todas las lágrimas» (7,17). «Ya no habrá muerte, ni pena, ni llanto, ni dolor... (21,4). No habrá nada maldito... Allí no habrá noche (22,3 y 5)», anuncia el Apocalipsis. También es el mensaje de las Bienaventuranzas, texto con mirada escatológica dirigido en general a los que lloran, a los que serán consolados y muy especialmente a los que sufren porque son amables, limpios, misericordiosos, perseguidos y sedientos de justicia. «¡Estén gozosos y alegres!» porque su «recompensa» será «grande en los cielos».

## **La bondad más profunda que el mal**

A causa de los crímenes abominables cometidos desde hace un siglo con un sadismo y una voluntad de exterminio jamás igua-



<sup>17</sup> Pp. 92-93 de la edición de J.C. GUY (sobre el texto definitivo de 1548) publicado por Seuil.

lados antes, la reflexión occidental contemporánea ha caído en el pesimismo y operado una verdadera fijación en el mal, oponiéndose así a la filosofía del progreso y del optimismo propia del siglo de las Luces. El hombre aparece con frecuencia a nuestros contemporáneos como «una máquina de matar al hombre»<sup>18</sup>. Es necesario aportar, como historiador y observador de nuestra realidad cotidiana, una reflexión a contracorriente de la opinión común.

En la década de 1930 el filósofo austriaco Musil, respondiendo al sombrío pesimismo de Spengler, formuló lo que ahora hago mío: «El hombre es capaz de todo, incluso del bien». Añadiendo: «No es cierto que el egoísmo sea la realidad más segura de la vida humana»<sup>19</sup>. Paul Valadier reacciona con razón en contra de «la obturación de la esperanza» y «la sobrevalorización del mal» en las que se complace hoy la reflexión filosófica. Ésta otorga al mal «una especie de primacía sobre el bien: nosotros no conocemos el bien sino a causa de la presencia del mal... La capa de plomo del mal nos encierra en lo sucesivo sin recurso»<sup>20</sup>.

El mal existe, cierto. Pero también el bien. Existe lo bello, la ternura, la entrega, la generosidad. Cada uno puede constatarlo a diario en su entorno. No incluir el bien en un análisis de la condición humana y en la reflexión histórica, filosófica y religiosa sobre la existencia es una usurpación ilegítima que puede acarrear consecuencias funestas, particularmente por su influjo en el ánimo de las jóvenes generaciones. En 2002 me entrevisté con un centenar de alumnos de un instituto de París. Me plantearon cuestiones muy variadas sobre mi itinerario de historiador, mi trabajo diario, mis convicciones. Pero de todas las respuestas lo que han retenido con más fuerza es: «Hablamos demasiado del mal y no bastante del bien». Me agradecieron estas palabras.



<sup>18</sup> Fórmula de J F REVEL en *Les Plats de saison*, París, Seuil, 2001.

<sup>19</sup> Me permito remitir al último capítulo de mi libro *Mille ans de bonheur*, París, Fayard, 1995, y a sus notas. Donde señalo especialmente el artículo de J. BOUVERESSE, «R. Musil ou l'anti-Spengler», en *Cahiers de l'Herne*, 1981

<sup>20</sup> P VALADIER, *Un christianisme d'avenir*, París, Seuil, 1999, pp. 219-220



Hoy se puede aniquilar en dos minutos una ciudad cuya construcción y extensión ha necesitado dos mil años de esfuerzos. Contrariamente al mal, el bien no hace ruido. Y esta discreción hace que no lo tengamos suficientemente en cuenta en nuestro juicio sobre el mundo. «Se oye el estruendo del árbol que se derriba, pero no se oye el bosque que susurra», dice el proverbio.

Heredamos todo el mal que se hizo en el pasado, pero también todo el bien. Afirmación<sup>21</sup> muy equilibrada y objetiva de René Rémond: «[El siglo XX] ha alejado los límites en los dos sentidos; los del horror y los del progreso. Ha aplicado la razón positiva y constructiva para realizar horrores, pero también para rechazar límites en ingenio, imaginación y heroísmo». Y añadido que René Rémond estaría de acuerdo con el complemento de «generosidad».

Suponed que de pronto el voluntariado se detiene: la existencia cotidiana se paralizaría y la vida se haría insostenible. La humilde generosidad de cada día está en la base del tejido social, pero no llama la atención de los medios de comunicación. Estamos tan habituados que no nos damos cuenta. En cambio, su desaparición abriría un vacío imposible de llenar.

Si Dios parece callarse, en realidad nos habla por todo lo que es bello y bueno en el mundo. Chiara Lubich, fundadora de los Focolares, afirmó que el «amor está inscrito en el ADN de la persona». Fórmula quizá discutible desde un punto de vista científico, pero que yo acepto porque reequilibra el negro diagnóstico muy extendido hoy sobre el hombre. Al contrario que S.J. Gould, me resisto a creer que «el mal es la medida del hombre».

Dejaré la conclusión de este capítulo a Paul Ricoeur, realizada a la vuelta de una estancia en Taizé y feliz de haber encontrado allí «esa tranquilidad compartida que... representa la felicidad de la vida»:

¿Qué vengo a buscar en Taizé? Diría que una especie de experimentación de lo que creo más profundamente: que la religión

<sup>21</sup> En *La Vie* del 4 de mayo de 2000: entrevista tras la publicación de su libro *Regard sur le siècle*.

tiene algo que ver con la bondad. Las tradiciones del cristianismo lo han olvidado un poco. Hay una especie de fortalecimiento, de enclaustramiento en la culpabilidad y el mal. De ninguna manera subestimo el problema que me ha preocupado mucho durante decenios, pero necesito comprobar que, por muy radical que sea el mal, no es tan profundo como la bondad. Si las religiones tienen algún sentido, es el de liberar el fondo de bondad de los hombres, ir a buscarlo donde está escondido.

Pues bien, aquí en Taizé, veo desbordamientos de bondad en la fraternidad entre los miembros de la comunidad, en su hospitalidad serena, discreta y en la oración. Veo jóvenes que no expresan una articulación del bien y del mal, de Dios, de la gracia, de Jesucristo, sino que tienen un tropismo básico hacia la bondad...

La bondad es más profunda que el mal. Necesitamos liberar esta certeza... Hay que decir sí o sí... Aclamar la bondad, es el himno fundamental<sup>22</sup>.

La bondad está presente en el mundo. Hay que aprender a verla.

 <sup>22</sup> Tomado de una entrevista publicada por *La Croix* el 28 de diciembre de 2000.

## Decid si es verdad...

---

### Ciencia y evangelios

Después de plantear modestamente, pero de frente, el misterio del mal, quiero abordar una dificultad más particular en el cristianismo: ¿se puede escribir todavía una historia de Jesús? Y, sobre todo, ¿cómo leer los evangelios en una civilización en la que dominan la investigación histórica y las exigencias del conocimiento científico? Escuchemos la respuesta de Jacques Brel:

Decid, decid si es verdad,

si nació verdaderamente en Belén, en un establo,  
decid si es verdad.

Si los Reyes Magos verdaderamente habían venido de lejos,  
de muy lejos para traerle oro, mirra e incienso,  
decid si es verdad.

Si es verdad lo que escribieron Lucas, Mateo y los otros dos,  
decid si es verdad.

Si es verdad lo de las bodas de Caná, y lo de Lázaro,  
decid si es verdad.

Si es verdad

lo que musitan los niños pequeños  
por la noche antes de irse a dormir,  
lo sabéis, el Padre Nuestro,  
o recitan el Ave María.

Si es verdad todo esto.

Yo diría que sí,  
Oh, cierto, yo diría que sí,  
porque es tan bello  
cuando se cree que es verdad<sup>1</sup>.

¿En qué medida es verdad? O, más bien, ¿cómo hay que entender lo verdadero? Al afrontar esta cuestión no aspiro a ninguna originalidad. Simplemente deseo servir de mediador benévolo entre los especialistas<sup>2</sup> y los fieles. Porque existe un decálogo entre las convicciones de los exegetas y los historiadores y la lectura del Nuevo Testamento a la que la mayoría de los cristianos están todavía acostumbrados. Este decálogo es malsano y pesa en el porvenir del cristianismo en el mundo actual. Se impone una clarificación, que debería ser uno de los objetivos de la catequesis, para explicar mejor el mensaje evangélico a nuestros contemporáneos.

Como a Jacques Brel, nos interpela una interpretación de la Biblia, y especialmente del Nuevo Testamento, que rechaza la diferencia entre el relato narrado y lo que realmente sucedió. Pero una interpretación fundamentalista se ha hecho imposible. No podemos abordar los textos sagrados del cristianismo sin contar con las múltiples aclaraciones aportadas por la ciencia bajo todas sus formas desde el comienzo del último siglo. Así los manuscritos sacados de las cuevas de Qumrán en 1947 y el hallazgo del *Evangelio de Tomás* en Nag Hammadi en Egipto en 1945 han permitido conocer mejor la complejidad del ambiente judío en la época de Jesús y las comunidades cristianas de los dos primeros siglos.

  
<sup>1</sup> Cf *Éditions musicales*, Pouchenet, Bruselas, 1958

<sup>2</sup> He utilizado sobre todo a Ch PERROT, *Jesus*, París, PUF, «Que sais-je?», ed de 2000, J SCHLOSSER, *Jesus de Nazareth*, París, Noesis, 1999 y el *Jésus* de J DUQUESNE, París, DDB, Flammarion, 1994 Pero me he inspirado en los análisis de G BESSIÈRE en su libro *Jesus, le Dieu inattendu*, Paris, Gallimard, 1993, y en sus artículos en la revista *Cahiers du libre avenir*, diciembre de 1999, marzo de 2000, diciembre de 2001 y marzo de 2002

La identificación de los géneros literarios, la clarificación de semejanzas y diferencias entre los cuatro evangelios, la apreciación de las lenguas utilizadas y las diferencias a veces de estilo dentro de un mismo evangelio, son otros tantos métodos y criterios de lectura que se han hecho familiares a los especialistas. Es normal que no lo sean para los demás, pero es importante transferir sus conclusiones a un público más amplio. Es lo que Jacques Duquesne ha intentado precisamente<sup>3</sup>. Mi propósito es el mismo que el suyo, pero con mi estilo y en el contexto de este libro.

Según la mayoría de los especialistas, el evangelio de Marcos es cronológicamente anterior a los demás. Está, por tanto, «en las mejores condiciones de referir las tradiciones más primitivas sobre Jesús»<sup>4</sup>. Se redactó hacia el año 70 en Roma en un griego bastante popular, lleno de semitismos, y lleva la impronta de Pedro. Los elementos aportados por Marcos han sido recogidos y arreglados después por Mateo (probablemente distinto del apóstol del mismo nombre) y por Lucas.

Mateo escribió su evangelio en torno al año 85 para la comunidad judeocristiana de Antioquía en Siria. Lucas compuso el suyo casi en la misma fecha en un griego bastante elegante y dirigido a una comunidad situada, probablemente, en Grecia. Mateo y Lucas han bebido no solamente de Marcos, sino también de un fondo más antiguo, una especie de evangelio virtual que se adivina a través de los textos comunes y que los especialistas llaman «Q», del término alemán *Quelle*, que significa «fuente». El evangelio atribuido a Juan, redactado en Asia Menor y más teológico que los precedentes, es de larga elaboración. Algunos elementos parecen anteriores a Marcos, mientras otros parecen contemporáneos a la persecución de Domiciano en el año 90.

Precisemos, la primera carta de Pablo a los Tesalonicenses es de los años 50-51. Las cartas a los Corintios, a los Filipenses, a los Gálatas y a los Romanos, de los años 54-57. Los Hechos de los

<sup>3</sup> Ver nota anterior.

<sup>4</sup> Ch. PERROT, *Jésus, o. c.*, p. 25.

Apóstoles, redactados por Lucas, datan de los años 80. La primera redacción en griego del evangelio de Tomás, calificado de apócrifo, por no estar oficializado por la Iglesia, se podría remontar a finales del siglo II. Su interés está en que contiene 114 sentencias atribuidas a Jesús. Algunas de ellas poco plausibles, pero otras paralelas a las que se encuentran en los evangelios sinópticos de Marcos, Mateo y Lucas. Lo que invita a pensar que son auténticas. La lectura del evangelio de Tomás refuerza la impresión, adelantada por los evangelios canónicos, de que «las primeras generaciones cristianas se interesaban más por el recuerdo de las palabras de Jesús que por su itinerario misional»<sup>5</sup>.

Seguramente existen certezas importantes sobre el Jesús histórico, cuya existencia ya nadie pone en duda. Su nacimiento se sitúa entre los años 6 y 4 antes de nuestra era. Su familia era de Nazaret y comenzó en Galilea su predicación. Luego fue a Judea y allí fue crucificado. Es considerado por sus contemporáneos como un profeta itinerante que hacía curaciones y milagros. Se coincide en su bautismo por Juan «el Bautista» y, en general, se cree que tuvo una postura contraria a las observancias rituales demasiado puntillosas de los fariseos y las autoridades encargadas del Templo. Su gesto público contra los mercaderes del Templo parece estar bien atestiguado. Los cuatro evangelios, con algunas variantes, narran igualmente la última cena de Jesús en compañía de sus discípulos y su condena a muerte por el gobernador romano por denuncia de las autoridades judías.

Los cuatro proclaman su resurrección. Por supuesto, aquí se abandona el campo de la historia por el de la fe. Pero la desaparición del cuerpo de Jesús, sabiendo que encontrarlo era un interés de los enemigos, y la afirmación unánime entre las primeras comunidades cristianas de su resurrección son históricas. Esta convicción con respecto a la resurrección de Cristo provocó un cambio total entre los apóstoles, antes acobardados, y llegó a ser el fundamento de su mensaje.

<sup>5</sup> Ch. PERROT, *Jésus, o. c.*, p. 18.

## Los evangelios como catequesis

Los evangelios constituyeron una relectura de la enseñanza de Jesús, e incluso una reconstrucción didáctica de esta enseñanza a partir de la certeza de su resurrección. Fueron pedagogía iluminada por esta convicción y destinada a catecúmenos y neófitos. Para sus autores se trataba de reunir sus palabras y sus hechos para obtener un mensaje excepcional al que la Resurrección daba sentido y no tanto de seguir paso a paso en tiempo y lugar la predicación de Jesús.

Los evangelios suplieron, de alguna manera, al viajero que habían encontrado los discípulos de Emaús, ese sorprendente compañero que «les explicó lo que en las Escrituras se refería a él... Ellos se decían: “¿No se abrasaba nuestro corazón mientras nos hablaba por el camino y nos explicaba la Escritura?” (Lucas 24,27-32). A su vez los evangelistas, iluminados por la resurrección de Cristo, quisieron abrir su Palabra a las comunidades a las que se dirigían.

No pretendieron dar a conocer la vida de Jesús con nuestras exigencias históricas. Ante todo se preocuparon por la doctrina que había enseñado Jesús y que los primeros grupos cristianos habían recogido oralmente. Después de Jacques Schlosser, es oportuno citar algunas frases clarificadoras del gran historiador cristiano que fue H.I. Marrou:

Un evangelio no es una colección de actas notariales, de crónicas de acontecimientos más o menos exactos o tendenciosos, más o menos fielmente transmitidos. El autor no se proponía ofrecer una documentación a la historia historizante, sino algo muy distinto: quería... transmitir a sus lectores el conocimiento de Cristo, necesario para la salvación. Para elaborar esta imagen de Jesús es posible que se hayan manipulado las fuentes, algo que ahora nos desconcierta (por su descuido, por ejemplo, en la cronología), pero que sería ingenuo calificar de falsificación o de mentira...


Los evangelios no son un testimonio directo sobre la vida de Cristo, sino un documento primario y de un valor incompara-

ble sobre la comunidad cristiana primitiva llegamos a Jesús solo a través de la imagen que los discípulos se hicieron de él<sup>6</sup>

Charles Perrot afirma respecto a los relatos evangélicos de la Pasión que no han sido escritos «para hacer historia y relatar solamente un recuerdo de ayer» No se trataba de piezas biográficas, sino de una enseñanza que quería presentar el acontecimiento de la cruz como el punto de partida de la salvación a través de los relatos<sup>7</sup>

Hay que leerlos como imágenes simbólicas, cuyo mensaje es doctrinal Por ejemplo, los curiosos acontecimientos relatados por Mateo en el momento de la muerte de Jesús las tinieblas y los temblores de tierra significan el «retorno al caos informe de los orígenes ante la creación nueva delante de la cruz», el velo del Templo que se rasga expresa que Dios no está en su Templo de ayer sino en la persona de Cristo, los numerosos santos que resucitan dan a entender que la resurrección se extendió también a los justos del Antiguo Testamento, etc<sup>8</sup>

Hemos de comprender, y esto requiere una auténtica conversión intelectual, que los evangelistas y la mayoría de sus contemporáneos no establecían fronteras claras entre historia, teología, relato simbólico y poesía Les interesaba la funcionalidad del discurso global Entendida como el objetivo pretendido Habiendo resucitado Jesús, lo que era evidente para los redactores del Nuevo Testamento, se trataba de mostrar de la manera más bella y convincente posible que el pasado del pueblo de la alianza y los acontecimientos de la vida de Jesús convergían en la resurrección del Mesías Aportaba una iluminación retroactiva que proporcionaba y proporciona para los cristianos un sentido a cada uno de los elementos constitutivos de los textos evangélicos

 <sup>6</sup> H I MARROU, *De la connaissance historique*, Paris 1975, 99 102-103 Citado por J SCHLOSSER, *Jesus de Nazareth o c*, p 73

<sup>7</sup> Ch PERROT, *Jesus, o c*, pp 94-95

<sup>8</sup> *Ibid*, p 96



Volvamos a la pregunta de Jacques Brel: «¿Es verdad que...?». Hay que responder<sup>9</sup>. Por ejemplo, la afirmación de Mateo y Lucas de que el nacimiento de Jesús fue en Belén no tiene la unanimidad de los exegetas, porque Jesús fue considerado un galileo. En un número de *Le Monde de la Bible* (editado por Bayard Presse), André Myre, profesor en la Facultad de Teología de Montreal, escribe:

Jesús es de Galilea, verosíblemente de Nazaret y no de Judea (Belén), donde los escribas cristianos (¿judíos de origen?) situaron su nacimiento con el objetivo de establecer un paralelismo con la patria de David<sup>10</sup>.

Igualmente, Jacques Schlosser, profesor en la Facultad de Teología católica de Estrasburgo, declara sobre el mismo tema:

El elemento determinante parece ser la dimensión teológica que puede vincularse al nacimiento en Belén: en virtud de la tradición bíblica (Miqueas 5,1), conviene que el hijo de David nazca en Belén, la ciudad de David. La elección del lugar sería un guiño teológico. Para muchos, yo también lo creo, Jesús nació en Nazaret y la mención de Belén sólo se debe al interés teológico mencionado, porque su pertenencia a la estirpe de David constituye un tema teológico especialmente importante para Mateo<sup>11</sup>. En cambio, el relato del nacimiento en Belén puede que contenga elementos históricos que atestiguan la convicción de la familia de Jesús de pertenecer a la estirpe davidica<sup>12</sup>.

Estamos, por tanto, en el núcleo de la dificultad que constituye una lectura actual de los textos evangélicos: «De una manera general, los relatos de la infancia —escribe Jacques Schlosser— dependen de un género más cercano a la reflexión sobre el signi-

<sup>9</sup> G. BESSIÈRE, *Jésus, le Dieu inattendu*, o. c., pp. 142 y ss.

<sup>10</sup> N.º 137 bis de *Le Monde de la Bible*, septiembre de 2001.

<sup>11</sup> J. SCHLOSSER, *Jésus de Nazareth*, o. c., p. 36.

<sup>12</sup> *Ibid.*

ficado religioso de los acontecimientos que a la crónica o al relato histórico estricto»<sup>13</sup>. Jesús posiblemente no nació en Belén, pero para las primeras comunidades cristianas era el Mesías tan esperado y, por eso, era lógico situar su nacimiento en la ciudad donde, según Miqueas, debía nacer un rey mesiánico descendiente de David.

Con estas condiciones, Belén sigue siendo un símbolo para los cristianos e incluso, yo diría, un lugar de recuerdo por el significado que Mateo y Lucas le han dado. Los dos evangelistas, al situar allí el nacimiento del Hijo de Dios, manifiestan de forma simbólica que Jesús era el Mesías esperado. La respuesta a la pregunta de Jacques Brel, cristianamente hablando, sería que es verdad el nacimiento en Belén.

La misma afirmación vale para los dos relatos evangélicos sobre la infancia y la adolescencia de Jesús. El parto de María en un establo, el anuncio a los pastores (los primeros a quienes se notifica el nacimiento) y la llegada de los Magos de Oriente no son, o no sólo, unos deliciosos cuentos. Son más bien una catequesis que se apoya en parábolas. Su reino no es de este mundo. No nace en un palacio, sino en el anonimato de un establo<sup>14</sup>. Da a conocer su presencia a unos humildes pastores y su familia no tiene notoriedad, aunque se ratifiquen sus vínculos con David. Destacamos como insólito que es reconocido como un niño excepcional, e incluso como rey, por unos sabios paganos llegados del lejano Oriente. ¿Se podía dar a conocer mejor que con estas escenas expresivas y emotivas el carácter inaudito de una Revelación comunicada primero a unos pobres y a extraños?

Entendidos así, los relatos evangélicos del nacimiento de Jesús son verdaderos por su sentido; no hay motivo por tanto para eliminar de las iglesias los nacimientos en el tiempo de Navidad. Expresan muy bien lo que quieren decir y la revolución religiosa nacida al mismo tiempo que Jesús.

<sup>13</sup> *Ibíd.*

<sup>14</sup> Coincido por completo con J. DUQUESNE, *Jésus, o. c.*, pp. 60-65.

Los cristianos tampoco deben entristecerse si los especialistas no ven un hecho histórico en la matanza de los inocentes y en la escapada de Jesús a los doce años y su posterior aparición en el Templo de Jerusalén. La matanza de los inocentes, contada sólo por Mateo, inquieta desde hace mucho tiempo a los comentaristas y no parece históricamente verosímil. Pero son posibles dos lecturas de esta ficción.

La primera ve en la matanza un paralelismo con el caso de Moisés, salvado de la muerte de los recién nacidos ordenada por el Faraón. Mateo habría establecido así una concordancia entre la infancia de Jesús y la de Moisés. Pero quizá los primeros cristianos veían también, y sobre todo, en el martirio de los niños inocentes el anuncio de la muerte de Jesús, el Inocente por excelencia. Es imposible saber qué hechos reales estuvieron en el origen del relato de Mateo.

En cuanto al episodio de la pérdida de Jesús en el Templo, narrado por Lucas, también es de rica significación: un niño de doce años deja estupefactos a los maestros de la Ley con sus respuestas inteligentes; y, sobre todo, Jesús menciona por primera vez a su Padre. Ahora bien, se ha advertido que en Lucas la primera y la última palabra de Jesús son para nombrar a su Padre (3,49 y 23,46). Se trata de una enseñanza teológica. Ahí está la verdad de ese relato del evangelista.

## **Cuestiones controvertidas**

Los cristianos no deben alarmarse de no poder leer ingenuamente la Biblia y en especial el Nuevo Testamento. Las claves de lectura que proporcionan los exegetas no empobrecen los textos. Al contrario, obtienen un sentido y una enseñanza que resisten a la prueba del tiempo. Los conocimientos científicos consolidan una fe más ilustrada y dan nueva vida a imágenes y relatos de los que no hemos de subestimar ni la riqueza poética ni el vigor doctrinal.

Además, ¿por qué inquietarse si algunas convicciones no esenciales a la fe cristiana se encuentran atacadas o, al menos,

cuestionadas por el avance de los conocimientos? Estoy pensando en el asunto de los hermanos y hermanas de Jesús, mencionados repetidas veces en el Nuevo Testamento: en Marcos 3,31-35; en Juan 2,12; 7,3.5.10; en Hechos 1,14; en la 1 Corintios 9,5; en Gálatas 1,19. Uno de estos hermanos es Santiago, cuyo papel se ha infravalorado durante mucho tiempo, pero que fue el jefe de la primera comunidad cristiana de Jerusalén.

La tradición católica traduce «hermano» por «primo», porque esta palabra no existe en el arameo subyacente a la redacción en griego y en las familias orientales de aquel tiempo los primos podían llamarse hermanos. Pero, en contra de esta hipótesis, se expone que los textos griegos del Nuevo Testamento conocen las dos palabras, *adelphos* (hermano) y *anepsios* (primo), y nunca emplean una por otra.

¿Por qué habrían hecho una excepción para la familia de Jesús? Por una parte, en el siglo II, uno de los Padres de la Iglesia, Hegesipo, citado más tarde por Eusebio de Cesarea, mencionó la comparecencia ante Domiciano de los nietos de Judas, «que era llamado su hermano (= de Jesús) según la carne»<sup>15</sup>. Pero algunos párrafos antes, Eusebio, refiriéndose a Hegesipo, había indicado que Simeón, hijo de Clopas y «primo del Salvador»<sup>16</sup>, había sucedido a Santiago en la dirección de la Iglesia de Jerusalén. Así, Eusebio de Cesarea, a continuación de Hegesipo, establecía la distinción entre hermano y primo. Por otra parte, Mateo escribe: «y José acogió a su esposa, pero no tuvo relaciones con ella hasta que dio a luz un hijo, al cual llamó Jesús» (1,24-25). Y para Lucas, María, al nacer Jesús, «dio a luz a su hijo primogénito» (2,7).

Aunque no pueda descartarse que los hermanos y hermanas de Jesús fueran hermanastros provenientes de un primer matrimonio de José, escribe Jacques Schlosser, de acuerdo con la ma-

<sup>15</sup> Según EUSEBIO DE CESAREA, *Historia eclesiástica*, III, XX, 1-2 [orig. *Histoire ecclésiastique*, Clie, 1988 (ed. «Sources chrétiennes»), citado en J SCHLOSSER, *Jésus de Nazareth, o c*, p 36]

<sup>16</sup> *Ibid*, III, XI, 11.

yoría de los comentaradores, «la impresión dominante aportada por los textos en una lectura obvia es que Jesús tiene hermanos y hermanas en el sentido habitual»<sup>17</sup>. La desconfianza posterior respecto de la sexualidad y la sobrevaloración de la virginidad llevaron supuestamente a la Iglesia a privilegiar la virginidad perpetua de María. Pero el dogma de la Encarnación del Salvador de ninguna manera postula que Jesús, primogénito de María, no haya sido el mayor de una familia numerosa, como se daban muchas en la época.

Es imposible evitar la cuestión de la virginidad de María en el momento de la concepción de Jesús, tan difícil de admitir para nuestros contemporáneos como para el filósofo pagano Celso en el siglo II<sup>18</sup>. ¿Hay que entenderla, dentro de los evangelios de la infancia, como una presentación poética de la Encarnación del Dios hecho hombre, o creer que se produjo realmente una excepción de las leyes de la naturaleza con ocasión de un acontecimiento único en la historia?

## Jesús y el milagro

Me sumo a la doctrina tradicional de la concepción virginal de Jesús por una excepción milagrosa, doctrina que fue muy pronto una convicción de la Iglesia primitiva y que figura en el credo de San Ireneo<sup>19</sup>. Hemos de reflexionar entonces sobre el concepto de milagro, y especialmente sobre los relatados en los evangelios.

<sup>17</sup> J. SCHLOSSER, *Jésus de Nazareth, o. c.*, p. 38. Sobre esta cuestión remito también a la exposición del GROUPE DES DOMBES, *Marie dans le dessein de Dieu et la communion des saints*, París, Bayard-Centurion, 1999, que no ve conflicto doctrinal mayor entre los cristianos que profesan la virginidad perpetua de María y los que piensan que tuvo hijos después de Jesús.

<sup>18</sup> Sus ataques al cristianismo son conocidos por la refutación que hizo de él Orígenes en el *Contra Celso*.

<sup>19</sup> IRENEO, *Contre les hérésies*, I, 10, 2, París, Cerf, 1984, p. 66.

Para nosotros un milagro es una transgresión de las leyes naturales. Sin embargo, durante mucho tiempo la diferencia entre natural y sobrenatural ha sido relativamente tenue. En tiempo de Jesús era válida la observación presentada hace poco por Lucien Febvre para el siglo XVI: no había llegado todavía el día en que el no poder engendrarse el no ser. Como tampoco nuestra idea de lo posible respecto a lo imposible. Los hombres del siglo XVI no contaban con nuestra noción opuesta de lo natural y lo sobrenatural. Entendían que se impregnaban uno de otro frecuentemente<sup>20</sup>. En la literatura medieval, las resurrecciones milagrosas no son raras, porque la vida cotidiana estaba impregnada de lo sobrenatural.

Al contrario, curaciones rápidas, hasta repentinas, que en otro tiempo parecían resultar del milagro, no tienen que serlo necesariamente hoy. La superposición de lo físico y lo psíquico es tal a nuestros ojos que nos parece que emociones muy fuertes, especialmente de naturaleza religiosa, pueden provocar un sobresalto del ser y una auténtica revolución orgánica. Debemos tener presentes estas realidades cuando leemos los relatos de los milagros evangélicos y, sobre todo, la fórmula «tu fe te ha salvado». Además, Jesús, cuando curaba, establecía, como sus contemporáneos, un vínculo entre salvación y salud.

No es dudoso que Jesús apareció en su tiempo como un poderoso «hacedor de prodigios», según la fórmula de Flavio Josefo en el siglo I. Los discípulos de Emaús dijeron melancólicamente que «Él era un profeta poderoso en obras y palabras ante Dios y ante todo el pueblo» (Lucas 24,19). En los evangelios se cuentan veintisiete milagros, catorce de ellos mencionados por Marcos. El mismo Jesús, retomando fórmulas de Isaías, puso en relación su mensaje con hechos físicamente salvadores: «Id a informar a Juan [Bautista] de lo que habéis visto y oído: los ciegos recobran la vista, los cojos caminan, los leprosos quedan limpios,



<sup>20</sup> L. FEBVRE, *Le Problème de l'incroyance au XVI siècle La religion de Rabelais*, París, Albin Michel, 1947, pp. 476-478.

los sordos oyen, los muertos resucitan, los pobres reciben la buena noticia» (Lucas 7,22).

La investigación histórica de nuestros días, contrariamente a las tendencias de la escuela positivista de comienzos del siglo XX, concede una gran importancia a los milagros de Jesús y no niega el impacto que tuvieron en sus contemporáneos. Pero subraya que Jesús eludió la publicidad y nunca pretendió sorprender con unos hechos que nos parecen y parecieron sorprendentes. Rehusó jugar a mago y realizar de encargo gestos extraordinarios. Él subordinó sus curaciones al acto de fe que las acogía.

Se observa también que los evangelios no califican la resurrección de Cristo de prodigio, y que los milagros realizados por Jesús nunca se expresan con la palabra griega *terata* (prodigios sorprendentes), sino con el término *dunameis* (actos de fuerza) y en Juan con *semeia* (signos)<sup>21</sup>. Quedémonos con la palabra «signo». Los milagros de Jesús se nos muestran como gestos con los que, por una parte, liberaba al prójimo del peligro, la enfermedad y el pecado, y por otra, ofrecía una señal dando a entender con ella que comenzaban el reino y los tiempos nuevos. En el contexto de la época, el anunciador de una nueva alianza no podía ser identificado como tal más que con actos de fuerza que respondían a los ya realizados en otro tiempo por Moisés, Elías y los demás profetas.

El historiador, como tal, no está capacitado para aplicar la palabra «milagro» a resultados extraordinarios provocados por gestos de Jesús y explicándolos por origen divino. Pero sí cuando destaca el significado de esos milagros. Por tanto, la multiplicación de los panes recordaba el maná enviado por Dios en otro tiempo a los Hebreos en el desierto; y, al mismo tiempo, cobraba sentido como promesa de un pan de vida eterna. El relato de la tempestad apaciguada remite al dominio que el Señor le había dado a Moisés sobre las aguas del mar Rojo; y contenía la promesa de que Dios será un día vencedor del mal simbolizado por

<sup>21</sup> Observación de J. DUQUESNE, *Jésus, o. c.*, p. 138.

el mar. La resurrección del hijo de la viuda de Naín tenía un precedente en la que había realizado Elías; y anunciaba el dominio del Salvador sobre la muerte.

En otros términos, los milagros relatados en los evangelios constituyeron una enseñanza para las primeras comunidades cristianas como lo eran las parábolas y los discursos de Jesús: unos y otros se aclaran por la resurrección de Cristo. Los milagros de Jesús fueron presentados dentro de una pedagogía que se apoyaba en relatos. Quiso enseñar que los «signos portentosos que el judaísmo esperaba para el final de los tiempos [se habían producido] en el presente»<sup>22</sup>: los ciegos habían visto, los cojos habían caminado, los leprosos habían sido purificados por quien anunciaba la venida del reino.

Es difícil no pensar que algunos de estos relatos hayan sido embellecidos. ¿Quiere decir esto que fueron creaciones literarias sin fundamento histórico? No. Prevalece, por tanto, la cuestión sobre la virginidad de María: ¿cómo puede un cristiano conciliar exigencia científica y creencia en el milagro?

La ciencia tiene vocación de estudio de lo previsible en razón de las repeticiones anteriores de un mismo fenómeno. Por el contrario, un milagro, que resulta de una intervención imprevisible de Dios, escapa a la ley de las repeticiones. Se sitúa por su esencia al margen de los límites de la investigación científica. Es excepcional. Es decir, ¿no existe porque escapa a las leyes de la ciencia? Nada prueba en efecto que la ciencia, por exitosa que sea, tiene la posibilidad y la vocación de agotar la totalidad de lo real. Desde una perspectiva cristiana, no es irracional pensar que el paso por la tierra de Dios hecho hombre ha producido una especie de paréntesis sobrenatural en el desarrollo ordinario de las leyes que rigen el universo. A un acontecimiento único le habría correspondido una excepción no controlable por los instrumentos de la ciencia.



<sup>22</sup> D. MARGUERAT, «Dieu prend le pouvoir», en *Actualité des religions*, número especial de mayo de 2000 (*Les fondateurs de religions*), p. 38.



Bajo esta luz veo el nacimiento, la vida, los milagros y la resurrección de Cristo. Él ha pasado por la historia como un meteoro: como máximo tres años de predicación frente a los veintidós de Mahoma y unos cincuenta de Buda. Esta intervención fulgurante en el tiempo ha provocado sin embargo una profunda y perdurable revolución religiosa.

El cristiano tiene fundamento para considerar toda la vida terrenal del Salvador como un episodio único en la historia, desde su concepción en el seno de la Virgen María hasta la glorificación final de la Resurrección. La trascendencia, durante una breve secuencia, irrumpió de forma excepcional e inédita en la cronología ordinaria y las leyes habituales del mundo. Habría sido el espacio de una corta vida humana, penetrada de presencia divina, anuncio de un reino donde la humanidad conocerá al fin la paz en el amor.

## ¿Y si fallamos en la reconciliación?

---

### Preliminares

Si, como creen los cristianos, la intervención de Dios en la historia ha sido y seguirá siendo única a través del nacimiento y la resurrección de Jesús, ¿cómo pueden todavía los fieles del Salvador resignarse a la situación absurda y escandalosa que es la desunión entre ellos? Este contrasentido debilita la credibilidad del cristianismo en el espíritu de nuestros contemporáneos. Hago mío el diagnóstico expuesto un día en *Le Monde* por Henri Tincq: «O somos cristianos unidos o no somos cristianos».

Una relativa fraternidad entre cristianos de las diferentes iglesias ha sustituido desde el Vaticano II a los anatemas y linchamientos de otro tiempo. Sin embargo, el ecumenismo da la impresión de estar estancado y no prosperar en las esperanzas, sin duda excesivas, que había despertado el Vaticano II. Estos últimos años el repliegue identitario y el neofundamentalismo se han reforzado en las distintas confesiones cristianas, lo mismo que en las otras religiones importantes del planeta. El Jubileo del año 2000, pese al incontestable éxito de las Jornadas Mundiales de la Juventud, no ha proporcionado la ocasión de grandes manifestaciones de unidad cristiana. En junio de 2000, René Rémond declaraba: «Desearía que este Jubileo fuera aún más ecuménico. En el final del milenio, hemos tomado más

conciencia de hasta qué punto es insoportable la división de las Iglesias»<sup>1</sup>.

La responsabilidad de estos frenazos no incumbe sólo a la Iglesia católica. Si ortodoxos y protestantes se irritan frente al centralismo romano, en sentido inverso los desacuerdos entre ellos y la fragmentación de la autoridad en unos y otros dificultan la toma de decisiones comunes. Las divergencias e incluso las fracturas son importantes dentro del Consejo Ecuménico de las Iglesias, que congrega a 342 denominaciones cristianas. La frecuente confusión en muchos países ortodoxos, como Rusia y Grecia, entre religión y sentimiento nacional y la sospecha sobre proselitismo de otras confesiones cristianas –catolicismo o bautistas– no facilitan el diálogo ecuménico.

Pero, una complicación más, al final del año jubilar, los dos documentos publicados por la Congregación Romana para la Doctrina de la Fe: la declaración *Dominus Iesus* y el texto (confidencial) *Nota sobre la expresión «Iglesias hermanas»*, han ocasionado un conflicto –en particular, el segundo– porque rechazan dar a las iglesias protestantes y a la Iglesia ortodoxa el estatus de iglesias hermanas. El P. Tillard, teólogo del ecumenismo e hijo espiritual del P. Congar, habló entonces de «retorno al punto de partida». *La Croix* del 6 de septiembre de 2000 tituló «Rome freine le dialogue avec les religions». En el editorial, Michel Kuber escribía:

El texto de Roma sugiere una identidad entre Iglesia de Cristo e Iglesia católica, y hace derivar de ésta toda verdad de la que las otras recelan. Esta relectura tendrá consecuencias ruinosas en el terreno ecuménico. La oposición (entre iglesias y comunidades eclesiales) que se remonta a la prehistoria en materia de ecumenismo católico ¿sigue en circulación después de treinta y cinco años de camino común entre iglesias? (...) El absolutismo de lo propio puede ser peor que una justa relativización que permite abrirse al otro.

<sup>1</sup> En *La Croix*, 10-12 de junio de 2000.

Juan Pablo II era muy consciente de la necesidad del ecumenismo y se duele por la falta de avances en este terreno. En febrero de 2000 declaró en El Cairo: «No hay tiempo que perder para que el tercer milenio cristiano sea el milenio de nuestra plena unidad»<sup>2</sup>. En octubre del mismo año, recibiendo al patriarca griego ortodoxo de Antioquía, que abogaba por un diálogo ecuménico más sereno, más transparente y que respete mejor la pluralidad de las iglesias, responde:

Sufrimos porque nuestra marcha (hacia la unidad) a veces se hace muy lenta... Hoy imploramos del Señor la gracia y la fuerza para sobrepasar los estancamientos del diálogo debidos a tantos intentos infructuosos... El diálogo ecuménico no debe ser bamboleado por el viento del desánimo o dejado a la deriva de la indiferencia y la desesperanza<sup>3</sup>.

El tiempo urge en adelante. Porque la llama ecuménica corre el riesgo de extinguirse. Es la preocupación que expresó el hermano Roger de Taizé ante los jóvenes reunidos en Milán en diciembre de 1998:

¿Si fallamos en la reconciliación? ¿Sin reconciliación qué futuro hay para esta comunión de amor que se llama Iglesia?... El ecumenismo se inmoviliza cuando deja que se creen vías paralelas que terminan por utilizar las fuerzas vivas de la llamada a la reconciliación.

Es como si unos trenes caminaran juntos: se detienen de vez en cuando para permitir un encuentro, luego cada uno toma su camino. A fuerza de aplazar la reconciliación, el ecumenismo, sin darse cuenta, podría ocasionar unas esperanzas ilusorias. ¿Y quién se atrevería a encaminar a las jóvenes generaciones hacia algo ilusorio? Cuando la vocación ecuménica no se concreta en reconciliaciones, no lleva a ninguna parte y la llama se extingue.

<sup>2</sup> Según *Ouest-France*, 26-27 de febrero de 2000.

<sup>3</sup> Citado en *La Croix*, 24 de octubre de 2000.

Ha de tomarse en serio esta advertencia, que viene de alguien que ha trabajado toda su vida en la restauración fraternal del cristianismo.

Las resistencias al ecumenismo provienen, repito, de varios frentes. Pero siendo el catolicismo la estrella mayor de la constelación cristiana, le corresponde tomar la iniciativa en favor de la unión. Ahora bien, surge un obstáculo: para entrar en un encuentro fructuoso con las demás confesiones cristianas, es necesario que la Iglesia romana haya establecido dentro de sí espacios de diálogo y modificado sus estructuras con objeto de crear verdaderos intercambios con sus propios fieles<sup>4</sup>. Es decir, que acepte e instituya primero una pluralidad católica, para después poner en pie una pluralidad cristiana.

También es necesario ampliar el objetivo: no sólo la creación de estructuras que asocien a los fieles a las decisiones del magisterio católico, sino una colegialidad mayor entre la jerarquía y una mayor autonomía de las iglesias locales, con la desaparición correlativa de la Curia, constituyen los preámbulos indispensables para el diálogo ecuménico. Porque éste tropieza, primero y sobre todo, con el centralismo romano y el enorme poder del Papa.

No es casualidad que dentro de la Iglesia católica se pida, por diferentes vías y a distintos niveles, una toma de conciencia de la diversidad local y el sentimiento de la base. Un sacerdote de la región francesa de Larzac escribe en *La Croix*:

La Iglesia (católica), cada vez más encorsetada en sus círculos jerárquicos, despoja al simple creyente o al sacerdote de base de sus iniciativas en un momento en el que el ciudadano está lleno de iniciativas y de creatividad<sup>5</sup>.

También en *La Croix*, Gaston Piétri, sacerdote de Ajaccio, constata que en la Iglesia romana faltan niveles intermedios:



<sup>4</sup> Volveré sobre este punto importante en el penúltimo capítulo del presente libro.

<sup>5</sup> *La Croix*, 14 de febrero de 2001.

Uno tendría que ser un insensato para imaginar, por ejemplo, que puedan trabajar comisiones episcopales en materia de moral y política familiar sin la participación de expertos cualificados, en su mayoría laicos. Pero su estatus es, como se dice en la sociedad civil, de consultores. Por eso no aparece su firma. ¿Cómo ignorar que auténticos creyentes, enfrentados a estas cuestiones en su vida, se emplearían en estos asuntos de sentido sobrenatural de la fe (*Lumen gentium*, n.º 12), que les permitiría decir una palabra sensata y esclarecedora para quienes buscan verdaderas huellas del Evangelio en los debates de sociedad?<sup>6</sup>

## Autoridad y autoritarismo

El grupo *Paroles*, al que pertenezco, publicó en enero de 2000 *Cinco propuestas para la Iglesia* (católica):

La Iglesia católica se percibe más como una institución piramidal que como una comunidad de hermanos y de hermanas coresponsables del anuncio del Evangelio... La tendencia a la multiplicación de las declaraciones de verdades intocables reduce la responsabilidad de la conciencia personal y prohíbe la continuación de estudios necesarios para la traducción y la inculturación del mensaje cristiano. La excesiva polarización en la autoridad pontificia y la centralización romana en todos los dominios dificultan el diálogo con la diversidad de las culturas e impiden verdaderos avances ecuménicos...

Pedimos a los responsables que modifiquen las prácticas actuales de la autoridad en la Iglesia. Que el acuerdo comporte, muy particularmente, la aceptación de las recomendaciones dadas por los sínodos y el reconocimiento de mayor responsabilidad a las conferencias episcopales. Que se aliente la creación de comunidades, relacionadas entre sí, semejantes a las descritas en los Hechos de los Apóstoles, que comparten los bienes, los haberes, la ayuda mutua y la oración<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> *La Croix*, 9 de mayo de 2000.


<sup>7</sup> Este texto fue publicado particularmente por *La Croix* el 26 de enero de 2000.

Al más alto nivel de la Iglesia católica se sabe que la hipertrofia del poder pontificio plantea problemas. En octubre de 1999, en el Sínodo para Europa, el cardenal Martini agitó las aguas al lanzar la idea –fríamente acogida– de un nuevo concilio. ¿Por qué esta propuesta? «Para permitir deshacer algunos nudos disciplinarios y doctrinales poco mencionados esos días (en el sínodo), pero que reaparecen periódicamente como puntos calientes en el camino de las iglesias...» Por citar lo principal: la falta dramática de ministros ordenados, el lugar de la mujer en la sociedad y en la Iglesia, la participación de los laicos en algunas responsabilidades ministeriales, la sexualidad, la disciplina del matrimonio, la práctica penitencial, la esperanza ecuménica, etc.

En este sínodo, quien entonces era el superior de los dominicos, Timothy Radcliffe, declaró: «En nuestra sociedad, toda exigencia radical puede parecer totalitaria. No podemos reaccionar a este peligro reforzando más aun la autoridad de la Iglesia. Ésta no tendrá autoridad sino cuando participemos del camino de las personas». Digamos las cosas de otra manera: no confundir autoridad y autoritarismo.

En octubre de 1999, el cardenal König, durante mucho tiempo arzobispo de Viena y uno de los grandes artífices del Vaticano II, en la misma línea del cardenal Martini, declaró:

La gran cuestión de la descentralización de la Iglesia católica continúa latente. El gobierno está demasiado centralizado en Roma. La burocracia es excesiva. Es necesario examinar clara y serenamente cuál debe ser la situación de la Iglesia universal hoy. La autoridad suprema del Papa no crea duda alguna. Se reconoce en todas partes. Pero el Vaticano debe confiar más en los obispos y descentralizar el poder en las conferencias nacionales, regionales y continentales. Así sucedía en la Iglesia primitiva. Hay que volver a encontrar el equilibrio entre la unidad y la multiplicidad. Bastaría que los presidentes de las conferencias episcopales se reuniesen regularmente con el Papa, pero no solo para dar su opinión, sino con el derecho de participar en la toma de decisiones.<sup>8</sup>

 <sup>8</sup> Entrevista de *La Croix*, 18 de octubre de 1999

El cardenal Danneels se acerca al punto de vista del cardenal Martini. En mayo de 2001 declaró en *Le Monde*:

Si las otras iglesias tienen miedo del primado del Papa, también aspiran a encontrar un modelo de unidad. Respetando este primado de Roma, ¿cómo hacer vivir una descentralización a nuestras iglesias locales, por ejemplo, en el nombramiento de los obispos, en la relación entre la Curia y las conferencias episcopales? Los instrumentos no están aún a punto<sup>9</sup>.

En el momento de dejar la diócesis de Nanterre en 2002, Mons. Favreu hizo suya la propuesta de concilio del cardenal Martini<sup>10</sup>.

Se descubre también este sentimiento de frustración en teólogos que no son marginales en la Iglesia católica. El jesuita Avery Dulles, muy respetuoso con Roma y ahora cardenal, había escrito en 1975:

A veces sucede que el magisterio publica decretos sin haber consultado suficientemente a los teólogos. Pese a todos los esfuerzos para imponer la adhesión a las declaraciones, apelando a la autoridad del magisterio, esos decretos acaban por poner en un aprieto a la Iglesia. Años más tarde hay que corregirlos o desaprobarlos y, finalmente, la confianza de los fieles en el magisterio se quiebra<sup>11</sup>.

Xavier de Chalendar, que firma como sacerdote de París, pero es un importante teólogo en Francia, constata a propósito de los posicionamientos del cardenal Martini:

La autoridad clerical es todavía demasiado fuerte. Algunos laicos están desanimados por la falta clara de reconocimiento y de estatus. Algunas mujeres tienen la sensación de estar excluidas de un cierto nivel de responsabilidad. ¿Cómo no desear innovaciones radicales, renovaciones importantes?<sup>12</sup>.

<sup>9</sup> *Le Monde*, 25 de mayo de 2001.

<sup>10</sup> En *La Croix*, 28-29 de septiembre de 2002.

<sup>11</sup> A. DULLES, *La foi, le dogme et les chrétiens*, París, Beauchesne, 1975, p. 137.

<sup>12</sup> En *La Croix*, 9 de mayo de 2000.



Ghislain Lafont, benedictino y antiguo profesor en la Universidad Gregoriana, en su libro *Imaginer l'Église catholique* ha expresado con vigor las razones y la necesidad de cambio que se imponen en la Iglesia romana<sup>13</sup>.

El autor constata que «la Iglesia (romana) no está aún realmente abierta a la modernidad en lo que era uno de sus fuertes, la responsabilidad del sujeto de tomar las riendas de su vida tanto en el plano personal como en el colectivo». Son necesarios cambios de gran magnitud tanto en la concepción que nos hacemos de la verdad, como en el funcionamiento de las instituciones o el reparto de las tareas en la Iglesia. Ésta formula enunciados de fe que se consideran la expresión perfecta y definitiva de la Verdad revelada. Toda innovación o búsqueda que supusiera la competencia justa de la razón se considera un peligro para los fieles.

El control de la verdad de la fe y la lucha contra la herejía ha llegado a ser, cada vez más, competencia de una sola persona, el pontífice romano... Se desemboca en una hipertrofia de la función del papado en el terreno religioso con detrimento del recurso a los concilios y del papel de los obispos. Al pontífice se le considera en relación inmediata con Dios; por tanto, en la Iglesia todo viene del centro.

Ghislain Lafont lamenta que los fieles estén «habitados a la sumisión y a la pasividad». También desea que el obispo y el sacerdote sean «más bien representantes del Cristo pastor y no sólo celebrantes de la Eucaristía. Porque el cargo del sacerdote es presidir y animar la comunidad». No siempre nos percatamos de lo intensa que es al más alto nivel la demanda de una redefinición del poder pontificio y de una reforma del gobierno de la Iglesia.

Mi declaración no es la de un católico aislado. Es un deseo expresado también, entre otros, por John R. Quinn, arzobispo de San Francisco entre 1977 y 1995 y presidente de la Conferencia

<sup>13</sup> G. LAFONT, *Imaginer l'Église catholique*, París, Cerf, 1995.

Episcopal de Estados Unidos entre 1977 y 1980 He aquí también, para terminar, la declaración del cardenal C. Murphy-O'Connor, arzobispo de Westminster en diciembre de 2001

Para el bien de la Iglesia hay que crear una nueva manera de intercambiar, una nueva manera de dialogar Nunca los obispos sin Pedro, nunca Pedro sin los obispos, pero hay que analizar o revisar cómo es gobernada la Iglesia tanto en las diócesis como en la Iglesia universal<sup>14</sup>

Las reivindicaciones de los reformistas recaen esencialmente sobre tres puntos: autolimitación del poder pontificio, disminución del de la Curia, valoración de la colegialidad y, más ampliamente, de la autonomía de las iglesias regionales y locales<sup>15</sup> Considero, como Bruno Chenu, que «la Iglesia católica deberá (pronto) mantener y vivir de otra manera su relación entre el centro romano y las comunidades locales. A finales del siglo XX hemos conocido una centralización excesiva. Los problemas que nos esperan exigen una mayor responsabilidad de las iglesias particulares o regionales»<sup>16</sup>

De acuerdo con todas las voces autorizadas que he citado, la Iglesia católica sólo puede relanzar el movimiento ecuménico necesario prosiguiendo la revolución interna iniciada con el Vaticano II. Tiene que convencer a sus interlocutores de su voluntad de diálogo dando ejemplo.

Incrementemos además este estado de ánimo para favorecer el entendimiento con nuestros hermanos separados. Pongamos un ejemplo: ¿por qué entrar en conflicto con la Iglesia anglicana y las iglesias protestantes por el acceso de las mujeres al sacerdocio? Teresa de Lisieux manifestó: «Siento en mí la vocación de ser sacerdote», y Claude Langlois ha expuesto convincentemente

<sup>14</sup> Entrevista en *Trente jours*, n.º 10, 2001, p. 20

<sup>15</sup> Cf. M. FAGGIOLI, «Note in margine a recenti contributi per una riforma ecumenica del papato», en *Cristianesimo nella storia*, vol. XXII/2, pp. 451-472

<sup>16</sup> En *La Croix*, 15 de julio de 2002

que ese deseo había sido central en la espiritualidad de la joven carmelita<sup>17</sup>. Edith Stein, como Teresa de Lisieux «doctora de la Iglesia», reivindicaba el acceso de las mujeres al sacerdocio.

El P. Geffré tiene razón al escribir: «No se cuestiona el mensaje de la cruz porque se pregunte acerca del sacerdocio femenino»<sup>18</sup>. Sé muy bien que en esta cuestión, que estoy convencido nada tiene que ver con la fe, la sensibilidad de muchos católicos y ortodoxos no es la misma que la de nuestros hermanos. Debe respetarse. Pero ¿por qué hacer de ella un punto de conflicto entre cristianos de diferentes sensibilidades? Aceptemos la diversidad donde no está en juego el credo.

De forma más generalizada, «el ecumenismo sólo tiene sentido si las diversas iglesias conservan su personalidad»<sup>19</sup>. A esta declaración de Jean Comby, profesor en la Facultad de Teología de Lyon, se puede añadir la de Enzo Bianchi, prior de la comunidad monástica de Bose:

El futuro de la unidad de los cristianos no está en la uniformidad. La unidad se hará entre iglesias hermanas. Roma no es la Iglesia madre, puesto que el cristianismo ha nacido en Jerusalén. Existe una gramática de la diversidad que hay que aprender en la Iglesia católica, comenzando por las comunidades locales<sup>20</sup>.

Un teólogo luterano alemán considera, con razón, que «es necesario constituir una comunidad eclesial de mutuo reconocimiento»<sup>21</sup>. Se perfila así poco a poco bajo nuestros ojos, especialmente en Brasil, una «recomposición cristiana» que podría hacer la labor del aceite.

El futuro del cristianismo pasa por la integración de lo plural, es decir, por la aceptación mutua y fraternal de las con-

<sup>17</sup> C. LANGLOIS, *Le Désir de sacerdoce chez Thérèse de Lisieux*, París, Salvator, 2002, especialmente el capítulo 5.

<sup>18</sup> En *La Vie*, 28 de octubre de 1999

<sup>19</sup> Declaración de J. COMBY en *La Croix*, 31 de agosto de 2001.

<sup>20</sup> En *La Vie*, 25 de febrero de 2001.

<sup>21</sup> Fórmula de E. JUNGEL en *Il Regno*, 15 de marzo de 2002, pp. 145-150.

fesiones cristianas y la caridad recíproca de la diversidad en el interior de cada uno de los componentes del cristianismo. Me parece imposible que el ecumenismo se lleve a cabo por la entrada en la Iglesia romana. Hay que buscar otras vías. El éxito del ecumenismo no está asegurado. ¿Es un motivo para desanimarse y no tener en cuenta el camino recorrido? No hay que obviarlo.

Soñemos por un instante e imaginemos una unidad reconstituida. ¿Habría también un papa? Yo desearía que sí, y que pudiera hablar al mundo en nombre de una Iglesia reconciliada consigo misma. Retomo el ferviente deseo del ecumenista Jean-Marie Tillard, que ya veía al obispo de Roma como un árbitro, un centro de comunión que debería presidir en la caridad. Veía a la Iglesia universal como una comunión de comunidades locales. La tradición para él era «la comunión de todas las generaciones y todos los ambientes con su diversidad, sus particularismos, en la única fe». Reconocía también en «todas las iglesias dispersas por el mundo y que se despliegan a todo lo largo de la historia a la única y la misma Iglesia»<sup>22</sup> cuyo símbolo sería el papa.

Se impone una reflexión respecto a los viajes de Juan Pablo II. Millones de jóvenes lo han aclamado a pesar de su enfermedad. Ciertamente ha hecho avanzar el ecumenismo con sus viajes, a veces difíciles, a países ortodoxos. Ha hablado en favor de la paz, la dignidad humana, la ayuda mundial a los desheredados, la urgencia de resistir a las tentaciones materialistas que nos asaltan... Nuestro tiempo tiene necesidad de un mensaje como éste, aunque este profeta desarmado parece muchas veces predicar en el desierto. Ningún otro jefe espiritual del siglo XX ha obtenido una audiencia igual, y eso hay que tenerlo en cuenta.



<sup>22</sup> Entre las obras de J.M. TILLARD, me fijo particularmente en *El obispo de Roma*, Santander, Sal Terrae, 1986 (orig.: *L'Évêque de Rome*, 1982) e *Iglesia de Iglesias*, Salamanca, Sígueme, 1991 (orig.: *Église d'Églises. L'ecclésiologie de communion*, 1987, París, Cerf).

El caso del Dalai Lama confirma mis palabras. Otro responsable religioso en el que se concretan, gracias a su relevancia espiritual, las generosas aspiraciones de muchas personas. Dicho de otra manera, es bueno que el portavoz autorizado de una religión tenga un rostro, se le oiga y se le vea, que se rece y se cante con él. Pero el impacto en las conciencias y en los corazones del mundo entero sería más fuerte si el papa hablara en nombre de todos los cristianos.

Un ejemplo que ilustra lo contrario me viene a la mente: el Islam carece dolorosamente de un único portavoz. Si existiera, tendría que pronunciarse necesariamente sobre el terrorismo. Bin Laden se puede presentar como jefe espiritual y comprometer, en el nombre de Alá, a millones de musulmanes en la guerra y la venganza.

El ideal sería, por tanto, que el cristianismo reconciliado consigo mismo se expresara por voz de su primer pastor. Pero sobrevienen rápidamente problemas embarazosos. Porque la unidad a la que aspiran muchos cristianos, comprendidos los católicos, pasa necesariamente por «una redefinición de la autoridad pontificia». El deseo es del propio Juan Pablo II, que en su encíclica *Ut unum sint* de 1995 propuso un diálogo sobre el papado. Reiteró este deseo en El Cairo en febrero de 2000. El 18 de enero del mismo año en San Pablo Extramuros, estando al lado del arzobispo de Canterbury y del representante del patriarca de Constantinopla había planteado «¿Puede un cuerpo estar dividido?». Pero ninguna propuesta concreta ha surgido después. En enero de 2003, durante la Semana de la Unidad, Juan Pablo II se declaró una vez más dispuesto a someter a discusión sus poderes con el fin de facilitar la unión de las iglesias cristianas. Pero ahí se quedó todo.

## ¿Qué hacer?

Un día –¿cercano quizá?– incluso en el seno de la Iglesia romana habrá que «poner en práctica una eclesiología de comunión y proceder a una relectura ecuménica del Vaticano I y en es-

pecial de la infalibilidad pontificia», fórmula de Bruno Chenu<sup>23</sup>. Después sería normal que las diversas instancias del cristianismo dieran a conocer cómo conciben la unidad reconstituida y hasta dónde querrían y podrían llegar en la definición de las atribuciones del primer pastor de los cristianos. ¿Por quién sería elegido? ¿Quién estaría asociado a él y bajo qué formas para tomar decisiones? ¿Sería elegido de por vida o por un tiempo determinado? Para mí la segunda opción sería la mejor. Porque se ha hecho absolutamente necesario en nuestro tiempo de evolución acelerada cambiar periódicamente a los responsables de todo organismo, a fin de activar los indispensables rejuvenecimientos.

Estoy convencido, y creo que muchos otros cristianos, de que el ecumenismo pasa por una relativización de las instituciones eclesiales, hechas para los fieles y no al contrario. Una cosa es el porvenir de las iglesias, otra el del cristianismo. Yo apuesto por el futuro del cristianismo. Jesús ha sido, siguiendo la bella fórmula de Gérard Bessière, el «Dios inesperado»<sup>24</sup>. Todavía puede reservarnos muchas sorpresas.

¿Acaso navego en plena utopía? ¡Posiblemente! Pero es necesaria para avanzar. Sea lo que sea, es absurdo que personas que tienen el mismo Credo religioso y el mismo bautismo sigan dando el espectáculo de la división y no tomen en serio la consigna de su fundador: «Sed uno». Además, para que el cristianismo conserve su credibilidad, es importante que el número de fieles no pase un umbral crítico. Si no la opinión pública lo colocará entre las sectas. En fin, nuestros contemporáneos ignoran cada vez más y comprenden cada vez menos las causas de la división de los cristianos. Sin embargo, los cristianos permanecemos separados y aparentemente todavía estamos lejos del objetivo deseado de la unión. Nos mantenemos confinados en particularismos, mientras nuestros contemporáneos se alejan de la fe de la que quisiéramos ser testigos. Entonces, fuera de

<sup>23</sup> En *La Croix*, 14 de marzo de 2000.

<sup>24</sup> Es el título y el argumento de su libro, *Jésus, le Dieu inattendu*, o. c.

toda utopía, ¿qué hacer? Poner de relieve lo que nos une y aceptar nuestras diferencias.

En el siglo XVI, Jean Serres condenaba un grave error de método en los encuentros entre católicos y protestantes de su tiempo. «Se ha fallado en el procedimiento, porque se ha empezado por donde se ha de terminar. En todas las conferencias y debates se ha comenzado por lo que diferencia antes de aclarar aquello en lo que se estaba de acuerdo.»

Cierto, es bueno sellar entre católicos y luteranos un acuerdo sobre la justificación por la fe y, dentro de un espíritu de comprensión mutua, buscar, como el Grupo de Dombes (al que yo admiro), conciliaciones dogmáticas entre posiciones hasta este momento tenidas por incompatibles entre católicos y protestantes, por ejemplo respecto a María. Pero pienso en el día que las principales confesiones cristianas, poniendo en práctica el consejo dado en el siglo XVI, decidieron sentarse en una misma mesa para confeccionar la lista de aquello en lo que los cristianos están de acuerdo. Durante un viaje a Alemania Juan Pablo II, dirigiéndose a los protestantes de ese país, declaró: «Lo que nos une es más consistente que lo que nos separa». ¿Por qué no dar un contenido institucional a este balance?

El antiguo compañero de Coligny, François de La Noue, afirmaba en 1580 en uno de sus *Discursos*: «Puesto que cada uno confiesa que adora a un mismo Dios, reconoce como salvador a un mismo Jesucristo y que las Escrituras y fundamentos son semejantes, debe (debería) vivir la fraternidad y caridad entre todos, dejando a un lado odios, crueldades y guerras, y llegarse a una reconciliación». Dentro del mismo espíritu, el futuro Enrique IV escribía en 1586 al clérigo de París: «Creemos en un Dios, reconocemos un Jesucristo, recibimos un mismo evangelio». Citaré para terminar a Jean Horman, protestante e hijo de un famoso hugonote, que declaraba en 1592:

El sacramento del bautismo, común a todos, es la puerta por la que entramos en la Iglesia y nos convertimos en cristianos... (El símbolo de los Apóstoles), siendo el compendio y sumario

de la fe cristiana contenida en los libros canónicos del Viejo y Nuevo Testamento, es la señal en la que todos nos reconocemos cristianos.

Estas palabras continúan siendo oportunas. Pervive que el bautismo, el Padre Nuestro y el Credo común deberían servir de bases a instituciones, que están aún por imaginar, en las cuales la Iglesia romana aceptaría participar, mientras sólo está presente en el Consejo Ecuménico de las Iglesias como «observadora».

En todo caso, una cosa me parece clara: el ecumenismo no se logrará por una vuelta de los «extraviados» a la Iglesia romana, sino por la recomposición en una nueva síntesis que habrá restablecido la armonía entre las iglesias hermanas. Deseo que un papa, que no tiene por qué ser ni obispo ni presbítero del mundo entero, sea el portavoz y el garante de esa unidad reencontrada.

## No desanimarse

El ecumenismo no avanza tan rápido como muchos desearían. Pero no está parado. El camino recorrido desde hace medio siglo es considerable. El signo de este progreso es que se va abriendo paso la idea de que si un nuevo concilio tuviera lugar, debería ser plenamente abierto a todas las confesiones cristianas y celebrarse en Jerusalén.

¿Para cuándo –pregunta el dominico Félix Bonduelle– una carta abierta rubricada por el Papa y los patriarcas de Antioquía, Constantinopla y Moscú dirigida a los obispos del mundo entero, pidiendo su opinión sobre la perspectiva de un octavo concilio ecuménico?<sup>25</sup>

Entretanto, iniciativas alentadoras han desembocado en los últimos años en resultados positivos. El acuerdo de 1999 entre

<sup>25</sup> En *La Croix*, enero de 2001.



católicos y luteranos sobre la justificación por la fe es importante, aunque mucha gente ya no sabe muy bien lo que significa esa fórmula teológica. El pastor Marc Lienhard, presidente de la Iglesia luterana de Alsacia-Lorena, ha concluido de este acuerdo que «los anatemas lanzados en el siglo XVI ya no se aplican». Por otro lado, el sexto encuentro del Consejo de las Conferencias Episcopales de Europa y la Conferencia de las Iglesias Europeas, celebrado en abril de 2001 en Estrasburgo, finalizó con la firma de una carta ecuménica donde se dice expresamente:

Nos comprometemos a (...) anunciar unidos el Evangelio; (...) a revisar unidos la historia de las iglesias cristianas, marcada (...) por divisiones, hostilidades e incluso conflictos armados; (...) a rezar los unos por los otros y por la unidad cristiana; (...) a aprender y valorar las liturgias de las otras iglesias; a tender hacia la comunión eucarística; (...) a seguir intensamente el diálogo entre nuestras iglesias, etc.<sup>26</sup>

Durante la liturgia de apertura en la catedral de Estrasburgo, la teóloga protestante Elizabeth Parmentier, reflexionando sobre el lema de la celebración («Yo estoy con vosotros todos los días», Mateo 28), declaró: «El ecumenismo necesita del ángel de la mañana de Pascua, que hace rodar las piedras... Las piedras una vez retiradas descubrirían que existen más pasos abiertos de los que suponemos entre nuestras iglesias, porque el Resucitado ha pasado por ellas».

En los países de tradición católica, posiblemente no se conozcan los avances del ecumenismo intraprotestante. Sin embargo, son ejemplos a seguir. Desde 1973, en Leuenberg, Suiza, las iglesias luteranas, reformadas y metodistas de Europa han hecho desaparecer sus condenas recíprocas y han reconocido su comunión. Desde entonces un pastor metodista puede actuar en una parroquia luterana y viceversa. En enero de 2001, en Washing-



<sup>26</sup> Amplios extractos de este documento se han publicado en *La Croix*, 23 de abril de 2001.

ton, la Iglesia episcopaliana (anglicana) de Estados Unidos y la Iglesia luterana americana celebraron un acercamiento decisivo: entre ellas existe un reconocimiento recíproco de fieles, ministerios y sacramentos. Se dio un nuevo paso «en el camino de la unidad cristiana y visible». En el verano de 2001, las iglesias luteranas y reformadas de Francia firmaron con las iglesias anglicanas de Gran Bretaña e Irlanda el Acuerdo de Reuilly, que permite participar a los miembros de cada iglesia firmante en la vida eclesial y cultural de las otras. Es claro, pues, que está en marcha una dinámica de ecumenismo entre anglicanos, luteranos y reformados.

Durante la celebración en el año 2000 de Pentecostés en Francia, especialmente en Marsella y en Estrasburgo, se llevaron a cabo reuniones reconfortantes que podemos presentar como ejemplares. En Marsella, ministros católicos, anglicanos y luteranos cerraron sus iglesias para invitar a sus fieles a asistir a una ceremonia común que reunió a 15.000 personas alrededor del arzobispo, del archimandrita ortodoxo, de pastores anglicanos, luteranos y reformados y de sacerdotes ortodoxos, en particular armenios. Dos sacerdotes, uno católico y otro ortodoxo, y dos pastores, uno reformado y otro luterano, recitaron esta oración: «Señor, haznos lúcidos para reconocer nuestra parte de responsabilidad en el mal que nos habita».

Un pastor anglicano sugirió entonces una intercomuniión, excepcional y como gesto profético. Sugerencia aceptada rápidamente por un pastor luterano: «En nuestra casa, la mesa está abierta». Después, por un pastor reformado: «¿Se ama verdaderamente a alguien si se le niega la comunión?». Y, finalmente, comentada por un sacerdote ortodoxo: «La intercomuniión, para nosotros, es realmente un gesto de caridad, lo que buscamos es la comunión. Pues bien, esta tarde, hemos crecido». Juan Pablo II había enviado un mensaje (que no se esperaba) en el que decía: «Me alegro por esta ceremonia ecuménica». Debo decir con toda franqueza que, si yo hubiera estado presente, habría participado en la intercomuniión.

En la celebración de Pentecostés en Estrasburgo, muchos miles de personas, procedentes de diversos países, participaron en una reunión interconfesional convocada por el arzobispo de Estrasburgo y los presidentes de las iglesias luterana y reformada de Alsacia. Algunas iglesias evangélicas, metodistas y menonitas se sumaron a la fiesta. Estaban representadas las iglesias de Lorena, el Franco Condado, Luxemburgo, Renania-Palatinado, Baden-Würtemberg y Suiza. El lema de la jornada era «Con Cristo franqueamos las fronteras». Dos ceremonias ecuménicas marcaron la jornada: una en la catedral y otra en la plaza Kléber, con una importante representación escénica preparada por los capellanes de colegios franceses y alemanes.

Basándome en el éxito de estas iniciativas locales, estoy convencido de que la unidad de los cristianos se restablecerá primero en la base y en lo cotidiano. Por eso me alegro de la multiplicación de los matrimonios entre cónyuges de diferentes confesiones cristianas. Por eso también les doy mucha importancia a las catequesis que reúnen niños católicos y protestantes, a los libros de cánticos comunes y, por supuesto, a las ceremonias ecuménicas que creo hay que multiplicar, dejando a los fieles la libertad de comulgar o no.

Las iniciativas ecuménicas se multiplican a nivel popular. En Welwyn Garden City, a 40 kilómetros de Londres, se abrió en 1986 un Centro Focolar para la unidad, cuya influencia se extiende ya a toda Gran Bretaña. Está animado por unas cincuenta personas: treinta católicos y veinte anglicanos. La Conferencia de Obispos Católicos de Inglaterra tiene dos comités al año. La diócesis anglicana de Saint Alban lo utiliza para los retiros de los futuros sacerdotes. Los representantes de las diferentes iglesias se encuentran allí para sesiones de reflexión y el centro acoge a múltiples grupos parroquiales, familiares y asociaciones de vocación religiosa o educativa. El día de la inauguración, representantes de varias confesiones cristianas se habían reunido alrededor del arzobispo de Westminster.

Rescatamos también un hecho trágico y conmovedor que el mundo habría ignorado si no fuera por el drama que lo ha revelado: cristianos masacrados por fundamentalistas musulmanes en una ciudad del Pakistán en octubre de 2000, protestantes que la iglesia católica del barrio acogía para sus oficios. Para sus asesinos ellos eran simplemente cristianos.

A pesar de algunas reticencias de las que a veces es objeto, la comunidad de Taizé para mí sigue siendo ejemplar. Con liturgias y cantos sencillos se superan los *a priori* que todavía entorpecen los caminos de la unión. No se les pide a los participantes su carné de identidad confesional. Se les invita a trabajar, una vez de vuelta en casa, en su Iglesia de origen. La comunidad de Taizé, que ora y medita lejos del ruido, se niega a convertirse en un movimiento. Quiere ser una parábola de reconciliación en la sencilla convivencia diaria.

A pesar de la declaración *Dominus Iesus* y la *Nota sobre la expresión «Iglesias hermanas»* de septiembre de 2000, no creo en una vuelta al punto de partida. Nada más publicarse, llegaron los posicionamientos a templar el pesimismo que habían suscitado. El ortodoxo P. Evdokimov constató: «Las manifestaciones y los encuentros ecuménicos no han sido anulados». El pastor Geofroy de Turckheim declaró: «Hemos interpelado a Mons. Billé (presidente entonces de la Conferencia Episcopal Francesa)... Hemos sido sensibles al hecho de que los obispos franceses no parecen querer canonizar la distinción establecida por *Dominus Iesus* entre iglesias y comunidades eclesiales, al seguir llamándonos iglesias».

En diciembre de 1999, Christian Forster, secretario de la Comisión Episcopal Francesa para la Unidad de los Cristianos, decía sobre el porvenir del ecumenismo que invitaba a «no reparar de nuevo en los siglos de división». Imaginaba a continuación para años siguientes «una intensa actividad ecuménica» que resultaría, según él, de las líneas de fuerza que se perfilan hoy. Y añadía: «Para la Iglesia católica se puede prever que otro funcionamiento de la autoridad interna responda a la

demanda acuciante de las otras iglesias preocupadas por la reconciliación con Roma»<sup>27</sup>.

Se vuelve al mismo diagnóstico y a la misma necesidad: descentralizar para reunir; y anticipar el movimiento multiplicando las iniciativas en la base. Porque de la base, primero y sobre todo, vendrá la salvación. Coincido con Olivier Clémens, que declaraba en noviembre de 2001:

Creo que, actualmente, lo que compromete el futuro es la amistad, los pequeños grupos de amigos que reúnen a ortodoxos, católicos y protestantes. Ahí es donde se elabora el ecumenismo del mañana<sup>28</sup>

<sup>27</sup> *La Croix*, 24 de diciembre de 1999

<sup>28</sup> En *La Croix*, 18 de noviembre de 2001

## La globalización y lo interreligioso

---

### Religión, guerra y paz

Del ecumenismo a lo interreligioso la transición es natural. Porque uno y otro pasan por una «regionalización de la Iglesia»<sup>1</sup> y el reconocimiento de la diversidad. Postulan una misma actitud de apertura al prójimo y de respeto a culturas consideradas durante mucho tiempo hostiles, extrañas e inferiores. Quieren expresar también una misma voluntad de «disociar las religiones de la guerra»<sup>2</sup>. Hago mías las afirmaciones de H. Küng:

No puede haber paz entre naciones sin paz entre religiones. No puede haber paz entre religiones sin diálogo entre religiones. No puede haber diálogo entre religiones sin búsqueda de los fundamentos teológicos<sup>3</sup>.

Ahora bien, no se puede ignorar que históricamente las religiones en no pocas ocasiones han motivado o protegido empresas belicosas, comenzando por la conquista de la tierra prometida narrada por la Biblia.

<sup>1</sup> Fórmula de Bruno CHENU en *La Croix*, 4 de enero de 2000


<sup>2</sup> Fórmula de Mario MARAZZITI, portavoz de la comunidad de San Egidio, en *La Croix*, 20-21 de octubre de 2001.

<sup>3</sup> H. KÜNG, *Projekt Weltethos*, Múnich, Piper, 1990, p. 135, citado por J. DUPUIS, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme*, París, Cerf, 1999, p. 569.

La expansión musulmana a tres continentes entre los siglos VII y XVI ha buscado su justificación en el Corán, y la palabra *yihad*, primitivamente sinónimo de «esfuerzo», ha tomado con los siglos y conserva todavía con mucha frecuencia el sentido de «guerra santa». La difusión del cristianismo durante los tres primeros siglos de su existencia se hizo bajo el signo de la no violencia, pero después llegaron las cruzadas, la Inquisición y las guerras de religión que han deshonrando durante más de seiscientos años la cruz de Cristo. Las peores guerras de religión de la historia tuvieron lugar entre hindúes y musulmanes. La que siguió a la división de la India en 1947 puso en los caminos a doce millones de refugiados y se cobró más de un millón de víctimas.

La Iglesia católica, en el umbral del siglo XXI, ha tenido la valentía de reconocer frente al mundo sus pecados históricos de intolerancia y violencia. Pero, de momento, esta confesión y arrepentimiento han sido poco imitados. De modo que nuestros contemporáneos están tentados de pensar que todo dogma rezuma intolerancia y lleva al integrista, cuyo modelo más siniestro lo ha dado el régimen de los talibanes. Las religiones tienen, por tanto, una dura pendiente que remontar para convencer al mundo de su voluntad de paz.

Hay que esperar que Samuel P. Huntington se equivoque cuando afirma<sup>4</sup> que «los conflictos entre civilizaciones se está convirtiendo en un dato básico de la política global», siendo la religión «uno de los criterios definitorios de una civilización». Dice Huntington que «la religión es la diferencia más profunda entre los pueblos». Hans Küng se suma en ciertos aspectos a su análisis. Porque constata que «la religión es (...) quizá la fuerza central que motiva y moviliza a los hombres» y concluye que con las religiones «es más realista contar con el potencial conflictivo que los hace rivales»<sup>5</sup>.

  
<sup>4</sup> En *Le Choc des civilisations*, París, Odile Jacob, 1997.

<sup>5</sup> H KUNG, *Le Christianisme, ce qu'il est, ce qu'il est devenu dans l'histoire*, París, Seuil, 1999.

Las religiones, sea por los conflictos pasados o por los actuales, están convocadas ante el mismo tribunal para responder por el crimen de la violencia, aun siendo verdad que las dictaduras comunistas y el nazismo han actuado mucho peor. Están obligadas a reparar la imagen que a menudo han dado y a entenderse para proclamar, por fin, con una misma voz el mensaje de paz que constituye la mayoría de las veces el fondo de sus doctrinas pero que han olvidado frecuentemente. ¿Se hablará irónicamente de santa alianza de religiones? Si ésta se ha de transformar en triunfo para la paz, la incorporo a mis deseos.

Estos anhelos van a dar con el fenómeno de la globalización, que crece ante nuestros ojos y nos hace cada vez más conscientes de nuestra solidaridad con la gran urbe en que se ha convertido la Tierra. «Ya no hay asuntos ajenos» o «todo problema grave se nos vuelve interior» son expresiones de Michel Camdessus. El difunto presidente Senghor, que se confesaba «tan orgulloso de su negritud como de su cultura francesa», oponía «el diálogo de las civilizaciones» al «conflicto» entre éstas, diagnosticado por Huntington. Abogaba por el mestizaje cultural, no en el olvido de las identidades de cada pueblo, sino en su confrontación fecunda. Aspiraba a una civilización de lo universal, basándose en el enriquecimiento mutuo. Las religiones se sienten en la obligación de contribuir al éxito de una familia humana rica en culturas diferentes, pero sin fronteras. Su credibilidad y su porvenir tienen ese precio.

La simple objetividad constata que el Concilio Vaticano II, los múltiples gestos simbólicos de Juan XIII, Pablo VI y Juan Pablo II han contribuido poderosamente a favorecer el acercamiento entre cristianos y a introducir el respeto y la estima entre el cristianismo y las otras religiones del mundo, comenzando por el Islam y el judaísmo. El ya célebre encuentro de octubre de 1986 en Asís, renovado en enero de 2002, ha concretado una voluntad, totalmente nueva por parte de la Iglesia católica, de dialogar en la mutua estima y en el deseo de paz con los hombres religiosos de todo el planeta. Un movimiento se ha puesto en funcionamiento y hay que esperar que crezca.



Ciertamente, tropieza con inmensos obstáculos. Por una parte, todas las religiones tienen sus fanáticos. Por otra, el Islam no ha llevado a cabo la reforma que le permitiría reinterpretar sus textos sagrados a la luz del mundo moderno.<sup>6</sup> Todo culto cristiano está vetado en Arabia Saudita y en Qatar, y la apostasía se castiga con la muerte. Aunque la lista de las víctimas es mucho más amplia, me limito a citar la matanza de diecisiete cristianos en una iglesia paquistaní el 28 de octubre de 2001.

Sin embargo, en sentido inverso, el conocimiento del otro, del lejano y del extranjero se enriquece, y la conciencia del pluralismo religioso se desarrolla. En 1970 nació en Kioto la Conferencia Mundial de las Religiones por la Paz, desgraciadamente muy poco conocida en Occidente. Cada cinco años se celebra una asamblea que congrega a los representantes de al menos siete grandes religiones del mundo. El objetivo es «revalidar los recursos propios de cada tradición religiosa para relanzar la búsqueda de la paz, la conservación de la naturaleza y de la creación, la tolerancia y la lucha contra los fanatismos religiosos».<sup>7</sup>

Existe una convergencia evidente entre su espíritu y el que imprime Juan Pablo II en el origen de los encuentros de Asís. El 28 de octubre de 1999, para la clausura de un encuentro interreligioso en el que habían participado los responsables de una quincena de confesiones religiosas, en presencia del Papa y del Dalai Lama, se reunieron en la plaza San Pedro de Roma capelos cardenalicios, kippas judías, turbantes musulmanes y togas de los monjes budistas. Juan Pablo II declaró que «abusar de la religión es usarla con fines de violencia» y los participantes estaban de acuerdo en que «el diálogo entre las religiones será la importante tarea del siglo XXI».

El segundo encuentro de Asís en enero de 2002, respuesta pacífica al atentado terrorista del 11 de septiembre del año ante-

<sup>6</sup> Sigo los análisis de Odon VALLET, autor principalmente de *Dieu a changé d'adresse* (DDB) y de *Une autre histoire des religions* (Gallimard).

<sup>7</sup> C. GEFFRE, *Profession théologien*, Paris, Albin Michel, 1999, p. 231.

rior, aunque movilizó menos medios de comunicación que el primero, no fue menos importante, ya que reunió a más participantes que el de 1986: 46 delegaciones.

Fue la ocasión de unas declaraciones convergentes y serias. El patriarca ecuménico de Constantinopla aseguró: «No nos cansaremos de trabajar en la importante empresa de la paz». «Nos comprometemos –prosiguió Conrad Reiser, secretario del Consejo Ecuménico de las Iglesias– a proclamar nuestra firme convicción de que la violencia y el terrorismo son contrarios al auténtico espíritu religioso». Juan Pablo II, promotor del encuentro, declaró:

Una vez más, nosotros que estamos aquí reunidos afirmamos conjuntamente que el que utiliza la religión para fomentar la violencia contradice la inspiración más auténtica y más profunda (...) Queremos mostrar al mundo que el impulso sincero de la oración no impele al enfrentamiento y menos aún al desprecio del otro, sino a un diálogo constructivo.

Lamentamos que los medios de comunicación, tan propensos a insistir en el vínculo entre religión y guerras, no le dieran el relieve que convenía a esta nueva manifestación conjunta en favor de la paz de las autoridades religiosas del planeta.

## ¿Mestizaje religioso?

¿Hasta dónde puede llegar un mestizaje religioso, correspondiente al mestizaje cultural, al que apelaba Léopold Sédar Senghor con sus propuestas? Los cristianos no pueden renunciar a creer en la Encarnación de Dios hecho hombre y ver en Jesús nada más que a un profeta, como Moisés y Mahoma, o a un sabio como Sakyamuni (el Buda) y Confucio, sino la segunda persona de la Trinidad y el Salvador venido a compartir nuestra condición humana y procurarle la divinización final. Es decir, la «salvación».

Se ve mal, por otro lado, cómo fundir en un único sincretismo la afirmación de la inmortalidad personal propia de las reli-

giones del Libro (y también del taoísmo) y la creencia en la fusión, al término de las reencarnaciones, de las identidades individuales en la paz indistinta del nirvana, inmenso océano que absorbe todas las gotas de agua humanas. En el estado actual de las cosas, ¿no hay incompatibilidad entre estas concepciones del hombre y la divinidad? Más vale constatarlo con franqueza, pero sin agresividad ni complejo de superioridad, y buscando comprender mejor la convicción del otro. Lo que supone respeto y empatía.

En este diálogo conviene eliminar los falsos problemas que crean incomprensiones inútiles. Ya he insistido en la idea, inaceptable hoy, de culpabilidad hereditaria durante mucho tiempo vinculada a la doctrina del pecado original. No solamente el Islam y el judaísmo rechazan esta concepción, sino también el conjunto de las religiones de Asia.

He aquí una manzana de discordia que se debe eliminar para alivio de todo el mundo. Lo mismo se diga de las afirmaciones concernientes al infierno, con el que los misioneros occidentales durante mucho tiempo han atemorizado a los paganos que querían evangelizar. ¿Quién puede creer hoy que Dios ha creado un Auschwitz eterno? Hago mías las fórmulas de J. Moingt: «¿Por qué pensar una muerte que se prolongara con suplicios y con llamas, e imaginar un Dios que disfrutara con que sus enemigos se quemaran? Entran en la muerte definitiva, en la nada. Son “tachados del libro de la Vida”, como dice la Escritura y como pensaba San Ireneo»<sup>8</sup>.

Sería igualmente necesario dejar de utilizar de forma peyorativa la palabra «pagano». El sacerdote negro de una parroquia de la periferia de París me dijo un día: «Mis abuelos eran paganos, y eran unas personas muy buenas». Un estudiante japonés me ha escrito hace cuatro años una carta a propósito de un texto del Papa relativo a la *Shoah*. El texto romano afirmaba: «La *Shoah* ha sido el modo de actuar de un régimen totalmente neo-pagano». Mi in-

<sup>8</sup> J MOINGT, en *La historia más bella de Dios ¿quién es el dios de la Biblia?*, o. c., p. 167.

terlocutor, calificándose de «japonés medio» y de «pagano», se sentía herido y se confesaba atraído por «Buda, Confucio, Sócrates y Cristo». «Pagano» es un término polémico que debemos evitar.

Se impone la necesidad para todas las religiones, sin por ello caer en un sincretismo vaporoso, de deshacerse de las actitudes de exclusivismo y orgullo. Debo buena parte de las reflexiones siguientes al libro de Jacques Dupuis *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux* (París, Cerf, 1999) y a los trabajos de Claude Geffré *Profession théologien* (París, Albin Michel, 1999) y «Quelle pensée chrétienne pour le XXI siècle?» (*ThPhLy*, 2002, VI, p. 205-231). Pero, antes, permítaseme citar un extracto de la introducción que había escrito para el libro *El hecho religioso: enciclopedia de las grandes religiones*:

Aquí hay sacramentos, clero y monjes; en otras partes, están ausentes. Allí se tiende a la salvación individual, pero esta preocupación está lejos de ser universal. En cuanto al budismo, enseña que todo es ilusión, mientras que para el taoísmo todo es real.

En estas condiciones, ¿puede nuestro plan ser algo distinto a una cacofonía? ¿Por qué intentarlo? La respuesta a esta doble pregunta es que, detrás de cada religión, está el hombre religioso de todos los tiempos y de todas las civilizaciones (...) La peregrinación, la procesión, la llama de los cirios, el ayuno y la oración, pero también el canto y la fiesta sobrepasan y trascienden todas las confesiones. El hombre tiene necesidad de ritos y estas liturgias le permiten entrar en el espacio de lo sagrado, que siempre se sitúa más allá de la ciencia. Este espacio de lo sagrado es donde el hombre encuentra algo más grande que él y recupera el orden universal y razones de vivir. Además, las religiones del mundo, cada una con su lenguaje, exaltan la sabiduría y la compasión, la sinceridad y la humildad: preciosos valores comunes cuya desaparición nadie puede desear...

En 1812, unos monjes budistas facilitaron la traducción de la Biblia en cingalés y ofrecieron hospitalidad a unos misioneros protestantes. La Madre Teresa rezó en un templo jainista de Digambar así: «Oh Dios, concédeme no causar sufrimiento alguno a un ser vivo (...) fomentar un sentimiento de amistad por todos los seres vivos del mundo. Que la fuente

de simpatía pueda brotar siempre en mi corazón hacia los que agonizan y sufren (...) Ojalá pueda crecer el amor en el mundo».

En el siglo XVI, en la India, el emperador mongol Akbar construyó una «casa de las culturas», donde podían expresarse representantes de todas las confesiones. Anteriormente, y en Occidente, sucesivamente Ramón Llull, Nicolás de Cusa y Guillermo Postel habían abogado por la comprensión, primero entre cristianos, pero también entre cristianos, judíos y musulmanes, y entre discípulos de las religiones del Libro y fieles de las otras religiones. Nicolás de Cusa escribía en su *De pace fidei*: «¿Qué desea un ser vivo sino seguir viviendo? ¿Qué desea el que existe sino la continuación de su ser? Tú (Dios), tú eres el que da la vida y el ser. Tú eres el que buscamos por diferentes caminos y ritos y al que invocamos con nombres divinos, porque, por esencia, tú te mantienes desconocido a todos e inefable».

Mi pensamiento sobre lo interreligioso se inscribe en la continuidad de esta reflexión. La primera evidencia en este diálogo es que hay que dirigir una mirada positiva a las otras creencias. Es una postura ampliamente difundida y que en la Iglesia católica ha sido puesta en práctica principalmente por el Vaticano II. Algunas menciones recientes bastarán. La constitución *Nostra Aetate* contiene esta afirmación:

La Iglesia católica no rechaza nada de lo que en estas religiones hay de verdadero y santo. Con sincero respeto tiene en cuenta los modos de obrar y de vivir, los preceptos y doctrinas que, aunque puedan discrepar en mucho de lo que ella profesa y enseña, no pocas veces reflejan un destello de aquella Verdad que ilumina a todos los hombres.

Un documento publicado en 1984 por el Secretariado Romano para los No Cristianos comentó el texto anterior de la siguiente manera:

(Según los Padres del Vaticano II) existen (en las tradiciones no cristianas) «verdad y bien», «elementos valiosos, religiosos y

humanos», «tradiciones contemplativas», «simientes de verdad y de gracia», «un rayo de esa Verdad que ilumina a todos los hombres»

Según las afirmaciones conciliares más explícitas, todos estos valores están recogidos en las grandes tradiciones religiosas de la humanidad. Merecen, en consecuencia, el respeto y la estima de los cristianos. Su patrimonio espiritual es una invitación eficaz al diálogo, no sólo sobre los puntos de convergencia, sino también sobre los de divergencia<sup>9</sup>.

Henos aquí, gracias a Dios, lejos de la apremiante fórmula presente durante siglos en tan numerosos catecismos: «Fuera de la Iglesia no hay salvación», que condenaba al infierno a todos los no cristianos y que había sido muy necesario atemperar con el correctivo del *bautismo de deseo* atribuido (sin su consentimiento) a todos los paganos de buena voluntad.

¿Pero se puede ir más lejos en la valoración positiva de las otras religiones? ¿Es posible entablar diálogo con ellas, pregunta con razón Claude Geffré, si no hay «igualdad entre los interlocutores»?<sup>10</sup>

¿Deben pensar los cristianos que las religiones distintas a la suya representan solamente unas partículas de la verdad total, que sólo el cristianismo posee? ¿Deben ver en éste el cumplimiento insuperable de la búsqueda religiosa de la humanidad? O, por el contrario, ¿no constituye toda religión un camino de salvación? ¿No inspira el Espíritu en todas ellas?

En su libro *Notre foi dans ce siècle*, M. Albert, J. Boissonnat y M. Camdessus proponen resueltamente como «utopía con realización verificable» que puedan formarse juntos profesores de religión:

Sugerimos crear algunos centros donde los aspirantes a ejercer de sacerdotes, rabinos e imanes se reunieran al menos seis me-

<sup>9</sup> Este texto y el anterior están citados en J. DUPUIS, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, o. c., pp. 248-249

<sup>10</sup> C. GEFFRE, *Profession théologique*, o. c., p. 143

ses, viviendo en el mismo lugar, iniciándose juntos en la religión de los otros (...) y aprendiendo los unos de los otros el sentido de la adoración del Islam, la interpretación del tronco común bíblico a partir de la incomparable tradición hebraica, una lectura de los textos sagrados reflexionada a la luz de las aportaciones más seguras de las ciencias y de la crítica contemporánea y de las expectativas de la sociedad. Evidentemente, lejos de todo espíritu sincretista, pero con el respeto mutuo y las fiestas y alegrías de la vida compartida<sup>11</sup>.

Vayamos aún más lejos. Más allá de los intercambios fraternos, las semejanzas evidentes entre monaquismos de diferentes religiones, ¿pueden darse creencias comunes? ¿Se pueden establecer acercamientos teológicos? Parece que sí, al menos en lo que concierne a la doctrina de la Trinidad. Porque los noventa y nueve nombres que el Corán atribuye a Alá pueden agruparse bajo tres títulos: Dios creador, todopoderoso y soberano del universo; Dios misericordioso y clemente; y Dios íntimamente presente en cada uno de nosotros. En cuanto a Brahma, el absoluto del hinduismo, es concebido como Ser, Conciencia y Beatitud. ¿Se trataría en esta teología oriental de una formulación próxima a la que propusieron a la vez san Agustín y santo Tomás de Aquino, al definir al Padre como Ser, al Hijo como Conciencia y al Espíritu como Amor?

## El Espíritu sopla donde quiere

Reconocemos que con las comparaciones precedentes estamos en los límites de las aproximaciones. Pero la consideración de la frase de San Pablo «Dios quiere que todos los hombres se salven» (1 Timoteo 2,4), bajo la nueva luz de la globalización, conduce lógicamente a pensar que todos somos peregrinos en el ca-

<sup>11</sup> M ALBERT, J. BOISSONNAT, M CAMDESSUS, *Notre foi dans ce siècle*, París, Arléa, 2002, p 192.

mino de la salvación. Por tanto, se perfila un auténtico vuelco de perspectivas, al no ser percibido lo interreligioso como contradicción, sino como interdependencia. La historia de la salvación coincide con la del mundo. El Espíritu de Dios, que sopla donde quiere, está presente en todas las tradiciones religiosas, que son complementarias. Hemos podido leer en un documento publicado en 1989 por la Conferencia Episcopal de la India católica

La pluralidad de las religiones es una consecuencia de la riqueza de la misma creación y de la gracia infinita de Dios. Aunque proviniendo todos de la misma fuente, los pueblos han percibido el universo y han articulado su conciencia del Misterio divino de maneras diversas, y Dios ciertamente ha estado presente en esas empresas históricas de sus hijos. Ese pluralismo, por tanto, de ninguna manera debe sentirse descontento, sino reconocido como un don divino<sup>12</sup>

Bajo este ángulo positivo, la historia de la salvación y de la Revelación no se resume en la única tradición judeo-cristiana, coincide con la del mundo. Es necesario suponer una universalidad de la Revelación divina a través de todas las tradiciones religiosas, una palabra de Dios presente en un lugar distinto de nuestros libros sagrados, una complementariedad de las Escrituras. De ahí la invitación a considerar también a Mahoma un profeta. El diálogo interreligioso permite reconocer que Dios ha podido dar testimonios de sí mismo en comunidades de fe distintas de la nuestra, pero dentro de un único plan extensivo a la humanidad.

Los cristianos de Europa y de América deben aprender a familiarizarse con el Cristo-ancestro de África y el Cristo-camino de Asia. El Espíritu Santo se ofrece a todos de una manera que sólo él conoce. Sólo Dios salva, pero por los diversos canales que son las religiones. «Dios es absoluto, ninguna religión lo es»<sup>13</sup> (E. Schillebeeckx). Puede haber en las otras tradiciones religiosas «elemen-

<sup>12</sup> Citado en J. DUPUIS, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme*, o. c., p. 478


<sup>13</sup> En *Histoire des hommes: récit de Dieu*, Paris, Cerf, 1992, pp. 254-255. Citado por J. DUPUIS, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme*, o. c., p. 454



tos sobrenaturales de gracia»<sup>14</sup>. Además, ¿se ha asegurado que Jesús ha cerrado la historia de las manifestaciones de Dios?

Se hace necesaria, por tanto, una globalización de la teología, que atisba una complementariedad entre las religiones y acoge a éstas como otros tantos signos de la presencia universal del Espíritu. El reino de Dios aparece como una realidad que desborda las fronteras de la Iglesia cristiana. Su misión no es anunciarse, sino anunciar el reino de Dios, del cual no tiene el monopolio. El diálogo interreligioso permite compartir la experiencia universal de la trascendencia y vivir de antemano el reino de Dios en un intercambio mutuo entre los cristianos y el resto<sup>15</sup>. Se ha hecho necesario proponer el mensaje evangélico de manera que este anuncio no entrañe una exclusión de las experiencias religiosas vividas en las culturas de Asia, África u otros lugares.

La lógica de las cifras debería, además, invitar a esta acogida de las otras tradiciones religiosas. «Dentro de una decena de años a lo sumo –prevé René Lunneau– nuestra Iglesia (católica) estará formada por los dos tercios de iglesias no occidentales»<sup>16</sup>. El benedictino Rambert Weakland, arzobispo de Milwaukee, asegura que pronto «nuestra unidad eclesial no será subtendida por las expresiones culturales de la civilización occidental. Los límites de Occidente ya no tienen sentido para el catolicismo. El Evangelio ha sido implantado entre naciones y pueblos que no comparten la mayor parte de nuestra historia. El Evangelio para ellos debe hacer resonar otros armónicos»<sup>17</sup>.

 <sup>14</sup> Conferencias pronunciadas en el Instituto Católico de París en 1996-1999, «Le devenir de la théologie catholique mondiale depuis Vatican II». Posteriormente reunidas en un libro cuyo director ha sido Mons Doré y publicado por Beauchesne en 2000

<sup>15</sup> Cf especialmente a M. AEBISCHER-CRETTOL, *Vers un oecuménisme interreligieux Jalons pour une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, París, Cerf, 2001

<sup>16</sup> R LUNEAU, «L'Église catholique invitée a la Pâque», en *Cristianesimo nella storia*, octubre 2001, p 802

<sup>17</sup> Citado en el artículo anterior, p. 803

Pero sigue presente para los cristianos una cuestión principal: ¿pueden renunciar a dar un significado privilegiado a Jesús? ¿Pueden dejar de ver en él al Salvador universal de la humanidad? Ciertamente, no. El diálogo entre las religiones no ha de conducir a un abandono de identidad. Si no, ¿para qué declararse cristiano y seguir siéndolo?

El interrogante, sin embargo, es legítimo y se podría responder así: sólo el Hijo de Dios se ha hecho hombre, pero su Encarnación es redentora para todos. El espíritu de Cristo está activo en todas las religiones, aunque la paternidad de Dios ha adquirido en la vida y por el mensaje de Jesús su profundidad total. Jesús ha sido y es el único Salvador, y la salvación se ha realizado por él. Las otras religiones son realizaciones particulares de un designio divino global. La historia religiosa ha visto aparecer diferentes figuras salvadoras. Sin embargo, Dios «ha llegado a ser Dios de los hombres de manera plenamente humana»<sup>18</sup> en Jesús. La Iglesia de Cristo es el signo visible, el sacramento de la presencia y del reino de Dios entre los hombres, pero se puede ser miembro de este reino sin formar parte de la Iglesia.

Bajo esta luz, sin desaparecer, disminuye la tensión entre diálogo y anuncio. Tensión que se puede presentar así: fuera de los países cristianos, ¿los fieles de Cristo deben contentarse con vivir su fe dando testimonio de ella y dialogando, o deben esforzarse también en expandirla? Problema complejo, porque en muchas situaciones, por ejemplo en Argelia, donde fueron masacrados monjes y religiosas, el anuncio sólo podía ser testimonio de vida y de fe. ¿Y en otra parte? La respuesta es que el diálogo y el anuncio no se confunden ni se excluyen. El diálogo es una expresión de la actividad evangelizadora. No debe reducirse a un medio con vistas al anuncio, sino que se mantiene orientado a ella.

El documento romano *Diálogo y anuncio* (1991) dice:

En (un) acceso al diálogo, ¿cómo no experimentarían (los cristianos) la esperanza y el deseo de compartir con los otros


<sup>18</sup> J. DUPUIS, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme, o. c.*, p. 429.

su gozo de conocer y de seguir a Jesucristo, Señor y Salvador? Estamos en el centro del misterio del amor. En la medida que la Iglesia y los cristianos tienen un amor profundo por el Señor Jesús, el deseo de compartirlo con otros está motivado no solamente por su obediencia al mandato del Señor, sino por este mismo amor. Que los creyentes de otras religiones tengan (ellos también) un deseo sincero de (hacer) compartir su fe, es algo evidente y no podría sorprender. Todo diálogo implica la reciprocidad y apunta a rechazar el miedo y la agresividad<sup>19</sup>.

## Alfa y omega de la teología

Finalmente, y sobre todo, existe un terreno donde teología y acción común (de las religiones) se encuentran: la ayuda a los demás. No se subraya bastante que en el grandioso escenario del juicio final anticipado por Mateo (25,31-46) el Hijo del hombre sólo da un criterio de salvación: la ayuda prestada a las personas golpeadas por la prueba, identificándose con los que tuvieron hambre y sed, fueron extranjeros, enfermos o prisioneros. En este importante texto, las diferencias entre doctrinas religiosas no se mencionan y, para la entrada en el gozo del Padre, no se exige ningún catecismo. La condición de la salvación es el amor a los demás, alfa y omega de la teología. Es también el resultado de la enumeración de las Bienaventuranzas (Mateo 5,1-12): ¡felicidades los mansos, los que tienen hambre y sed de justicia, los misericordiosos, los corazones puros, los artesanos de paz! Su recompensa será grande en los cielos.

De donde el imperioso deber hace a las religiones aunar los vínculos necesarios para trabajar en común por la paz y la asis-

  
<sup>19</sup> Documento publicado por el Consejo Pontificio para el Diálogo Interreligioso (*Boletín* 77, n.º 26, 1991). Citado en J. DUPUIS, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme*, o. c., pp. 566-567.

tencia a los desprotegidos. El superior de una comunidad budista de Kioto decía en el año 2000 al director de un periódico francés:

Quisiera esforzarme por exponer el budismo con palabras que los cristianos puedan comprender, pero no queremos, sin embargo, hacer proselitismo (...) La caridad (cristiana) y la compasión budista están muy cerca y queremos indagar lo que las diversas religiones tienen en común, respetando las diferencias de cada una. Lo esencial para nosotros, y sabemos que no somos los únicos, es expresar el amor con la palabra, con el corazón, con nuestro comportamiento en la vida y con nuestros actos<sup>20</sup>.

Es decir, la prioridad de lo interreligioso es la liberación de los pobres y los desheredados con gestos de amor concertados y eficaces. El documento romano *Diálogo y anuncio* (1991) ha pleiteado por esta forma necesaria de acción común. Podemos leer:

Es necesario (...) subrayar la importancia del diálogo para el desarrollo integral, la justicia social y la liberación humana (...) Es necesario que las Iglesias locales se movilicen en favor de los derechos del hombre, que proclamen las exigencias de la justicia y que denuncien las injusticias independientemente de la religión de las personas que sufren. Es necesario también que todos se asocien para intentar resolver los graves problemas a los que el mundo ha de hacer frente, y para promover la educación en la justicia y en la paz<sup>21</sup>.

Dentro de este espíritu, la declaración común que clausuró el encuentro interreligioso de 1999 en Roma propuso unas acciones comunes: luchar contra el racismo, la pobreza, el materialismo, la proliferación de las armas, el sida, el ataque a los derechos de las mujeres y los niños. ¡Amplio pero necesario programa!

La urgencia de lo interreligioso está ahí. El resto vendrá por añadidura.

<sup>20</sup> Palabras recogidas por F.R. HUTIN, *Ouest-France*, 11 de febrero de 2000.

<sup>21</sup> Citado *Ibíd.*, p. 566.

### Una situación nueva

En la estimulante obra *Notre foi dans ce siècle*, M. Aubert, J. Boissonnat y M. Camdessus estiman que la progresiva unificación del mundo constituye «una posibilidad extraordinaria» para el cristianismo, religión universal por excelencia, que había sido beneficiado en otro tiempo por el vector formidable que representaba el Imperio Romano<sup>1</sup>. Explican que «el triunfo posible de un humanismo universal ofrece una nueva posibilidad a la propuesta cristiana, a condición de que ésta renuncie a todo triunfalismo y asuma plenamente el papel que le dicta la tradición evangélica (...) y que la Iglesia ofrezca un rostro de comunión fraterno en la Esperanza y no el de un centralismo autoritario y crispado». Comparto completamente este análisis.

Las grandes iglesias cristianas se enfrentan a dos movimientos que perturban su estatus histórico y su funcionamiento tradicional: por un lado, la proliferación de lo religioso en torno a grupos evangélicos y carismáticos, por la búsqueda personal, a veces calificada de bricolaje; por otro, una secularización de la sociedad cada día más evidente. Estos dos movimientos tienen

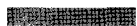
<sup>1</sup> M. AUBERT, J. BOISSONNAT, M. CAMDESSUS, *Notre foi dans ce siècle*, o. c., pp 175-176

sentidos opuestos, pero conjugan a veces sus efectos para desequilibrar los aparatos de la Iglesia y acrecentar el lugar de los laicos, y especialmente de las mujeres, provocando un cortocircuito en las estructuras eclesíásticas

## Las sorpresas del Espíritu Santo

El siglo XX ha visto el nacimiento y el desarrollo en el seno del cristianismo de un importante fenómeno religioso primero la emergencia de las iglesias «evangélicas» protestantes, después del pentecostalismo dentro de estas y más tarde de los movimientos carismáticos protestantes y católicos. El protestantismo evangélico hunde sus raíces en movimientos antiguos: anabaptismo del siglo XVI, bautismo, metodismo, despertares religiosos anglosajones de los siglos XVIII y XIX<sup>2</sup>. Los evangélicos quieren ser piadosos, ortodoxos y proselitistas. Han pasado por una conversión personal y unen el rigor moral a la rectitud doctrinal. Su rama más radical es fundamentalista. Las iglesias evangélicas constituyen grupos autónomos, cada uno con su originalidad y organización.

El protestantismo evangélico es un fenómeno religioso importante. Existen cientos de millones en el mundo. En Brasil, por ejemplo, son más de 30 millones, con un crecimiento anual del 10%. En América Latina el número de católicos ha aumentado desde hace cincuenta años, pero ha disminuido como valor relativo con relación a los evangélicos. Prospera en África. Crece en Francia, donde la tercera parte de los protestantes pertenecen a iglesias evangélicas. En los países en vías de desarrollo triunfa especialmente cerca de las poblaciones desestabilizadas geográfica y socialmente. Crea redes de ayuda mutua y de sociabilidad en base religiosa. Puede incluso constituir un factor de ascenso




<sup>2</sup> Cf. J. P. WILLAIME, «Protestantisme evangelique et pentecôtisme», en *Futuribles*, enero 2001, pp. 73-79.

social al promover la moralidad en los comportamientos y la responsabilidad individual.

No todos los evangelistas son carismáticos, pero su sensibilidad emocional y efervescente les predisponía a favorecer los movimientos carismáticos. Estas «sorpresas del Espíritu Santo» se han producido en tres tiempos a partir de experiencias fundadoras entre 1906-1913 en reuniones interraciales promovidas por un pastor negro de Los Ángeles de la órbita baptista<sup>3</sup>. Algunas personas se pusieron a hablar lenguas desconocidas y a profetizar. Algunos fueron curados. Ellos aseguraron haber vuelto a vivir Pentecostés y haber recibido el bautismo del Espíritu. Afirieron: «Jesús salva, Jesús bautiza, Jesús cura, Jesús resucita». Los pentecostales primero fueron mirados con reserva por las iglesias protestantes tradicionales; sin embargo su número creció rápidamente en América del Norte. Después, a comienzos de los años 60, sectores de fieles pertenecientes a las iglesias protestantes clásicas tuvieron la misma experiencia que los pentecostales: se habló de renovación carismática dentro del protestantismo histórico. La tercera sorpresa fue la expansión de la «Renovación carismática», inspirada en experiencias protestantes dentro de la Iglesia católica a finales de los 60.

La Iglesia católica ha conseguido de manera notable canalizar e integrar la Renovación carismática, especialmente en Francia, donde forma parte del paisaje eclesial en unas cuarenta comunidades y cerca de 2.000 grupos de oración. En la actualidad, 175 miembros de comunidades han sido ordenados sacerdotes (85 de Emmanuel, 32 de Bienaventuranzas y 23 de Camino Nuevo) y cuatro de ellos han sido elegidos obispos. Los carismáticos católicos son, en general, más jóvenes que los practicantes clásicos, de modo que, como decían Pablo VI y Juan Pablo II, la Renovación constituye una suerte para la Iglesia.

  
<sup>3</sup> Para todo lo que concierne al pentecostalismo y los movimientos carismáticos también utilizo el libro de P. HOCKER (sacerdote católico), *La Gloire et l'Ombre*, Ed. des Béatitudes, 1998.

Al tiempo que se desarrollaba la corriente carismática católica, surgían dentro de la Iglesia romana movimientos más o menos emparentados con el espíritu de la Renovación e iniciados por laicos. Se trata, por ejemplo, de los Focolares, creados por la terciaria franciscana Chiara Lubich en 1948, pero que no alcanzó su esplendor hasta el post-Concilio (ahora cuenta con un millón y medio de afiliados); la Comunidad del Arca, fundada por Jean Vannier para ocuparse de los minusválidos mentales; la Comunidad de San Egidio, fundada en Roma por el historiador Andrea Riccardi, ahora con 30.000 laicos presentes sobre todo en Europa y África y que se sienten a la vez cercanos a los pobres y a los pioneros de la paz. Dos cifras más: el Consejo Pontificio de Laicos Renovación (católico), en su acepción más amplia, está presente hoy en 180 países e interesa a 70 millones de personas. Para Roma, se trata de una primavera de la Iglesia.

Al menos dos conclusiones se pueden obtenerse de estos datos. La primera es que el lugar creciente que nuestra civilización otorga a los valores profanos suscita un rechazo a escala mundial que manifiesta una revalorización de la oración en exaltaciones carismáticas. La segunda revela que en un mundo cada vez más anónimo y monótono, se necesita una religión cálida que se exprese en la efusión, la espontaneidad, el gozo y la fiesta, en contraste con las ceremonias austeras y reiterativas de las iglesias cristianas tradicionales. En estas liturgias nuevas, los fieles experimentan un sentimiento de liberación personal por la participación en grupos fusionistas que los descubren y les permiten hablar de sí ante otros. El cristianismo de la Renovación, católico o evangélico, se expresa en modestas comunidades centradas en la oración y en grandes encuentros efervescentes: Jornadas Mundiales de la Juventud o campañas de conversión organizadas por tele-evangelistas como Billy Graham, apodado «el papa protestante», o Jerry Falwell.

La Renovación, en el sentido más amplio, es decir, evangelismo y carisma fusionados, se encuentra más a gusto en lugares de oración que le son propios que en las estructuras parroquiales clásicas. Al menos en su versión protestante desconfía de




las estructuras eclesiásticas. Su inclinación natural le ha llevado incluso a la multiplicación de los grupos sin nombre definido, conocidos en Inglaterra como «*Houses Churches*». En Estados Unidos sus comunidades independientes, llamadas iglesias de alianza o iglesias comunitarias, quizá reúnan actualmente catorce millones de fieles. Igualmente se desarrollan ampliamente en Tailandia y Filipinas.

La mayoría de las nuevas redes y asambleas carismáticas independientes confiesan las verdades esenciales de la fe cristiana (...) Pero indudablemente el ejercicio de la responsabilidad (...) es más fuerte y más asentado que en la mayoría de las Iglesias tradicionales hoy, y esto cuenta en su impacto y éxito<sup>4</sup>.

El autor de esta observación, el sacerdote católico P. Hocken, estima que el Espíritu se manifiesta con tanta fuerza en estos grupos independientes como en las estructuras eclesiásticas históricas, que se encuentran interpeladas por este hecho<sup>5</sup>.

En sus comienzos, los movimientos evangélicos estuvieron influidos por convicciones ecuménicas. Se afirmaba que el Espíritu bautiza donde y cuando quiere, sea cual sea la iglesia donde su manifestación interviene. La experiencia religiosa principal era, por definición, incluso transconfesional, estableciéndose la relación directa del cristiano con Dios a iniciativa de éste. Los carismáticos de los años 60 y 70 estuvieron igualmente marcados por el fervor de la conciliación: se remontaban a los orígenes de la Iglesia, privilegiaban Pentecostés y valoraban de nuevo los dones espirituales desaparecidos. Cuidadosos al tiempo de la vida comunitaria y la evangelización, católicos y protestantes querían anunciar juntos los beneficios del bautismo por el Espíritu y preparar la segunda venida de Cristo. Así respondían a la expectativa ecuménica que se puso de manifiesto con fuerza en la época del Vaticano II y durante los años siguientes.

  
<sup>4</sup> P. HOCKEN, *La Gloire et l'Ombre*, o. c., pp. 85-86.

<sup>5</sup> *Ibid.*, pp. 85-86 y 188-190.

En general, los movimientos evangélicos y carismáticos de los comienzos hicieron evidentes y públicas durante el siglo XX demandas religiosas insatisfechas por las iglesias clásicas y que se mantienen presentes: acercamiento entre cristianos, cultos no repetitivos, cálidos y alegres, el anuncio sencillo de la fe, las estructuras comunitarias de proximidad, el uso de la palabra en las celebraciones litúrgicas y valorar a la mujer.

Pero en los últimos años se ha asistido a una desviación, al menos parcial, de la intención y dirección inicial. La voluntad de dar a conocer y afirmar el bautismo por el Espíritu, el fervor de conversión y el miedo de una disolución de la identidad cristiana se han transformado a veces en actitudes fundamentalistas y agresivas. Nacer de nuevo significa con frecuencia para los evangelistas de más allá del Atlántico promover una interpretación literal de la Biblia y una movilización contra la Iglesia católica, acusada de adorar ídolos, en particular a María. En Brasil, por ejemplo, el ímpetu de sacerdotes con cuello romano convertidos en «estrellas pop» que reúnen a cientos de personas en inmensos auditorios vociferando contra las sectas.

En general, «si el ecumenismo carismático conoció un periodo brillante hasta los años 90, en la actualidad parece apagarse», constataba *La Croix* en enero de 2002. Movimientos de Renovación católica como el Neocatecumenado y los Legionarios de Cristo se sienten decididamente identitarios y no están preocupados por la unión de las iglesias. Con ellos reaparece una clericalización que las corrientes evangélicas y carismáticas en sus comienzos habían querido combatir. El sacerdote católico Peter Hocken escribe:

Ya no es posible ser tan optimista como en los años 70. Algunos países donde la Renovación carismática comenzó con un espíritu ecuménico han ido hacia atrás. La alegría de presenciar el derribo de las barreras seculares por la acción del Espíritu ha dado lugar al repliegue. En Irlanda, la dimensión ecuménica inicial (el único país cuyo comité nacional desde el principio estuvo formado por católicos y protestantes) casi ha desaparecido<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> P. HOCKEN, *La gloire et l'Ombre*, o. c., p. 77.

A la vista de esto, y teniendo en cuenta que la inspiración surgida de la efervescencia evangélica y carismática ha aportado a la Iglesia universal una bocanada de oxígeno, hay que preguntarse por su presente y su futuro.

La tensión hacia la segunda y próxima venida de Cristo ¿no corre riesgo de ser frustrada como a lo largo de los siglos lo han sido otras esperas similares?<sup>7</sup> La tendencia al fundamentalismo, el acento puesto en las curaciones, el profetismo y lo irracional ¿son compatibles con una fe ilustrada y paciente que con lucidez toma en cuenta los avances de la exégesis y las dificultades concretas y necesariamente recurrentes de la condición humana? Y el excesivo compromiso con grupos fusionistas ¿no puede sofocar la libertad del creyente? Porque existe la trampa de los gurús seductores, la manipulación mental y las comunidades demasiado envolventes. A lo que hay que añadir, al menos fuera de la Iglesia católica, el peligro de desmembramiento que representa la multiplicación de los grupos sin denominación, de vida a veces breve. En fin, ¿no es propio de la naturaleza de los movimientos inspirados agotarse pasado el fervor inicial? Muchos interrogantes que invitan a reflexionar sobre el post-carismatismo. No es inimaginable un cambio de tendencia.

Todas estas cuestiones deben, por supuesto, matizarse. Porque las comunidades monásticas tradicionales viven retiradas del mundo pero sin condenarlo, y para un cristiano su opción heroica y sus cantos de alabanza repetidos a diario en el recogimiento de los monasterios son útiles para el equilibrio espiritual de toda la sociedad. Además, creaciones religiosas del siglo XX como la Comunidad de Taizé o las Fraternidades de Jerusalén conjugan vida monástica y presencia en el mundo, especialmente en las ciudades. Igualmente, muchos carismáticos asocian oración y actividad social. Pero generalmente se constata un «repliegue de las comunidades carismáticas lejos de la esfera pública y del espacio político, cuando paradójicamente poseen la energía y

<sup>7</sup> Remito en este tema a mi libro *Mille ans de bonheur*, o. c.

la fuerza suficiente para hacerse oír»<sup>8</sup>. Aparece entonces el riesgo de una marginalización. Ahora bien, por retomar las palabras de Bonhoeffer, el cristianismo «no es una religión de la evasión» ni «una gnosis para candidatos al cielo».

## La secularización

El diagnóstico de Bonhoeffer es una invitación a no tener miedo de la secularización y a no ceder ante ella a la tentación del repliegue. Nosotros vivimos, al menos en Occidente, en una sociedad laica que ha asumido funciones ejercidas durante mucho tiempo por las iglesias: enseñanza, asistencia pública, registro civil, etc. En la antigua cristiandad, religión y poder político se respaldaban mutuamente en todos los sectores de la vida cotidiana. Sin embargo, en pleno periodo de cristiandad, el Renacimiento, entendido en el sentido cultural, concede a los valores profanos un lugar nuevo que enseguida se fue ampliando. La secularización se aceleró con la Revolución francesa, tomando a veces el aspecto de una violenta descristianización. Pero en la Europa protestante había comenzado en el siglo XVI una secularización dentro del espacio religioso con la negativa teológica, a partir de Lutero, a establecer una diferencia sacramental entre pastores y laicos.

La secularización ha constituido una de las dinámicas de la civilización occidental. Ha significado y significa autonomías respectivas de lo profano y lo religioso, pero no es un secularismo que tiende a eliminar lo segundo en beneficio exclusivo de lo primero. Lo mismo que no debemos confundir laicidad y laicismo, siendo éste agresivo respecto a toda religión. Ahora bien, actualmente existe al más alto nivel de la Iglesia romana una tendencia a confundir secularización y secularis-

<sup>8</sup> Cf. de nuevo el artículo de Claire LESEGRETAIN en *La Croix* los días 26 y 27 de enero de 2002.

mo y a olvidar que el Vaticano II había aceptado hacerle un lugar a la noción de «autonomía de las realidades terrestres». Paul Valadier constata:

Lo que los Padres conciliares vieron como un proceso legítimo es denunciado (ahora) como un movimiento de insubordinación y de suficiencia humana con consecuencias peligrosas para la vida cristiana y, por tanto, condenable<sup>9</sup>.

Sean cuales sean los orígenes y las causas, cuestión muy debatida desde hace un siglo, la secularización está ahí. La vivimos a diario y gana sin cesar terreno incluso dentro del catolicismo, donde un número creciente de las tareas de la Iglesia son llevadas a cabo por laicos. No hay que demonizarla, ni «entrar en disidencia» (P. Valadier) respecto a ella. «La secularización –afirma Danièle Hervieu-Léger– no es la pérdida de la religión en el mundo moderno: es el conjunto de los procesos de reacondicionamiento del creer»<sup>10</sup>. Pero, como subraya el sociólogo protestante J.P. Willaime, estos «reacondicionamientos» obligan al cristianismo actual «a integrar la libertad del individuo y su autonomía» y a hablar de Dios «en una sociedad atenta a acomodar constantemente sus normas a los cambios de la vida».

En el contexto actual, debemos defendernos de un reflejo de pánico: abstengámonos de creer que la descristianización significa forzosamente la muerte del cristianismo, o que «sin religión» sea necesariamente sinónimo de «ateo». Para Danièle Hervieu-Léger, conviene no llamar «pérdida radical de lo religioso» a lo que sólo es debilitamiento de las instituciones religiosas en la imposibilidad de imponer en adelante «códigos de sentido» a la sociedad<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> P. VALADIER, *Un cristianismo de futuro*, Boadilla del Monte, Promoción Popular Cristiana, 2001 (orig.: *Un christianisme d'avenir*, París, Seuil, 1999, p. 72).

<sup>10</sup> En *La Religion des Européens: modernité, religion, sécularisation*. Citado en el tomo 13 de la *Histoire du christianisme* de Desclée de Brouwer, 2000, pp. 255-256.

<sup>11</sup> En R. RÉMOND, J. DELUMEAU, M. GAUCHET, D. HERVIEU-LÉGER, P. VALADIER, *Chrétiens, tournez la page*, París, Bayard, 2002, p. 87.

Paul Valadier recomienda evitar «la rigidez impuesta por una lectura angustiada de la actualidad (religiosa)»<sup>12</sup>

Conozco bien la mentalidad de ciudadela asediada, subtítulo de mi libro *El miedo en Occidente*, que se apoderó de la Iglesia latina en la Reforma protestante<sup>13</sup> y que deseo no vuelva a suceder. Mi diagnóstico coincide con el de Mons Ricard, que aconseja no caer «en el complejo de la ciudadela asediada que debería disparar sin descanso contra un mundo hostil»<sup>14</sup>. Es el momento de recordar que el cristianismo es una religión de la Encarnación. La afirmación de que Dios se ha hecho hombre constituye uno de sus mensajes principales, de ahí la urgencia de una inculturación que permita hacer calar este mensaje en el mundo moderno y la necesidad de encontrar el lenguaje adecuado para presentarlo a nuestros contemporáneos. «El cristianismo no se mantendrá vivo –afirma Claude Geffré– hasta que sepa reinterpretar sus textos y adaptarlos a las nuevas situaciones y a la naciente experiencia histórica que vivimos»<sup>15</sup>. Las puertas del futuro se abrirán a este precio, porque nunca antes ha existido una civilización de la misma naturaleza que la nuestra. Luego es normal una difícil pero necesaria adaptación.

Ahora bien, la adaptación a la secularización está en línea recta con la dinámica cristiana más esencial: es lo que la reflexión contemporánea ha puesto en evidencia, desde Max Weber a Régis Debray, pasando por Marcel Gauchet. El cristianismo es la primera religión de la historia que ha separado la religión de la política y lo nacional. Régis Debray subraya esta originalidad radical cuando escribe:

El cristianismo ha inventado la religión como realidad aparte, separación que no tiene sentido ni para un griego (que ignora

<sup>12</sup> P VALADIER, *Un cristianismo de futuro*, o. c., p. 108

<sup>13</sup> Remito aquí a mis dos libros *El miedo en Occidente*, Madrid, Taurus, 2002 (orig. *La Peur en Occident*, Fayard, 1978) y *Le Peche et la peur*, Fayard, 1983

<sup>14</sup> Entrevista en *La Croix*, 31 de marzo y 1 de abril de 2002


<sup>15</sup> En una conferencia en la Casa Diocesana de Rennes en diciembre de 1999

incluso la palabra porque no separa lo humano de lo divino, lo cívico y lo cultural), ni para un judío (en el judaísmo nación y religión forman una única realidad). En Jerusalén, Atenas y Roma el ritual cívico es religioso y viceversa<sup>16</sup>.

Seguramente el cristianismo, a partir de Constantino, volvió a la imbricación de lo político y lo religioso, pero el movimiento de la historia nos hace volver a los orígenes y a la innovación fundamental: una religión autónoma respecto del Estado. «La religión de la salida de la religión –según Marcel Gauchet– es la que, permaneciendo lo que es, permite imaginar un dominio humano distinto de la organización propiamente religiosa. Y esto es lo que hace posible el cristianismo»<sup>17</sup>.

Pero hay que evaluar bien una consecuencia importante de los avances de la secularización: un magisterio de la Iglesia no puede dictar la norma como lo hacía en otro tiempo. La gente «está dispuesta a escuchar, pero no quiere que se le den órdenes». Desean estar asociados a las decisiones éticas que les conciernen y que deberán poner en práctica en la vida diaria. Hay que abandonar, por tanto, los discursos hegemónicos que «pretenden decir a la gente lo que hay que pensar y cómo hay que comportarse».

Porque los hechos están ahí y son tozudos: «Con frecuencia los (fieles) –observa Marcel Gauchet– no tienen que hacer lo que diga la autoridad y, aunque se encuentren en el corazón de la institución, no tienen que obedecer por eso»<sup>18</sup>. «Cuanto más exigentes son las recomendaciones de la Iglesia, como en costumbres y comportamientos, más rechazadas son por los fieles»<sup>19</sup>. Piénsese en cómo viven los católicos las prohibiciones que conciernen a la

  
<sup>16</sup> R DEBRAY, *Dieu, un itinéraire*, o c , p 193

<sup>17</sup> Resumido por M Gauchet de sus principales análisis en la obra colectiva de R RÉMOND, *Chrétiens, tournez la page*, o c , p 72

<sup>18</sup> *Ibid* , p 76

<sup>19</sup> Citado en el artículo de J C FAMULICKI, «La société et l'Eglise catholique en Pologne», en la revista *Materiaux pour l'histoire de notre temps*, enero-junio 2001, p 87

anticoncepción, las fecundaciones *in vitro*, la negación de la eucaristía a los divorciados que se han vuelto a casar, etc.; y cómo se ha recibido la petición del Papa a los abogados de no defender las causas de divorcio. La objeción de conciencia no puede imponerse desde fuera. Éste es el debate entre religión y sociedad.

La marginalización constituye un peligro importante para el cristianismo: de ahí la necesidad para los cristianos de aceptar el ser minoritarios y profesantes manteniéndose presentes en el mundo. ¿Cómo llegar a ello? ¿Y cómo situarse entre el agnosticismo invasor y la intolerancia? Primero, por un relanzamiento del ecumenismo que reforzaría el peso de la palabra cristiana local y mundialmente. Históricamente, el cristianismo fue inicialmente plural, ¿por qué no puede volver a ser una comunión de comuniones? La segunda exigencia, que concierne especialmente a la Iglesia católica, es dar un nuevo estatus a los sacerdotes. Porque el acceso al sacerdocio de los hombres casados me parece una urgencia.

En cuanto a la mujer, actualmente tiene elevadas responsabilidades en la vida civil y, a mi juicio, cada vez comprenderá menos por qué la confesión romana y las iglesias ortodoxas la relegan a un estatus secundario. Ninguna razón teológica justifica esta exclusión. Sin embargo, soy consciente de que existe entre los católicos y los ortodoxos una «sensibilidad eucarística», expresión de Nicole Lemaître, que se mantiene reticente ante la consagración del pan y el vino por la mujer. Hay que tenerlo en cuenta, pero no debería impedir su diaconado. Por otro lado, que el anglicanismo y las iglesias protestantes cuenten con mujeres pastores no tendría que servir de pretexto para rehusar poner en pie con nuestros hermanos alejados la «comunión de comunidades» que parece actualmente la única forma de institucionalizar el ecumenismo. Además, incluso en la configuración católica actual, ¿por qué no, por ejemplo, mujeres «cardenales»? Los cardenales no han sido siempre sacerdotes: Mazarino no lo era. En fin, ¿por qué las mujeres estaban ausentes en el encuentro de Asís de enero de 2002?

A propósito del ministerio pastoral, me gustaría insistir en las celebraciones dominicales cuando no hay sacerdotes. Los fie-



les tienen derecho a la Eucaristía, que constituye la cumbre de nuestra vida religiosa por la unión íntima a Jesús y la señal más importante de la convivencia cristiana. El poder jerárquico no puede en conciencia denegar esta celebración a los creyentes sólo por la falta de sacerdotes. Las instituciones están hechas para los hombres y no al contrario. Les corresponde a los responsables eclesiásticos modificar el actual estatuto de los sacerdotes, si éste es inadecuado a la demanda religiosa. La historia invita a relativizar la importancia de los instrumentos con respecto a la del mensaje. Si el cristianismo ha de seguir adelante, espero y creo que será con unas iglesias muy diferentes a las actuales.

Hay que insistir de nuevo en el diálogo necesario, a propósito de las cuestiones éticas, entre la institución religiosa y la sociedad contemporánea. En este campo es necesario evitar caer en la trampa de la oposición sin matices entre el blanco y el negro y, así, no mantenerse de entrada en la posición maximalista de «todo o nada» que bloquea los debates y conduce al aislamiento.

En primer lugar, los cristianos que son ya minoritarios o están en trance de serlo deben comprender y aceptar que el legislador tome en cuenta a la vez los imperativos morales de las religiones y el punto de vista de quienes no se refieren a ninguna trascendencia. Entre unos y otros conviene establecer un terreno de cohabitación.

Tratándose de los cristianos, hay que llevar más allá la reflexión sobre la libertad de los fieles. Después de Pascal nos hemos burlado demasiado de la casuística. Seguramente, algunos llevaron la complacencia demasiado lejos, pero su contribución a la civilización ha sido fecunda. Defendían cierta autonomía de la conciencia individual en las opciones morales. Además, relativizaron la gravedad de algunas prohibiciones, como el préstamo con interés, la obligación de no comer carne en Cuaresma o tener su confesión anual sólo en su parroquia<sup>20</sup>

<sup>20</sup> Sobre estos temas me permito remitir a mi obra *La confesión y el perdón*, Alianza, 1992 (orig. *L'Aveu et le pardon*, Paris, Fayard, 1990, pp. 115-121, ed. Livre de poche, 1992, pp. 104-110).

Es necesario tener en cuenta lecciones de la historia cuando reflexionamos sobre las cuestiones éticas. No se puede hablar de la ley natural como se hacía cuando se creía que la naturaleza había sido dañada por el pecado original. Es evidente que antes del hombre existía, y existe, la ley de la jungla, en virtud de la cual los fuertes se comen a los débiles. ¿Es ésta la ley que se debe aplicar en las relaciones humanas? Por tanto, ¿debe uno apoyarse en la ley natural para juzgar moralmente la fecundación *in vitro*? Hay que utilizar otros criterios. La mayoría de los católicos aprueban este tipo de fecundación y no ve en ella ninguna derogación de una ley natural<sup>21</sup>. La Iglesia católica deberá aceptar un día, que espero cercano, que la ciencia permita a las parejas dominar la fecundación. Es una conquista a la que las mujeres aspiraban desde hace miles de años. No renunciarán a ello aunque para tener este dominio sea necesario recurrir a la anticoncepción artificial.

Se plantea también la cuestión del estatus del embrión. Hace tiempo, una corriente teológica fundada en la ciencia griega enseñaba que la animación del feto, o sea, la creación del alma por Dios, se producía cuarenta días después de la concepción en los niños y cincuenta, hasta sesenta días, después en las niñas. En el artículo «Animation» del *Dictionnaire de théologie catholique* (ed. de 1923) la cuestión era todavía declarada «abierta» y «libre»<sup>22</sup>. ¿Quién nos dice que en un futuro cercano no será posible determinar de manera más segura el momento a partir del cual podemos hablar con certeza de una persona?

Por ahora, el embrión de los primeros días sigue siendo un enigma. El proceso de la fecundación dura más de veinte horas. Sólo un huevo fecundado de cada tres llega a fijarse en el útero; por eso existe una pérdida natural de vidas, la mayoría de las veces sin saberlo la madre. Antes del séptimo día no podemos dis-

<sup>21</sup> Hago mía esta observación histórica de Nicole LEMAÎTRE en su contribución «Jalons pour une analyse des fonctions de la théologie et de l'histoire jusqu'à nos jours», en un coloquio celebrado en el Instituto Católico de París en octubre de 2001. Este coloquio estaba dedicado a *La responsabilité ecclésiale de la théologie*

<sup>22</sup> *Dictionnaire de théologie catholique*, t. II, col. 1319.

tinguir las células que formarán el embrión de las que harán sus anexos (la placenta). Hasta el decimocuarto día es posible la escisión de un huevo en dos, que significa mellizos. Lo mismo que consideramos el encefalograma plano como criterio de la muerte, ¿por qué no considerar la aparición de las primicias del cerebro como el comienzo de la existencia de una persona?

Otras tantas cuestiones deberían disuadir de las afirmaciones demasiado categóricas sobre el momento en que el embrión llega a ser sagrado y el rechazo sistemático de emplear con fines terapéuticos los embriones sobrantes no utilizados en las fecundaciones *in vitro*<sup>23</sup>. Constatamos que la mayoría de los franceses están de acuerdo con el Comité Nacional de Ética en que se autorice la investigación terapéutica con estos embriones congelados. Jacques Chirac, que se declara católico, declaró en enero de 2002 en el Foro Mundial *Biovision des sciences de la vie*:

Después de haberme preguntado mucho, pienso que las perspectivas abiertas por las terapias celulares pueden justificar una evolución (de la legislación). Soy partidario de la investigación sobre los embriones con tres condiciones: que las parejas estén de acuerdo, que esos embriones nunca sean reimplantados y, por último, que esas investigaciones no se autoricen sino durante un tiempo limitado. En cambio, me opongo a la clonación terapéutica que hace materialmente posible la clonación reproductiva y corre riesgo de derivar en tráfico de ovocitos.

Ésta es la postura que adoptó en nombre del Gobierno francés el ministro de Sanidad, Jean-François Mattei, cuyas convicciones católicas se conocen. Durante el debate parlamentario declaró al semanario *La Vie*:

Mi opinión es el fruto de un largo camino. Pero prefiero dominar las cosas, más que rechazar todo e importar de manera hi-

<sup>23</sup> Sobre la utilización de los embriones excedentes adopto la postura de J. LAGRÉE, *El médico, el enfermo y el filósofo*, Madrid, La Esfera de los Libros, 2005 (orig.: *Le Médecin, le malade et le philosophe*, París, Bayard, 2002, pp. 46 y ss).

pócrita células de países extranjeros (...) Como padre de familia, sé que si uno de sus miembros estuviera afectado por una enfermedad considerada incurable, pero con alguna posibilidad gracias a una terapia celular, haría todo cuanto está en mi mano para obtener las famosas células...

Mi deseo más querido, como católico, es que la Iglesia (romana) se comprometa con una nueva exégesis de los textos fundantes a la luz de los conocimientos recientes. Teilhard de Chardin demostró que los textos de los evangelios no eran opuestos a la teoría de Darwin. Otros habían llegado a la misma reflexión en tiempo de Galileo. Este paso se da en el sentido de la responsabilidad del hombre. Nadie puede negar la realidad de los avances en los últimos treinta años en el dominio de la reproducción, el desarrollo embrionario y fetal y la genética. No tenerlos en cuenta es cavar un foso frente a la mayoría de las personas que, católicos convencidos, piensan que la Iglesia debe estar presente en el mundo. No puede estar ausente del progreso científico.

Esta opinión expresa mi punto de vista. No podía hacer nada mejor que citarla textualmente.

En octubre de 2001, la Universidad Católica de Lovaina ha ido más lejos, anunciando que «autorizaba la extracción de células humanas de los embriones excedentes y, si es necesario, la producción de embriones humanos para la investigación». Se trata de la clonación terapéutica, a la que se le pone, no obstante, un límite: aprobación por el Comité de Ética de la universidad, consentimiento escrito de los padres, prioridad dada a las investigaciones realizables con material animal, prohibición de comerciar con el embrión humano y utilización de células madre provenientes de una interrupción voluntaria de embarazo.

## **Reducir el foso entre la sociedad y el catolicismo**

La armonización entre el cristianismo y la sociedad contemporánea pasa, hay que repetirlo, por tener en cuenta las importantes conquistas de la civilización: la responsabilidad individual

y la autonomía de la conciencia de cada uno; la participación de los interesados en las decisiones, particularmente éticas, que les afectan y, así, la existencia en las iglesias de espacios de diálogo, estructuras de control en los poderes eclesiásticos y regulaciones que permitan la renovación de las autoridades. A propósito de las estructuras de control, la opacidad que caracteriza el funcionamiento de éstas se encuentra cruelmente señalada con el dedo por algunos asuntos de pedofilia de los que se la acusa, especialmente en Estados Unidos y otros países. Esta cultura del silencio y el secreto ha resultado desastrosa.

Es urgente que las autoridades católicas cambien su manera de abordar las cuestiones éticas que constituyen la realidad cotidiana. La sociedad de antaño estaba fundada en la obediencia, la de hoy se apoya en la autonomía individual y el acuerdo. Se puede afirmar sin riesgo de desmentido que la encíclica *Humanae vitae* no habría provocado las desastrosas consecuencias que se conocen si se hubiese consultado al pueblo cristiano y se hubiese tenido en cuenta su opinión. El cristianismo es más que una moral y más que sus instituciones.

Comparemos dos métodos. Pablo VI retiró de los debates del Vaticano II la cuestión de la anticoncepción artificial. Confirió su estudio a dos comisiones: una de 58 especialistas (incluyendo laicos), la otra de cardenales y obispos. Ambas concluyeron que no era ilícita: la de los cardenales y obispos por nueve votos afirmativos contra dos negativos y tres abstenciones; la de los expertos por cincuenta y dos afirmativos, cuatro negativos y dos abstenciones. Sin embargo, el Papa decidió en sentido contrario. Otro caso: en 2002, la Federación Protestante de Francia (con casi 500 organizaciones) abrió una consulta sobre la utilización de los embriones excedentes abandonados para obtener células madre con fines terapéuticos. Parroquias, asociaciones y fieles fueron invitados a expresarse con toda libertad. El primer método choca con la mentalidad de hoy, el segundo es más acorde.

No se trata, por supuesto, de decir sí a todo, de obviar los Mandamientos, o plegarse a los poderes anónimos o financieros

para quienes la investigación tiene como fin el dinero y no el bien humano. Pero es necesario dejar a la conciencia individual un lugar en las opciones éticas. El aborto de conveniencia no tiene justificación moral, pero ¿en nombre de qué rehusar la píldora del día siguiente o el aborto a secas de las mujeres violadas de Kosovo u otros lugares? ¿Quién puede decidir por ellas? ¿Quién puede ponerse en el lugar de esa mujer embarazada? Dicho de otra manera, hay que aceptar la excepción a la regla en algunos casos, como lo hizo en Francia el Comité Nacional de Ética para ciertas situaciones que podían terminar en eutanasia.

Resultados de un sondeo revelador de la SOFRES en abril de 2000. El 86% de los franceses interrogados respondieron afirmativamente a la pregunta: «En caso de una enfermedad grave e incurable asociada a un sufrimiento considerado insoportable por el enfermo, ¿sería usted partidario de que se le concediera el derecho a ser ayudado a morir a petición suya?». Hay ahí una indicación suplementaria en favor de una asociación entre las religiones y la sociedad sobre las cuestiones morales, pero también en favor de una ética del debate sobre problemas tan difíciles, que es necesario reevaluar periódicamente en función del avance de los conocimientos y de los ideales colectivos.

### La creatividad cristiana

Para evitar la marginalidad que amenaza al cristianismo sería necesario tener en cuenta las experiencias propuestas por las comunidades de base de América Latina y los grupos evangélicos. Porque, a pesar de lo que los separa, subrayan una misma necesidad: promover estructuras de proximidad que conecten religión y sociedad y fomentar espacios de convivencia cristiana. Se percibe la necesidad de multiplicar los puntos de encuentro y de ayuda mutua. No sustituirían a la iglesia parroquial, lugar de reuniones importantes. Estando cada vez menos marcada la vida religiosa por el culto dominical, serían puntos de anclaje del cristianismo a ras del suelo. En una atmósfera de libertad, uno se reuniría allí para hacer oración y acción social cercana (que no estarían separadas una de la otra), o simplemente para charlar amigablemente.

Ya no se habla mucho de las comunidades de base de América Latina, pero existen. Es verdad que se han apartado de las veleidades marxistoides en las que algunas habían caído. Para mí, siguen un modelo adaptable en otras partes, porque concilian evangelización, oración y presencia activa y fraternal en el mundo. Soñemos un instante: un cristianismo en el que el ecumenismo sería realidad, el tejido urbano (y rural) estaría sembrado de locales modestos, donde habría escucha, solidaridad y oración.

Abogo una vez más y con muchos otros por una importante modificación, de arriba abajo, de las estructuras eclesiales, particularmente católicas. El éxito de la nueva evangelización lo requiere. Se trata de liberar la palabra de los fieles, de reemplazar un poder concebido sobre el modelo de la monarquía absoluta del Antiguo Régimen, que no tiene justificación teológica y que no está de acuerdo con la sociedad, por una organización ligera y descentralizada. Para que la gente capte mejor la riqueza del cristianismo, es necesario aligerar las superestructuras eclesiásticas que oscurecen el horizonte y «proponer el sentido (mejor que) querer imponer sentidos prohibidos» (Noël Copin)<sup>1</sup>. Hay que crear las condiciones de inculturación del mensaje cristiano en la civilización técnica y científica y en los medios culturales de Asia, África y otros lugares que tienen herencias distintas de las nuestras.

Vasto programa, por supuesto, pero cuya globalización podría facilitar la realización y debería apoyarse en el ejemplo del pasado. Porque lo que ha diferenciado al cristianismo de otras religiones es su prodigiosa facultad de adaptación y su extraordinaria capacidad de innovación. Ahora bien, en una civilización en cambio rápido importa promover la libertad de imaginar.

El terreno donde la creatividad se ha manifestado con más esplendor es sin duda el del arte: desde las basílicas del periodo constantiniano hasta las iglesias recientes de Brasilia y de Évry, pasando por el románico, el gótico y el estilo renacentista, el barroco, el rococó y la extraordinaria Sagrada Familia de Gaudí en Barcelona. Campanarios y cúpulas, ábsides y retablos, mosaicos, frescos y vidrieras se han añadido en el tiempo y el espacio para componer un inmenso paisaje religioso cuya variedad es inigualable. El mismo balance para la música: de los villancicos populares al *Mesías* de Haendel, del gregoriano al oratorio, a las Pasiones de Bach, al *Réquiem* de Fauré... y a los espirituales negros. El cristianismo se ha desarrollado en una belleza múltiple y constantemente renovada. Su mensaje se ha encontrado cómodo para

<sup>1</sup> En *La Croix*, 4 de febrero de 2002



expresarse en la diversidad de los lugares y en la sucesión de los siglos, en las ciudades y en el campo, en arquitecturas de piedra, madera o de ladrillo. El arte cristiano ha sido con la misma fortuna europeo y mejicano, bizantino, etíope y ruso.

La adaptación de la teología cristiana a la civilización greco-romana fue sorprendente. Después, el cristianismo pasó a los bárbaros, abriendo la vía a la Edad Media. A continuación, suscitó el Renacimiento, del cual la Roma de los papas fue uno de los centros. Acompañó a Europa en su descubrimiento de América, desgraciadamente con las tragedias que se conocen, y del Extremo Oriente y, a pesar de la condena de Galileo, no fue ajeno al nacimiento de la ciencia moderna. El mismo Galileo, Descartes, Pascal, Leibniz y Newton fueron hijos del cristianismo.

En el siglo XVI la renovación del cristianismo occidental fue espectacular a través de, ciertamente, rudos conflictos internos. Pero, vista hoy con la distancia de quinientos años, se nos presenta como el momento de una nueva juventud, la Reforma protestante y el Renacimiento católico que le hizo frente entonces esforzándose ambos, aunque oponiéndose, en repensar la fe cristiana y avivar su expresión. Desde nuestra óptica el cristianismo también se transforma, hasta el punto de que los más ancianos tienen dificultad para reconocer en la religión de hoy la de su infancia. Pero es el resultado de una dinámica tras la que se va tras desde el tiempo de los apóstoles, cuando decidieron romper con las obligaciones rituales judías para abrirse al mundo pagano.

En verdad, un buen número de católicos tiene dificultad para aceptar el giro del Vaticano II. Con todo, se ve mal cómo podría la Iglesia anular importantes aperturas. Se tiene la impresión de que altos dignatarios y oficinas de la Curia intentan volver «al otro lado» del Concilio y a veces se tiene la impresión de que Juan Pablo II se pone de su parte. Pero la rehabilitación de Galileo, las repetidas peticiones de perdón de Juan Pablo II por los pecados de la Iglesia católica, los viajes pontificios a los países ortodoxos, protestantes, la apertura al Islam, el judaísmo y las otras

religiones del mundo van en el sentido del Vaticano II. Una vuelta al punto de partida es difícilmente concebible, aunque el camino por recorrer es todavía largo.

Para el observador imparcial es evidente que la Iglesia católica es capaz de cambios sorprendentes, cambios que no son fáciles de llevar a cabo pero que constituyen una prueba suplementaria de sus facultades de adaptación a las circunstancias cambiantes del mundo. El ejemplo más convincente es su actitud en cuanto a los derechos del hombre. Pío VI los había condenado al comienzo de la Revolución francesa, ahora es una cuestión central en las reivindicaciones de Juan Pablo II. Razón por la que el próximo Papa deberá optar entre Pío IX (repliegue al pasado) y Juan XXIII (apertura al mundo contemporáneo). El futuro de los cristianos depende «de la capacidad que tengan de dar pruebas de creatividad»<sup>2</sup>. Comparto esta convicción de Jean Joncheray, vicerrector del Instituto Católico de París. Es necesario más que nunca seguir inventando el cristianismo.

## Un Dios «desenclavado» que libera y perdona

Una cuestión fundamental al terminar esta parte del ensayo: ¿por qué obstinarse en insistir en la propuesta cristiana? ¿Qué puede significar hoy? ¿Sigue acaso de actualidad? La doble respuesta es que el cristianismo ha aportado de forma inédita y decisiva una nueva imagen de Dios y ha establecido nuevas relaciones entre Dios y el hombre. Estas afirmaciones no pretenden negar que Jesús nació y murió judío, que sus apóstoles también eran judíos y que los evangelios fueron redactados por judíos. Pablo era y siguió siendo judío. Para los cristianos de hoy, como para los primeros, Jesús hizo realidad lo que los profetas del Antiguo Testamento habían anunciado respecto al Mesías. El cris-



<sup>2</sup> J. JONCHERAY, «L'avenir du christianisme en France», en *Futuribles*, enero de 2001, p. 92.

tianismo, por tanto, surgió de la espiga judía. Jesús no quiso romper la alianza del Sinaí sino hacerla universal. Los autores del Nuevo Testamento, relejendo la enseñanza de Jesús a la luz de la Resurrección, comprendieron y anunciaron que su maestro había proclamado un mensaje radicalmente nuevo. La historia comparada de las religiones les da la razón.

En su obra *Dieu, un itinéraire*, redactada con un inmenso talento, Régis Debray subraya que Jesús ha desterritorializado la religión. Escribe:

Un divino apátrida, esto no se ha visto jamás –y prosigue:– (el Dios de Jesús) ya no es un Dios étnico. El Único del pueblo elegido excluía (...) Éste permite incluir. (Es) uno para todos (...) Todos somos elegibles para él, sin consideración de raza, sexo o fortuna. (Es) un Dios desenclavado (...), desarraigado (...) Jesús ha universalizado a Dios (...) Todas las naciones son admitidas a la Santa Mesa<sup>3</sup>.

El pueblo elegido viene a ser la humanidad entera. Ya existía un molde universalista en el judaísmo antes de Cristo. Pero Jesús y sus discípulos le dieron una dimensión inédita, confiriéndole el estatus de novedad histórica, que necesitamos más que nunca en la era de la globalización.

Este desarraigo fecundo se ha acompañado de una liberación de la servidumbre de los ritos, es decir, de los 248 mandamientos y de las 365 prohibiciones de la Ley judía. Según los evangelios, Jesús insistió muchas veces en la necesidad de no ser esclavo del puntillismo de los ritos y en la hipocresía que puede ocultar su cumplimiento. Él cura en sábado, y anuncia que el sábado está hecho para el hombre y no al contrario. Cuando sus discípulos, teniendo hambre, cogen espigas en sábado, Jesús los defiende ante los fariseos. Asume también su defensa cuando antes de una comida dejan las abluciones previstas por la tradición.

<sup>3</sup> R. DEBRAY, *Dieu, un itinéraire*, o c , sucesivamente en pp. 181, 186, 192, 244, 245, 246.

El episodio de los vendedores expulsados del Templo es el que desencadenó su arresto.

Jesús dio prioridad claramente a la santidad sobre lo sagrado, al espíritu sobre la Ley, a la recta intención sobre el rigor de la letra. El mensaje permanece hoy, aunque ha habido vueltas al ritualismo en la historia cristiana. El cristianismo naciente afirmó verdaderamente su personalidad y su fidelidad al Maestro cuando, después de la partida de Jesús, los apóstoles y los ancianos, reunidos en Jerusalén, decidieron no someter a los paganos convertidos a las prescripciones de la Ley judía, especialmente a la circuncisión.

Por eso se puede asegurar legítimamente que Jesús dio un nuevo estatus a la libertad humana. El Antiguo Testamento había insistido sobre todo en las liberaciones sucesivas del pueblo elegido, primero de Egipto, después de la cautividad de Babilonia. Los peregrinos de Emaús confesaron a su compañero de camino que también ellos esperaban «que él liberaría a Israel» del yugo extranjero de los romanos. El cristianismo desde el principio comprendió la enseñanza de Jesús como un mensaje de libertad dirigido a todo ser humano. Pablo lo proclamó a los Gálatas: «Cristo nos ha liberado para ser libres. Vosotros, hermanos, habéis sido llamados a la libertad» (Gálatas 5,1.13). Y Juan confirma: «La verdad os hará libres (...) Si el Hijo os da la libertad, seréis realmente libres» (Juan 8,32.36).

No reduzcamos estas palabras a su contenido social y político, como ha sucedido muchas veces. Pablo y Juan quieren decir que el bautizado, adhiriéndose a Cristo, obtiene la libertad respecto al pecado y a la muerte, porque estará llamado a la resurrección. Está liberado del yugo de la Ley por la gracia. Sin embargo, el mensaje sigue golpeando y las consecuencias que se pueden obtener no están agotadas. Porque, según el cristianismo, los hombres son hermanos de Cristo y coherederos con él del Reino de Dios. Por lo cual, son iguales; todos llamados al mismo destino de divinización definitiva. Jesús ha advertido que se identifica con los enfermos, los pobres y los prisioneros. ¿Se re-

chazará un alcance político y social siempre actual a semejante advertencia? Nunca antes la dignidad de cada hombre había sido afirmada con tanta fuerza y justificada tan contundentemente. No es casual, repito, que los derechos humanos se hayan proclamado primero en tierra cristiana.

Otra característica sin precedente de la enseñanza de Jesús: su manera de hablar de Dios Padre, al que se dirigió llamándolo «Abba», el equivalente de nuestro «papá». Es una familiaridad de la que no se conoce otro ejemplo en la historia religiosa de la humanidad antes de las cartas de Pablo (Romanos 8,15 y Gálatas 4,6) y el evangelio de Marcos (14,36). Ciertamente, el judaísmo antiguo había subrayado la paternidad de Dios, creador del universo y protector de la nación que había escogido. Había manifestado su ternura hacia el pueblo elegido, pero en el cristianismo el acento es nuevo y se puede decir globalmente, recurriendo a Régis Debray:

Al riguroso Dios de los ejércitos, que se venga y castiga («Tu derecha, Dios Eterno, ha machacado al enemigo»), le sucede uno dulce que perdona y desarma (...) Yahvé ruge, Jesús sonríe con la sonrisa de Dios<sup>4</sup>.

«Perdón» es una de las palabras maestras del Nuevo Testamento: perdón a la Samaritana, al hijo pródigo, al ladrón crucificado que se arrepiente, a Pedro, que llora por haber negado a su Maestro (...) La enseñanza es clara: «Perdonarás a tu hermano setenta veces siete» (Mateo 18,22). Y Pablo repitió: «Perdonaos, como Dios os ha perdonado, en atención a Cristo» (Efesios 4,32). El cristianismo no pretende tener el monopolio del gesto del perdón, pero históricamente lo ha exaltado más que cualquier otra religión y filosofía, haciendo de él, según el consejo de Jesús, una de las peticiones del Padrenuestro («perdónanos nuestras ofensas, como nosotros perdonamos a los que nos ofenden»).

Así, en la Buena Nueva cristiana, Padre y perdón son inseparables. ¿Ese lenguaje y esa imagen de Dios son obsoletos?

<sup>4</sup> R. DEBRAY, *Dieu, un itinéraire*, o. c., pp. 228-229.

¿Quién puede decir que no necesita el perdón? Nuestro mundo, inmerso en guerras, crímenes y discordias, ¿no iría mejor si nos perdonáramos unos a otros? Tenemos que escoger entre perdón y violencia. El cristianismo aboga siempre e incansablemente por el perdón: ¿está anticuado? Si es así, nos espera lo peor.

## Dios gime en una cuna

El grito dirigido por Jesús a su padre –*abba*, papá– abre con una doctrina sorprendente, única en los anales religiosos: la de la Encarnación. La palabra posiblemente ha envejecido, pero no el misterio. Por eso me parece necesario volver<sup>5</sup> sobre la novedad de su aparición histórica, su riqueza y su permanente actualidad. La comparación con los avatares de las divinidades del hinduismo, especialmente de Visnú, sólo puede ser superficial. Esos descendos divinos en forma humana o animal se producen para restablecer el «*drama*», el orden terrestre, perturbado. El hinduismo recoge diez: Visnú se convierte por turnos en pez, tortuga, jabalí, hombre-león, enano, Rama con el hacha, Rama como piadoso guerrero, Krisna el amante perfecto, Buda y, por último, un hombre con cabeza de caballo. Pero no se trata realmente de encarnaciones. Visnú no se convierte en la forma que adopta, sólo es una apariencia en favor de sus devotos.

El cristianismo afirma, sin embargo, que el Todopoderoso no ha fingido, ha sido plenamente hombre y ha compartido nuestra condición: alegrías y penas, esperanzas, sufrimientos y muerte. «Dios llora en la cuna –escribió Lutero–, mamó de su madre y le reclinaron en el pesebre: he aquí el artículo principal de nuestra religión»<sup>6</sup>. Es nuestro compañero de camino, el her-

<sup>5</sup> Cf. *supra*, cap. 6.

<sup>6</sup> LUTERO, *Œuvres*, ed. de Weimar, 1883, 40, III, 704, 5-9. Trad. de M. LIENHARD en J.M. VALENTIN (dir.), *Luther et la Réforme*, Paris, Desjonquères, 2001, p. 412.

mano de todos los seres humanos y por él somos «hijos de Dios» (Juan 1,12). La promoción de la humanidad se ha hecho gracias a la Encarnación. Dios, según el cristianismo, no está al margen sino entre nosotros, especialmente en nuestros hermanos dolientes. Misterio, ciertamente, pero portador de una inmensa esperanza, misterio que ha revolucionado la imagen de Dios y que, en cierta manera, ha ocasionado la afirmación moderna de la muerte de Dios.

En efecto, a partir del siglo XIX, se ha producido una rebelión atea contra el Dios omnipotente, celoso y vengativo del Antiguo Testamento y de cierta pastoral cristiana. Entonces se ha podido proclamar que el Dios omnipotente ha muerto en Jesucristo y que su omnipotencia era una falsa imagen. Tenemos que tener en cuenta esta postura impensable en el contexto de otras religiones. Creo que el único Dios aceptable hoy es el de la proximidad, débil y frágil como nosotros. La riqueza excepcional de la creencia cristiana en la Encarnación reside por tanto en la doble afirmación de que Dios es Dios y que se ha hecho hombre. Y lo ha hecho por amor a nosotros. El Dios servidor que lava los pies polvorientos de los apóstoles, he aquí la Buena Nueva. No encontraréis en ninguna otra parte un mensaje semejante.

Una nueva redacción del Credo cristiano debería comenzar con la frase de San Juan «Dios es amor». La historia religiosa de la humanidad no da a conocer ninguna otra formulación que contenga esta fuerza y universalidad, aunque el Antiguo Testamento había puesto de relieve el amor de Yahvé por su pueblo. Releamos algunos pasajes de la primera carta de Juan (4,7-21) como si fuera la primera vez. Aportan felicidad:

Queridos, amémonos unos a otros,  
pues el amor viene de Dios;  
todo el que ama  
es hijo de Dios y conoce a Dios.  
Quien no ama no ha conocido a Dios,  
ya que Dios es amor.  
Dios ha demostrado el amor que nos tiene

enviando al mundo a su único Hijo  
para que vivamos gracias a él (...)  
Y el mandato que nos dio es que  
quien ama a Dios ame también a su hermano.

Así la palabra cristiana no separa Encarnación y amor. La una ha revelado al otro para que no tengamos miedo de Dios: «En el amor no cabe el temor, antes bien, el amor desaloja el temor» (1 Juan 4,18).

Última innovación cristiana, la más paradójica de todas, pero que da sentido a todas las demás: la proclamación de la resurrección de Jesús, que ha sido «levantado» de entre los muertos. Nunca otra religión lo había afirmado. Porque no se trata de una divinidad que muere en otoño para renacer en primavera, sino del Hijo de Dios arrancado definitivamente de la morada de los muertos. Podemos rechazar creer en esta «locura», según Pablo, pero es obligado constatar que nunca antes había sido propuesta en la historia de la humanidad y que no ha sido establecida en ninguna otra religión.

Hay una originalidad cristiana que puede parecer escándalo y locura. Pablo, entre otros, ha asumido atrevidamente su carácter paradójico e incluso provocador: el que fue vilmente crucificado ha resucitado de entre los muertos.

Anunciamos –declara Pablo– un Mesías crucificado, para los judíos escándalo, para los paganos locura; pero para los llamados, judíos y griegos, un Mesías que es fuerza y sabiduría de Dios. Pues la locura de Dios es más sabia que los hombres, la debilidad de Dios más fuerte que los hombres (1 Corintios 1,23-25).

La secuencia de esta carta afirma con fuerza:

Cristo murió por nuestros pecados (...), fue sepultado y resucitó al tercer día (...). Si Cristo no ha resucitado (...) Si hemos puesto nuestra esperanza en Cristo sólo para esta vida, somos los hombres más dignos de compasión. Ahora bien, Cristo ha resucitado, primicia de los que han muerto (1 Corintios 15,17-20).



## Misterio y Revelación

¿A qué viene citar ahora después de muchos otros el célebre texto que acabamos de leer? Los cristianos ya adultos ¿no lo han leído u oído muchas veces? ¿Cómo nos incumbe hoy? ¿No es para colocarlo con respeto o indulgencia en un rincón de nuestras bibliotecas? ¿Qué podemos hacer de él? En mi opinión, dos cosas: reflexionar sobre el misterio y la muerte.

Griegos y romanos llamaban misterios a unos ritos y prácticas de purificación reservados a los iniciados en los cultos de Deméter, Serapis, Adonis, Mitra, etc. La muerte y el renacimiento de la naturaleza constituían el tema central de estos cultos. El término griego *mysterion* aparece poco en el Antiguo Testamento y en el evangelio de Marcos (4,11), cuando Jesús habla del «misterio del reino de Dios». En las cartas de Pablo esta fórmula se explicita y adquiere su más amplia dimensión. No se trata de ritos secretos sino del secreto de Dios revelado por Jesús y que se abre al infinito. Porque esta revelación dice que las puertas de la salvación, es decir, de la vida eterna y el reino de Dios, nos han sido abiertas por la muerte y la resurrección de Cristo.

Revelación que los hombres no habrían podido descubrir por ellos mismos. Se necesitaba a alguien cualificado, el Hijo de Dios, para entregar este misterio. ¿Es decir que es contrario a la inteligencia y a la razón? ¿No se puede ser a la vez investigador científico y vivir del misterio de la fe cristiana? Ciertamente no. Los dos conocimientos no están situados en el mismo plano y exigen enfoques diferentes. Es lo que expresó Jesús de manera voluntariamente provocadora cuando se escribió, según Mateo (11, 25): «¡Te doy gracias, Padre, Señor de cielo y tierra!, porque, ocultando estas cosas a los entendidos, se las revelaste a los ignorantes».

Rindámonos a la evidencia: por exitosa que sea la ciencia, por espectaculares que sean sus adelantos, nunca despejará el enigma de la condición humana. Régis Debray, en su libro *Dieu, un itinéraire* hace decir a Yahvé:

Yo soy el Ser cuya esencia es jugar al escondite, celaros mi rostro y volver por vuestra espalda, para sorprenderos, milenio tras milenio ( ) Encontrad a otros si esto os encanta, pero en vertical no escapareis<sup>7</sup>


Como Régis Debray, pienso que no podremos vaciar el misterio. Está en y fuera de nosotros, y necesitamos una Revelación, no para agotarlo sino para aceptar su presencia y adivinar su riqueza.

El misterio es también el sentido de nuestra muerte. Sin embargo, los occidentales nos hemos distanciado de algunos temores que oprimían a nuestros antepasados: la muerte cercana (cuando la esperanza de vida era mucho menor), el pecado, el juicio final, el infierno o el purgatorio. Nuestras principales preocupaciones conciernen ahora a la existencia cotidiana: las relaciones afectivas, el acuerdo con uno mismo, la vida profesional, los estudios de los niños, las vacaciones y la comodidad de la vivienda. Marcel Gauchet constata

El principal problema de la gente no es saber si ha actuado bien o mal éticamente ( ) ¿He actuado moral o inmoralmemente? ¿He pecado o no? Sino ¿cómo vivir lo mejor posible? o ¿cómo tener relaciones armoniosas y serenas con los demás?<sup>8</sup>

De donde surge una pregunta constante: ¿tengo necesidad de Dios para definir mi código de buena conducta, cuando ya no convence la idea de una ley natural establecida por el Creador desde el origen? ¿Acaso no es más apropiada una sabiduría como la propuesta por el budismo?

Yo respondería que esa sabiduría no es incompatible con una problemática que va más allá y que podemos formular así: ¿la muerte es el aniquilamiento definitivo de nuestro ser profundo, nuestra personalidad y nuestros recuerdos? Dicho de otra

 <sup>7</sup> R. DEBRAY, *Dieu un itineraire* o c , p 381

<sup>8</sup> Contribucion de M. GAUCHET en *Chretiens, tournez la page*, o c , p 77

manera, ¿nuestra vida personal tiene sentido, o va a perderse en las arenas de la nada... o del todo? ¿Somos, como dice René Char, seres «que vagan cerca de brocales a los que se les ha quitado el pozo»? Difícil escapar a esta pregunta. A lo sumo podemos intentar no pensar en ello.

Es verdad que, si reflexionamos sobre ello, no puede ser como en otro tiempo.

Yo no digo –escribe Danièle Hervieu-Léger– que la gente no se preocupe de lo que ocurre después de la muerte, pero la cuestión del devenir después de la muerte está separada de la representación cristiana del más allá y la problemática del juicio final (...) Lo que interesa hoy es si viviremos después de la muerte y si veremos a los difuntos<sup>9</sup>.

La doctrina hindú de la reencarnación, asumida por el budismo, no puede responder a esta demanda. Porque la reencarnación con frecuencia se entiende, sobre todo en Occidente, como un desquite: una existencia difícil podría ser continuada con una o muchas otras mejores y más felices en las que «reinterpretaría la asumida»<sup>10</sup>. Pero, al fin, la fusión terminal en el nirvana constituye una desaparición definitiva de sí: la gota de agua es engullida por el mar.

El cristianismo cree, por el contrario, que cada uno de nosotros encontrará el pleno desarrollo de su personalidad en la luz del sol divino. Afirma también que el vínculo entre los difuntos y los vivos no se rompe, lo que se indica con la expresión «comunión de los santos», según la cual los vivos permanecen unidos a los muertos por la oración.

Ciertamente, no podemos imaginar el paraíso cristiano como antaño. Ha acumulado una suntuosa suma de los aspectos más seductores: jardín siempre verde con flores eternas, ciudad

<sup>9</sup> Contribución de D. HERVIEU-LÉGER en la obra colectiva *Chrétiens, tournez la page, o. c.*, pp. 93-94.

<sup>10</sup> Fórmula de P. VALADIER en *Un christianisme d'avenir, o. c.*, p. 99.

celeste con murallas y puertas de piedras preciosas, ángeles músicos, asunción y coronación de María en el más allá, etc. Hoy sabemos que estas imágenes no eran sino formas de hablar. Además, todas las escenas paradisíacas se localizaban en el empíreo, última esfera que engloba el cosmos de Aristóteles y de Ptolomeo. Ahora bien, Galileo, Kepler y Newton destruyeron ese edificio astronómico muy bien construido, y desde entonces el paraíso ya no es un lugar.

Pero Jesús no lo había localizado ni descrito. El «Reino de los cielos» era una situación de paz y concordia, la reunión feliz y definitiva junto a Dios de quienes amaron al prójimo. Actualmente la gente desea que la felicidad del paraíso provenga ante todo de los reencuentros sin nubes con nuestros seres queridos.

Pero San Cipriano ya había afirmado en el siglo III: «Allí (en el paraíso) nos esperan en gran número aquéllos que nos fueron queridos. Somos deseados por una multitud considerable de padres, hermanos e hijos. Ir a verlos y abrazarlos, qué gozo para ellos y para nosotros»<sup>11</sup>. Santa Teresa de Ávila cuenta que un día fue «transportada en espíritu al cielo» y allí, dice ella, «las primeras personas que vi fueron mi padre y mi madre»<sup>12</sup>.

Cuando llevamos flores a una tumba, ¿no expresamos el deseo de un encuentro en el más allá? Para algunos se trata de un deseo irrealizable. El cristiano cree, por el contrario, que ese futuro se hará presente algún día. Porque la resurrección del Salvador lo ha hecho posible y eso da un sentido a nuestra vida.

<sup>11</sup> CIPRIANO, *De Immortalitate*, en *Patrologie latine*, t 4, c 623

<sup>12</sup> TERESA DE ÁVILA, *Obras completas y El libro de la vida* He condensado las conclusiones de mi libro, *Que reste-t-il du paradis?*, París, Fayard, 2000, pp 461-465.

## **SEGUNDA PARTE**

**¿Va a desaparecer el cristianismo?**

## PREÁMBULO

---

¿Descristianización? Interrogante acuciante y grave de futuro. Pero ¿por qué intervenir como historiador en este debate vivo? ¿No es confundir los planos? ¿Hacerme al mismo tiempo juez y parte? Objeciones fáciles, frecuentes pero poco fundadas, que confunden objetividad y neutralidad. De Bossuet a Lavissee, pasando por Guizot y Michelet, ¿conocéis muchos historiadores neutrales? ¿Existen? ¿Es deseable que lo sean? Y, llevando las cosas al límite, ¿es posible? El honor de nuestra profesión consiste no en la ausencia de juicio sobre el pasado (en función del presente), sino en el constante esfuerzo por superar nuestras preferencias y alergias ideológicas de manera que no se interpongan como un prisma deformante entre el investigador y la realidad de otro tiempo, seguramente un ideal difícil de alcanzar.

¿Puedo, como especialista en el cristianismo de los siglos XVI-XVIII, parapetarme en un ayer que está alejado del hoy por un amplio foso protector de doscientos años? Hubiese sido la solución más tranquilizadora, pero ¿tenía derecho a encerrarme en esta prudencia? En mis cursos y libros no estudio estructuras económicas, sociales y políticas, ni una estética testigo de otra época. Al contrario, el objeto de mi investigación pertenece al pasado y al presente, porque se trata de una religión que se declaraba y se declara ligada al destino global de la humanidad, que está atacada por todos lados y que plantea problemas a nuestros contemporáneos. Colegas y estudiantes a la salida de los cursos, amigos, lectores y telespectadores cuyo rostro desconocía no han dejado de hacerme preguntas con motivo incluso de mis trabajos históricos: ¿Cuáles son sus conclusiones al análisis del pasado cristiano? ¿Hacia qué futuro cree que nos dirigimos? ¿Cree en la muerte de Dios?

Estas invitaciones amistosas a adoptar una postura no me dejaban indiferente. Voy a intentar responder a ellas como cristiano comprometido, pero haciendo referencia a mi experiencia de historiador para tratar de evitar errores de apreciación a los que conduce el aislamiento artificial de una actualidad cortada desde las raíces.

No podemos comprender la descristianización sino describiendo lo que ha sido la cristianización y adentrándonos en el pasado, mucho más allá de la Revolución francesa. Como historiador, también quisiera caminar en ese angosto camino por las cumbres donde se rechaza la neutralidad al adherirse a la objetividad. Examinaré, ciertamente, con una mirada a menudo muy crítica el pasado y el pasivo del cristianismo; y me parece evidente que la Iglesia tridentina lo ha vivido. Pero me parece no menos cierto que muchos cristianos progresistas no serían lo que son sin la herencia que han recibido de ella. Lo cual podrá asemejarse a discordancias entre los distintos estudios que componen este libro. Como expondré los errores y los méritos de la cristianización situándome sucesivamente en dos planos diferentes, el lector tendrá quizá la impresión de una contradicción. No busco esquivar el reproche, al contrario. Una actitud dialéctica tiene alguna suerte de esclarecer la complejidad de lo vivido.

En razón de una problemática y de una visión de la historia cristiana, me decido a salir de mis fronteras. Al denunciar, a la vista de los hechos y de los documentos, el mito tenaz de la cristiandad, me he formado una idea de la evolución actual del cristianismo. En consecuencia, me creo autorizado para decir a los cristianos que el presente es menos sombrío de lo que imaginan, que el futuro sigue abierto y que tenemos tendencia a sobrestimar las dimensiones de la cristianización de antaño y de la descristianización actual. Ciertamente, la crisis religiosa que vivimos es real (¿para qué ilusionarse?). Es una travesía por el desierto, pero el desierto purifica. Sin embargo, pese a los nostálgicos del pasado que se declaran a favor de Mons. Lefebvre, el cristianismo que está ante nosotros y cuyos contornos se dibujan bajo nuestros ojos no será evidentemente el de antaño. No será

una cristiandad como la que definía Furetière a finales del siglo XVII: (el conjunto) «de los países (...) en los que la religión de Jesucristo es la pública y nacional», sino una libre agrupación de cristiandades particulares, diseminadas en sociedades religiosamente neutras (u hostiles). Sobre todo, no echemos de menos el pasado. Porque la cristiandad de antaño ha sido frecuentemente un escarnio del cristianismo. Los cristianos deben tener el coraje de la lucidez y, especialmente, comprender por qué tantos contemporáneos experimentan repulsión y rencor contra la Iglesia. En la medida que ha sido poder, ha desmentido el Evangelio. Es necesario denunciar esta desastrosa contradicción y esta enorme desviación. No por masoquismo, sino para despejar la ruta del futuro.

Una comparación me ayudará a explicarme mejor. Muchos franceses, entre los que me cuento, se alegran al ver al partido comunista de nuestro país intentando adoptar un rostro nuevo. Pero no convencerá plenamente hasta que haya rechazado el modelo soviético del socialismo y reconocido, como dijo Soljenitsin, que Lenin fue el que inventó el terrorismo estaliniano y que el primer error del partido bolchevique (fuente de innumerables crímenes) fue la Revolución de octubre, por la cual una minoría impuso su dictadura a un pueblo que no la quería. El partido comunista francés está aún lejos de esta desgarradora revisión. Nosotros, cristianos, tengamos la lealtad y la valentía de llevar a cabo plenamente la nuestra. La fuerza vendrá del reconocimiento de nuestras faltas pasadas. Llevemos a la Iglesia al Evangelio para rehacer una Iglesia nueva. Pero que este paso sea para liberar la Buena Nueva que ha conservado intacta su carga inagotable de esperanza.

Intentando comprender el presente a partir de un pasado muy lejano, deseo distanciarme del asunto Lefebvre y contribuir a que otros lo hagan. Me explicaré más adelante, pero rápidamente, porque temo que el debate, el ruido, en torno a la misa en latín, el canto gregoriano, la sotana de los sacerdotes y los seminarios tradicionales nos aleje del verdadero y único gran problema: ¿cómo puede ser aceptable el cristianismo para nuestros contemporáneos?



Éstos son los objetivos de los siguientes capítulos. Denuncian un mismo error de enfoque. Ponen en escena el mismo drama: el Dios del Evangelio continúa su Pasión a través de la historia humana. Nunca ha estado en el poder ni lo estará antes del fin de los tiempos.


## La cristiandad de antes

---

### La tentación del desánimo

Estamos acostumbrados <sup>1</sup> a leer en la prensa estadísticas descorazonadoras. He aquí algunas notas tomadas al azar de los últimos años.

Según una encuesta publicada por *Time* en 1976, la asistencia de los católicos americanos a la misa dominical había descendido del 71% en 1963 al 50% en 1974 y la práctica mensual de la confesión del 38% al 17%. Un sondeo de 1972 daba a conocer que el 99% de los italianos estaban bautizados, pero que sólo el 28% asistía regularmente a misa; comulgaba regularmente el 6%; y el 50% de los niños no asistían a la catequesis. En 1968 en un Colegio Mayor de Madrid se contabilizaron 150 practicantes regulares de un total de 200 estudiantes. En 1973 sólo había 12. También en Madrid, en 1975, el 30% de los católicos practicantes declararon no creer en la vida eterna. La práctica dominical ha sufrido un impresionante descenso. En 1946, y aún en 1964, alrededor del 37% de los católicos franceses asistían regularmente a misa el domingo. En 1969, el 25%. En 1975 el 16%. Circunstancia agravante: sólo el 6% de los jóvenes bautizados de 18 a 24 años reconocen frecuentar la iglesia los domingos. En el sondeo de ITI-SOFRES de 1975 los encuestadores

 <sup>1</sup> Se recogen aquí las conferencias que pronuncié en el Centro Católico de Intelectuales Franceses.

presentaron a los católicos interrogados dos afirmaciones directas sobre la fe. Una, «Jesús fue un hombre extraordinario, pero no es Dios»: el 34% manifestó estar de acuerdo, el 43% en desacuerdo y el 23% no contestó. Y dos, «Jesús está realmente vivo»: el 36% manifestó estar de acuerdo; el 40% en desacuerdo y el 24% no contestó<sup>2</sup>.

## La crisis de las vocaciones es alarmante.

Según el censo de Francia de 1901, cuarenta y nueve varones de más de 25 años de cada diez mil hombres eran sacerdotes, pastores o rabinos y sólo treinta y cuatro en 1968. Con un descenso del 57% para el grupo de edad 25-34 años. Esta caída se aceleró después. En Francia hubo 646 ordenaciones en 1965 y 170 en 1974. En los próximos años la cifra se situará entre 100 y 160, mientras que alcanzaba los 850 hace veinte años. Francia contaba con 40.994 sacerdotes en 1967, con 36.294 en 1970 y menos de 31.000 en 1975.

Una evolución similar a la de Italia, con un descenso del 45% en seis años del número de seminaristas. En cuanto a las ordenaciones, eran 875 en 1967 y 566 en 1973. En Estados Unidos los 49.000 seminaristas de 1964 llegaron a ser 17.200 en 1975.

En 1973 la Iglesia católica perdió tres mil sacerdotes por fallecimiento o abandono del ministerio. Pablo VI, en una de sus audiencias semanales en enero de 1973, lamentó «la infidelidad» de los que habrían debido ser «los más comprometidos con una vida cristiana (...) ejemplar». El Vaticano precisó que 13.440 sacerdotes habían dejado el ministerio sacerdotal entre 1964 y 1970, o sea, cerca de dos mil por año.

Más estadísticas, la Compañía de Jesús tenía 2.004 novicios en 1960 y 672 en 1972. Además, durante los años 1967-1972 ha perdido cinco mil miembros. Una última cifra, en 1950 las casas de religiosos contaban en Francia con 4.208 novicios y 760 en 1973.

<sup>2</sup> Sobre este sondeo, cf. *La Vie catholique*, n.º 1.557, 2-8 de julio de 1975.

¿Qué valor otorgar a estas cifras? Mons. Riobé está dispuesto a pensar que el descenso en el número de ordenaciones es un bien:

Me pregunto –escribe– si la disminución del número de sacerdotes no será un camino por el que nos lleva el Espíritu con el fin de hacernos reencontrar el sentido de la Iglesia-comunión.

<sup>1</sup> Cuando un sacerdote no es sustituido en una parroquia, los laicos se organizan para el catecismo, la visita a los enfermos, los oficios e incluso para asegurar una celebración dominical. La Iglesia toma así más fácilmente conciencia de que es un pueblo donde todos son responsables<sup>3</sup>.

Mi apuesta por el futuro es en el mismo sentido que la del obispo de Orleans. Sin embargo, al mismo tiempo que registra las curvas descendentes que acabamos de trazar, la opinión advierte confusamente el aumento de la increencia, la criminalidad, o la invasión de la droga y la pornografía. Jean Fouratié denuncia la vida espantosa, reforzada por la desaparición masiva de las creencias y prácticas religiosas.

Cierto, excelentes creyentes aseguran que no hay crisis de la Iglesia (Georges Hourdin) y que Dios existe, puesto que lo han encontrado (André Frossard). Para Étienne Borne, «Dios no ha muerto» y, para Didier Decoin, «existe Dios como para otros es de día». Maurice Clavel clama que «Dios es Dios, por Dios». No obstante, una lectura serena y seria de la realidad conduce a constatar dos hechos. En primer lugar, la Iglesia (en particular, la romana) está en plena crisis. Los obispos franceses lo reconocían en Lourdes en octubre de 1976 desde el punto de vista de la fe, las instituciones y los hombres.

Por otro lado, la afirmación de la muerte de Dios, lanzada primero por unos intelectuales del siglo XIX, ha alcanzado progresivamente a amplios sectores del público. La paternidad de la fórmula se remonta a Hegel, que la pronunció en 1802 con un «dolor infinito». Este descubrimiento fue para él un «sufrimiento absoluto». Pero era necesario que todo ser fuese engullido «en la

<sup>3</sup> G. RIOBÉ, *La liberté de Christ*, París, 1974, pp. 199-200.

muerte de Dios, el abismo de la nada», para resucitar a la suprema totalidad<sup>4</sup> Al sufrimiento de Hegel y enseguida al de Nerval («¿Sabéis, amigos míos, la noticia? ( ) ¡Dios no existe! Ha dejado de existir»<sup>5</sup>) le sucedió la ironía mordaz de Heine Él también anunció la «fúnebre noticia» Quizá harían falta todavía unos siglos para que fuera universalmente difundida Pero, por lo que a él respecta, había «llevado duelo desde hacía mucho tiempo ¡*De Profundis!*»<sup>6</sup> Después vinieron, por limitarnos al ámbito alemán, Feuerbach, Marx, Freud y Nietzsche Este se proclamó «asesino de Dios», no sin horrorizarse de su audacia

¿No se hace la noche cada vez mas negra? ¿No es necesario alumbrar con linternas en pleno mediodía? ¿No ois el ruido de los enterradores que ponen a Dios bajo tierra? ¿No os llega el olor de la podredumbre de Dios? ¡Porque los dioses tambien se pudren! ¡Dios ha muerto! ¡Dios permanecerá muerto y nosotros lo hemos matado! ¿Cómo nos consolaremos los asesinos entre todos los asesinos? Lo que el mundo tenia por lo mas sagrado, lo más poderoso, se ha desangrado bajo nuestros cuchillos ¿Quién lavara la mancha de esta sangre?<sup>7</sup>

Nietzsche quiso deliberadamente la muerte de Dios, aun temiendo las consecuencias de este crimen ¿Qué será el «último hombre»? se preguntaba con angustia la humanidad de la época nihilista

¿Qué es amar? ¿Que es creer? ¿Que es desear? ¿Que es una estrella? Así hablara el «Ultimo Hombre» guiñando el ojo<sup>8</sup>

<sup>4</sup> HEGEL, *Wissen und Glaube*, 1802 *Œuvres*, ed Glockner, I, p 433 Todo este pasaje sobre la muerte de Dios me ha sido inspirado por P LENZ-MEDOC, «La mort de Dieu» en *Satan Etudes carmelitaines*, 1948, pp 611-634

<sup>5</sup> *Le Christ aux oliviers*

<sup>6</sup> HEINE, «L'Allemagne depuis Luther», *Revue des Deux Mondes*, 15 de diciembre de 1834

<sup>7</sup> NIETZSCHE, *La gaya ciencia*, n° 215, trad H Lichtenberger, *La Philosophie de Nietzsche*, Paris, 1923, pp 20-21

<sup>8</sup> NIETZSCHE, *Así hablo Zaratustra*, Arganda del Rey, Edimat, 2003 (orig *Ainsi parlait Zarathoustra*, prologo, cap V, trad Bianqui, p 61)

Estos temores proféticos, muchos los experimentan hoy confusamente al mismo tiempo que se han familiarizado con formulas como «Dios eres tú» (Jean-Paul Sartre), «descomposición del cristianismo», «ateísmo post-cristiano», «era post-cristiana», «tumba de Dios», etc. Es significativo que el periodista cristiano George Suffert haya titulado uno de sus libros *Le cadavre de Dieu bouge encore* (en castellano, sería «el cadáver de Dios se mueve aun»), postura defensiva a la que responde la constatación prudente de un gran historiador, Fernand Braudel «Dios no acaba de morir»

El ateísmo más o menos consciente de muchos de nuestros contemporáneos totaliza y amalgama críticas venidas a la vez de Marx, Freud y Nietzsche, y tiene tendencia a ver en la conciencia religiosa «el efecto de una astucia, de una escritura cifrada que encuentra su origen en la alienación económica, los avatares de la libido o los de la voluntad de poder»<sup>9</sup>, o en todo a la vez

No se puede negar que la hipótesis Dios ha sido desalojada de los laboratorios y que para muchos la fe cristiana está embarcada en un proceso de decadencia que debería acelerarse. Incluso intelectuales que no ven en la religión una neurosis universal establecen la genealogía de Dios y se proponen dar cuenta a la vez de la inexistencia de Dios y la existencia de las creencias. El cristianismo es más que nunca objeto de estudios, y especialmente de investigadores que no ven en él más que un objeto histórico que hay que describir y analizar rápidamente antes de que desaparezca

Así se plantea en la conciencia colectiva la muerte de Dios y especialmente del Dios de los cristianos. En Nantes, catequistas asombrados han grabado las palabras sorprendentes de algunos niños «¿Dios? Uno se desenvuelve bien sin él»<sup>10</sup>

9 J NATANSON, *La Mort de Dieu. Essai sur l'athéisme moderne*, Paris, 1975, p. 266. Esta obra es una puesta a punto útil sobre el tema

<sup>10</sup> *Ouest France*, 6 de febrero 1976

Muchos se preguntan sobre el silencio de Dios. El poeta Jean Mogin expresa así su angustia:

Estamos sin noticias.  
Sin noticias de esperanza.  
Estamos sin noticias.  
Sin noticias de amor.  
Estamos sin noticias.  
Sin noticias de Dios<sup>11</sup>.

Otro poeta, Serge Wellens, escribe que Dios sólo duerme, pero su sueño es intranquilo:

Ahora  
nos produce mucha inquietud,  
duerme mal,  
sueña mucho,  
da muchas vueltas  
y se oye al mundo  
crujir en todos sus goznes<sup>12</sup>.

En un clima como éste, ¿cómo no van a evocar los más ancianos con una melancolía descorazonadora las fiestas religiosas que conocieron, su ambiente y su decoración: Navidad, comuniones o Corpus Christi? Las iglesias se llenaban de cantos, flores y luces. El clero celebraba con suntuosos ornamentos litúrgicos. Las procesiones recorrían ciudades y pueblos con largas cintas coloradas. Las calles se decoraban para el paso del Santísimo Sacramento. A la llegada del cortejo las ventanas se abrían, la gente se asomaba al balcón para ver desfilar niños y niñas de primera comunión. Se hacía la señal de la cruz cuando su prudente cohorte estaba cerca, se hacía una plegaria, uno se emocionaba y se sentía mejor. Todo esto pertenece al pasado. El

<sup>11</sup> P. SEGHERS, *Le Livre d'or de la poésie française contemporaine*, París 1969, II, pp. 130-131.

<sup>12</sup> *Anthologie de la nouvelle poésie française*, París, 1969, II, p. 114.

bello libro de imágenes (idealizadas) se ha cerrado. ¿Quién pondrá otro?

## ¿Son marxistas los rusos?

Evocando sucesivamente la sequedad agobiante de las cifras, las afirmaciones perentorias de los asesinos de Dios y la nostalgia de los recuerdos, no subestimo la gravedad de la crisis que atraviesa el cristianismo, especialmente en su versión católica. Pero decir que la Iglesia ha vivido muchas otras situaciones difíciles a lo largo de su historia y atravesará las del siglo XX, como superó los peligros del pasado, me parece una consolación fácil y peligrosa. En realidad, el cristianismo se encuentra en una situación inédita, frente al lenguaje de la increencia colectiva a la que no se estaba habituado ni preparado. El primer deber de los cristianos es aportar la lucidez y buen sentido que pide la novedad del caso. En una coyuntura como ésta, mantener las divisiones y muchas de las estructuras del pasado es una locura.

En adelante el historiador puede, en cierta medida, relativizar y desdramatizar el presente, es decir, la descristianización, reintegrándola en el tejido de la larga duración. En otro tiempo ha existido la cristiandad y ahora está muerta. El pesimismo de los cristianos, compartido por muchos indiferentes, proviene especialmente de la referencia a esa edad de oro. Desde el tiempo de la unanimidad cristiana, ¡qué caída! Es necesario preguntarnos qué era la cristiandad: ¿realidad o mito? Posiblemente ambas cosas, según el ángulo de visión adoptado.

Contrariamente a la expresión «civilización cristiana», que nace con el romanticismo y comparte sus ilusiones<sup>13</sup>, el término «cristiandad» es antiguo. Sirvió muy pronto para definir por la religión


<sup>13</sup> Cf. B. PLONGERON, «Affirmation et transformations d'une "civilisation chrétienne" à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle», en *Civilisation chrétienne* (obra en colaboración), París, 1975, pp. 9-21.



el mundo occidental medieval. Pero desde la Edad Media ha hecho el papel de ideal no realizado incluso desde el punto de vista estructural. Porque algunos emperadores y sobre todo varios papas habrían deseado hacer de la cristiandad el «marco único y unificador del Occidente». Lo que no se realizó «a causa de la fragmentación de los estados, de la diversidad y del antagonismo de los intereses nacionales y de la lucha de clases»<sup>14</sup>. A pesar de este fracaso, se continuó hablando de cristiandad para designar a los países donde vivían los pueblos cristianos. El término tuvo, por lo tanto, primero y sobre todo, una significación geográfica. Circunscribía un universo particular que tenía ciertas características específicas.

Desde la conversión de los emperadores romanos al cristianismo hasta las recientes separaciones de la Iglesia y el Estado, el poder político, dentro de la cristiandad, ha declarado reconocer, durante quince siglos, como únicas verdades la religión y la moral que los hombres de Iglesia habían sacado de la Biblia. Se hacía mención del Dios de los cristianos en los edictos de los reyes y los tratados internacionales. La autoridad secular estaba al servicio de la autoridad eclesiástica cuando se trataba de impedir las desviaciones doctrinales, las veleidades de hostilidad, hasta de indiferencia a la religión cristiana.

Recordemos la actitud de Luis XIV frente al jansenismo. Aunque varias ortodoxias hostiles entre sí se hubieran afianzado a partir del cisma de Bizancio (siglo XI), después de las secesiones protestantes del siglo XVI, ni los emperadores de Constantinopla, ni Calvino e Isabel, ni Felipe II y Luis XVI toleraron la independencia frente a la teología profesada por el Estado. Los súbditos del rey de Francia y el emperador de Alemania, los españoles y los ingleses eran cristianos por definición (a excepción de los judíos tolerados aquí y allí). ¿Qué habrían podido ser si no, dado que ésa era la religión de su soberano y había sido la de sus antepasados? La cristiandad existía como lenguaje teológico común a

  
<sup>14</sup> J. LE GOFF, *La civilización del Occidente medieval*, Barcelona, Juventud (orig.: *La civilisation de l'Occident médiéval*, París, 1964, p. 586)

todas las iglesias y a todos los poderes que hacen referencia a la Biblia, a pesar de las variantes doctrinales aportadas por los cismas sucesivos. En lo esencial, el mismo Credo era el que se profesaba en Moscú y en París, en Edimburgo y en Roma. Y era la misma ética la que se pretendía imponer en todo el ámbito cristiano.

En general, podemos decir que la cristiandad ha existido como sistema político-religioso con unas estructuras propias, en cuya base se encontraba la parroquia, circunscripción a la vez eclesiástica y administrativa que sigue siendo común en los países católicos y en los protestantes. Era también un encuadre persistente de la vida diaria con oraciones colectivas, actos rituales, un ritmo de celebraciones que acompañaban a los hombres de un extremo a otro de la jornada y de principio a fin en la vida. Era la presencia física de innumerables monumentos religiosos diseminados por todo el territorio donde se suponía se recitaba el Padrenuestro: colección verdaderamente sorprendente por la cantidad y la calidad de las obras realizadas a lo largo de los siglos. Hay que decir que los recursos financieros de los que han dispuesto las iglesias, en particular la católica, han sido a este respecto bien empleados para el mayor beneficio del arte.

De modo que para un extranjero, chino o musulmán, que hubiera desembarcado en Francia o en Inglaterra en el siglo XIII o el XVII, la cristiandad habría aparecido como una evidencia porque habría visto por todas partes santuarios y ceremonias en honor de Cristo, autoridades religiosas y civiles haciendo referencia a Jesús y a la Trinidad. Esta realidad nos traslada a la definición dada por el pastor André Dumas en un artículo de *Le Monde*:

Llamamos cristiandad a una influencia del cristianismo en la vida colectiva, de modo que la primera identificación que uno da de sí no es ni la nacionalidad, ni la clase social, ni la opción política o ideológica, sino la pertenencia religiosa y muchas veces confesional<sup>15</sup>.

<sup>15</sup> *Le Monde*, 30 de julio de 1975, «Le christianisme partie intégrante de l'héritage national».

Pero en el espíritu mismo de sus sucesivos responsables, a todos los niveles y en los diversos países, la cristiandad debía forzosamente ser más que un documento de identidad distribuido a millones de personas. No bastaba que fuese un Credo profesado por los dirigentes, una moral proclamada, un ritmo de ceremonias, una división institucional, una colección de lugares de culto. No tendría sentido y existencia verdadera más que como expresión de una gran fe colectiva y un comportamiento general fiel al Evangelio. Era necesario, para que fuese auténtica cristiandad, que lo prescrito fuese también lo vivido. Éste era el proyecto de los responsables del cristianismo. ¿En qué medida se llevó a cabo? Es evidente para el observador del siglo XX que la Iglesia, en las estructuras de cristiandad, al no tener nada exterior, difícilmente podía ser un signo, dado que se confundía con el Estado.

Tomemos una comparación, que aun no siendo plenamente satisfactoria puede servirnos. El viajero que llega de Occidente a la URSS tiene la sensación de cambiar de universo. Se encuentra con una legislación, una organización, unos ideales pregonados, un estilo de vida diferentes a los que está acostumbrado. El mundo donde ha entrado se califica socialista, como en otro tiempo Europa se vanagloriaba de ser cristiana.

Por una parte es verdad, no es sólo apariencia que los países del Este, por razones ideológicas, tienen una fisonomía distinta a la de Occidente; como la cristiandad de antaño tenía sus características propias inspiradas por la religión. También es verdad que en la URSS se viven realidades, como la medicina gratuita o la asunción por el Estado de la industria y el comercio, que evidentemente ha impuesto un programa socialista. Pero, por otra parte, aunque el partido único sólo lo constituye un grupo minoritario (y privilegiado), por más de un título comparable al clero de Antiguo Régimen, la población se cree las afirmaciones de los dirigentes y los resultados de las elecciones, y se adhiere masivamente a la acción de las autoridades y a los eslóganes que difunde la propaganda oficial.

Sin embargo, ¿cómo no preguntarse a la vez sobre esta adhesión y la validez del modelo propuesto? ¿Los ciudadanos soviéticos han asimilado verdaderamente el catecismo marxista? ¿El gobernador de Moscú tiene en lo esencial un comportamiento socialista? Plantear estas cuestiones es responder. Estas dos interrogaciones pueden tener valor retroactivo y, *mutatis mutandis*, ayudarnos a comprender lo que era la cristiandad.

Retrocedamos al año 1500 y preguntémonos en qué podía consistir la fe del pueblo. Es difícil responder a esta pregunta, puesto que se trataba de campesinos (al menos el 90% de la población de Europa) que en su mayoría eran analfabetos y separados de nosotros por la infranqueable fosa de un inmenso silencio. Lo que se nos ha revelado de sus comportamientos religiosos proviene en general de un mundo que les era hostil: la cultura escrita. Pero podemos sostener dos certezas: los hombres de Iglesia en la época de la Reforma estaban convencidos de que no se es cristiano sin un mínimo de instrucción religiosa (de la misma manera, ¿puede uno ser marxista sin haber aprendido los rudimentos del marxismo?); y los reformadores protestantes, obispos y predicadores católicos, confrontados en el mundo rural durante los años 1450-1650, estimaron que el que carecía de conocimientos cristianos básicos permanecía inmerso en las supersticiones paganas.

Para ellos la cristiandad proclamada en la cumbre no estaba verdaderamente realizada en el humilde nivel de lo cotidiano. Con toda certeza se habrían sumado a la expresión que se me ha reprochado y que mantengo: «la leyenda de la Edad Media cristiana»<sup>16</sup>; y a una conclusión similar del medievalista Jacques Le Goff: «La cristiandad, hacia 1500, es casi un país de misión»<sup>17</sup>. La palabra «misión» se emplea aquí con toda la razón. ¿Es una casualidad si la Iglesia católica a partir del siglo XVI distribuyó

<sup>16</sup> J. DELUMEAU, *Le Catholicisme entre Luther et Voltaire*, París, 1971, III parte, cap. 3, pp 227-252

<sup>17</sup> En *Histoire des religions*, París, Gallimard, «La Pléiade», II, 1972, p 856.

sus misioneros por toda Europa, que estaba sometida y si, además, el término sirvió para designar a los apóstoles de fuera y de dentro?

Se plantea aquí un problema capital: el hombre, en lucha con las urgencias y las angustias de una existencia terrenal siempre amenazada (situación de la mayoría de los campesinos del siglo XVI), ¿puede fácilmente y por sí mismo preocuparse del destino eterno de su alma después de la muerte? En el curso de apologetica que se impartía en mi colegio católico se me aseguraba que sí. Luego he puesto en duda esta antropología y he llegado a la conclusión contraria. Creo más bien que es necesario un esfuerzo muy importante para reflexionar sobre la inmortalidad del alma cuando se ha de defender diariamente la propia existencia y la de los familiares contra las enfermedades, el hambre, la tormenta, los lobos, los guerreros y el mal de ojo del vecino.

Pero hay que impulsar mucho más la revisión de la antropología, de la que tantas generaciones han sido nutridas, ayudándose de la experiencia presente. Es reveladora a este respecto la confianza de Claude Lévi-Strauss en el tema de la fe:

Es una cuestión que no me planteo, que nunca me he planteado, por muy lejos que me remonte en mis recuerdos infantiles. Para mí, nunca ha existido como problema<sup>18</sup>.

Es verdad que muchos de nuestros contemporáneos han sido educados en la creencia en el más allá y luego la han abandonado, o más bien la han puesto entre paréntesis y no se preocupan de ella. Ahora que el miedo al infierno y al purgatorio se ha disipado, se siente menos la necesidad de preguntarse sobre la salvación del alma. La crisis de la Iglesia ha sido para cierto número de ex-cristianos una liberación. Les ha quitado de encima una carga metafísica y religiosa que les pesaba. Se encuentran ahora en el estado de ánimo de Montaigne, que confesaba: «Morir es lo que me horroriza, no la muerte». En un sermón pronun-

<sup>18</sup> C. CHABANIS, *Dieu existe-t-il?*, París, Fayard, 1973, p. 72.

ciado en Saint-Omer hacia el año 1500, el franciscano Jean Vitrier, quien fue maestro espiritual de Erasmo, declaraba:

Nada hay que entre con tanta dificultad en el corazón del hombre como la fe en la Resurrección, y nada hay que se crea con tanto provecho.

Frase penetrante que esclarece mis palabras<sup>19</sup>. También estaría yo tentado de creer que la preocupación por la eternidad, en el sentido que la entiende el cristianismo, no es tan profunda en el hombre como se me había enseñado. El cristiano tiene que sentirse interpelado por una Revelación, ser invitado por un mensaje religioso (que, por desgracia, con frecuencia ha sido presentado con un lenguaje siniestro).

Sea cual sea el lenguaje que la pedagogía de los clérigos empleó, queda que la cristianización intensiva llevada a cabo por las dos reformas a partir del siglo XVI constituyó un esfuerzo sin precedente para espiritualizar las conductas cotidianas. A unas personas que debían practicar una religión en la tierra con apariencia cristiana, les enseñaron incansablemente que sólo importaba el destino del alma después de la muerte. Propusieron decididamente una religión desencarnada y de una increíble austeridad. El exceso mismo de sus exigencias revela la situación que querían modificar a cualquier precio, lo que denominaban paganismo.

Existe, entre otros muchos, un eje de investigación gracias al cual podemos penetrar bastante profundamente en el espesor de la no cristianización de antaño: el estudio de la creencia en los aparecidos, denominados entonces espectros o fantasmas. Tal indagación pondría de manifiesto la dificultad de nuestros antepasados para adoptar la tesis cristiana de la separación radical del alma y el cuerpo en el momento de la muerte.

Para muchas personas, y hasta no hace mucho, las cosas sucedían de otra manera: los muertos tardaban en morir definitiva-

<sup>19</sup> A. GODIN, *L'Homénaire de Jean Vitrier*, Gnebra, 1971, p. 168.

mente. Retornaban o amenazaban con volver durante meses e incluso años a los lugares y a las casas donde habían vivido. Era necesario arreglarse con ellos, apartarlos sin atropellarlos, facilitarles su vida de ultratumba. La Iglesia combatía incansablemente la creencia en esta supervivencia terrenal más o menos provisional. Enseñó que los muertos están muertos y no frecuentan la morada de los vivos. Pero, incapaz de rebatir completamente esa convicción, la recuperó espiritualizándola. Enseñó entonces que Dios permite a ángeles o a demonios tomar la apariencia de los difuntos, pero siempre con fines de advertencia y edificación para sacar a los pecadores del mal camino o para pedir oraciones que harán salir del purgatorio a un alma en pena.

Creo, por tanto, que cristianizar significó esencialmente para los hombres de Iglesia hacer tomar conciencia a millones y millones de personas, muy apegadas a la tierra y a sus necesidades inmediatas, que tenían un alma que salvar y que frente a este imperativo categórico las necesidades del cuerpo contaban poco. Ahora bien, este esfuerzo de predicación dirigido al mundo rural parece, y es un descubrimiento historiográfico reciente, que no se llevó a cabo a gran escala sino a partir del comienzo de los tiempos modernos. Lo que quiere decir que no se puede hablar de cristiandad medieval sino por abuso de lenguaje o para aferrarse al mito de una edad de oro.

## **Hablar y actuar**

Se puede dudar sobre la convicción moral y los comportamientos cotidianos. ¿La cristiandad actuaba cristianamente? Es decir, ¿se respetaba la fidelidad conyugal exigida por el Evangelio y la moral sexual recomendada por la Iglesia? Estoy convencido de que a medida que la investigación vaya adelante dará a conocer que las poblaciones de la Europa medieval se comportaban frecuentemente como si el referido código moral no hubiera llegado hasta ellas. ¿No se denominó el siglo XV «el siglo de los bastardos»? Cuantiosas obras de los siglos XIV-XVI nos remiten

a una práctica cotidiana del amor plenamente disconforme con el modelo cristiano. Pienso en el *Decamerón*, en las *Cent nouvelles nouvelles*, en la mayoría de las farsas francesas, en *La Celestina*, en *La Mandrágora*, en las comedias del Aretino, etc. Así mismo, el *Heptamerón* de Margarita de Navarra y las *Vidas de las damas galantes* de Brantôme nos hacen revivir la vida de una corte en la que frecuentemente se ignora la moral sexual de la Iglesia y no se culpabiliza el adulterio, siendo éste frecuente, advertía Lucien Febvre, «con plena tranquilidad de conciencia»<sup>20</sup>.

De donde nace el gran esfuerzo, a fuerza de sermones, prohibiciones y amenazas, de los cristianizadores de la Europa moderna para extender otro modelo de vida sexual propio de los países de cristiandad. El inagotable discurso religioso contra el mundo fue ante todo contra el pecado carnal. ¿Los hombres de Iglesia eran demasiado severos? Lo pensamos hoy. Pero la cuestión no está ahí. Ahora importa el hecho, evidente para el historiador, de que los responsables del cristianismo nunca tuvieron la impresión de que la mayoría de los habitantes de la cristiandad vivieran cristianamente, incluso en la capital de la catolicidad. No quiero evocar aquí la Roma de los Borgia sino la de 1600, cuando, después de una cuarentena de años de recuperación con mano enérgica, los censos oficiales cuentan dieciocho prostitutas por cada mil mujeres (incluidas niñas y ancianas)<sup>21</sup>.

La distancia entre el comportamiento y el modelo es grave cuando hay conciencia de decálogo y, por tanto, sensación de pecado. Pero ha existido algo peor: la cristiandad con frecuencia ha sido infiel a su propio ideal sin darse cuenta de sus aberraciones, que ahora nos parecen evidentes. Porque ¿dónde pode-

<sup>20</sup> L. FEBVRE, *Amour sacré amour profane Autour de l'Heptameron*, ed de 1971, p 313 Referente a esto, y para lo que sigue, cf J L FLANDRIN, *Les Amours paysannes (XVI-XIX siècles)*, París, 1975, especialmente pp 181-183 y 237-241, y *Familles parente, maison, sexualité dans l'ancienne société*, Paris, 1976, pp 176-180 Cf también J ROSSIAUD, «Prostitution, jeunesse et société au XV<sup>e</sup> siècle», en *Annales ESC*, marzo-abril 1967, pp 289-325

<sup>21</sup> J DELUMEAU, *Rome au XVI<sup>e</sup> siècle*, París, 1975, pp 100-104.



mos encontrar en el evangelio una justificación de las cruzadas y de la Inquisición?

Envaina la espada, había dicho Jesús a quien pretendía defenderlo cuando su arresto, porque quienes empuñan la espada a espada morirán ¿Crees que no puedo pedirle al Padre que me envíe enseguida más de doce legiones de ángeles?<sup>22</sup>

Este texto lo conocían de memoria todos los que pusieron en marcha las cruzadas. Pero no creyeron que podía referirse a su santa empresa. Los cristianos del siglo XX no nos sentimos orgullosos de leer de la pluma de los cronistas de las cruzadas la toma de Jerusalén en julio de 1099.

Los peregrinos, una vez dentro de la ciudad, persiguieron y mataron a los sarracenos hasta en el templo de Salomón ( ) donde hubo una carnicería tan grande que los nuestros caminaban con la sangre hasta los tobillos ( ) Los cruzados corrieron enseguida por toda la ciudad, arramblando con todo el oro y la plata, los caballos y los mulos y saqueando las casas que rebosaban de riquezas. Después, felices y llorando de alegría, los nuestros fueron a adorar el sepulcro de Nuestro Salvador Jesucristo y satisficieron sus deudas para con él.<sup>23</sup>

Los responsables de la Iglesia leían y comentaban muchas veces la parábola de la cizaña sembrada por el enemigo en el campo del propietario.

Le dijeron los siervos ¿Quieres que vayamos a recogerla? ( ) No, les contestó, que al recogerla vais a arrancar con ella el trigo. Dejad que crezcan juntas hasta la siega.<sup>24</sup>

Sin embargo, ¡cuántos albigenses acuchillados, cuántos herejes y supuestos hechiceros quemados, cuántos católicos muer-

<sup>22</sup> Mateo 26,52-53

<sup>23</sup> *Histoire anonyme de la première croisade*, citada en C. MORRISON, *Les Croisades*, 2ª ed 1973, p. 32

<sup>24</sup> Mateo 13,28-30

tos por los protestantes y protestantes por los católicos! Al conocer la matanza de la noche de San Bartolomé, Gregorio XIII decretó un jubileo de acción de gracias, hizo acuñar una medalla conmemorativa y encargó a Vasari inmortalizar el acontecimiento con un fresco (que ahora se evita enseñar a los visitantes) en los muros de la Sala Regia del Vaticano<sup>25</sup>. Gregorio XIII no era, sin embargo, sectario ni cruel. Estaba convencido de que el rey de Francia había hecho justicia con los hugonotes que conspiraban contra él, porque veía en los herejes el enemigo público número uno.

Lutero y Calvino razonaban de forma idéntica. Ni los unos ni los otros veían un cristiano, y mucho menos un hermano, en el adversario calificado como hereje. También un jesuita, que predicaba el 29 de septiembre de 1572 en Burdeos, se sorprendía de que en esta ciudad no se siguiera el ejemplo dado por París en la noche del 23 al 24 de agosto precedente:

Reprendiendo amargamente la indolencia y tardanza de los de Burdeos, y la pusilanimidad del gobernador, que llegó a decir que su espada está enfundada y él duerme junto a su amante (...) El día que denominamos la fiesta de San Miguel, hablando de los ángeles por los que Dios ejecuta sus amenazas y sus venganzas, él grita diciendo: ¿Quién ha ejecutado el juicio de Dios en París? ¡El ángel de Dios! ¿Quién lo ha ejecutado en Orleans? ¡El ángel de Dios! ¿Quién lo ha ejecutado en muchas otras ciudades del reino? ¡El ángel de Dios! ¿Quién lo ejecutará en la ciudad de Burdeos? ¡Será el ángel de Dios!<sup>26</sup>.

Este sermón fue el detonante y la matanza de los protestantes comenzó en Burdeos el 3 de octubre. Pasemos ahora al campo enemigo, tres cuartos de siglo más tarde. Cromwell lucha contra los irlandeses católicos unidos a los monárquicos. En 1649 se apodera de Drogheda:

<sup>25</sup> L.V. PASTOR, *Storia dei Papi*, IX, Roma, 1942, p. 364.

<sup>26</sup> J. ESTEBE, *Tocsin pour un massacre La saison des Saint-Barthélemy, Paris* 1968, p. 151.

Dios ha querido –escribe– bendecir nuestros esfuerzos en Drogheda ( ) Habiendo entrado en la ciudad, rehusamos acampar [porque los habitantes habian rechazado las advertencias de la vispera] Creo que hemos pasado al filo de la espada a la totalidad de los defensores No creo que treinta hayan salvado la vida Y quienes lo han logrado estan bajo custodia con destino a las Barbados [deportados a las Antillas] ( ) Hemos aterrorizado al enemigo Realmente esta violencia ahorrara bastantes derramamientos de sangre, ayudando la bondad de Dios ( ) [En otra carta, Cromwell escribio tambien ] Creo que todos los sacerdotes fueron asesinados, salvo dos que lo fueron al dia siguiente<sup>27</sup>

El jesuita de Burdeos y Cromwell se consideraban sinceramente ejecutores de la venganza divina Pero habian olvidado la advertencia «Sólo mia es la venganza» En el siglo XVI, fueron muy pocos los apóstoles de la tolerancia y uno de ellos, Guillaume Postel, paso por extravagante Sin embargo, lo que escribio en su *Panthenosia, compositio omnium dissidiorum* nos parece hoy el único lenguaje cristiano posible

No queramos oir la sentencia que nos merecemos, disculpemos a todos nuestros hermanos, sobre todo a los que, hasta este dia, hemos llamado herejes ¿Acaso no hemos dado con nuestros pecados pretexto a sus opiniones? Acabemos con estos anatemas y estas diatribas hasta que venga el que cuida de la misma manera a todos y ante cuyo juicio hay que abstenerse de juzgar «Por tanto, no juzgueis antes de tiempo, esperad a que venga el Señor, que iluminara lo oculto en las tinieblas y descubrirá las intenciones del corazon Entonces recibirá cada uno su calificación de Dios»<sup>28</sup>, no solamente uno u otro, sino todos y cada uno en particular, ya se trate de catolicos, herejes, judios, paganos<sup>29</sup>

<sup>27</sup> T CARLYLE, *Lettres et discours de Cromwell* trad E Barthélemy, Paris, 1911 2 vol , II, pp 204-205

<sup>28</sup> 1 Corintios 4,5

<sup>29</sup> Citado en J LECLER, *Histoire de la tolerance au siecle de la Reforme*, 2 vols , Paris, 1955, II p 33

Dirigiéndose a los padres del Concilio de Trento y a los protestantes del norte de Europa, Guillaume Postel les rogaba encarecidamente:

Detened, Padres, esta ola de maldiciones y de condenas contra vuestros hermanos. Tienen el celo de Dios y sólo Dios es juez. Detened, vosotros, hermanos del Norte, esta intemperancia de maldiciones; considerad que vosotros también sois hombres (...) Permitid que cada uno viva según sus costumbres, hasta que Cristo procure para todos la unidad (...) Que en adelante no haya más papistas ni luteranos, aceptemos todos el nombre de Jesús, de quien esperamos la salvación<sup>30</sup>.

Protestantes y católicos, cuando se mataban entre ellos, tenían la excusa, si nos atrevemos a decirlo así, de creer exterminar enemigos de la religión. Pero en Europa han estallado frecuentemente guerras que no tenían ni la justificación ni la defensa de un combate contra la herejía. De tales conflictos están llenos nuestros manuales de historia. Pero entonces, ¿qué sentido tenía la palabra «cristiandad»? Es la pregunta que Erasmo, brillante incomprendido, formuló incansablemente. Es contradictorio en los términos que unos cristianos puedan hacerse la guerra:

Se llama fratricidio matar a un hermano. Pero un cristiano está más unido a un cristiano que un hermano a su hermano, ¡a no ser que los lazos naturales sean más sólidos que los de Cristo! ¡Cuán absurdo es que no puedan abstenerse de guerrear entre sí los que constituyen una familia, la Iglesia, que son los miembros de un mismo cuerpo, que se glorían de tener una cabeza común, Cristo, que tienen un mismo padre en el cielo, que están animados por un mismo espíritu, iniciados en los mismos misterios, rescatados por la misma sangre, regenerados por el mismo bautismo, alimentados por los mismos sacramentos, que combaten bajo el mismo general, se nutren del mismo pan, beben en el mismo cáliz, tienen un enemigo común: el diablo,

<sup>30</sup> Citado en J. LECLER, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, o. c., pp. 33-34.

los que, en fin, han sido llamados a recoger la misma herencia! ¿Dónde encontramos los compromisos de una armonía perfecta? ¿Dónde hay numerosas lecciones de paz? Cristo ha hecho suyo un único precepto, la caridad<sup>31</sup>

Erasmus predicaba en el desierto, lo mismo que Rabelais, que ponía en boca de Grandgousier este discurso eminentemente cristiano:

Ya no es tiempo [en realidad quiere decir ya no debería ser tiempo] ( ) de conquistar los reinos por medio del dominio de sus prójimos, hermanos cristianos. Esta imitación de los antiguos Hércules, Alejandro, Aníbal, Escipiones, Césares y otros es contraria a la profesión del Evangelio. Según el cual se nos pide guardar, salvar, regir y administrar cada uno sus países y tierras, no invadir hostilmente a los otros y lo que sarracenos y bárbaros llamaban antiguamente proezas, nosotros ahora llamamos bandolerías y maldades<sup>32</sup>

En el siglo XVI, las iglesias cristianas no dejaron de condenar ruidosamente las teorías de Maquiavelo<sup>33</sup>. Lo que no le resta razón frente a Erasmo y Rabelais. Los príncipes de la cristiandad siguieron actuando como siempre lo habían hecho (a excepción de algunos soberanos), procurando engrandecerse a expensas de sus vecinos. Maquiavelo teorizó una práctica política constante que el cristianismo no había modificado seriamente. Pero ¿cuándo se ha aplicado entre estados cristianos esa caridad mutua que hacía decir de los primeros fieles de Jesús: «Mirad cómo se aman»? Cuando Federico II y Catalina II pretendieron el primer reparto de Polonia, María Teresa, honesta y piadosa, rehusó ser cómplice de dos monstruos.

<sup>31</sup> ERASMO, *Adagios*, 3001, «La guerra es dulce para los que no la han probado» Citado en J C MARGOLIN, *Guerre et paix dans la pensée d'Érasme de Rotterdam*, Paris, 1973, pp 127-128

<sup>32</sup> *Gargantua*, cap XLVI

<sup>33</sup> Cf entre otros I GENTILLET (protestante), *Discours contre Machiavel* (1576), notas e introducciones de A D'ANDRÉA y PD STEWART, Florencia, 1974

No comprendo –escribía ella– la política que permite que dos se sirvan de su superioridad para oprimir a un inocente y el tercero pueda y deba, a título de pura precaución para el futuro y de conveniencia para el presente, imitar y cometer la misma injusticia.

Pero acaba cediendo y el 25 de julio de 1772 el tratado de reparto se firma en San Petersburgo «en nombre de la Santísima Trinidad (...) por miedo a la descomposición total del Estado polaco».

Otro ejemplo de expediente penoso para una civilización que se decía cristiana: la actitud ante los indios de América y, más aún, la trata de negros. Ciertamente, fue honra de Las Casas y los dominicos de Salamanca (Cayetano, Vitoria) asumir la defensa de los indios y declarar que «ningún rey, ni emperador, ni la Iglesia romana tienen derecho a hacer la guerra a los paganos». Pablo III en la bula *Sublimis Deus* de 1537 tuvo el coraje de escribir:

Declaramos que los indios, como todos los demás pueblos (...) no han de verse frustrados en nada de sus libertades ni de sus bienes (aunque se encuentren fuera de la religión de Jesucristo) y que pueden y deben disfrutar de ellos libre y legítimamente<sup>34</sup>.

De hecho, los colonos españoles desobedecieron las consignas pontificias y las *Nuevas Leyes*, muy humanas, que Carlos V promulgó en 1542. Además, la Europa occidental, católica y protestante, se entregó conscientemente a la trata de negros aunque Urbano VIII, asumiendo en 1639 el texto de Pablo III, prohibió, teóricamente, la esclavitud bajo cualquier forma.

La Europa cristiana no inventó la trata de negros. Antes el Islam ya la había practicado a gran escala por las mismas razones que los cristianos más tarde: la necesidad de hombres para las muchas y muy pesadas tareas. La trata negrera musulmana ha conti-

<sup>34</sup> Trad. en L. HANKE, *Colonisation et conscience chrétienne*, París, 1957, p. 102.

nuado despues de que terminara la europea Hacia 1872 entre diez y veinte mil esclavos salían anualmente de Suakin para Arabia

Podemos pensar incluso que los esclavos del sur de Estados Unidos eran, antes de la Guerra de Secesión, menos desgraciados que las obreras y los obreros explotados por las primeras grandes empresas capitalistas, en particular en la industria textil y en las minas Pero esto no justifica aquello

Millones de africanos fueron deportados a América ¿Cuantos en total? Las estimaciones oscilan ente nueve y veinte millones entre 1500-1850 Lo razonable es aceptar la media de entre doce y catorce millones<sup>35</sup> Pero ¿se trata de las salidas de Africa o de las llegadas al Nuevo Mundo? Probablemente de las llegadas, porque la captura de los hombres y su transporte provocaron muchas muertes Con razón los portugueses llamaban *tumbeiros* (enterradores) a los buques negreros

Un capuchino italiano del siglo XVII que viajo en un navio cargado con 680 hombres, mujeres y niños nos ofrece este testimonio

Los hombres eran apilados en el fondo de la bodega, encadenados por miedo a que se sublevasen y matasen a todos los blancos de a bordo A las mujeres se les reservaba el segundo entrepuente A las que estaban encintas las reunian en la cabina de popa Los niños eran apilados en el primer entrepuente como arenques en barril Si querian dormir, se tumbaban unos encima de otros Para satisfacer sus necesidades habia dos sentinas, pero como temian perder su puesto, se aliviaban donde se encontraban, sobre todo los hombres, cruelmente hacinados, de manera que el calor y el olor se hacian intolerables<sup>36</sup>

En unos entrepuentes de 1,40 o 1,44 metros de altura estaban encajados los cautivos como cucharas (según expresión de la

<sup>35</sup> J BAILLE, F BRAUDEL y R PHILIPPE *Le Monde actuel histoire et civilisation*, Paris, 1963 p 225

<sup>36</sup> Citado en F MAURO, *Le Portugal et l Atlantique au XVII<sup>e</sup> siecle (1570-1670)*, Paris, 1960, p 171

época) y disponían de menos espacio del que hubieran ocupado en un ataúd. A causa del calor, eran víctimas de toda clase de epidemias. ¿Cuántos morían en el trayecto? Cualquiera cálculo sería aventurado. Citamos a Frédéric Mauro, para aportar sólo un ejemplo desconsolador: en 1625 cinco barcos portugueses llevaron de Angola a Brasil 1.211 «unidades»: 583 murieron en el camino. De las 628 «unidades» que sobrevivieron, 68 murieron poco después del desembarco<sup>37</sup>.

El mismo historiador asegura que cuando se declaraba una epidemia en el puerto de embarque, se mataba a los esclavos para evitar el contagio<sup>38</sup>. No se hablaba de hombres, mujeres o niños, sino de «unidades». Una «unidad» era un negro de 15 a 25 años con buena salud y de unos 1,80 metros de alto. Un niño de 8 a 15 años o un adulto de 25 a 35 años no constituían una «unidad», porque el deterioro llegaba muy pronto, así que eran necesarios tres para formar dos «unidades», etc. Sin embargo, estos seres humanos eran transportados en navíos con el nombre de un santo. Además, los esclavos tenían que haber sido bautizados antes de embarcar. Se les imponía un nombre de pila cristiano y un intérprete les decía a los que estaban destinados a Brasil:

Tened en cuenta que ahora sois hijos de Dios. Vais a partir a los países de los portugueses, donde aprenderéis las cosas de la fe. Dejad ya de pensar en vuestro país de origen; no comáis ni perros, ni ratas, ni caballos. Estad contentos<sup>39</sup>.

Terrible, increíble burla sobre la que la Europa cristiana guardó silencio ante las protestas elocuentes de Montesquieu. ¿Esto era la cristiandad? ¿Es de este pasado del que los cristianos debemos tener nostalgia?

Me pueden acusar de que estoy ofreciendo una caricatura, de que me olvido del heroísmo de los misioneros, de la entrega de

<sup>37</sup> *Ibíd.*, p. 172.

<sup>38</sup> F. MAURO, *Le Portugal et l'Atlantique au XVII<sup>e</sup> siècle (1570-1670)*, o. c., p. 171.

<sup>39</sup> *Ibíd.*, p. 170.



innumerables religiosos y laicos, de la nobleza de las catedrales, de los éxitos del arte cristiano y de la literatura espiritual donde se encuentran las *Floreccillas* de San Francisco, la *Subida al monte Carmelo*, de San Juan de la Cruz, y los *Pensamientos* de Pascal. ¿Cómo ignorar tanta caridad, tanta belleza y tanta piedad? No tengo intención de olvidarlas, e insistiré más adelante en la necesaria distinción entre dos historias cristianas: la del fervor y la de una ideología político-religiosa. Ahora sólo me ocupo de esta última para concluir que el continente no es el contenido y que la cristiandad nunca ha sido otra cosa que una teoría y una estructura.

La teología cristiana ha estado ciertamente en el poder y las autoridades *in situ* son las que han forjado la expresión «república cristiana» para designar el conjunto de territorios donde se rezaba, o donde debería rezarse, el Credo. Pero:

1. Esta cristiandad ha sido más una construcción autoritaria y un sistema de encuadramiento de poblaciones que una adhesión consciente a una fe revelada. La religión de las elites, que ponía el acento en la salvación en el más allá probablemente, no penetró sino tardíamente en las profundidades del alma europea y, de forma bastante paradójica, sobre todo a partir del siglo XVI, en el que consideramos que Occidente comenzó a sacudirse la tutela de la Iglesia.
2. En cuanto cuerpo constituido, la cristiandad se ha desdicho constantemente a sí misma, cualesquiera que hayan sido la fe, la piedad y la caridad de numerosas personas. Se ha roto como si no hubiese estado formada de pueblos cristianos (o así declarados). Frente a los no cristianos, ha practicado con frecuencia la ley del más fuerte, olvidando que eran personas. La cristiandad ha sido proclamada, teorizada, institucionalizada. Nunca ha sido vivida y no podía serlo en una unanimidad de convicciones y, sobre todo, de comportamientos. Desde este punto de vista, que es el que más nos importa en el siglo XX, ha sido un proyecto; un sueño que se ha tomado por realidad.

## La Iglesia como poder

---

### El poder material

Con la perspectiva del tiempo, parece que el principal pecado de la Iglesia a lo largo de los años es haber sido un poder, y después, por la fuerza de las cosas, un instrumento de opresión. Durante más de seiscientos años los responsables del cristianismo olvidaron la frase de Jesús, «Mi reino no es de este mundo», y el bellissimo texto del libro de Sofonías (3,12-13) que señalaba la necesaria modestia del pueblo de Dios:

Dejaré en ti un pueblo pobre y humilde, un resto de Israel que se acogerá al Señor, que no cometerá crímenes, ni dirá mentiras, ni tendrá en la boca una lengua embustera. Pastarán y se tenderán sin que nadie los espante.

Los términos a los que estamos habituados, como «cristianidad» o «civilización cristiana», remiten a una situación en la que el cristianismo gobernaba teóricamente naciones enteras, disparate manifiesto, como si las paradojas de las Bienaventuranzas hubieran podido llegar a ser la regla de oro de los discípulos de Maquiavelo.

El cristianismo oficial, convertido en parte interesada en todo tipo de problemas de orden material, se encontró prisionero de la política y la riqueza. ¿Es necesario recordar las interminables querellas del clero y el imperio? ¿Y la larga humillación que

los soberanos de España y Portugal infligieron a la Iglesia católica en América y Asia bajo pretexto del patronato? Las bulas pontificias sólo tenían fuerza de ley en Goa, Macao, México y Lima una vez retransmitidas a los interesados por los gobiernos de Lisboa y Madrid.

En el siglo XVII los inconvenientes del sistema alarmaron al papado. Como prueba, el informe presentado en 1644 por Mons. Ingoli, secretario de la Congregación de Propaganda Fide. En él deploraba las intolerables injerencias de los virreyes y gobernadores en los procesos eclesiásticos y las elecciones capitulares, las promociones de personas indignas a los obispados, las vejaciones soportadas por los sacerdotes muy celosos contra los abusos y la constante interferencia de la autoridad civil en los asuntos religiosos. El informe añadía que el patronato descuidaba la evangelización dejando durante mucho tiempo sedes episcopales vacantes y rehusando ordenar sacerdotes nativos. Los esclavos se quedaban sin instrucción religiosa y el trabajo forzado anquilaba a poblaciones enteras.

Para volver al patronato portugués, Roma recurrió en Asia al subterfugio de los vicariatos<sup>1</sup> y de los vicarios apostólicos a partir de 1637. Para no molestar a Lisboa, no se erigían nuevas diócesis, que en esta parte del mundo habrían escapado a la autoridad del metropolitano de Goa. Pero un clérigo revestido del carácter episcopal se encargaba de gobernar en el nombre del Papa la Iglesia de un territorio de misión. Por supuesto, el poder civil reaccionó: un brahmán convertido, Mateo de Castro, consagrado secretamente obispo en Roma (¡este secreto lo dice todo!) fue nombrado vicario de Idalcán en la India.

Las complacencias de los responsables de la fe respecto de la autoridad política fueron innumerables. Clemente XIV suprimió la orden de los jesuitas, que de ninguna manera estaba en decadencia, para complacer a los Borbones de Madrid, Nápoles, Par-

<sup>1</sup> Cf. sobre todo esto H. CHAPPOULIÉ, *Aux origines d'une Église Rome et les missions d'Indochine*, 2 vols, París, 1943-1948

ma y al rey de Portugal. Pío XI dio su bendición a las tropas italianas que partían a combatir en Etiopía para no molestar a Mussolini. Pese a la oposición de Pablo VI, cinco días después de la ejecución de opositores al régimen de Franco, juzgados en condiciones escandalosas, el dictador español asistió el 1 de octubre de 1975 a una misa solemne para celebrar el 39.º aniversario de su toma del poder.

¡Qué falta de fe de los jefes de la Iglesia que pensaron durante siglos que no podrían hacer triunfar al Evangelio si no disponían en alguna medida de poder político! Un ejemplo típico de esta aberración es el estado pontificio. Los papas estimaron, y su convicción fue reforzada por la secesión protestante, que no tendrían independencia sino al amparo de un territorio donde fueran los dueños. Que su crédito internacional y su audiencia religiosa se encontrarían mejor asegurados por la posesión de este dominio material. También vimos a Julio II, llevando casco y coraza, entrar el primero en una ciudad conquistada, y a Clemente VIII, a finales del siglo XVI, excomulgar a Cesare d'Este por *anexionarse Ferrara*. Sixto V (1585-1590), austero franciscano, pensó que la Santa Sede sólo podría ganarse el respeto del mundo y hacer frente a toda eventualidad si acumulaba en los cofres del castillo de Sant'Angelo un tesoro, que llegó a 9.129 kilos de oro de ley.

Además, en cada estado cristiano, la Iglesia establecida era una enorme potencia financiera. Incluso existía una justificación: la Iglesia daba un servicio a las poblaciones asegurando el culto, la instrucción y la asistencia hospitalaria. Le hacían falta forzosamente unos recursos para atender estas tareas. Lo lamentable fue que las donaciones de las que se benefició durante años, y que acabaron siendo cantidades enormes, fueron parcialmente desviadas de sus finalidades primeras. Beneficiaron sobre todo a los miembros del alto clero y acabaron en Italia, España o México en la constitución de enormes bienes de manos muertas, luego inalienables, subexplotados y retirados del trabajo fecundo de la gente campesina. Finalmente, el sistema de beneficios eclesiásticos dio lugar a un mayor empobrecimiento de los que menos tenían.

En la víspera de la Revolución de 1789 en una Francia de veintiséis millones de habitantes, el clero, unas ciento treinta mil personas (un 0,5% de la población), poseía la décima parte del territorio del reino, sin contar numerosos inmuebles en las ciudades. En Angers en 1769, la Iglesia era propietaria del 16% de las casas y alojaba a la sexta parte de la población urbana<sup>2</sup>. En la mitad del siglo XVIII, la Iglesia compartía con la nobleza el control casi absoluto de la llanura y las colinas de Lombardía, es decir, las tierras cultivables del ducado de Milán. Poseía la mitad del ducado de Parma-Placencia, la mitad del reino de Nápoles, dominios muy extensos y exentos de impuestos en Toscana y, por supuesto, en el Estado pontificio.

Esta situación se explica principalmente porque en los países que se mantuvieron fieles a Roma, la Reforma católica se acompañó con un enriquecimiento considerable de la Iglesia, multiplicándose las leyes favorables y aumentando el número de clérigos y religiosos. El clero español pasó de cien mil personas a mediados del siglo XVI a más de doscientas mil un siglo más tarde. En los Países Bajos, hacia mediados del siglo XVII, la Iglesia estaba en posesión de las tres cuartas partes del suelo de Cambray, la mitad de Namur, un tercio de Henao, un cuarto de Artois, un octavo de Brabante y la décima parte de Flandes.

En varias ciudades algunas congregaciones poseían el doble de inmuebles que la población civil. Por una parte, al ser bienes de la Iglesia, se libraban de los impuestos, por lo que la carga corría a cargo de los laicos, por otra parte, en las ciudades, las casas dejadas a los habitantes ordinarios corrían riesgo de reducirse a muy pocas. En 1628 la municipalidad de Gante declaró que la ciudad, con más de veinte monasterios de mujeres, no quería acoger otros nuevos.

Sería injusto afirmar unilateralmente que las iglesias establecidas han hecho un mal uso de las considerables riquezas de las que dispusieron durante cientos de años. El arte, la instruc-

<sup>2</sup> Cf J DELUMEAU *Le Catholicisme entre Luther et Voltaire* o c , p 81

ción y la caridad se llevaron finalmente una parte importante. ¿Cómo negar, sin embargo, que cardenales y obispos amasaron una gran parte de las rentas que de una manera u otra habrían debido retornar a la comunidad de fieles? Petrarca censuró a algunos cardenales de su tiempo:

Los tomaríamos por unos reyes de Persia o unos partos, que hay que adorar y que no nos atreveríamos a abordar con las manos vacías.

Erasmus se hizo eco de ello en su *Elogio de la locura*:

Los cardenales podrían soñar –la locura es la que habla– que son los sucesores de los apóstoles, que les imponen dar continuidad a su apostolado y que no son los poseedores, sino los dispensadores de los bienes espirituales, de los que tendrán que dar pronto rigurosa cuenta (...) ¿Y qué necesidad hay de riquezas para el que tiene la función de los pobres apóstoles? Si los cardenales reflexionasen sobre todo esto, lejos de ambicionar el puesto que ocupan, lo dejarían sin disgusto y preferirían llevar la vida de trabajo y de entrega que fue la de los antiguos apóstoles<sup>3</sup>.

Podemos ilustrar las críticas de Erasmo con algunas cifras.

El censo de Roma de 1526-1527 nos da a conocer que el cardenal Farnesio, el futuro Pablo III, alimentaba en su palacio 306 bocas (miembros de su familia, protegidos, secretarios, criados), el cardenal Cesarini a 275, el cardenal Orsini a 200, el cardenal del Monte a 200, el cardenal Cibo a 192, y el Papa a 700<sup>4</sup>. ¿Se objetará que Petrarca escribía en el momento de la cautividad del papado en Aviñón y Erasmo en el tiempo de las torpezas del Renacimiento, época en la que se sitúa el censo realizado en la vigilia del saqueo de Roma?

Pero la Reforma católica no cambió sensiblemente esta situación y muchos cardenales permanecieron, en el sentido mate-

<sup>3</sup> D. ERASMO, *Elogio de la locura*, Santander, Cantábrico de Prensa, 1993 (orig.: *Éloge de la folie*, trad. P. de NOLHAC, París, 1953, p. 147).

<sup>4</sup> J. DELUMEAU, *Rome au XVI<sup>e</sup> siècle, o. c.*, p. 105.

rial de la expresión, príncipes de la Iglesia. En 1571, los 68 cardenales que figuran en un documento oficial cobraban cada año, a título de beneficios eclesiásticos, un millón de euros en plata (29.400 kilos de plata fina). En el mismo tiempo el papa, sumando sus recursos espirituales y los del Estado pontificio, percibía 1.260.000<sup>5</sup>.

En 1563, san Carlos Borromeo disponía de 52.000 euros de rentas anuales (1.528.800 kilos de plata fina) que se distribuían así: arzobispado de Milán, 7.000; abadía de Arona, que pertenecía a su familia, 2.000; abadías de Mozzo, Folina y Colle en Venecia, más de 7.000; abadía de Nonantola en el ducado de Módena, 3.000; otra abadía en el reino de Nápoles, 1.000; una pensión de 9.000 euros en España; las representaciones de Bolonia, Rávena y Espoleto, 7.000, 5.000 y 3.000; además, por la muerte de su hermano Federico, él había heredado de la superintendencia cuatro galeras del rey de España que le aportaban 1.000 euros de beneficio por año, el condado de Arona y otros bienes familiares, procurándole 4.000 euros de renta<sup>6</sup>.

De modo que el 68% de sus recursos llegaban de una manera u otra de la Iglesia. Se sabe que san Carlos Borromeo, una vez que logró su sede episcopal de Milán, después de haber sido en Roma el brazo derecho de Pío IV, fue un prelado celoso y austero. Durante muchos siglos se le ha considerado como modelo de obispo. En Milán vivió en la más estricta sencillez, pero unas estructuras más eclesiásticas que cristianas sin embargo hacían de él un príncipe. Al menos no era el más rico de los cardenales.

¿Es necesario recordar que los palacios más fastuosos de Roma: Farnesio, Borghese, Barberini, Pamphili, etc. y las más bellas villas de Frascati y Tivoli (comenzando por la célebre villa de Este) fueron edificadas por cardenales, con frecuencia sobrinos de papas? La mayoría después del Concilio de Trento.

El cristianismo oficial ha *patinado* a partir de la época de Constantino. No resulta fácil esquivar la trampa de asociación

<sup>5</sup> J. DELUMEAU, *Rome au XVI<sup>e</sup> siècle, o. c.*, p. 105.

<sup>6</sup> *Ibid.*, pp. 112-113.

con el poder político. Las religiones de la Antigüedad daban ejemplo a este respecto, estando la mayoría de las veces indisolublemente ligadas al Estado y a sus jefes, y preocupándose más bien poco de la salvación de las almas. El cristianismo, por el contrario, hacia del devenir de los hombres después de su muerte su preocupación central. Desde entonces, al poner el dedo (y pronto algo más que el dedo) en el engranaje del poder, se cargaba de problemas, preocupaciones, tareas y honores que no podían sino apartarla de su misión espiritual.

Por ejemplo, el caso de Juan XXII, papa de Aviñón de 1316 a 1334. Centralizó la administración y las finanzas del papado, atribuyó a la Cámara Apostólica el producto de las anatas<sup>7</sup>, reservó a la sede apostólica el nombramiento de los privilegios cuyos titulares morían en corte pontifical. Recuperando con feroz energía los sueños teocráticos de Inocencio III, entró en conflicto con el emperador Luis de Baviera, combatió a los gibelinos en Italia. Algunas almas piadosas lo consideraron el Anticristo, especialmente entre los espirituales franciscanos, que rechazaban la propiedad para su orden. Uno de estos religiosos llegó a ser el antipapa Nicolás V, gracias a Luis de Baviera y al pueblo romano sublevado contra el pontífice de Aviñón.

¡Qué perjuicio nos parece hoy! ¡Qué cantidad de energías cristianas malgastadas! Evidentemente, el ejemplo de Juan XXII es casi una caricatura. Sólo casi, porque la Iglesia oficial en ese tiempo acumuló errores, pequeños y grandes, y olvidó con frecuencia lo esencial. Cuando se conocieron en Roma las 95 tesis de Lutero, se intentó un proceso al monje alemán ante la Cámara Apostólica, puesto que se trataba de indulgencias, luego... ¡de asuntos financieros!

La importancia que alcanzaron los problemas de dinero para la jerarquía y la constante componenda entre el poder religioso y el



<sup>7</sup> *N del A* Rentas del primer año de disfrute de un beneficio eclesiástico que su nuevo titular debía a la Cámara Apostólica, con tal de haber sido confiado por el Papa



eclesiástico se ponen de manifiesto en un estudio bastante reciente sobre la excomunión y el brazo secular en la Edad Media en Inglaterra<sup>8</sup>. Desde el siglo XIII, el procedimiento de excomunión alcanza en este país un grado de perfección desconocido en otras partes.

Hacia el año 1212 comienza a ser atestiguada la existencia de un *Writ* real de *excommunicato capiendo*, que responde a una demanda de intervención dirigida por un obispo. El autor ha reconstruido 7.600 notificaciones de excomunión enviadas al rey por los obispos ingleses entre 1250 y 1530. ¿Quién estaba excomulgado? Personas pertenecientes a todas las clases sociales, pero sobre todo órdenes religiosas y bajo clero. ¿Por qué tantas excomuniones? La mayoría de las veces por rechazar el pago de los subsidios acordados por el papa al rey. ¿No habrían hecho mejor los obispos si se hubieran ocupado de la evangelización?

El sistema de beneficios eclesiásticos y la colecta de los diezmos han pesado tanto en la vida cotidiana de la Iglesia que durante más de un milenio han obligado al cura de parroquia a ocuparse ávida, minuciosa y diariamente de la entrada de las cantidades que le debían. El investigador que consulta la documentación dejada por la *Agence générale du clergé* (serie G. 8 de los *Archivos Nationales* de París) con la esperanza de descubrir información sobre la vida religiosa de los franceses de antaño, debe confesar su decepción al encontrar sobre todo procesos o demandas relacionadas con problemas materiales. El matrimonio contra natura de la Iglesia con el dinero y la fiscalidad eclesiástica —en innumerables formas— fueron algunas de las causas principales del anticlericalismo. En el siglo XVI éste encontró en algunas regiones un alivio con la Reforma protestante. Más tarde, abrió el camino a una hostilidad cada vez más acentuada contra el clero y la religión.

La tesis reciente de Francis Rapp clarifica bien las razones del rencor que los alsacianos, en particular los campesinos, experimentaban contra el clero en los años precedentes a Lutero. El



<sup>8</sup> F.G. LOGAN, *Excommunication and the Secular Arm in Medieval England*, Toronto, 1968.

dinero llama al dinero y, gracias al sistema de beneficios eclesiásticos, la riqueza iba a parar a manos de los hombres de Iglesia y éstos eran capaces –por ejemplo en Alsacia, a comienzos del siglo XVI– de multiplicarla mediante préstamos:

Los canónigos y los religiosos que residían en Estrasburgo, Sélestat o Haguenau figuraban en el primer nivel de los prestamistas, cuya benevolencia debían solicitar los campesinos y los viñadores cuando las malas cosechas y las vendimias desastrosas los empujaban al borde de la miseria. Desde 1491 a 1519 estas desgracias se reprodujeron al menos tres veces. El peso de las deudas destrozaba muchas explotaciones, y si bien es verdad que los eclesiásticos no eran los únicos acreedores, sí eran ellos los más visibles, porque eran los únicos como grupo homogéneo. Además, las órdenes de embargo emanaban de un tribunal de Iglesia, que permitía a los demandantes dar rienda suelta a terribles bandas de sanguijuelas que además esgrimían prohibiciones y excomuniones<sup>9</sup>.

También había que pagar a la Iglesia contribuciones muy diversas, como el diezmo<sup>10</sup>, la paga de los herederos de un difunto que no había querido que se le enterrara en el cementerio de su parroquia, pasando por los honorarios de misas y verdaderas tasas con motivo de las confesiones<sup>11</sup>. La gente decía generalizando precipitadamente: «Los curas tienen demasiados bienes». Y el predicador Geiler exclamaba en un sermón: «Vosotros, los laicos, nos odiáis. Sí, es un antiguo odio que nos separa»<sup>12</sup>. De donde surgen las revueltas campesinas de Alsacia y Alemania a comienzos del siglo XVI y enseguida se da el paso a la Reforma.

<sup>9</sup> F. RAPP: *Réformes et Réformation à Strasbourg. Église et société dans le diocèse de Strasbourg, 1450-1525*, París, 1975, pp. 424 y 483.

<sup>10</sup> N. del A.: Décima parte (o fracción variable) de las cosechas que se pagaba a la Iglesia.

<sup>11</sup> F. RAPP, *Réformes et Réformation à Strasbourg. Église et société dans le diocèse de Strasbourg, 1450-1525.*, o. c., p. 425.

<sup>12</sup> F. RAPP, *Réformes et Réformation à Strasbourg. Église et société dans le diocèse de Strasbourg, 1450-1525*, o. c., pp. 419 y 421.

Veamos cómo saltó la chispa de una brusca llamarada de anticlericalismo en la Francia de Luis XIV. Estamos en Rumegies, en el norte del reino, a comienzos del siglo XVIII. Hasta 1702 el cura A. Dubois se ha entendido bien con sus feligreses, a los que se entrega generosamente. Los juzga un poco negligentes en las cosas de la salvación, reconociendo que son muy caritativos con los pobres, pero estalla un asunto muy complicado de diezmos. El cura de Rumegies depende de la abadía vecina de Saint-Amand, que es la que descuenta el diezmo (siete gavillas sobre cien, dejando la octava al cura). La abadía arrienda su parte a la comunidad lugareña, lo que pone cada año al cura en una situación difícil, porque no consigue descontar su modesto porcentaje.

En 1702, en el momento del vencimiento del arriendo de los diezmos, cree hacer bien comprando la granja del diezmo abacial. Piensa que la percepción de su cuota será más fácil, puesto que existirá un mismo cobrador y corredor. Pero los trabajadores creen que su cura les impone una nueva carga y se convierte en objeto del odio general. Él confiesa (hablando de sí en tercera persona):

¡No se oían más que amenazas de quemar, matar, afrentar y de echarlo de su casa! Y hasta sus más grandes amigos de la parroquia le han hecho la guerra. ¡A no ser que el Buen Dios los toque, nunca le perdonarán! De modo que si el cura hubiera creído que iba a sufrir tanto, nunca hubiera pensado en recuperar este diezmo<sup>13</sup>.

Sin embargo, el cura Dubois no había cometido ni injusticia ni ilegalidad. Sólo reclamaba lo que le debían, pero de una forma opresiva que no tenía nada que ver con la esencia del cristianismo.

Estudios que se remontan a los siglos más antiguos revelan con muchas evidencias que la hostilidad contra la religión que se manifestó a partir de la Revolución francesa tuvo con frecuencia por causa lejana y profunda rencores acumulados contra el sacer-

<sup>13</sup> H. PLATELLE, *Journal d'un curé de campagne au XVIII<sup>e</sup> siècle*, París, 1965, p. 139.

dote diezmero. Por ejemplo, el diezmo, sumado a unos estipendios<sup>14</sup> demasiado grandes y a enredos sobre cuentas de sacristía, dejaron «en el campesino uno de los peores recuerdos del Antiguo Régimen»<sup>15</sup>.

## **El totalitarismo: «Nos han enseñado el miedo»**

Porque el cristianismo ha estado en el poder y se ha confundido con el Estado, ha llegado a ser totalitario y ha perseguido a cuantos se apartaban de la doctrina oficial. Durante largos siglos se consideró que en tierra de cristiandad quien no se sumara a la Verdad no tenía derecho a vivir. Por tanto, la tolerancia no podía ser más que un remedio precario para salir del paso y siempre revocable. A los herejes se les consideraba enemigos del bien público y, por ello, eran castigados.

De donde surge la Inquisición, de siniestra memoria. No vamos ahora a contar una historia de sobra conocida. Pero no olvidemos que fueron las autoridades religiosas las que idearon el procedimiento inquisitorial.

En el tercer concilio de Letrán (1179), Alejandro III obligó a oponerse a los herejes con la fuerza, confiscar sus bienes y reducirles a la servidumbre. Cinco años más tarde, Lucio III convocó en Verona un concilio que ultima una constitución que establecía:

- a) que en cada parroquia una comisión compuesta de un sacerdote y dos o tres laicos de buena reputación se encargará de explorar las retribuciones y dar a conocer a todo hereje al obispo y al señor del lugar;
- b) que los señores [feudales] deberían buscar a los herejes, siendo dictadas penas contra los oficiales negligentes y contra todo habitante que venga en ayuda de un hereje;

<sup>14</sup> N. del A.: Honorarios pagados al cura por las misas, bautismos y entierros, y también oblaciones diversas que se repartían curas párrocos y «fábricas».

<sup>15</sup> A. BURGUIÈRE, *Bretons de Plozévet*, París, Flammarion, 1975, p. 235.

- c) que se podría buscar a los herejes en todos los lugares, estando obligadas las bailías locales a prestarse a esta búsqueda.

Las autoridades locales, tanto religiosas como laicas, se mostraron muy blandas en la caza de los adversarios de la fe; por eso Gregorio IX dispensó a los obispos de la persecución de la herejía y la confió a tribunales de inquisidores dominicos por medio de diferentes disposiciones emanadas entre 1231 y 1235 y válidas para Francia, Alemania y muy pronto también para Aragón. El sistema ocasionaba, con su implacable lógica, siniestras consecuencias: condenas de prisión, muerte y tortura para obtener confesiones. La Iglesia había sido durante mucho tiempo hostil a esta medida, pero la bula *Ad extirpanda* (1252), de Inocencio IV, autorizó su uso. Después lo confirmaron Alejandro IV y Clemente V. Al principio los inquisidores no tuvieron derecho a asistir a la tortura, salvo si se encontraban en una situación canónica irregular (la Iglesia tiene horror a la sangre). Pero en 1264 Urbano IV les autorizó a relevarse mutuamente en los casos de irregularidad y presidieron en adelante las torturas.

Es justo recordar que la Inquisición cristiana bajo todas sus formas en casi cinco siglos de existencia cometió muchísimos menos crímenes que los acumulados en nuestro siglo por el nazismo, la dictadura soviética y los diferentes totalitarismos de derecha y de izquierda actualmente vigentes en el mundo.

Desde 1480 a 1834 (fecha de su abolición), la Inquisición española quemó alrededor de cien mil personas. Todas de más, ¡por supuesto! En nuestro tiempo, los campos nazis, en menos de cinco años, exterminaron doce millones de seres humanos. ¿Cuántas decenas de millones mató Stalin? Soljenitsin estima que todavía existen un millón y medio de personas en cárceles de Siberia. Durante su mandato, ¿no es responsable la sangrante revolución de los Jemeres Rojos de la muerte de al menos dos millones de personas?

Estas comparaciones no constituyen una rehabilitación. La Iglesia fue infiel a sí misma inventando la Inquisición, practicando antes de Maquiavelo su propuesta: «El fin justifica los me-

dios» (siendo en este caso el fin la supresion de la herejía), persiguiendo las doctrinas que le parecian erroneas con armas no espirituales, buscando apremiar a las almas La Inquisicion, ¡por desgracia!, fue uno de los elementos del sistema conocido con el nombre de cristiandad No hay más que leer el admirable *Montaillou* de E Le Roy Ladurie para comprender lo poderosa y odiosa que habia llegado a ser en el pais a comienzos del siglo XIV, con sus delatores, sus redadas, sus prisiones, sus destrucciones y sus hogueras Un pastor declaró «La casa de mi padre y de mi madre fue destruida tres veces por herejia»<sup>16</sup>

Puesto que existía cristiandad, elementos «diferentes» como los judíos solo podian ser tolerados si estaban estrechamente vigilados y, si era posible, encerrados en zonas acotadas Hay que decir, como elogio de los papas, que la mayoría de las veces fueron protectores de los israelitas perseguidos y que protestaron contra los pogromos de que fueron víctimas, en especial durante las pestes del siglo XIV Pero si la gente la tomaba con los judíos, acusados de envenenar fuentes o de matar niños, la culpa era muy especialmente del antisemitismo virulento de los predicadores Ellos alimentaron en España y otros lugares la animadversion contra los asesinos de Jesus Un religioso, Raymond Martin, escribió contra los judíos una obra con el significativo título *Le Poignard de la foi* (El puñal de la fe), otro, Alonso de Espina, enumeró en su *Forteresse de la Foi* (Fortaleza de la Fe) todos los vicios y crímenes reprochados a los judíos en España y en otros lugares

El odio al judío se había convertido en Occidente al final de la Edad Media en un rasgo de civilizacion Soportaba la culpa por el crimen de sus antepasados la muerte de Jesus El israelita no era ya un hombre libre (aunque sí lo habia sido en la época carolingia o en la España de las tres religiones católica, judía y musulmana) Debía pagar para mantenerse con vida o para no ser expulsado Estaba excluido de la mayoría de los oficios y obliga-

<sup>16</sup> E LE ROY LADURIE, *Montaillou village occitan*, Paris, Gallimard, 1975, p 181

do a llevar una señal de identificación. Condenado a muerte, se le colgaba de los pies; llamado a testimoniar, se le amenazaba con maldiciones especiales en caso de perjurio. El texto que sigue, fórmula impuesta a los judíos de Narbona, da la medida de este odio cristiano:

- Si juras en falso, que Dios rompa tu fuerza y tu poder, que permita que la ruina se desplome sobre tu casa, que las bestias feroces te acosen y caigas sin defensa en medio de medio de tus enemigos. Responde: Amén.
- Que Dios dirija sobre ti la espada de la venganza, te envíe la peste, te arrebatte tu ración de pan y haga que comas siempre sin poder saciarte jamás. Responde: Amén.
- Más aún, si quebrantas tu juramento, que Dios permita que devores los cráneos de tus hijos e hijas, que Dios aniquile tu cuerpo como carroña, que la muerte se lleve a tus deudos, destruya tu morada, te arrebatte tus bienes y te sepulte en lo hondo de la tierra, que nadie te dé cobijo y tus enemigos invadan tu casa. Responde: Amén.
- Que seas perseguido por la angustia de la agonía y que en tu huida Dios arroje sobre ti la desolación y el espanto hasta el momento en que sucumbas bajo la espada de tus hermanos. Responde: Amén.
- Que seas perseguido de país en país, encuentres la muerte en el territorio de tus enemigos y la tierra te trague como a Datán y Abirón. Responde: Amén.
- Que seas precipitado al fondo del abismo como el faraón y su ejército, llegues a ser la presa de la lepra (...) Responde: Amén.
- Y si violas tu juramento, que Dios aniquile tu cuerpo perverso y traidor, que vengue sobre tu cabeza todos tus pecados y los de tus padres, todas las maldiciones de la ley de Moisés y de los profetas, que no puedas ver el día de mañana y no puedas ni avanzar ni retroceder. Responde: Amén<sup>17</sup>.

<sup>17</sup> Citado en B. BLUMENKRANZ, *Histoire des Juifs en France*, Toulouse, 1971, p. 50.

¡Sorprendente documento, al menos desde nuestra mentalidad, y muy doloroso de leer para algunos cristianos! Símbolo de la degradación legal del judío, nos hace comprender también que se temía lo peor del «pueblo deicida», incluidas la profanación de la Eucaristía y los asesinatos rituales.

En 1490 seis judíos y cinco «marranos» (israelitas bautizados) fueron acusados de haber intentado destruir la cristiandad gracias a la magia negra. Contra uno de ellos el acta de acusación manifestaba:

Su alma infiel y depravada ha ido, en compañía de otros muchos, a crucificar a un niño cristiano en Viernes Santo, de la misma manera y con la misma animosidad y crueldad que lo hicieron sus antepasados con nuestro Redentor Jesucristo, desgarrando su carne, golpeándole y escupiéndole en la cara, cubriéndole de injurias, colmándole de golpes y ridiculizando nuestra Santa Fe. Ha mezclado su corazón con una hostia consagrada. Con esta amalgama, Yacé Franco y los otros esperaban que la religión cristiana fuera trastornada y destruida de manera que los judíos se apoderarían de todos los bienes que pertenecen a los católicos, que su raza aumentaría y se multiplicaría mientras la de los fieles cristianos sería extirpada definitivamente<sup>18</sup>.

San Vicente Ferrer, el vehemente predicador español muerto en Vannes en 1419, no iba tan lejos. Pero pedía a los cristianos no tener ningún contacto con los judíos. En la medida en que no se convertían, fueron expulsados de Inglaterra en 1290, de Francia en 1384, de España y de Sicilia en 1492, de Portugal en 1497, de Provenza en 1501, del reino de Nápoles en 1541.

Venecia, a comienzos del siglo XVI, pensó encerrarlos en un gueto, que los papas de la Contrarreforma llevaron a cabo a su vez en Roma y en Ancona. En la historia del papado, Pa-

<sup>18</sup> Este texto y las informaciones que preceden están tomados de L. POLIAKOV, *Histoire de l'antisémitisme*, París, 1961, 2 vols., II, pp. 126, 180 y 196.



blo IV Caraffa (1555-1559) está considerado como una excepción de tanta aversión que se tuvo para los israelitas. Creó el gueto de Roma, que duraría hasta el siglo XIX. La bula *Cum nimis absurdum* del 14 de julio de 1555 contenía las siguientes estipulaciones:

En Roma y en las otras ciudades del Estado pontificio, los judíos deberán en el futuro habitar separados de los cristianos en un barrio o al menos en una calle con solamente una sola entrada y una salida. Sólo habrá una sinagoga en cada ciudad. Los israelitas no podrán poseer inmuebles fuera de los guetos y deberán vender a los cristianos los que están en las zonas que no les son reservadas. Llevarán sombreros amarillos y no tendrán servidumbre cristiana. No trabajarán los días de fiesta de los cristianos, no tendrán relaciones íntimas con ellos y evitarán sellar contratos con ellos, no utilizarán en sus libros de comercio más que el italiano o el latín, no podrán vender antes de 18 meses las prendas sobre las cuales han prestado dinero. No comerciarán con trigo ni ningún otro producto necesario para la alimentación humana. No se harán llamar dueños por cristianos pobres<sup>19</sup>.

Efectivamente, pronto se levantó un muro en torno al barrio reservado a los judíos de Roma y dentro de ese perímetro las iglesias que hubiere las des-consagraban: era el *apartheid*, muy similar al de Sudáfrica. Esta actitud antisemita se explicaba por el miedo que sentían al ver la cristiandad amenazada, en particular, por el avance turco. Los judíos eran reputados como quintacolumnistas (enemigos dentro de la sociedad cristiana) y se les creía dispuestos a contemporizar con los musulmanes si continuaban su ofensiva. Además se vigilaba estrechamente, especialmente en España, a los israelitas y mahometanos convertidos, porque se sospechaba que habían abjurado de su fe por táctica y conveniencia, pero se mantenían secretamente fieles a la religión de sus ancestros.


<sup>19</sup> *Bullarium.. summorum pontificum, Taurinensis, VI, 1860, p. 498 ss.*

¿Marranos y moriscos<sup>20</sup> no constituían una quinta columna? Así se explica el precio acordado a la pureza de sangre y al calificativo de cristiano viejo. Sólo el que no tenía judío ni musulmán entre sus ancestros podía ser considerado seguro. Pero explicación no es justificación. Con respecto a los judíos, la cristiandad no ha sido cristiana: los ha perseguido, expulsado o acorralado y aislado en el nombre de una teología del deicidio que nada tiene que ver con el mensaje de Jesús.

Las autoridades civiles y religiosas no comprendían por qué judíos y musulmanes, viviendo dentro de las fronteras de la cristiandad, no rechazaban sus creencias erróneas y estigmatizaban su perversa obstinación. De ahí la exasperación del cardenal Cisneros, que consideraba que los musulmanes de España no se convertían todo lo aprisa que cabía esperar. El 18 de diciembre de 1499 se bautizaron cuatro mil por aspersión. Los libros coránicos fueron arrojados al fuego en España. Se transformaron en iglesias las mezquitas de Granada y Córdoba. Y en 1609 un decreto de Felipe III expulsó definitivamente a unos trescientos mil moriscos de sus estados.

Cuando España y Portugal sumaron a la cristiandad las Indias occidentales, tuvieron idénticas reacciones. Quisieron borrar en bloque culturas que no comprendían y juzgaron demoníacas. Destruyeron templos, ídolos y archivos que no tenían que subsistir en países convertidos de pronto al cristianismo. Los conquistadores fueron muy felices al someter a servidumbre a hombres considerados idólatras. Los dominicos de Salamanca y el obispo De las Casas protestaron contra las atrocidades de la conquista y la evangelización con la espada:


A mis ojos –escribió Vitoria–, no es tan evidente que la fe cristiana haya sido hasta ahora anunciada y presentada a los bárbaros de tal manera que se vean obligados a creer so pena de cometer un nuevo pecado (...) Al contrario, he oído hablar de

 <sup>20</sup> N. del A.: Marranos y moriscos: judíos y musulmanes convertidos al cristianismo.

numerosos escandalos, de crueldades criminales y de impiedades multiples ( ) [Pero] aunque la fe les hubiera sido anunciada a los barbaros de una manera aceptable y suficiente, sin embargo, si no han querido recibirla, no por eso esta permitido hacerles la guerra y apoderarse de sus bienes<sup>21</sup>

La Iglesia desaprobó el odioso método del *requerimiento* los soldados españoles presentaban a una tribu de indios un texto del Credo (en castellano), les pedían adherirse a él, y si se negaban emprendían contra ellos una guerra justa<sup>22</sup> Pero muchos misioneros se dejaron llevar de un celo inmoderado de conversión que explica, entre otras cosas, su creencia en un fin próximo del mundo. Era la última cosecha, había que apresurarse a recolectarla. Bautizaron con todas sus fuerzas sin catecismo previo. Fray Toribio de Benavente «Motolinia», el amigo de los indios, habla de épocas en las que un solo fraile bautizaba desde 4 500 hasta 6 000 mejicanos en un día. En Xochimilco, dos sacerdotes bautizaron a 15 000 en una jornada. Por mucho que hubieran cambiado de mano, terminaban con calambres en los brazos de levantar el cantaro con el que vertían el agua sobre las frentes<sup>23</sup> También se enviaron a Roma boletines de victoria que alegraron a Pablo III, quien escribió en 1534 a los perseguidores de los indios

Nosotros ( ) consideramos ( ) que los indios son realmente hombres, y no solamente capaces de comprender la religión católica sino que, según nuestras informaciones, están en exceso deseosos de abrazarla<sup>24</sup>

  
<sup>21</sup> M BARBIER, *Francisco de Vitoria Leçons sur les Indiens et sur le droit de guerre*, 1538-1539, Ginebra, 1966, pp 69-70

<sup>22</sup> L HANKE, *Colonisation et conscience chrétienne au XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1957, pp 20-39

<sup>23</sup> Estas informaciones en M BATAILLON, «Nouveau Monde et fin du monde», en *L'Education nationale*, diciembre de 1952, n° 32, p 5

<sup>24</sup> Bula *Sublimis Deus*, trad. de L HANKE, *Colonisation et conscience chrétienne au XVI<sup>e</sup> siècle*, o. c., p 102

Prisa excesiva, y al mismo tiempo falta de confianza en la obra del tiempo y el Espíritu Santo. De las Casas escribía en vano:

Hernán Cortés decidió hacer desaparecer los ídolos de este pueblo (la isla Cozumel) y erigir cruces en esta isla. He ahí uno de esos disparates que muchos han cometido en estas regiones. Porque si no se ha enseñado durante un largo tiempo la doctrina cristiana a los indios, es absurdo pretender hacerles abandonar sus ídolos (...) Erigir cruces e invitar a los indios a darles señales de respeto es buena cosa a condición de que se les pueda hacer comprender el significado de este gesto; pero si no se dispone del tiempo necesario y no se practica su lengua, es inútil y superfluo porque los indios pueden imaginarse que se les propone un nuevo ídolo que representa al dios de los cristianos<sup>25</sup>.

De las Casas también creía en un próximo fin de los tiempos. Pero unía evangelización y paciencia. Tenía más respeto que otros a la cultura ajena, hasta el punto de justificar en cierta medida los sacrificios humanos y el canibalismo de los americanos. Porque los antiguos, decía él (considerando a los antepasados españoles), tenían semejantes ritos antes de hacerse cristianos.

En todo caso, acompañada o no de la espada, la cristianización apresurada de los indios despertó en ellos un profundo trauma, cuando antes de la llegada de los europeos todo era paz, santidad y salud. Recogemos unos fragmentos del *Chilam Balam* (colección de textos mayas):

Entonces todo era bueno, y ellos (los dioses) fueron abatidos. Había en ellos (los antiguos indios) sabiduría. No había pecado. Había una santa devoción. Vivían sanos. No había enfermedad, ni dolores de huesos, ni fiebre, nada de viruela, de ardor de pecho, ni de dolor en el vientre, ni de extenuación. Sus cuerpos iban rectamente levantados.

No es esto lo que han hecho los señores blancos cuando han venido. Han enseñado el miedo y han venido a marchitar las flo-

<sup>25</sup> *Historia de las Indias*, libro III, cap. CXVII.

res Para que viva su flor, han maltratado y aspirado la flor de los demas ( ) Maltratada esta la vida y muerto el corazon de las flores ( ) Falsos son sus reyes, tiranos en sus tronos, ofensores de noche, asesinos del mundo ( )

No hay verdad en la palabra de los extranjeros Solamente a causa del tiempo loco, de los sacerdotes locos, la tristeza ha entrado en nosotros Porque los muy cristianos han llegado con el verdadero dios, pero fue el comienzo de nuestra miseria, el comienzo del tributo, la limosna, la causa de la miseria de donde surgio la discordia oculta, el comienzo de las peleas con las armas de fuego, las ofensas, la expoliacion, la esclavitud por las deudas, las deudas pegadas a las espaldas, la trifulca continua, el sufrimiento<sup>26</sup>

Ciertamente, el paraiso perdido, que el autor del texto imaginaba, nunca habia existido Pero se ha podido escribir de los cristianos «Han enseñado el miedo y han llegado a marchitar las flores Para que viva su flor, han estropeado y marchitado la de los demas» ¡Qué humillacion para nosotros que somos los sucesores de esos cristianos y qué horrible condena la manera en que fue predicada la Buena Nueva!

Pienso describir en otra obra<sup>27</sup> el proceso de culpabilizacion al que las autoridades religiosas de la cristiandad sometieron durante siglos a las poblaciones que habían tomado No insistire por tanto ahora Pero preguntémonos por qué entre los siglos XIV y XIX esa insistencia sobre el pecado, la muerte, el juicio, el infierno o el purgatorio Por dos razones Por una parte, por una causalidad tan vieja como la civilizacion si sobrevienen grandes desgracias es porque los hombres han irritado al cielo Por otra, con motivo de necesidades pedagogicas a las que he hecho alusion en mi leccion inaugural en el Collège de France<sup>28</sup> se puede elevar un grupo de voluntarios a un alto nivel de moralidad y

<sup>26</sup> *Chilam Balam de Chumayel*, editado y traducido por B Peret, Paris, 1955, pp 56, 65, 219, citado en N WACHTEL, *La Vision des vaincus*, Paris, 1971, pp 62 63

<sup>27</sup> *La Peur en Occident*, Fayard, 1978

<sup>28</sup> Cf anexo, p 331

piedad sin recurrir a la amenaza. Admiran un modelo (en este caso Jesús) y buscan parecerse a él.

Pero si se trata de pueblos enteros encuadrados en un sistema religioso en el que nacieron y del que no tienen posibilidad de salir, ¿cómo incitarlos a una conducta austera y a una asistencia regular al culto sin utilizar, al menos inconscientemente, una especie de chantaje? La desobediencia a los mandamientos de Dios y de la Iglesia conduce al infierno, Satán os acecha, el juicio final se acerca, etc.

Un cisterciense que oyó predicar a San Vicente Ferrer en Vannes en 1418 cuenta:

Mientras él hablaba de los vicios y las penas del infierno, parecía terrible y austero y aterrorizaba a los asistentes<sup>29</sup>.

¡Cuántas veces los predicadores echaron mano de esta pedagogía del terror! Pero es cierto que tener en la mano, con serias exigencias morales y religiosas, a centenares de millones de personas a través del espacio y el tiempo, sólo podía hacerse esgrimiendo la amenaza del fuego eterno. Entraba en la lógica de un sistema totalitario que quería controlar las conciencias dentro de las fronteras donde tenía el poder.

Ciertos comportamientos eclesiásticos, que son comprensibles y están justificados si sólo apuntan a una libre minoría, llegan a ser excesivos, aberrantes y hasta odiosos. Con el paso del tiempo, ridículos, cuando quieren oprimir a poblaciones enteras. Me explicaré mejor con algunos ejemplos.

En sus *Représentations en musique anciennes et modernes* (1681) el padre Menestrier da a conocer una procesión que tuvo lugar en Bruselas ante el emperador y el futuro Felipe II el domingo de la octava de la Ascensión en 1549:

Vimos aparecer muchos carros triunfales en los que estaban representados los principales misterios de la vida de Nuestro Se-

<sup>29</sup> Citado en H. MARTIN, *Les Ordres mendiants en Bretagne (1230-1530)*, París-Rennes, 1975, p. 320.

ñor y la Virgen Santa. Esta ostentación misteriosa comenzó por la figura de un diablo en forma de un poderoso toro que arrojaba fuego por los cuernos, entre los que estaba sentado otro diablo. Ambos eran conducidos por un elefante vestido de lobo, montado en un rabón tras el cual caminaba San Miguel, vestido de armas relucientes con la espada y la balanza en la mano.

Sobre los pasos de este arcángel marchaba una carretilla cargada con la música más extravagante que nunca se ha visto. Era un oso sentado que tocaba un órgano, no compuesto de tubos como los otros, sino de una veintena de gatos encerrados en cajas estrechas donde no podían moverse. Sus colas salían hacia arriba y estaban atadas con unas cuerdas al registro del órgano, cuyas cuerdas, a medida que el oso pulsaba las teclas, tiraban de las colas de los gatos para hacerles maullar (...) según la naturaleza de los aires que se querían cantar con tantas proporciones que esta música de las bestias no daba un falso tono. Al son de este órgano extraño danzaban monos, osos, lobos, ciervos y otros animales alrededor de una gran jaula en un teatro llevado por un carro tirado por un caballo.

En esta jaula, alrededor de la cual danzaban los animales, había dos monos que tocaban la gaita al son de la cual unos niños disfrazados de animales danzaban para representar la fábula de Circe, que transformó a los compañeros de Ulises en bestias.

El árbol que se llama de Jesé constituía parte del espectáculo, para representar la concepción de la Virgen Santa, y en sus ramas estaban sentados niños vestidos de reyes, patriarcas y profetas para dar a conocer la genealogía de la Virgen Santa y una serpiente para expresar el pecado original que llega después.

El misterio de la Natividad estaba representado casi como el de la concepción. La presentación en el Templo estaba acompañada del saludo del ángel. El establo de Belén representaba el nacimiento de Jesucristo, alrededor del cual una tropa de ángeles cantaban unos diálogos sobre este nacimiento. Seguían el misterio de la circuncisión, la adoración de los Reyes y la purificación. Otros tres carros representaban la Resurrección, la Ascensión y la bajada del Espíritu Santo con relatos propios de cada fiesta. Por último, el misterio de la Asunción cerraba esa pomposidad de teatro.

El emperador Carlos V, el (futuro) rey Felipe II, su hijo y las reinas vieron estas representaciones desde las ventanas y balcones del ayuntamiento y, para que nada faltase a la ceremonia, las reliquias de los santos se llevaban detrás de las comedias. Y así, después de haber oído los relatos de música y los conciertos extravagantes, se escuchaban los cantos de iglesia; y las cruces y las banderas marchaban detrás de monos, osos y otros animales que habían hecho las primicias de esta procesión<sup>30</sup>.

He aquí, seguramente, un bello documento de etnohistoria que nos muestra la integración en un conjunto festivo de elementos complejos procedentes del cristianismo, la antigüedad greco-romana y los antiguos fondos folclóricos europeos. Porque el oso que toca el órgano representa al hombre salvaje domado y civilizado por la cultura urbana. Los lobos, los gatos, los monos, animales inquietantes, puestos en el mundo por una naturaleza hostil, son transformados en inofensivos, incluso protectores en un pasatiempo colectivo. Es cierto que un espectáculo ambulante, calificado de mojiganga por el jesuita estupefacto de un siglo XVII tardío, debía atraer a las masas. ¿Quién se haría rogar para asistir a semejante procesión?

Ahora bien, hay dos actitudes posibles frente al sincretismo. Si el cristianismo se vive como una opción libre, si no pretende constreñir a nadie, si es un mensaje de salvación para almas que han optado por adherirse al Evangelio en espíritu y en verdad, rehusará naturalmente asociarse a manifestaciones tan heteróclitas y alejadas de una verdadera piedad. Según esta concepción, una procesión como la de Bruselas en 1549 es prácticamente impensable. Si, por casualidad, se desarrollaba una, los responsables religiosos recordarían a los cristianos que su religión no puede compaginarse con entretenimientos tan sorprendentes, que deberían ser siempre profanos.



<sup>30</sup> Texto reproducido en C. LEBER, *Collection des meilleures dissertations à l'histoire de France*, IX, París, 1838, pp 275-276.



Pero si el cristianismo es considerado, de derecho, como la religión de todos, si es, como el folclore, un elemento de la cultura colectiva, ¿por qué negar a la gente la posibilidad de integrar la religión en las manifestaciones ruidosas y coloristas del júbilo urbano? Una religión unánime sólo puede ser sincrética y debe estar asociada, como sucedía en la antigüedad, al carnaval como a los entierros, a la borrachera como a las fiestas cívicas.

La civilización medieval fue largamente sincrética. Pero en la época de las dos reformas, la protestante y la católica, las iglesias cristianas reaccionaron contra lo que les pareció un laxismo culpable. Pretendieron purificar la religión de toda contaminación pagana, nosotros diríamos folclórica. E incluso, superando este primer objetivo, lucharon contra todas las diversiones calificadas de paganas. Es como si se hubiese querido hacer entrar a millones de personas en un inmenso monasterio. En la Ginebra del tiempo de Calvino se fue a este respecto mucho más exigente que en Roma, donde se siguió tolerando el carnaval.

Ahora bien, cuando uno elige por vocación vivir en un monasterio, éste es una institución eminentemente útil. Nuestra civilización occidental del siglo XX tiene más que nunca necesidad de estos oasis de paz y reflexión. Pero es una empresa disparatada y contradictoria encerrar naciones enteras en la estrecha muralla de una disciplina casi monacal. Es un abuso de poder y las iglesias lo cometieron.

Lo vemos con detalle en la región de Aviñón a comienzos del siglo XVII. Debo las informaciones siguientes a Marc Venard. En Faucon (diócesis de Vaison) entre 1600 y 1620 las hogueras de San Juan son prohibidas por la autoridad episcopal. La *Abadía de Malgouvert* local, es decir, la agrupación juvenil del lugar, considerada sospechosa, será controlada por la jerarquía. Las cenceradas<sup>31</sup> no se prohíben, pero la mitad de los ingresos para estas



<sup>31</sup> *N del A* Ruidos tumultuosos (gritos, silbidos, canciones, caceroladas, etc) organizados con frecuencia por las sociedades de juventud ante la casa de un viudo o de una viuda que se volvía a casar o ante la puerta de personas cuya conducta se desaprobaba

diversiones será entregada a la Compañía del *Corpus Christi*, favorecida por las cofradías tradicionales dedicadas a los santos, porque se duda de su piedad.

En Villedieu, parroquia vecina, el prior de la abadía de juventud cambiará su título por el de capitán y deberá formar parte de la Compañía del *Corpus Domini*. Miembros de su agrupación participarán en el cortejo que acompaña al Santísimo Sacramento llevado a los enfermos. El arzobispo de Aviñón y el obispo de Orange anulan en sus visitas pastorales la costumbre del *defructus*, el banquete de Navidad ofrecido a los habitantes de una parroquia por el cura diezmero. A veces, el dinero así ahorrado sirve para crear una escuela. En Nyons, ciudad protestante, las autoridades prohíben los bailes públicos y suprimen la *Abadía de Malgouvert* de la localidad.

Se podría redactar una lista interminable de medidas coercitivas parecidas. El clero luchó por toda Francia, con más o menos éxito, contra la costumbre llamada del *reinage*, que elegía reyes y reinas de cofradía. Un sacerdote de Quercy escribía en 1637:

La pueril costumbre de nombrar reyes y reinas en las cofradías no estaba menos extendida en los diferentes cantones de Quercy que en otras provincias. Se iba a las iglesias tocando el tambor, encendida la mecha y al son de los instrumentos, se deslizaba hasta el pie de los altares con gentes armadas de picas y alabardas, haciendo gestos sobre todo a mujeres y chicas, danzando con cirios en la mano y yendo así a la ofrenda; los más atrevidos y descarados eran siempre los reyes y las reinas de la fiesta de la cofradía<sup>32</sup>.

De la misma manera, la Iglesia y el Estado, éste impulsado por aquélla, se esforzaron en controlar, hasta suprimir, las cruces de mayo, las fiestas de los locos, la de Aguilaneuf, las hogueras




<sup>32</sup> Citado en Y.M. BERCÉ, *Histoire des Croquants*, 2 vols., París-Ginebra, 1974, I, p. 213.

de San Juan, las corridas de toros, etc.<sup>33</sup>. Un intendente del Rosellón escribía a Luis XIV de manera significativa:

En este país, como en muchos otros, la fe es mucho más exterior que interior, consistiendo en prácticas curiosas, en representaciones tragicómicas, por las cuales el pueblo testimonia un celo muy ardiente<sup>34</sup>.

Desencarnar en exceso la religión cotidiana era un absurdo, en particular cuando se ha convertido en una práctica unánime y masiva. Si los hombres de Iglesia no hubieran estado en el poder, no habrían tenido la idea de fulminar prohibiciones colectivas del estilo de las que se han evocado más arriba. Así mismo, lo sagrado y lo profano, borracheras y piedad no habrían estado hasta este punto mezclados en rituales compuestos. Además, cristianos conscientes de sí mismos no habrían participado sino en juegos y en fiestas compatibles con su fe y su moral. Pero, puesto que Iglesia y Estado se confundían en las estructuras del Antiguo Régimen, era necesario que todos entrasen, de grado o no, en los marcos culturales y morales establecidos por los hombres de Dios. Es un hecho histórico que bastantes laicos aceptaron y asimilaron este rigorismo, pero para otros sólo podía ser conformismo, resignación, hasta hipocresía forzada. El día que la disciplina se sofocara, retomarían su libertad, esta vez fuera de la Iglesia.

Es decir, era necesario escoger entre unanimidad y minoría. Si se optaba por la unanimidad, era necesario también aceptar su corolario, el sincretismo religioso y la mezcla, con frecuencia detonante, de lo sagrado y lo profano. Por el contrario, intentando

  
<sup>33</sup> N. del A.: En otro tiempo se tenía la costumbre de plantar el 1 de mayo árboles verdes y adornarlos con cintas en la puerta de las casas de las chicas jóvenes. Las fiestas de los locos, entre Navidad y Epifanía, constituían una parodia religiosa. El obispo de los locos, acompañado de un alegre cortejo, celebraba en una iglesia un oficio gracioso. En la fiesta de Aguilaneuf se hacía una cuestación infantil cerca del nuevo año acompañada de cantos peculiares.

<sup>34</sup> *Visages du Roussillon*, París, 1952, p. 91 (contribución de V. CASTRES).

jugar en los dos tableros, el cristianismo oficial persiguió las culturas que le parecían incompatibles con sus exigencias en Europa y América.

## **Advertencias a la Iglesia**

Intuyo la objeción que se me hará: es una propuesta anacrónica. Con una mentalidad de finales del siglo XX reprochas al cristianismo haber sido un poder tanto espiritual como material, pero antes no nos asombrábamos de lo que ahora nos parece anormal. No solamente los hombres de Iglesia, sino los políticos y las mismas poblaciones no concebían ni deseaban una estructura como la que conocemos, en la que la Iglesia es mucho más pobre, pero mucho más libre que entonces.

A esta crítica responderé diciendo que precisamente en este ensayo he querido señalar que los errores, debilidades y contradicciones de la cristiandad de antaño, aun aceptados por nuestros antepasados, no han sido infidelidades menores al mensaje del que se declaraba portadora. Por otra parte, la Iglesia cristiana ha sido advertida a lo largo de su historia de que llevaba una ruta falsa. Sin embargo, ha perseverado. Esta idea la desarrollaré más ampliamente en breve.


En el siglo XII, un sacerdote, asceta y predicador fogoso, Arnaldo de Brescia, combate la propiedad eclesiástica: la de los religiosos y los obispos feudales. Desea que la Iglesia se deshaga de sus bienes y se contente con los diezmos. Fijándose también en el poder temporal de los papas, denuncia como un error la donación de Constantino (documento apócrifo por el cual supuestamente concedió al papa Silvestre la posesión de Roma e Italia). Como blanco de la hostilidad del Papa y el Emperador, Arnaldo, a pesar de no enseñar herejías, es apresado, encarcelado en 1155, ahorcado y luego quemado. Sus cenizas son arrojadas al Tíber.

Unos años más tarde, hacia 1170-1176, el mercader de Lyon Pierre Valdès se convirtió a la pobreza evangélica, como lo haría

pronto Francisco de Asís. Con algunos discípulos predica en las plazas públicas la exhortación a la penitencia. También desea una Iglesia liberada de sus riquezas. Pero el arzobispo expulsa de su diócesis a los pobres de Lyon. Estos excluidos se apartan de la doctrina y las estructuras oficiales de la Iglesia y crean en semi-clandestinidad las comunidades que serán regularmente perseguidas en el país católico hasta el siglo XVIII, porque se enseña que la Iglesia romana ha apostatado desde la donación de Constantino.

En el interior de la orden franciscana, el cisma de los Fraticelli (1293) también es resultado de una reivindicación de pobreza absoluta y de una crítica al poder y la riqueza de la Iglesia jerárquica, y son perseguidos durante el siglo XIV. Más tarde, bajo el reinado del poco edificante Juan XXII, el teólogo Marsilio de Padua redacta su *Defensor pacis* (1324), en el que con una audacia hasta entonces desconocida combate las pretensiones pontificias en el terreno temporal.

En el siglo XIV el inglés Wyclif ataca la monarquía administrativa en que se ha convertido la Iglesia. Su deseo es que se dedique únicamente a las tareas espirituales y no ve que pueda sanarse sino volviendo a las prácticas de los primeros tiempos del cristianismo. Juan Hus no está menos escandalizado por la evolución de la Iglesia hacia la riqueza y el poder. Su predicación sacude a la población de Praga, que un día organiza en las calles de la ciudad un desfile significativo. Cuadros con vivos contrastes representan al Papa a caballo revestido con las insignias de la dignidad apostólica y, del otro lado, a Cristo llevando la cruz; a Constantino entregando al Papa Roma y el poder temporal y, junto a ellos, a Cristo, escarnecido por los soldados; al Papa, que da su pie a besar, y a Jesús, de rodillas, que lava los pies de sus discípulos<sup>35</sup>.

  
<sup>35</sup> P. DE VOOGHT, *L'Hérésie de Jean Hus*, Lovaina, 1960, p. 182. Estos cuadros estaban inspirados por Nicolás de Dresde, pero expresaban críticas que Juan Hus hacía suyas.

Una nueva advertencia se le hizo al papado a través del humanista Lorenzo Valla, que en 1440 redacta su célebre tratado *De... Donatione Constantini*. En él demuestra que la donación de Constantino es falsa, pero añade que si el emperador hubiera tenido, que no fue el caso, la intención de regalar territorios al papa Silvestre, éste habría debido rehusarlos. Porque, siendo sacerdote y pontífice, tenía la obligación de vigilar la pureza y la santidad del sacerdocio y la observancia de los preceptos evangélicos. Ahora bien, las riquezas, la administración, las magistraturas merman inevitablemente la inocencia de los hombres, como el afán de lucro condujo a Judas a la traición. La gestión de un estado temporal no puede sino perjudicar a la cura de almas. El poder de las llaves no se refuerza con el añadido del poder material. La conversión de los infieles no se produce desde la imposición autoritaria; sólo puede resultar de la persuasión<sup>36</sup>.

De una u otra manera Savonarola, Erasmo (que edita algunas obras de Valla) y después Lutero se quejaron de que la Iglesia fuera poder. En un sermón de 1493 Savonarola habla así de la jerarquía:

Mirad a estos prelados de nuestros días (...) No tienen más pensamiento que para la tierra y para las cosas terrenas. El cuidado de las almas ya no les preocupa.

Erasmo, en su *Elogio de la locura*, ataca con su habitual ironía el poder material de la Iglesia y la institución del Estado Pontificio:

Estos muy santos padres en Cristo, estos vicarios de Cristo, nunca golpean tan fuerte como a aquéllos que, por instigación del diablo, intentan menoscabar o recortar los propiedades de San Pedro. Aunque este apóstol dice en el evangelio: «Nosotros hemos dejado todo por seguirte», levantan en su nombre un patrimonio de tierras, ciudades, tributos, peajes, todo un rei-

<sup>36</sup> *De Falso credita et ementita Constantini donatione declamatio*, VII, p. 26. Cf F. GAETA, *Lorenzo Valla. Filologia e storia nell'umanesimo italiano*, Nápoles, 1955, pp 136-137.

no... Para conservarlo, inflamados del amor de Cristo, combaten con hierro y fuego [alusión a Julio II], hacen correr ríos de sangre cristiana<sup>37</sup>.

En cuanto a Lutero, durante su carrera de reformador no deja de combatir la excesiva autoridad que, según él, el papado se ha atribuido progresivamente durante siglos tanto en lo espiritual como en lo temporal. Este tema se repite como *leitmotiv* tanto en su *Llamamiento a la nobleza cristiana de la nación alemana* y *La cautividad babilónica de la Iglesia* (obras de 1520) como en sus *Comentarios de sobremesa*, más tardíos. Se lee en estos últimos: El papa...

... se titula un dios terrestre, como si el único y verdadero Dios todopoderoso no fuera también Dios en esta misma tierra. La dominación del papa es realmente un atentado contra el poder de Dios y contra la raza humana (...) El papa tiene dos pilares en los que se apoya. Uno se llama «Lo que ates en la tierra quedará atado en el cielo»; el otro es lo que nuestro Salvador Jesucristo dijo a Pedro: «Apacienta mis ovejas». El papa ha obtenido tan gran provecho de estas dos sentencias, de las que se sirve para defender su poder —que ha usurpado—, para hacer y deshacer en la Iglesia y en el gobierno temporal según su voluntad y capricho. De esta manera, ha enseñado lo que ha soñado, ha corrompido la verdadera doctrina, ha condenado y salvado a quienes ha querido. Después ha casado emperadores, reyes, príncipes según su capricho, como si nuestro Señor le hubiese dado este poder para la administración exterior y temporal<sup>38</sup>.

Este texto, que refleja innegablemente el pensamiento del reformador y el de cuantos le han seguido desde el siglo XVI hasta nuestros días, va mucho más lejos que los de Valla, Savonarola y Erasmo. Lutero acusa a la Iglesia romana de abuso de poder no sólo en el terreno material, sino también en el espiritual. De su

<sup>37</sup> ERASMO, *Elogio a la locura*, o. c., pp. 147-148.

<sup>38</sup> *Les Propos de table de Martin Luther*, ed. G. BRUNET, París, 1844, pp. 113-133.

crítica a aspectos múltiples, sólo recuperamos ahora las referencias al poder temporal. Se ve que Lutero era, a este respecto, heredero de una larga tradición de crítica que la Iglesia romana se había empeñado en no tener en cuenta aprovechándose de que esa crítica se asociaba a doctrinas heréticas.

La verdad histórica es que se han hecho numerosas advertencias durante siglos a los jefes espirituales de la cristiandad para que no sucumbieran a la tentación del poder, pero ha hecho falta esperar al siglo XX y al irresistible influjo de los acontecimientos para que los responsables presten oídos por fin a una protesta basada con toda evidencia en el Evangelio.

Lutero, al oponerse a la tiranía romana, cayó a su vez en la trampa que denunciaba. Tanto que al defensor de la libertad cristiana le sucedió el Lutero de «la Iglesia de Estado». El Reformador escribía en 1523:

Quando se trata de la fe, se trata de una obra libre a la que no se puede obligar a nadie. Sí, es una obra divina en el Espíritu; está, pues, excluido que un poder exterior pueda conseguirla por la fuerza.

Y en enero de 1525 se reafirmaba:

En cuanto a los herejes y a los falsos doctores, no debemos arrancarlos ni exterminarlos. Cristo dice abiertamente que hay que dejarlos crecer<sup>39</sup>.

Lutero, en su primer periodo, rehusaba toda inquisición religiosa y toda coacción del Estado sobre las conciencias. Sin embargo, en la Navidad de 1524 el cabildo de la colegiata de Wittemberg suspendió, bajo amenaza, la celebración de la misa. Después, atemorizado por la revuelta de los campesinos en 1525 y las doctrinas

<sup>39</sup> D.M. *Luthers Werke*, ed. Weimar, 1883..., XI, p. 264 y XVII, 2, p. 125. Trad. J. LECLER, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme, o. c.*, I, pp. 164-165. Cf. sobre esta cuestión M. LIENHARD, «Luther et les droits de l'homme» en *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, n.º 1, 1974, pp. 15-29.




excesivas de Muntzer<sup>40</sup>, el reformador se apoyó en la autoridad civil para hacer triunfar el estilo de culto cristiano que mejor le parecía. Escribió al elector de Sajonia: «En un mismo lugar no debe haber más que una predicación». En 1527 pidió al príncipe organizar «visitas eclesiásticas en su territorio». El príncipe debía en adelante controlar el funcionamiento de la Iglesia, frenar los abusos y vigilar la predicación. He aquí, según testimonio del mismo Lutero, qué sucedía en Wittenberg en 1533:

Por la autoridad y en el nombre del príncipe serenísimo, tenemos la costumbre de asustar y de amenazar con castigo y con exilio a los que descuiden la piedad y no acudan a la predicación<sup>41</sup>

Calvino hizo suya la idea de cristiandad obligatoria. En tierra cristiana los «guardias de Dios» deben tener «como afirma la Escritura autoridad sobre todo el mundo (...), subvertir el reino de Satán (...), apacentar las ovejas y matar a los lobos (...), constreñir y corregir a los rebeldes y obstinados (...), atar, desatar, tronar y fulminar»<sup>42</sup>.

Todas las ortodoxias protestantes evolucionaron, a menudo con gran celeridad, hacia la misma intolerancia y hacia el recurso al Estado para castigar a los disidentes religiosos. Zwinglio escribía a Vadian en mayo de 1525 a propósito de los anabaptistas de Zúrich:

No hay calamidad más temible para el Evangelio que la de los rebautizantes (...). Todas las luchas anteriores no han sido más que juegos en comparación con ésta<sup>43</sup>.

  
<sup>40</sup> N del A Antiguo monje agustino, primeramente discípulo de Lutero, Munzer substituyó enseguida la revelación bíblica por el «iluminismo de la revelación interior» y quiso preparar el reino de Cristo por una revolución social igualitaria Dirigió la revuelta campesina de 1525

<sup>41</sup> D M *Luthers Werke*, IX, p 103, trad J LECLER, o c , p 172

<sup>42</sup> J CALVINO, *Institution chrétienne*, ed J Pannier, París, 1961, IV, p 157 (cap XV, «De la puissance ecclesiastique»)

<sup>43</sup> Texto citado en el *Dictionnaire de theologie catholique*, XV, 2, col 3735, artículo *Zwingli*, de J V Pollet

Efectivamente, el anabaptismo fue prohibido en Zúrich en marzo de 1526. Uno de sus partidarios, Félix Manz, fue ejecutado en enero de 1527: atado de pies y manos fue arrojado al lago. Otro, Blaurock, fue censurado en público y luego desterrado. Un tercero, Hubmayer, se retractó bajo la tortura<sup>44</sup>. Apenas hay necesidad de insistir sobre la tiranía religiosa que Calvino hizo reinar en Ginebra y que a Miguel Servet le costó la vida. Esta muerte no es sino la ilustración ejemplar de una conducta general en absoluta contradicción con el Evangelio. Porque, durante la paz de religión de 1555 y en el momento de los tratados de Westfalia (1648), los soberanos protestantes y católicos y las iglesias oficiales detrás estuvieron de acuerdo en la fórmula *Cuius regio, huius religio*, que oficializaba el derecho de las autoridades civiles a imponer su religión a los súbditos. Este estado de ánimo explica que Eduardo VI, por simpatías calvinistas, persiguiera a los católicos y que Isabel, organizadora de la Iglesia anglicana, se ensañara a veces con los católicos y con los presbiterianos. La intolerancia estaba en la lógica del sistema de la Iglesia de Estado.

Volviendo a la objeción planteada más arriba, no pasamos por alto que la mentalidad de la época no concebía una autoridad civil que no hubiera tomado parte en los conflictos religiosos y que el hereje se identificaba con un enemigo del orden público. A lo que es necesario responder que las llamadas a la caridad cristiana entre hermanos enemigos no han faltado. Pero los que se peleaban no quisieron escucharlas. Indignado por el suplicio infligido a Miguel Servet, el saboyano Sebastian Castellion escribió en 1554 contra las autoridades civiles y religiosas de Ginebra un *Tratado de los herejes* en el que afirma:

¿Quién es el que querrá hacerse cristiano cuando constata que los que confiesan el nombre de Cristo han destrozado a cristianos con fuego, con agua, con espada, sin misericordia alguna, y éstos son tratados con más crueldad que bandoleros o asesinos? (...) ¿Quién es el que querrá servir a Cristo en semejante

<sup>44</sup> *Ibid*

situación que si, entre tantas controversias, se muestra disconforme en algo con los que ostentan poder y dominio sobre los demás, puede ser quemado vivo por mandamiento de Cristo? (...) Oh Cristo, creador y rey del mundo, ¿ves lo que sucede? ¿Eres tan distinto del que eras, tan cruel y contrario a ti mismo? Cuando estabas en la tierra, eras el más dulce, el más clemente, el más tolerante con las injurias; estando como una oveja ante el esquilador, no has dicho palabra; siendo desnudado, escupido, burlado, coronado de espinas, crucificado entre bandoleros con gran ignominia, has rezado por quienes te hacían todas estas injurias y ultrajes. ¿Tanto has cambiado? <sup>45</sup>.

El canciller Michel de l'Hôpital y el erasmiano Cassander, católicos ambos, expresaron sentimientos semejantes. Sin embargo, la mayoría de los que abogaron a favor de la comprensión entre cristianos y a favor del respeto a las convicciones religiosas del prójimo fueron disidentes del protestantismo que rompieron con las ortodoxias oficiales <sup>46</sup>. Los que hemos llamado los espiritualistas místicos alemanes de los siglos XVI y XVII: Franck, Schwenckfeld, Weigel y Böhme, reprocharon a Lutero haber perturbado la libertad del cristiano al sustituir el yugo de Roma por un libro, la Biblia, de la que el doctor de Wittenberg se consideraba el intérprete infalible. Dios, escribía Franck, es «imparcial» por encima de todas las sectas. Él sólo conoce a los que le aman, ya sean papistas, luteranos, zwinglianos, anabaptistas o turcos. Toda persecución es odiosa. Schwenckfeld, llamado por Lutero *Stenkfeld* (el campo que apesta), atacó enérgicamente al anciano monje agustino:

Él nos ha hecho salir de Egipto y nos ha llevado al desierto a través del Mar Rojo, pero nos ha dejado allí, vagando a la ventura, esforzándose en persuadirnos de que ya estábamos en la tierra prometida.

<sup>45</sup> S. CASTELLION, *Traité des hérétiques*, introducción.

<sup>46</sup> Para todo lo que sigue me inspiro en J. LECLER, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, o. c., I, pp. 180-199.

Una interpretación literal de los textos del Antiguo Testamento condujo a Lutero a justificar la acción constrictiva de la autoridad civil en materia religiosa, como si todavía se estuviera bajo el reinado de la Ley. Ahora bien, este imperio está superado y, piensa Schwenckfeld, el poder político no tiene que constreñir las conciencias ni inmiscuirse en los asuntos relativos a la fe cristiana. La misma opinión la sustenta Weigel, para quien Lutero inventó un nuevo papismo y creó una nueva esclavitud. La Iglesia invisible, la única verdadera, cuenta con fieles en todas las religiones. El gobernante no debe, pues, ejercer ninguna autoridad en las materias religiosas. A comienzos del siglo XVII, Bohme, el «zapatero remendon inspirado» de Silesia, pide que se acepte la variedad de opiniones concernientes a la fe observando lo que sucede en la naturaleza.

Flores de toda especie crecen y son vecinas en la tierra. Entre ellas no hay disputas a propósito de los colores, del aroma y del gusto ( ) ¿Quién pensaría en juzgar a los pájaros en los bosques, ellos que alaban al Señor de todas las cosas con la diversidad de sus cantos? ¿Es que el Espíritu de Dios va a castigarlos porque sus trinos no formen entre sí una armonía perfecta? Que canten con todas sus fuerzas y jueguen en su presencia.<sup>47</sup>

Los místicos alemanes, tomando al pie de la letra la idea luterana de la libertad cristiana, se negaron a poner en marcha la más mínima organización religiosa. Pero otros francotiradores de la Reforma que crearon sectas (término sin ninguna acepción peyorativa) fueron conducidos hacia las nociones conjuntas y nuevas en la época: tolerancia religiosa y separación de la Iglesia y el Estado. Estos grupos heterodoxos fueron esencialmente los socinianos de Polonia (que no creían en la Trinidad), los anabaptistas holandeses (que invocaban a un antiguo sacerdote, Menno Simons, muerto en 1559) y las sociedades congregacionistas que se desarrollaron en Inglaterra en el siglo XVII y se trasladaron muy

<sup>47</sup> Citado en J. LECLER, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, o. c. I, p. 199

pronto a América del Norte. Al considerar que todas las iglesias oficiales acababan por tomar un camino erróneo, perdida la esperanza de regenerarlas por dentro, todos optaron por una concepción asociacionista de las comunidades cristianas. La Iglesia era, según la formulación de un inglés de la época, una «compañía de fieles llamados por la palabra de Dios, separados del mundo y de sus caminos de perdición, juntos y reunidos en la sociedad del Evangelio por una profesión voluntaria de fe y de obediencia a Cristo»<sup>48</sup>.

Las sociedades religiosas libres, agrupaciones voluntarias de fieles que rompían con las iglesias externas, optaron en general por un nuevo bautismo de adultos. Al reclamar tolerancia para sus ideas, tuvieron que razonar esta su reivindicación fundamental. Lo esencial de sus argumentos se encuentra en las obras<sup>49</sup> de Roger Williams (1604-1681), un capellán anglicano que, incómodo en su Iglesia, se estableció en Boston en 1630, de donde fue expulsado en 1635 porque impugnaba el poder religioso de las autoridades civiles, fundó la colonia de Rhode Island y la ciudad de Providencia en 1636 y se convirtió a la confesión baptista en 1639.

Aseguraba que las iglesias nacionales eran trasunto del régimen de la Antigua Alianza, pero la Ley nueva de Jesús despojaba a los gobernantes de la jurisdicción espiritual. El error fundamental de las autoridades políticas y religiosas después de Constantino fue restablecer la confusión entre lo sagrado y lo profano. Williams es tan severo para los soberanos protestantes como para los que imponen a sus fieles la religión romana. Todo el mensaje del Nuevo Testamento y de los Padres de la Iglesia (Williams se funda en un buen repertorio de citas escriturísticas y patrísticas al respecto) está a favor de la tolerancia religiosa.

<sup>48</sup> Citado en J. LECERC, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, o. c., II, p. 338. A propósito de estas corrientes religiosas, cf. G.H. WILLIAMS, *The Radical Reformation*, Filadelfia, 1965.

<sup>49</sup> Esencialmente *The Bloody Tenent of Persecutions for Cause of Consciense* (1644) y *The Bloody Tenent yet more Bloody by Mr. Cotton's Endeavour to Wash it White in the Blood of the Lamb* (1652).

Que el príncipe vuelva a ser, pues, lo que nunca debió dejar de ser bajo el régimen de la Nueva Alianza: autoridad civil. ¿Un timonel cristiano guía mejor un navío que un piloto pagano? Para Locke y los deístas del siglo XVIII, estas ideas, durante mucho tiempo combatidas por todas las ortodoxias, triunfaron en 1776 en la constitución de los Estados Unidos. Pero en el siglo XVI Esteban Bathory, príncipe de Transilvania primero y después rey de Polonia, aunque piadoso católico, se negó a perseguir a los anti-trinitarios en sus estados. Porque, decía, se sentía «rey de pueblos, no de conciencias». Segismundo II y Segismundo III, a finales del siglo XVI y comienzos del XVII, también fueron soberanos polacos animados por el espíritu de tolerancia.

Así, al mensaje constante desde la Edad Media de que «la Iglesia ha de ser pobre, sin poder temporal», se sumó a partir del siglo XVI el de «una verdadera Iglesia de Cristo debe ser libre respecto al Estado». Asociados ambos mensajes a proposiciones heréticas o, desde 1520, a un adogmatismo que parecía peligroso, estas ideas fueron rechazadas y hasta combatidas. No digamos que no sonaron en los oídos de los responsables, simplemente les debió parecer imposible ponerlas en práctica y fueron relegadas al depósito de las utopías.

¿Por qué este rechazo? Porque los ministros del cristianismo pusieron su confianza no en el Espíritu Santo sino en los medios humanos, en el poder material, en la fuerza coercitiva del Estado, entrando en contradicción con la Buena Nueva que proclamaban.

La descristianización actual es, en buena medida, el precio que se está pagando por aceptar una aberración que ha durado mil quinientos años. Es el castigo a un prolongado pecado colectivo que desgraciadamente ha acompañado a la evangelización en espacio y tiempo. La mayoría de los católicos y los protestantes son conscientes del bochornoso error cometido a lo largo de los siglos.

Pero, para que se reemprenda un diálogo con los defensores del cristianismo auténtico, es necesario algo más que un examen

de conciencia; también es oportuno el reconocimiento público de las faltas cometidas. Habría bastado con celebrar al comienzo del Vaticano II una ceremonia de expiación. Pero este proyecto ha sido olvidado. ¡Una lástima!

Porque, sin renegar de cuanto la historia cristiana ha supuesto de positivo y sin caer en un masoquismo enfermizo, sería fundamental que las iglesias, valiéndose de Jesús, declarasen –de una vez por todas y solemnemente– que deploran la Inquisición, el Estado Pontificio, la concepción totalitaria de la evangelización, la violación de las conciencias y todos los apoyos reclamados al brazo secular. Sería necesario reconocer que cometieron un pecado contra el Espíritu al aceptar la fórmula de San Agustín, *compelle intrare* (fuérzalos a entrar). Si se hiciese esa declaración, el camino hacia el Evangelio aparecería más claro.

## Ambigüedad de la historia cristiana

---

### Dos interpretaciones diferentes

En cierto modo puede parecer que este capítulo se opone al anterior. Pero tomar el pasado en su complejidad es aceptar el riesgo de poner a veces en evidencia realidades que en principio podrían verse como excluyentes. Cada uno de nosotros es una ristra de contradicciones. ¿No ocurre lo mismo con la humanidad de antes y del presente? Ahora bien, mi opinión es la siguiente: es cierto que la Iglesia ha buscado demasiado el poder y el dinero. Hay que decirlo claramente, lamentarlo públicamente. Sin embargo, también ha realizado una labor prodigiosamente fecunda, de la que los cristianos pueden sentirse orgullosos hoy.

En la medida que el cristianismo puede considerarse de una manera uniforme y fue obligatorio en determinadas sociedades, puede emitirse un veredicto histórico, en términos cuantitativos, que se salda con la reseña de sus logros a veces demasiado fáciles y de sus principales fallos en estos últimos doscientos años. Sin embargo, existe otra perspectiva histórica sobre el cristianismo que no desmiente ese primer juicio, pero que se sitúa en otro plano y no choca con los mismos hechos. En este balance, más bien cualitativo, al margen de las presiones y de los conformismos, resplandece con luz propia la adhesión consciente a una fe aceptada.


Ahora bien, a lo largo del periodo constantiniano de la Iglesia (que acaba en nuestro tiempo), han existido cristianos, ya



dentro de las ortodoxias, ya fuera de ellas, que han alcanzado ese nivel en el que la dinámica religiosa supera las meras obligaciones y rutinas y se convierte en libertad. Esos cristianos auténticos se han expresado en la creación artística, se han arriesgado por los senderos de la aventura mística, se han vaciado socorriendo al prójimo o han muerto mártires. Entre ellos hay ricos y pobres, jóvenes y ancianos, hombres y mujeres, personas instruidas e iletradas: desde los franciscanos crucificados en Japón a finales del siglo XVI hasta los anabaptistas flamencos ejecutados en virtud de los edictos de Carlos V. Me refiero a gente como Lutero e Ignacio de Loyola, Francisco de Asís y Benito Labre, y esa enorme cantidad de personas oscuras que, en nombre de Cristo, realizaron mucho más de lo que la Iglesia establecida les pedía <sup>1</sup>.

Ciertamente, la mayoría de estos héroes, conocidos o desconocidos, eran desgraciadamente tributarios de las concepciones religiosas totalitarias de su tiempo. Calvino, Francisco de Sales, Vicente de Paúl no concebían que en tierra de cristiandad se tuviese el derecho de no ser cristiano. Por eso, aun habiendo accedido ellos mismos a un horizonte interior de libre determinación religiosa, también contribuyeron a asegurar el triunfo –provisional– del cristianismo uniforme y obligatorio. Y para conseguirlo utilizaron, aun ellos, la pedagogía más adaptada a esta empresa: el miedo. Porque, hay que repetirlo, la aculturación religiosa que logró su plenitud en el siglo XVII y comienzos del XVIII sólo se consolidó bajo la peor de las amenazas: la del infierno (o su sustituto atenuado: el purgatorio).

El cristianismo cuantitativo ha existido culpabilizando y aterrorizando. Sin embargo, y he ahí donde tropezamos con desconcertantes contradicciones, las dos reformas, protestante y católica, incluso dominadas por el esferpento del infierno,

  
<sup>1</sup> He retomado aquí algunos extractos del artículo que publiqué en la *Revue d'histoire moderne et contemporaine* de enero-marzo de 1975 (pp 52-60): «Au sujet de la déchristianisation», a propósito de la tesis de M. VOVELLE, *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIII<sup>e</sup> siècle*, París, Plon, 1973

contribuyeron a ensanchar el ámbito de la religión en espíritu y consiguieron, en cierta medida, la aculturación que deseaban realizar.

Un número nada despreciable de laicos ha sido cautivado profunda y conscientemente por la idea de que la salvación de cada uno y de todos reside por excelencia en el mensaje evangélico. Nada prueba que los siglos XVIII, XIX y XX hayan marcado una inflexión y mucho menos una decadencia del dinamismo cristiano. También conviene, en el terreno del método, distinguir claramente, aunque hayan estado durante mucho tiempo superpuestos, la religión opresiva y represiva y un cristianismo libre que, desde Constantino, han coexistido.

Resulta necesario, por tanto, individualizar dos niveles religiosos diferentes y no confundir el del poder con el del amor. Aparece desde ese momento una continuidad entre el cristianismo de las comunidades apostólicas (sin idealizarlas por eso en exceso) y el que recobra cada vez más el primer plano desde que la progresiva separación de la Iglesia y el Estado ha hecho derrumbarse los soportes civiles de la religión oficial y atacado con dureza las estructuras eclesiales ligadas al antiguo estilo.

En suma, el cristianismo ha tenido, en cuanto al número de personas por evangelizar, ambiciones desmesuradas; y, esforzándose por llevarlas a cabo, ha utilizado métodos a veces odiosos. Pero ha sido más que un catecismo, más que una institución, más que burocracia. Ha sido también fe viva, un mensaje que no está agotado. También ha sido capaz de suscitar a lo largo de los años innumerables entregas, admirables oraciones y una prodigiosa creación de obras de arte. La fe, la esperanza y la caridad cristianas al mismo tiempo han vivificado y desbordado las estructuras constrictoras donde les era necesario desarrollarse y, con frecuencia, se han levantado contra ellas: ¡cuántos santos (canonizados o no) han estado a malas con la Iglesia y el Estado!

Tal perspectiva conduce a replantear la cuestión controvertida del éxito o el fracaso de la cristianización medieval. Desde el punto de vista cuantitativo, y desde la óptica de los más cons-

cientes y celosos hombres de Iglesia del siglo XVI, se puede hablar ciertamente de fracaso. Así es, lo he mostrado más arriba al referirnos a cómo veían las cosas los reformadores protestantes y sus adversarios católicos. Los campesinos (las nueve décimas parte de los europeos) eran considerados unos ignorantes del cristianismo, prisioneros de supersticiones paganas, entregados a múltiples vicios. ¿Para qué habían servido, entonces, ocho o diez siglos de evangelización?

Pero hay otra manera de enfocar el cristianismo medieval que no contradice a la anterior. Digamos más bien que la completa y la corrige dentro de un juego dialéctico a la imagen de una realidad que está constituida de elementos de signos contrarios. Esta otra mirada percibe, por una parte, una lenta impregnación cristiana de las masas por mediación de una religión ampliamente sincrética y por el establecimiento de estructuras que debían mostrarse cada vez más eficaces; y por otra parte, la emancipación progresiva de una elite cristiana creciente con el paso de los siglos, de los conventos a las universidades, del mundo clerical a los ambientes laicos, del radio de influencia de las catedrales reales al de las más modestas iglesias parroquiales (sobre todo, urbanas).

En esta fracción cristianizada de Europa, aunque (como era normal en este periodo de infancia de la ciencia y de la técnica) integraba en su religión de salvación abundantes motivaciones terrenales y miedos que nos hacen sonreír, la Edad Media no dejó de traducir su fe en una serie ininterrumpida de obras de arte. Inventó el canto gregoriano, luego la polifonía flamenca. Se expresó en una literatura religiosa, a la vez prosa y poesía, cuya amplitud sólo han valorado los especialistas. La Edad Media fue extraordinariamente rica en belleza y santidad cristianas y, gracias a ellas, sigue interpelándonos y conmoviéndonos.

Entonces, ¿cómo hablar de fracaso? Pero no nos engañemos al respecto y creamos, por el espectáculo de las catedrales y del canto gregoriano, que se había llegado a una cristianización efectiva, con todas sus exigencias, de todos los pobladores de Europa.

Hay una cuestión no fácil de contestar: ¿cuándo podemos decir de alguien que es cristiano? ¿Es correcto expedir certificados de cristianismo? Soy consciente de plantear una enorme cuestión y experimento cierto pavor al intentar responder. Voy, aun así, a hacerlo, porque no puedo sustraerme a un interrogante tan apremiante que compromete toda la historia de la cristianización y de la descristianización. Sólo quiero ofrecer un intento revisable de respuesta que someto a discusión. Puesto que se necesita una herramienta de trabajo, propongo la siguiente fórmula: *podemos considerar verdaderamente cristiana a toda persona, sin duda alguna, pecadora y consciente de serlo, que sabe que ha de poner por encima de cualquier otra preocupación su salvación eterna y la de sus hermanos, y cree que esta salvación pasa por el mensaje de amor y el sacrificio de Jesús crucificado y resucitado.*

Me gustaría aportar algunos complementos a esta fórmula a la luz de debates amistosos que suscitó la creación de este libro. El núcleo de la creencia cristiana parece, en efecto, estar formado por los siguientes elementos:

- la divinidad de Jesús
- que ha vencido la muerte y que gracias a ello la humanidad no está condenada al aniquilamiento definitivo
- la espera de la vuelta gloriosa del Salvador
- la adhesión a la moral paradójica de las Bienaventuranzas, que ha de constituir la *praxis* del cristiano
- y la confianza en la persona de Jesús, modelo al que nos referimos sin cesar gracias a los evangelios.

Hoy en día, la confesión de estos contenidos de fe no tiene nada de «mínimum doctrinal» sino que tiene más de «provocación sustancial» en torno a la que los cristianos pueden formar bloque. Quisiera ilustrar este intento de definición con un ejemplo *a contrario*.

En 1975 visité en Chiapas, Méjico, el pueblo indio de San Juan de Chamula. En la iglesia local, donde el sacerdote sólo aparece para bautizar y el culto lo celebran unos «mayordomos» elegidos

por el pueblo, se venera sobre todo a San Juan Bautista, considerado el hijo del sol y de la luna. Otros siete santos, Jesús y cuatro santas cuentan con la devoción de los fieles, que se colocan en cuclillas delante de las imágenes y queman en su honor cirios de diferentes colores, según quieran obtener la protección de personas, animales o cultivos. Pero cuando encienden velas negras, tratan de atraer la cólera contra alguien. ¿Son cristianas estas personas? Pienso que no. Sin embargo, la campiña está sembrada de cruces en grupos de tres. ¿Son representaciones del Calvario? En realidad, me aseguran que son cruces mayas sin relación alguna con el cristianismo.

He escogido a propósito un caso extremo para ayudar a comprender mi pensamiento. Tiene el mérito de mostrar que en tierra llamada de «cristiandad» un comportamiento puede ser religioso sin ser necesariamente cristiano. Es ésta una distinción que parece evidente cuando se comparan o cuando se oponen actitudes cristianas a las que suscitan otras religiones. Pero se olvida servirse de ella a partir del momento en que la indagación recae sobre un espacio oficialmente cristiano. Del olvido de una importante herramienta metodológica resultan cantidad de juicios apresurados sobre la religión de Occidente de la antigüedad.

Quisiera evitar este escollo a propósito de la religión de los indios chamulas. No tengo que juzgarla ni despreciarla. Me parece tan sincera y ferviente como la del cisterciense o la carmelita más recogidos. Digo solamente que es distinta. Nada más lejos de la realidad que considerarla una colección de supercherías o de mímicas rituales. Mi visión de historiador del siglo XX no es la de los misioneros del siglo XVI.

¿Por qué estos sencillos habitantes de un lejano pueblo de montaña apartado de la civilización española no iban a tener, también ellos, apetito de lo divino? Mi propuesta simplemente es: estos indios son religiosos, muy religiosos, si religión significa honor rendido a la divinidad. Pero ¿por qué anexionarlos al cristianismo, del que no tienen, pese a algunas engañosas apariencias, ni las creencias ni el culto? Invito, por tanto, a clarificar qué es. Las palabras tienen un sentido y no se les puede hacer decir cualquier cosa.

Aportaré otro ejemplo de estas distinciones necesarias. Los historiadores califican alegremente a los 200.000 curas de la Europa católica del siglo XIV de libertinos y concubenarios, como si ambos términos fueran sinónimos. En realidad, antes de los rigores de la Reforma católica, muchos sacerdotes eran concubenarios, que no por eso libertinos.

Después de este breve paréntesis, retomo el hilo de mi argumentación para sugerir que en la vivencia religiosa de la Europa medieval e incluso post-medieval se debía encontrar en grandes dosis una mezcla de cristianismo y de paganismo, entendido éste sin intención peyorativa. ¿Cuándo se puede decir que el cristianismo proporcionaba la dominante de un comportamiento religioso? En mi opinión, cuando la preocupación de la salvación eterna predominaba sobre la petición dirigida a la divinidad en favor de los bienes terrenales.

Reconozco que en la práctica es difícil servirse de este criterio y determinar, con la ayuda de los documentos que nos quedan, cuándo se daba individual o colectivamente. Mi hipótesis es que en la Europa llamada cristiana a comienzos de los tiempos modernos debía de haber más San Juan Chamula de lo que se piensa. Así se explica mejor la acción de las dos reformas del siglo XVI, que sobre todo en la zona rural quisieron sustituir un barniz cristiano, o si se prefiere un sincretismo, por una transformación en profundidad de las almas y de los comportamientos religiosos.

Algunos excelentes historiadores contemporáneos, y al mismo tiempo amigos, piensan que las iglesias, al guardar cada vez más distancia de las fiestas rurales, a menudo muy profanas, han contribuido a la descristianización desencarnando la religión. De este modo, una visión general de la historia cristiana es objeto de debate. Yo responderé al posicionamiento de mis amigos sirviéndome de sus propios trabajos, y especialmente de la excelente y apasionante obra que Yves-Marie Bercé ha dedicado a las fiestas y romerías:

En una sociedad rural, donde el bienestar e incluso la supervivencia dependen del buen resultado de las cosechas, Dios es,

ante todo, el dios de la tierra, el que ha creado todas las cosas, el que hace reverdecer la naturaleza en primavera y madurar los frutos en verano. Las fiestas que se dirigían a conseguir su protección sobre los campos, al reconocer sus beneficios amalgamaban ingenuamente las plegarias, los ritos propiciatorios y las diversiones tradicionales a base de danza y de vino (...) De hecho, la misa y la borrachera eran dos momentos de la misma jornada de holganza, dos dimensiones de la sensibilidad y sentido del asueto campesinos, cuya superposición ingenua no parecía culpable<sup>2</sup>.

Seguramente, al condenar la mezcolanza de lo sagrado y lo profano que caracteriza esas fiestas, el cristianismo da golpes muy serios a la religión uniforme que, por otra parte, quería promover. Contradice su propio proyecto y así ha contribuido al derrumbamiento de una religión rural de tinte cristiano. ¿Pero el Dios del Evangelio es, en primer lugar, el que «hace reverdecer la naturaleza en primavera y madurar los frutos en verano»?

Entre los factores que han roto progresivamente la comunidad tradicional, Y.M. Bercé señala, junto a la interiorización y a la depuración de la religión, la actividad del Estado centralizador, la difusión de la instrucción y de una moral secularizada, la desaparición gradual del papel de los pueblos<sup>3</sup> y la revolución científica y técnica.

Supongamos que las iglesias hubieran seguido jugando la carta de la religión de la tierra: la cultura rural no habría sido menos afectada por la acción combinada de otros factores. La descristianización habría sido total. Al contrario, dentro de estructuras totalitarias y, a Dios gracias, haciéndolas fracasar inconscientemente, el cristianismo se ha reorientado hacia una fórmula que la separa de la cultura. Se dirá que era para adherirse a otra: la de las minorías selectas. Pero se pueden ver las cosas de otra manera y pensar que el cristianismo ha dado un modelo

<sup>2</sup> Y.M. BERCÉ, *Fête et Révolte*, París, 1976, p. 163. '1

<sup>3</sup> *Ibid.*

de despegue cultural transportable a otros tiempos y lugares. Religión del desierto, como el judaísmo, el cristianismo es más desarraigado que arraigado. El judaísmo está ligado a un mensaje, no a un suelo. La tierra prometida a los discípulos de Jesús está situada más allá de la muerte.

En todo caso, una conducta eclesiástica indeseable y absurdamente coercitiva en un contexto uniforme se ha mostrado fecunda y salvadora cuando se ha presentado a conciencias libres como una invitación a una religión más interior, independiente de la lluvia y del buen tiempo. Desde entonces, aunque estamos alejándonos muy pronto de la sensibilidad religiosa y de la militancia agresiva de la época barroca, sugiero sobre esta secuencia de la historia cristiana un juicio menos negativo que el que se suele hacer de ella en nuestros días. Me centraré más en concreto en la Reforma católica, pero *mutatis mutandis* se podrían presentar consideraciones muy semejantes a propósito de la Reforma protestante.

## **La Reforma católica vista desde el siglo XX**

Es imposible pasar en silencio las debilidades de lo que seguimos llamando con frecuencia la Contrarreforma. Por desgracia tuvo carácter militar en Bélgica, Bohemia, Alemania y Francia. En una localidad de la Bohemia vencida, después de la batalla de la Montaña Blanca (1620), se pudo ver a soldados cercar una ciudad donde jesuitas y capuchinos estaban desarrollando una actividad de predicación y de conversión masivas. Fue la época en que la Iglesia apeló más que nunca al brazo secular para hacer retroceder a la herejía –pensemos en los autos de fe españoles– y castigar los pretendidos crímenes de los hechiceros. La teología exaltó el origen divino del poder de los reyes y predicó la sumisión a la autoridad, incluso injusta.

En cambio, el clero de Francia a fuerza de presiones llegó a obtener de Luis XIV la revocación del edicto de Nantes. Antes el rey había creado una «cátedra de conversión» para demostrar a



los reformados cuáles eran los puntos menos sólidos de su fe. Se siguió viviendo bajo el régimen de complicidad entre la Iglesia y el Estado. Durante los siglos XVII y XVIII en Francia cuatro cardenales (Richelieu, Mazarino, Dubois y Fleur) y un arzobispo (Loménie de Brienne) ejercieron de primer ministro. El rey nombraba a los titulares de los obispados y de las abadías importantes y la asamblea del clero votaba regularmente el montante de la exención gratuita que se les concedía.

Sacudida sucesivamente por el Gran Cisma de Oriente, por múltiples escándalos y por la secesión protestante, la Iglesia católica enderezó una situación terriblemente comprometida afirmándose en un estilo monumental y triunfante que ya no convence. Las impresionantes dimensiones de la arquitectura, la abundancia de una decoración donde entraron con profusión los materiales preciosos, el abuso de la apariiencia, las posturas teatrales de los santos esculpidos o pintados, y tantos otros elementos que ahora agrupamos bajo el término (quizá demasiado malintencionado) de «triumfalismo».

Este triunfalismo ha existido: ha exaltado sin discreción los éxitos de la fe y de la cruz, la derrota de la herejía, la conquista religiosa de tierras lejanas, el heroísmo de los santos, la gloria del papado y la virtud de los sacramentos.

Tantas afirmaciones perentorias nos incomodan ahora que estamos enfrentados a la indiferencia religiosa y que evaluamos en qué medida esas ruidosas celebraciones de victoria eran prematuras. La ordenanza del culto se acordó en este decorado pomposo, incluso orgulloso. Comenzó con el Concilio de Trento la edad de oro del ceremonial. Cantos y oraciones debieron cada vez más encuadrarse en un ritualismo y un formalismo puntilloso que también se convirtieron en aspectos del triunfalismo.

Rompiendo con las incertidumbres teológicas de la Edad Media, la Iglesia católica estableció con el Concilio de Trento una doctrina muy estructurada que tuvo la ventaja de la claridad, pero con excesivo rigor de rechazos torpemente apoyados y de certezas demasiado intensamente subrayadas. El dogmatismo fue el

tributo de la clarificación doctrinal. La afirmación de la fe tuvo como negativo la incomprensión del prójimo. Y las barreras demasiado rígidas que se levantaron alrededor de las verdades de la fe arrojaron a las tinieblas exteriores a una cultura nueva, predominantemente científica, que, con Galileo, Descartes o Richard Simon, no tenía en su origen ninguna reserva frente al cristianismo. Por tanto, se dio un alejamiento de la cultura rural que no fue compensado con un acercamiento a la ciencia naciente.

La Reforma católica también reforzó el clericalismo. Nunca la acción de los sacerdotes sobre las conciencias fue tan intensa, tan apremiante como cuando la Iglesia romana, renovada y conquistadora, emprendió a brazo partido la evangelización de las masas. Podemos hablar de abuso de poder. La Iglesia trató de crear en los fieles una dependencia espiritual total del sacerdocio a través de la inagotable insistencia en el pecado mortal, la amenaza del infierno repetidamente esgrimida o la valoración del sacerdote como único dispensador del perdón en el tribunal de la penitencia. De tal modo que sacudirse la tutela del sacerdote se convirtió en una actitud de hostilidad hacia la fe. Todavía en nuestros días el lenguaje popular confunde con frecuencia «anticlerical» y «anticristiano».

Hubo además un vigoroso intento de moralización colectiva. La Reforma católica sin duda abusó de la culpabilización, de haber definido el pecado mortal con un rigor inhumano, de haber suscitado en las almas más delicadas o en las más frágiles la obsesión enfermiza del escrúpulo. El anatema arrojado sobre el mundo, el miedo a la sexualidad, la convicción de que los mejores son los que más se mortifican e imitan al Salvador crucificado... y la enorme cantidad de faltas cotidianas de la humanidad dieron a veces al catolicismo de los siglos XVI-XIX un rostro rigorista, dolorido y desencarnado que invitaba a la deserción.

Después de habernos enseñado a respetar la cultura del otro, lamentamos la técnica evangelizadora de los misioneros de antaño, su juicio sumario sobre el satanismo de las civilizaciones

no europeas, su brutalidad en la destrucción de los monumentos paganos, su frecuente solidaridad con el poder colonizador, etc.

Con la perspectiva del tiempo, afirmo que habría sido mejor actuar menos deprisa y más profundamente, procurar comprender las civilizaciones no europeas, no confundir cristianismo y cultura latina y, sobre todo, contar más con el Espíritu Santo.

La voluntad de cristianizar a cualquier precio y de bautizar en masa es, sin duda, una de las razones por las que las autoridades religiosas prácticamente guardaron silencio en la trata de negros. Transportados en barcos cristianos, sometidos, si no morían en el camino, a señores cristianos que debían teóricamente atender su instrucción religiosa, los esclavos escapaban del África pagana para entrar en el espacio de la salvación, en el de la cristiandad.

Ciertamente, perdían su libertad y eran sometidos a duros trabajos, en particular en los ingenios de azúcar, pero como contrapartida obtenían el acceso al Evangelio. Después de una vida de sufrimiento entrarían al fin en el gozo eterno que les habría sido negado de haber permanecido en su patria pagana. ¿No ganaban en el cambio? Este razonamiento fue lamentablemente aceptado durante siglos como una evidencia.

Éstos son, sin tratarse de una lista exhaustiva, los principales reproches que, instruidos por una amarga experiencia y una mejor lectura del Evangelio, los cristianos de hoy dirigen a los hombres, los comportamientos y las estructuras de la Reforma católica.

No obstante, también presenta numerosos aspectos positivos. Ya no hubo después del Renacimiento papas escandalosos como los que había conocido la época aviñonense. Los pontífices que gobernaron la Iglesia romana a partir de 1565 estuvieron, en general, animados de un auténtico espíritu religioso y dieron ejemplo de una conducta digna. El rudo Pío V (1565-1572), que había sido inquisidor, e Inocencio XI (1676-1689), que se atrevió a entrar en conflicto con el todopoderoso Luis XIV, fueron canonizados. En Roma, ni la pobreza ni el trabajo fueron seguramen-

te motivo de honra en el tiempo de la renovación religiosa y las cortesanas siguieron siendo numerosas. Sin embargo, en la segunda mitad del siglo XVI, los habitantes de la ciudad, especialmente los embajadores venecianos, notaron el cambio de ambiente sin que nunca llegara a ser el vasto convento con el que soñaban Pío V y Sixto V.

La capital del catolicismo dejó de ser la ciudad licenciosa y pagana sobre la que Savonarola, Erasmo y Lutero habían lanzado, con razón, el anatema. Sus iglesias nuevas o renovadas, sus calles derechas entre los principales santuarios visitados por peregrinos, su famosa organización hospitalaria hicieron de ella una ciudad físicamente impresionante y moralmente respetable.

Restauración católica, renovación de las peregrinaciones a las tumbas de los apóstoles y esplendor artístico estuvieron ligados entre sí. El prestigio de una ciudad que recuperaba la conciencia de sí misma también acrecentó la autoridad de los papas en el mundo católico y completó así la actividad del Concilio de Trento que contra toda esperanza había reforzado la posición de la Santa Sede.

Se ha hablado de los excesos del arte barroco. Pero nadie afirma hoy, como se hizo en el siglo XIX, que este arte religioso fue más teatral que sincero. No ver en él más que gesticulación y retórica es pasar al lado de un importante fenómeno cultural y olvidar que muchos artistas tenían una fe profunda. Bernini comulgaba dos veces por semana y hacía cada año los ejercicios espirituales de San Ignacio. Los arquitectos, pintores y escultores de la Reforma católica eran hombres de Iglesia, incluso más que en los siglos XIV y XV. El ideal estético que dio nacimiento al Barroco fue concebido por una sociedad aristócrata y por una Iglesia que, sacudida por la tempestad, se afianzaba con nuevos triunfos. De ahí sus características de grandeza, movimiento y riqueza.

¿Quiere decir que no fue compartido por el pueblo sencillo de las ciudades y del campo? Creerlo así sería cometer un grave error de psicología colectiva. El arte barroco, contrariamente al

Renacimiento, al Manierismo y al Neoclasicismo, supo abrirse a la emoción y acoger la inspiración popular. Produjo en las campañas de Europa y de América obras sabrosas, ingenuas, coloristas y calurosas que son como dibujos de niños con relación a las tablas de los maestros. Prefiriendo lo sensible a lo racional, expresando una devoción ferviente, accesible a ricos y a pobres, fue al mismo tiempo encarnación de lo divino y arrebató místico.

Enseñó la religión cautivando la imaginación. Gracias a lo patético de las formas y a la magia de los colores, los fieles de la época tenían el sentimiento de que lo sagrado deslumbrante irrumpía en lo grisáceo y triste de su universo cotidiano y lo eclipsaba momentáneamente, promesa de lo que sería un día el gozo del paraíso<sup>4</sup>

Ahora bien, el Barroco se transmitió de Roma a todo el mundo. La Ciudad Eterna fue más que nunca la capital artística, donde reinaba la civilización europea. Y este arte no habría existido sin el catolicismo renovado que lo inspiró. Es también fruto de una Roma más digna y más bella que en el pasado, de un papa más consciente de sus deberes, de un clero secular mejor en cualidades morales y en instrucción que el de la Edad Media. Para los fieles, éste fue quizá el resultado más importante del resurgimiento religioso provocado por el Concilio de Trento.

Los obispos siguieron siendo, es verdad, importantes personajes, hasta príncipes de la Iglesia. Incluso tendieron a aumentar la distancia que los separaba del bajo clero y del pueblo cristiano. En contrapartida, muchos tomaron como modelos a San Carlos Borromeo y a San Francisco de Sales. Vivían con dignidad, visitaban su diócesis, celebraban sínodos, crearon seminarios, atentos a la instrucción religiosa de los sacerdotes y los laicos, adquirieron una conciencia creciente de sus responsabilidades de pastores.



<sup>4</sup> El bello libro de Victor L. TAPIE *Barroco y Clasicismo*, Madrid, Catedra, 1981 (orig. *Baroque et classicisme*, 2ª ed., París) me ha ayudado a comprender el arte barroco.

La vigilancia que ejercieron sobre la moralidad de los curas y párrocos fue minuciosa y trataron con todo empeño de singularizar al sacerdote y separarlo de la vida cotidiana: el vestido, la tonsura, la prohibición del trabajo manual y de la frecuentación de la taberna. Medidas que, sumadas al latín de la misa y al celibato, crearon en torno al sacerdote un cerco de soledad.

Pero este nuevo sacerdote impresionó durante mucho tiempo a la gente y le dio grandeza a sus ojos. A menudo contribuyó a formar una imagen noble de la Iglesia. Puntual en el cumplimiento de su tarea pastoral, celebraba en edificios mejor conservados y decorados que en la Edad Media, animaba cofradías y enseñaba el catecismo. Inspiró respeto. Se impuso por su seriedad, celo, buena voluntad y una muy honesta cultura religiosa. Por supuesto, se trata de un retrato-robot que no coincide sino con retoques con tal o cual pastor particular. Además, el clero de Francia, de Bélgica o de Alemania, bajo el Antiguo Régimen fue ciertamente más digno y más fervoroso que el de Italia, de España y, sobre todo, de América Latina. Al referirnos a Francia, recordemos el tan luminoso juicio de Tocqueville:

No sé si, mirándolo bien y pese a los vicios clamorosos de algunos de sus miembros, nunca hubo en el mundo un clero tan distinguido como el clero católico de Francia en el momento que la Revolución lo suprimió. Más ilustrado, más nacional, menos parapetado en sus solas virtudes privadas, mejor provisto de estas virtudes y al mismo tiempo de más fe. La persecución lo ha demostrado bien. He comenzado el estudio de la antigua sociedad lleno de prejuicios contra él. Lo he terminado lleno de respeto...<sup>5</sup>

La Edad Media no había conocido ni seminarios ni enseñanza del catecismo. La Reforma tridentina llenó estas dos lagunas: dio a los fieles verdaderos pastores y en gran número, y les enseñó incansablemente la doctrina cristiana. De donde surge un só-

<sup>5</sup> A. DE TOCQUEVILLE, *L'Ancien Régime et la Révolution*, ed. Mayer, París, 1952, II, pp. 172-173.

lido ambiente parroquial cuya actividad se vio reforzada por la predicación de los misioneros itinerantes.

La historiografía de la segunda mitad del siglo XX estudia con una atención justificada la aculturación religiosa que resultó de estas misiones asombrosamente numerosas. San Juan Eudes impulsó 117 misiones, 94 de ellas sólo en Normandía. El padre Maunoir de 1640 a 1683 predicó en unas 375 en Bretaña. Entre 1700 y 1789 prácticamente todas las parroquias bretonas fueron visitadas por los misioneros y se contaron más de 2.000 misiones en la provincia durante este periodo.

Ahora bien, estas misiones nos impresionan por su carácter intensivo y metódico. Los misioneros llegaban en grupos de cuatro, seis u ocho a una parroquia y no la dejaban hasta que toda la población no se hubiese confesado. Además se mantenían allí de seis a ocho semanas. Se comprometían a permanecer en el confesionario de 6 a 9, de 10 a 11,30 y de 14 a 18,30 horas. Daban además varias instrucciones por día, siendo la primera muy temprano, antes de que los hombres fueran al trabajo. Tarea agotadora que obligaba a dar descanso a los misioneros después de varios meses de tanto esfuerzo.

En fin, se esforzaban en dar misiones en una parroquia determinada con un ritmo relativamente regular para impedir el debilitamiento de la piedad. La actividad de los predicadores itinerantes, que ha continuado hasta la mitad del siglo XX, según modalidades puestas a punto trescientos años antes, no bastó sin duda para implantar el estilo de vida religiosa deseado por el Concilio de Trento y el papado renovado. Pero, marcando tiempos fuertes en una vida cotidiana parroquial mejor estructurada y más disciplinada que antes, consolidaba la enseñanza del párroco y reforzaba el eco de su pastoral.

Soy consciente de que el carácter autoritario y clerical de esta pedagogía nos irrita hoy. Quizá hubiera sido mejor menos sermones y más caridad, menos catecismo y más educación cristiana, menos memoria y más fe profunda, menos obligación y más interiorización. Pero intentemos comprender esta terapia de cho-

que situándola en un largo periodo de tiempo. Al comienzo de la era moderna, Europa debería haber sido cristiana, pero no lo era del todo. Entonces, con grandes refuerzos de predicación y de catecismo, con un derroche considerable de entrega e imaginación, los responsables de la Iglesia, pequeños y grandes, se esforzaron por recuperar el tiempo perdido. Con muy buena voluntad cometieron errores (como los cometemos todos), pero el impacto de su actividad fue ciertamente profundo y no está agotado.

Esta nueva juventud de la Iglesia romana postridentina está demostrada también por el desarrollo que conocieron en el siglo XVI y en el XVII –después nuevamente en el XIX– las órdenes religiosas. Las cifras prueban un extraordinario dinamismo, que ciertamente hubiera sorprendido a Lutero y a Calvino. He aquí las principales novedades.

A la muerte de Ignacio de Loyola en 1556, la Compañía de Jesús contaba un millar de miembros y un centenar de fundaciones. Cien años más tarde, eran más de 15.000 los jesuitas y 500 las fundaciones-residencias, noviciados, casas profesas y colegios y, en éstos, se educaban unos 150.000 alumnos. Confesores de los príncipes de Europa y astrónomos de los emperadores de China, misioneros y docentes notables, los jesuitas constituyeron, sobre todo entre 1550 y 1650, uno de los elementos más vivos de la Iglesia católica.

A su lado, pero desarrollando su actividad en otro nivel social, aparecen los capuchinos. Después de unos comienzos difíciles, esta rama de la familia franciscana nacida en 1526 se desarrolló rápidamente a partir de la segunda mitad del siglo XVI. Hacia 1700 reunía 1.800 instituciones y 30.000 religiosos repartidos en 38 provincias. Con los pies desnudos en toda estación, sometiéndose a ayunos frecuentes y rigurosos, durmiendo en tablas, predicando, los capuchinos impresionaron en los siglos XVI y XVII. Cuidaban de los incurables y apestados –léase a este respecto la descripción de la peste de 1630 en Milán por Manzoni en *Los novios*–, enterraban a los muertos, apagaban los incendios.



Junto a jesuitas y a capuchinos se alineaban muchas más congregaciones masculinas nuevas. Recordemos dos. El Oratorio, creado por Berulle en 1611, dirigía veinte años más tarde 71 casas, de las cuales 21 eran colegios y 6 seminarios. Los lazaristas, cuyas constituciones fueron aprobadas por Urbano VIII en 1635, habían creado 33 casas cuando San Vicente murió. Unas cincuenta más siguieron en los cuarenta años de 1661 a 1700 tanto en Francia como en el extranjero.

Mientras nacían familias religiosas nuevas, las antiguas se reformaban y recuperaban su expansión. No se sabe bastante sobre cómo cartujos, dominicos, franciscanos conventuales y observantes alcanzaron su apogeo numérico, no en la Edad Media, sino en la segunda mitad del siglo XVI o a lo largo del XVII.

Este aumento de savia nueva aparece con la misma evidencia cuando se mira a las congregaciones femeninas. Entre las nuevas, ursulinas, salesas e hijas de la Caridad. Se extendieron con increíble rapidez, prueba de que respondían a una demanda. Cuando Santa Juana de Chantal murió en 1641, el instituto de las salesas contaba 86 conventos. Las hijas de la Caridad dirigían un centenar de casas en 1660, 250 en 1711 y 426 a mediados del siglo XVIII (de las cuales 51 eran pequeñas escuelas en París). La investigación histórica descubre poco a poco el papel que las ursulinas, las hijas de la Caridad y otras congregaciones menos conocidas han desempeñado en la alfabetización de la población femenina.

El éxito de algunas órdenes rejuvenecidas no fue menos brillante. En 1562, Santa Teresa de Jesús, aconsejada por San Juan de la Cruz y preocupada por volver a la austeridad de la regla primitiva, abrió en Ávila el primer monasterio de carmelitas descalzas. No había pasado todavía un siglo y, en 1648, se contaban un centenar de conventos carmelitanos de estricta observancia en España, noventa y dos en Italia, cincuenta y cinco en Francia, etc.

Estas precisiones numéricas son indispensables para dar la medida de un fenómeno religioso como el del Renacimiento católico. Pero se quedan fuera de un fenómeno que hay que comprender desde dentro. Diversas circunstancias sociológicas favorecieran

ron seguramente la entrada en el convento de muchas hijas de familias numerosas. Pero esto también habría podido ser verdad dos o tres siglos antes. La renovación hacia la austeridad de las antiguas órdenes religiosas indica que muchos y muchas de quienes entonces entraron en religión no buscaban una vida fácil o no obedecían sólo a motivaciones de orden familiar y social. Como prueba baste Jacqueline Arnauld, la Madre Angélica, que decidió en 1609 contra la voluntad de su padre restaurar la clausura en el convento cisterciense de Port-Royal, y también el abad de Rancé, que prohibió en la Trapa a partir de 1664 el consumo de pescado, huevos, mantequilla y especias, estableció el silencio permanente y negó a su comunidad las visitas y las cartas.

Puede extrañar tanto rigor e incluso puede preguntarse para qué. Pero no se les puede negar a numerosos apóstoles del catolicismo renovado una dosis poco común de heroísmo. H. Bremond ha hablado del siglo de los santos. Es una expresión exacta y nos permite entender un universo religioso donde hombres y mujeres, increíblemente audaces, impulsaron sorprendentemente el desprendimiento de sí y del mundo. Esto también es un hecho histórico.

¿Debemos pasar en silencio esta santidad porque nos asusta? ¿No prueba al menos la extraordinaria vitalidad de la fe que la inspiraba? Considerándose basura, porquería y océano de miserias, profundamente persuadidos de que «hay muchos llamados, pero poco son los escogidos», los santos del catolicismo tridentino: Ignacio de Loyola, Carlos Borromeo, Felipe Neri, Juan de la Cruz, Margarita María y tantos otros menos conocidos o no canonizados, rivalizaron en mortificaciones, ayunos, vigiliias, penitencias que a veces comprometieron su salud. Con cierta violencia contra sí mismas, Juana de Chantal y María de la Encarnación resisten las lágrimas de sus hijos, que quieren impedirles que sigan un modo de vida religioso, y entran en el convento. La mayoría de estos seres extraordinarios son taumaturgos. Todos tienen el don de lágrimas.

Una vez más, muchos de estos comportamientos nos extrañan: ¿Dios exige tanto? Pienso que ahí no está la cuestión. Más vale intentar situarse en un tiempo donde las almas selectas del ca-

tolicismo tienen la sensación de que Dios, de una manera u otra, les exige su vida. Se necesita nada menos que este supremo sacrificio para compensar por poco que sea, creen ellos, las blasfemias, herejías e impiedades de su época. De donde nacen el gesto provocador de Polieucto, que busca visiblemente el martirio, y las penitencias pavorosas que se infligen estos héroes de Dios.

Han elegido la muerte a fin de no ser sorprendidos por ella. A los que han de salir a evangelizar los pueblos lejanos se les muestra en Roma la sorprendente secuencia de suplicios que Pomarancio pintó en la iglesia de San Esteban Rotondo. Así pueden acostumbrarse al trágico tránsito que posiblemente les espera en Japón, la India o Canadá. Porque los misioneros fueron crucificados en Japón, decapitados en la India y quemados a fuego lento en los Grandes Lagos. Entonces, ¿por qué los y las que se quedan en Europa no van a abrazar leprosos, azotarse con látigos de plomo erizado, dominear el agujón de la carne revolcándose desnudos en campos de ortigas o espinos, quemar su sexo con agua hirviendo? Así, pensaban, estaban más dispuestos para aceptar lo que Dios les pidiera.

Un Dios que –a pesar de todo– es un Dios de amor y que, en correspondencia, los colma sobreabundantemente de su luminosa presencia. Porque la mayoría de los santos de esta época heroica son místicos. Saben, como el poeta del *Cántico espiritual*, que uno no debe «buscar a Cristo sin la cruz», que «de los amantes, penas son la librea», que uno «no regatea con Dios», que hay que «decidirse al sacrificio entero», «arriesgar todo por Dios» y «exponer su vida» por él. A los que aceptan este don total, Dios termina por ofrecerse, los inunda con sus consolaciones. Muertos a la tierra y a sus seducciones, son llevados al cielo. En el cuarto grado de oración, escribe Santa Teresa

El Señor se apodera del alma como las nubes se apoderan de los vapores de la tierra ( ) y la eleva toda entera ( ), y comienza a mostrarle algunas cosas del reino que le ha preparado<sup>6</sup>

<sup>6</sup> TERESA DE JESUS, *Obras completas. Autobiografía* (orig. *Cœuvres complètes Autobiographie*, ed. M. Auclair, p. 129)

Esta presencia sobrenatural revelada a almas excepcionales le pareció a Bergson una de las más valiosas presunciones que se dan a favor de la existencia de Dios, un Dios de amor<sup>7</sup>

La audacia inhumana de los santos de este siglo de hierro –así se denominaba frecuentemente en los siglos XVI y XVII– no se comprende más que equilibrada, iluminada, divinizada por las indecibles riquezas de la experiencia mística. El Renacimiento católico ha estado inundado por esas aguas transparentes.

Pero al mismo tiempo, ha suscitado dedicaciones eficaces, metódicas, mucho mejor organizadas que las de la Edad Media y más modernas. Felipe Neri concibe la idea nueva, y tan delicada, de acoger en una institución especializada a los pobres mal curados que rechazan otros hospitales. San Juan de Dios funda en España una orden hospitalaria. Camilo de Lelis, un antiguo soldado convertido en enfermero, crea otra en Italia. Su instrumento más ordinario es la escoba porque, cosa inaudita para la época, quiere salas que estén limpias. Exige además que los orinales de los enfermos estén limpios, las camas bien hechas, las sábanas cambiadas con regularidad, los hospitalizados bañados todo lo posible.

El Sr. Vicente († 1660), hoy más conocido como San Vicente de Paúl, no se contenta con erigir beneficencias locales y con recoger a los pequeños abandonados de París, a los que se les enseñará a leer y un oficio. También organiza los auxilios a las provincias del reino sinistradas por la Guerra de los Treinta Años. Detalle revelador de una concepción nueva de la ayuda al prójimo: los convoyes dirigidos a estas provincias llevan especialmente arados y sacos de semillas. Ha nacido la filantropía ilustrada.

De la misma manera nace una nueva forma de enseñar a iniciativa de San Juan Bautista de la Salle († 1719). En efecto, el Instituto de los Hermanos de las Escuelas Cristianas se funda para instruir y educar a niños pobres que sólo pueden acceder a la escuela si es gratuita. Aprenden ciencias y gramática francesa,

<sup>7</sup> H. BERGSON, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, Madrid, Tecnos, 1996 (orig. *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, ed. de 1961, pp. 259-266)

mientras los hermanos tienen prohibido saber o, al menos, utilizar el latín. En estas pequeñas nuevas escuelas se pone en marcha un sistema de clases hasta entonces reservado a los colegios: se crean para los aprendices y los obreros adultos cursos dominicales para enseñar a leer, escribir, aritmética y dibujo. San Juan Bautista de la Salle intenta por fin poner en pie seminarios de maestros de escuela que se adelantan a lo que serán las escuelas convencionales. Estamos en una época de plena modernidad. Eficacia y santidad no fueron contradictorias.

Por paradójico e incluso escandaloso que pueda parecer hoy, hay que resaltar que la Reforma católica, por sus clarificaciones doctrinales, por el enriquecimiento que aportó al lenguaje religioso, por sus innovaciones artísticas, por la consolidación del encuadramiento de los fieles, por sus iniciativas en instrucción y caridad, contribuyó a la emergencia de la modernidad occidental, como paralelamente lo hacía la Reforma protestante. No fue una empresa volcada al pasado, sino al presente. Por desgracia fue durante el siglo XVIII cuando perdió su dinamismo, el universo clerical se volvió demasiado cerrado, la nueva cultura, científica y técnica, se encontró excluida.

El juicio definitivo sobre el Renacimiento católico es enjuiciable bajo las dos perspectivas históricas que he indicado más arriba. Significó el anquilosamiento de las estructuras, la adhesión de la mayoría gracias a un clero más controlado, la extensión de una catequesis única, y esto gracias al apoyo del Estado. Pero también fue santidad, belleza y piedad. Dos aspectos que pueden parecer antagónicos, pero que cohabitaron en la vida cotidiana. Y si una cristianización efectiva y cuantitativamente importante resultó de la actividad metódica y poderosamente orquestada por la Iglesia romana, es porque esa actividad fue cualitativamente redoblada, apoyada y vivificada desde dentro por raudales de entrega, heroísmo, caridad, espiritualidad e imaginación creadora. Sin eso la gran máquina clerical no hubiera hecho más que crear una pesada burocracia.

Los cristianos no podemos rechazar con desdén todo lo conseguido con ese esfuerzo. La Reforma católica inició la santificación y

purificación de la Iglesia romana que continúan en nuestros días con otro espíritu y otros métodos. Nos distanció de los cultos paganos, esencialmente dirigidos a la consecución de bienes terrenales. Educó en la fe a nuestros antepasados, que la ignoraban a menudo. Un niño en su etapa adulta puede hacer reproches a sus padres. Es inevitable que manifieste un juicio crítico. Resulta normal que actúe diferente que ellos, pero no puede renegar de sus orígenes.

¿Y por qué habría de hacerlo cuando sabe que, en el caso aquí estudiado, los errores, algunos ciertamente muy graves, han estado asociados a un celo asombroso, a una fe ardiente, a una caridad infatigable? Si somos cristianos –que lo seguimos siendo– es en gran medida por la acción y la herencia de la Reforma católica. Un razonamiento semejante es válido en un país protestante respecto a la Reforma luterana.

La historia nos obliga a aceptar desconcertantes evidencias. La trata de negros ha sido uno de los grandes crímenes cometidos por Occidente. Ahora bien, los descendientes de estos esclavos han compuesto espirituales negros que se encuentran entre los más bellos poemas cantados en alabanza de Cristo. En cuanto a África, aunque guarda sus distancias de la cultura latina, está en trance de convertirse en la tierra cristiana más ferviente del planeta. A pesar de los pecados de los hombres, la gracia ha hecho su camino, pasando –¿cómo hubiera podido ser de otra manera?– por los canales que le abría una historia a menudo inhumana. Ciertamente, no justificamos los procedimientos horribles, sino que muchas entregas oscuras y raudales de caridad discreta (especialmente de los misioneros) han conseguido compensar e incluso sobrepasar el peso de infamia de la empresa negrera.

Ésas son las consecuencias contradictorias del pasado: los cristianos de Europa somos hijos de los negreros, nos avergonzamos de su crimen y pedimos perdón para nuestros padres de los siglos pasados. Pero he aquí que descendientes de los amos y de los esclavos estamos reunidos en una misma fe, pidiendo al Señor que nos aparte en adelante a unos y otros de crímenes colectivos tan contrarios al Evangelio.

## Los caminos del futuro

---

### Hacia un cristianismo minoritario y popular


Conjugemos un instante lo irreal del pasado haciendo una comparación. Tres graves guerras enfrentaron a Francia y Alemania en el plazo de setenta y cinco años (1870-1945). No podemos hacer que desaparezcan, pero si en su lugar hubiera habido paz, ¿qué beneficio habrían obtenido los países y la civilización, en general? En otro ámbito, ¿qué hubiera sucedido si la Iglesia (todas las confesiones cristianas incluidas) hubiese sido fiel al Evangelio? No habría contado con el poder ni con el apoyo del Estado para cristianizar. No habría obligado a poblaciones paganas a convertirse bajo pena de muerte y esclavitud, como sucedió en Sajonia bajo Carlomagno y en América en el siglo XVI. No habría emprendido las cruzadas, ni inventado la Inquisición, ni quemado a los herejes, ni perseguido a los judíos, ni expulsado a los moriscos de España, ni destruido los templos de los mayas, los aztecas y los incas. Ni habría habido cristiandad en el sentido que la entendieron los europeos antes de la Revolución francesa.

Es decir, que los fieles de Jesús habrían guardado su autonomía con respecto al poder público y habrían dispuesto de menos riquezas y poder. Los cristianos habrían sido menos numerosos, puesto que existiría la posibilidad de no serlo, pero la descristianización no sería hoy tan masiva como lo es.

Ciertamente, la reconstitución de un pasado distinto al que existió tiene algo de absurdo. Occidente ha dedicado mucho tiempo a inventar y aceptar la idea de una separación entre la Iglesia y el Estado, que nos puede parecer ahora la forma más razonable de relacionarse. El camino seguido ha sido otro. Pero ¿no podía ser distinto? Si la Iglesia no hubiera estado en el poder, ¿no habría sido perseguida? ¿Había una tercera posición entre estos dos extremos? Incluso en nuestros días, ¿acaso el cristianismo, que abandona progresivamente las posiciones de poder que ocupaba, no está expuesto, al menos en los estados totalitarios, a persecuciones a veces más graves que en la antigüedad?

No podemos juzgar inútiles los lamentos expresados más arriba sobre los comportamientos pasados de la Iglesia. Sin embargo, tampoco podemos negar que el cristianismo se encuentra caminando por una cuesta arriba que, teóricamente, debería haber sido siempre su único camino. Desalojado cada vez más del poder, ¿está condenado a desaparecer? Sí, si dependiera del poder humano para subsistir. Pero no, posee un dinamismo divino superior a los obstáculos que se amontonan ante él.

Los cristianos no han de excluir a nadie *a priori* y no les toca a ellos decidir por real decreto, arbitrariamente, que éste o aquél debe ser abandonado en el arcén. Las dificultades del recorrido se encargaron, y lo siguen haciendo, de separar a los fieles de Cristo de los que pierden o perderán el aliento. Se impone por tanto una reflexión sobre el cristianismo popular que se plantean actualmente muchos sociólogos, historiadores y teólogos<sup>1</sup>.

 <sup>1</sup> En la abundante literatura existente sobre este tema, destaco para la Edad Media a R. MANSELLI, *La Religion populaire au Moyen Age*, París-Montreal, 1975; para el periodo moderno la obra ya citada de Y.M. BERCÉ, *Fête et Révolte*; para el periodo contemporáneo a R. PANNET, *El catolicismo popular*, Madrid, Marova, 1976 (orig.: *Le Catholicisme populaire*, París, 1974); la obra colectiva *Religion populaire et Réforme liturgique*, París, 1975, y S. BONNET, *Prières secrètes des Français d'aujourd'hui*, París, 1976, especialmente pp. 251-262. B. PLONGERON y R. PANNET, *Le Christianisme populaire. Les dossiers de l'histoire*, París, Le Centurion, 1976. *La religion populaire Approches historiques*, bajo la dirección de B. PLONGERON, París, Beauchesne, 1976.



¿Hay que considerar como cristianos *a punto de desertar* a aquéllos que se contentaron con ir a la iglesia en algunos momentos de su vida como bautismos, primeras comuniones, matrimonios y entierros? ¿O incluso a aquéllos que aparecen algunas veces al año Navidad, Pascua y Todos los Santos? Es decir, ¿todos aquellos que se dicen creyentes pero que son poco o nada practicantes? El que escribe la historia de las mentalidades es de alguna manera un observador de las mayorías silenciosas y no puede adherirse a un juicio demasiado apresurado sobre los cristianos que han abandonado toda práctica un tanto regular. Constata simplemente que han conservado de la evangelización de los siglos anteriores una religión simplificada, poco apremiante en cuanto a las obligaciones culturales, poco racionalizada, con débil tenor dogmático, moralizante, sentimental, familiar, a la que ellos le piden ritos de fiestas –a propósito de ellos se ha hablado de cristianos festivos–, consolación y esperanza, esperanza que muchas veces se concretaba en la presencia de un crucifijo en el dormitorio<sup>2</sup>

En una época en la que la mayoría de los católicos consideran caducos los «mandamientos de la Iglesia», ¿se dispone de un criterio que permita juzgar negativamente los comportamientos que constituyen este cristianismo popular y declararlos formales y sin contenido? Ciertamente, no son este tipo de cristianos los que la Iglesia oficial desea ni ahora ni antes

Si no queremos rechazar con desden a quienes siguen considerándose cristianos, deberíamos enjuiciar quizá de otra manera la descristianización, incluso en sus aspectos cuantitativos. Desde que la Iglesia deja de pedir al Estado que obligue a hombres, mujeres y niños a ir a misa, se ha constituido de manera inédita un cristianismo sin obligaciones culturales, cuyo futuro sería aventurado predecir. En cualquier caso, estos cristianos –tibios o fríos a los ojos de los militantes comprometidos– continúan presentando una demanda religiosa bajo forma de fiestas y gestos

<sup>2</sup> Sigo aquí el libro de R. PANNET citado en la nota precedente

sacramentales en ciertos momentos de su vida. ¿Por qué rechazarlos? ¿Con qué derecho? Además, el sentido común aconseja no desanimar ni descorazonar a estas personas. Entre la falsa uniformidad de la cristiandad del Antiguo Régimen y una Iglesia que sólo estuviera constituida por grupos subterráneos, es necesario imaginar y diseñar una estructura intermedia que pueda sostener a un número suficiente de cristianos para que crucen el umbral crítico.

Recuerdo una frase de Mauriac de hace cuarenta años:

La primera comunión del niño es el signo oficial y reconocido por todos de que va a abandonar a Cristo y a la Iglesia.

Soy consciente del problema que plantean a la Iglesia los practicantes episódicos. Porque, a su manera, son muy exigentes. Quieren en acontecimientos importantes lugares de culto calurosos, corales que canten bien, bellas liturgias, un clero numeroso. Pero, a su vez, ¿qué aportan a la comunidad cristiana sino posiblemente (y ya es algo) unas dádivas bastante generosas cuando se las solicitan? ¿Son una reserva del cristianismo? ¿Están poseídos por un dinamismo limpio? ¿Cuentan con los medios para asegurar la supervivencia de su fe el día que no haya sacerdotes y las iglesias estén cerradas? ¿O es una vela que termina por consumirse? Algunos así lo creen.

Yo me resisto a esta perspectiva pesimista, porque el futuro se encarga con frecuencia de desbaratar los pronósticos de los futurólogos. Nadie puede decir a qué profundidad ha penetrado la fe en Jesús en el interior de un creyente que sólo pone de tarde en tarde los pies en la Iglesia. Fe religiosa y regularidad en los oficios no pueden ligarse ahora como antes.

Sin embargo, una cosa me inquieta de su comportamiento. ¿Educan a sus hijos en un ambiente cristiano? ¿Les acompañan en la lectura del evangelio? Bajo el falso pretexto de no imponerles convicciones religiosas, ¿no los dejan crecer en la ignorancia y en la indiferencia de las cosas de Dios? He ahí el criterio sobre el que yo me preguntaba antes y es fundamental. ¿Puede darse un

cristianismo familiar, real y profundo, sin practicarlo regularmente (al menos donde no existe persecución)? Estoy tentado, con otros muchos sacerdotes, de responder que no, pero nos encontramos ante lo nunca visto. Es arriesgado cerrar las puertas del futuro.

En cualquier caso, habida cuenta del posible abandono del cristianismo en las próximas décadas de muchos de los que se dicen aún cristianos, los responsables de la Iglesia no deberían tratar impertinentemente a los fieles. La Iglesia oficial, en particular a partir del Concilio de Trento, ha ofrecido mucho a los fieles, sin preocuparse de la demanda. Gracias, repito, a extraordinarios sacrificios, pero también a una gran organización, a una incansable repetición, a la teología del miedo y al apoyo de las autoridades civiles, esa oferta ha encontrado usuarios. Pero no lo ha conseguido por completo, prueba de ello es la descristianización actual. Sin embargo, en países como el nuestro, cristianos festivos, pascuales y practicantes regulares han asimilado en diversos grados el mensaje que se les había ofrecido con el importante refuerzo del catecismo y los sermones.

Hoy, por el contrario, el sostén del Estado ha faltado, la teología del miedo no tiene audiencia y los destinatarios son tan instruidos como los que ofrecen la religión o más. De modo que sería sabotear el cristianismo y no tener mucho en cuenta la demanda. La idea de que se podría imponer una doctrina, una ética y una liturgia en una cristiandad que ha llegado a ser minoritaria y adulta a la vez, se hace cada día más aberrante. La consulta a los fieles, y en especial a los practicantes, durante los diez o quince últimos años habría conducido a decisiones que hubieran ido en sentido contrario a algunas líneas oficialmente adoptadas. Yo creo en una consulta honesta con la ayuda de cuestionarios que no sugieran las respuestas.

En Francia se constata que los católicos practicantes (63%) aprueban la misa en lengua nacional, frente a los asistentes (el 24% está a favor de la misa en latín y el 13% no opina). Aprueban la modernización de la catequesis, pero se inquietan por su va-

guedad creciente (el 47% la consideran insatisfactoria frente al 34% que se declaran contentos)<sup>3</sup>. Desaprueban el integrismo, pero también las iniciativas incontroladas de aquéllos que el padre Bonnet agrupa bajo la apelación de clero sociocultural (el 62% son hostiles a que un sacerdote milite en un partido político)<sup>4</sup>. También se preocupan por la desaparición de los belenes, las comuniones solemnes y un aspecto festivo que no se ha sustituido por otra cosa: piensan que el cristianismo no tiene nada que pueda retener a los niños (como si Jesús no los hubiera distinguido con una peculiar predilección).

Estos mismos católicos practicantes regulares se sienten molestos cada vez más ante la confesión oral obligatoria, cuando comulgan y acuden a las ceremonias penitenciales colectivas; no obedecen a las directivas pontificias sobre la anticoncepción, de la que el clero no se atreve a hablar más al tiempo que conoce el desacuerdo silencioso del auditorio. Admiten el divorcio en algunos casos e incluso el aborto en determinadas circunstancias. Una cifra reveladora: el 83% de los católicos norteamericanos declararon en 1974 no aceptar la enseñanza de la *Humanae vitae*.

Se percibe una indiscutible diferencia entre la Iglesia oficial y los laicos cristianos, teniendo en cuenta a los más practicantes y dóciles. Esta situación es anacrónica y malsana. Podemos prever que la jerarquía acabará cediendo sobre la confesión obligatoria, la anticoncepción y el divorcio. Se evitarían por tanto muchas crisis en la confesión católica si se recogiera la opinión de los feligreses antes de liquidar los belenes de Navidad y las primeras comuniones; antes de mantener la confesión oral una vez al año y el celibato de los sacerdotes; antes de prohibir la píldora, el divorcio y toda forma de aborto. El cristianismo necesita un cambio profundo de las estructuras institucionales.

<sup>3</sup> Estos datos y los que preceden están tomados del sondeo del IFOP publicado en *La Vie*, n.º 162, 28 de octubre-1 de noviembre de 1976.

<sup>4</sup> Sondeo de la SOFRES publicado por *Le Pèlerin*, 31 de octubre de 1976.

## Realizar por fin la unión

La transformación de las estructuras está impuesta por las necesidades del ecumenismo. Habida cuenta de las dudas y el desánimo que invaden a muchos fieles, y en razón de la creciente indiferencia religiosa, se puede pensar que el cristianismo no volverá a encontrar su dinamismo necesario y no volverá a ser creíble hasta que haya una reunión de las principales confesiones cristianas. Esto, según la feliz fórmula de Mons. Le Bourgeois, obispo de Autun, es «la señal exigida por el Señor para que el mundo crea». A mi juicio, la reunificación es un objetivo prioritario. También es verdad que cada vez más personas piensan que el ecumenismo clásico ya no constituye un proyecto suficientemente estimulante y que debe abrirse a todas las personas. Pero, antes de abordar esta realidad, ¿no es necesaria una apertura real entre cristianos?

En la práctica, esta reunificación se lleva a cabo cotidianamente bajo nuestros ojos. Es particularmente visible en las actividades de cooperación interconfesional que se multiplican y desembocan en iniciativas comunes de ayuda mutua, auxilio a las víctimas de la injusticia y la ayuda a los movimientos de liberación. Pero el acercamiento entre hermanos va más lejos. El teólogo jesuita alemán Karl Rahner denunciaba en una conferencia en Bonn en 1973 que existe un desfase sensible en las iglesias cristianas entre la doctrina oficial y la fe vivida por los fieles. Para él, las diferencias entre iglesias no existen más que en las doctrinas enseñadas. Por el contrario, los cristianos comprenden su pertenencia a la Iglesia de Cristo de tal manera que las diferencias confesionales han desaparecido. Lo que creen pertenece a todos sin distinción de confesiones.

Es evidente que la evolución de las mentes es más fuerte que la inercia de las formulaciones doctrinales. En efecto, los problemas religiosos no se plantean en los mismos términos que en el siglo XVI. Dos sencillos ejemplos pueden demostrarlo. La transubstanciación católica y la consubstanciación luterana hacen referencia a la física de Aristóteles, utilizada por la teo-

logía escolástica para expresar el dogma eucarístico. Durante casi un milenio los cristianos comulgaron con el cuerpo y la sangre de Cristo sin preocuparse de transustanciación o de consustanciación.

Hoy esta física aristotélica que distingue sustancia y accidente ha caducado. Es evidente que algunas doctrinas se han traducido a un lenguaje que para nosotros no tiene sentido. Hoy en día, incluso historiadores del cristianismo, cuando hablan en la radio o la televisión, tienen serias dificultades para pronunciar «transustanciación» y «consustanciación». No es casual que tropiecen en vocablos que no son actuales y hay que abandonar definitivamente.

La doctrina de la justificación por la fe, como la formularon Lutero y Calvino, es un vocablo extraño en nuestra época. Para los Reformadores, el pecado original había sido tan grande que nuestros primeros padres habían sido condenados al sufrimiento y a la muerte, y con ellos toda la creación; además eran prisioneros de Satanás e incapaces de toda buena acción, lo mismo que sus descendientes. Después de ese crimen, Dios, en su justicia, debía condenar a la humanidad al infierno, pero dando prueba de bondad, envía a su Hijo a la tierra con la Buena Nueva del perdón. La salvación está asegurada para quienes reciben esta palabra de consolación, aunque estén destinados a ser pecadores toda la vida.

Sin embargo, esta salvación gratuita no está subordinada a buenas obras, que la humanidad es incapaz de cumplir. «Cuando él hace lo que puede, (sólo) peca mortalmente.» Así hablaba Lutero. La salvación es, por tanto, otorgada. A los que se la ha concedido el decreto insondable de Dios, les ha dado también, por vía de consecuencia, el realizar gestos piadosos y caritativos.


Ésta es la doctrina que rechazó el catolicismo y por la que los cristianos de Europa lucharon ferozmente en el siglo XVI. Se ha repetido incansablemente que la justificación por la fe constituía la clave de bóveda del protestantismo, y entonces era verdad. Por el contrario, la teología romana, y con ella muchos hu-

manistas como Erasmo, afirmaron que el pecado original no ha destruido totalmente el libre arbitrio del hombre y que, incluso pecador, le queda la posibilidad de asentir o no a la acción de la gracia. Queda por tanto en su poder el merecer la salvación. Éstos eran los términos en los que se planteó el debate, causa de tantas matanzas.

Pero ¿qué queda hoy? Primero, la imagen que nos hacemos de Dios ha cambiado. Desconocemos por qué existen el mal y la desgracia en el mundo. Humildemente reconocemos no tener ninguna explicación válida que dar de un misterio tan escandaloso. Constatamos que existe y como cristianos profesamos que el Hijo de Dios ha venido libremente a la tierra a compartir con nosotros, si no el pecado, sí al menos la desgracia. Por el contrario, ya no podemos admitir que Dios creó a Adán y a Eva para someterlos a la trampa del tentador y condenar a muchos al infierno. «Muchos son los llamados y pocos los elegidos.» ¡Cuántas veces se ha repetido esta fórmula sacándola de contexto!

Este Dios enojado que atemorizaba a Lutero antes de que descubriera la justificación por la fe, y que en el pensamiento del Reformador arrojaba al infierno a quienes no se les anunciaba la Palabra, es decir, a los paganos, ya no es el nuestro. Se ha ido reformulando durante años y ahora es para los creyentes el Dios que ama a todos los hombres sin excepción y que no les ha tendido ninguna trampa.

Además, desde el siglo XVI la ciencia ha progresado a pasos agigantados. Durante muchísimo tiempo, los responsables del cristianismo, católicos o no, han acotado el destino de la humanidad en una historia corta. De la creación al fin del mundo se calculaban 6.000 o 7.000 años. Para Lutero y la mayoría de sus contemporáneos, el fin del mundo estaba cerca<sup>5</sup> y el paraíso, en la otra punta, no era una realidad tan lejana. Los cristianos creían

 <sup>5</sup> Cf. en mi libro *El miedo en Occidente, siglos XIV-XVIII, o. c.*, el capítulo titulado «La espera de Dios».

que Adán y Eva habían sido colocados, adultos y responsables, en el jardín del Edén, y que con lucidez habían elegido la vía del mal, comprometiendo así su destino y el de todos sus descendientes. Que conscientemente habían cometido una terrible falta y que si no hubiese existido la Redención habrían llevado al infierno eterno a la humanidad.

Hoy sabemos que la humanidad tiene millones de años, que los primeros hombres podían ponerse de pie y mirar al cielo con dificultad y que fueron a tientas para fabricar los primeros utensilios de piedra. ¿Podían así cometer con plena libertad un pecado de dimensión cósmica que hubiera descompuesto el universo y merecido su condena y la de su descendencia? Incluso para los cristianos el mito del paraíso se ha desvanecido y con él ha desaparecido la imagen deslumbrante del primer hombre y de la primera mujer que fascinaba a Durero y a Miguel Ángel y que, se creía, había encelado a Lucifer<sup>6</sup>. Desde entonces, el terreno en el que se ha desarrollado el sangrante conflicto a favor y en contra de la justificación por la fe ha desaparecido bajo los pies de los protagonistas de los dos campos, que, sorprendidos, se encuentran ahora en el vacío<sup>7</sup>.

En estas condiciones, ¿a qué viene mantener la excomunión de Lutero, que por otro lado se había levantado con razón contra el tráfico de indulgencias y los abusos de poder y dinero de la sede apostólica? Manteniendo, sin embargo, que este gesto de reconciliación no debería ser unilateral. Porque Lutero y los reformadores atacaron con extrema violencia al papa llamándole anticristo. Ahora bien, ni León X, ni Clemente VII, ni Pablo III, a



<sup>6</sup> Cf., por ejemplo, la tragedia *Lucifer* del holandés Joost VAN DEN VONDEL (1587-1679), ed J Stals, París, 1969

<sup>7</sup> Concuerdan ampliamente con las opiniones expresadas aquí F VARI-LLON, «Abrégé de la foi catholique», en *Études*, 1967, L ROBBERECHTS, *Le mythe d'Adam et le péché originel*, 1967, pp 47-71, J SCHARBERT, *Le Péché originel dans l'Ancien Testament*, 1972, pp 105-116 Cf. también P. GRELOT, *Réflexions sur le problème du péché originel*, Tournai, 1968, y T. REY-MERMET, «Le Péché originel», en *Prêtre et pasteur*, diciembre de 1975, pp 609-636.



pesar de sus evidentes debilidades, eran el Anticristo. ¿Podemos imaginar que un día tendrá lugar una ceremonia penitencial común en el mundo cristiano, donde cada uno de los antiguos adversarios pedirá al otro perdón por sus errores pasados? ¿Este sueño es irrealizable?

En cualquier caso, en lo cotidiano, en los encuentros privados entre católicos y protestantes, no es raro que nos hagamos estas confesiones recíprocas. ¿Por qué no un día en público, para que por fin podamos pasar página?

Constatar que el debate sobre la justificación por la fe en términos del siglo XVI ha perdido su significación, no quiere decir que se niegue el pecado y se rechace la necesidad de la redención, pero nos lleva a repensar cristianamente ambas ideas. El pecado de Adán, es decir, del hombre, comenzó con el primer destello de libertad; y ha aumentado progresivamente, formando una bola de nieve sobre sí mismo a medida que la civilización avanzaba, se hacía más consciente de sí misma y obtenía unas técnicas más elaboradas.

Diré gustoso que el bien y el mal han caminado conjuntamente y que cada siglo (al menos en Occidente desde el año 1000) ha tenido más capacidad que el anterior de ser bueno y malo. El siglo XX ha sobrepasado en crímenes, cuantitativa y cualitativamente, todas las épocas anteriores y la humanidad nunca ha sido tan consciente del carácter monstruoso de las guerras, las torturas y las injusticias que comete. Pero, por el contrario, ¿ha existido antes tanta entrega, generosidad, atención a los demás y buena voluntad?

Por numerosos, aunque poco llamativos, que sean los gestos de amor, ¿cómo podrían borrar el terrible pecado de la humanidad? Suponed que pudiésemos hacer la cuenta de los que han sido llevados injustamente a la muerte por sus semejantes en los últimos dos mil años... Por lo menos cientos de millones de personas. Nosotros también tenemos necesidad de perdón colectivo (individual también por nuestras faltas diarias). Este perdón global, necesario más que nunca, es la redención por Jesucristo. El

poema de Isaías (63,16 – 64,7), del que extraemos unos versículos, sigue siendo verdad para nosotros:

Tú, Señor, eres nuestro padre,  
tu nombre de siempre es «Nuestro Redentor».  
Señor, ¿por qué nos extravías lejos de tus caminos  
y endureces nuestro corazón  
para que no te respete? (...)  
Sales al encuentro del que practica  
gozosamente la justicia  
y tiene presentes tus caminos.  
Estabas airado y nosotros fracasamos:  
aparta nuestras culpas y seremos salvos.  
Todos estábamos contaminados,  
nuestra justicia era un paño asqueroso;  
todos nos marchitábamos como hojas otoñales,  
nuestras culpas nos arrebatan como el viento.  
Nadie invocaba tu nombre  
ni se esforzaba por aferrarse a ti;  
pues nos ocultabas tu rostro  
y nos entregabas en poder de nuestra culpa.  
Y, sin embargo, Señor, tú eres nuestro padre, nosotros la arcilla y tú el  
[alfarero:  
somos todos obra de tu mano.

Así la mitología tradicional del pecado original parece prescrita. Queda la constatación objetiva del pecado permanente de los hombres y de cada uno de nosotros; y prevalece para los cristianos la certeza, es decir, la fe, de que la muerte de Dios en la cruz supera en peso de amor a la ignominia de nuestros crímenes.

## **Un credo fundamental**

La evolución de la ciencia y la mentalidad colectiva ha removido menos el fondo de los problemas religiosos que el lenguaje al que los habíamos traducido. A partir del momento en el

que se acepta cuestionar las palabras con su trasfondo contingente, el diálogo puede abrirse y renacer la comprensión entre antiguos adversarios. Es cierto, pero aún es poco conocido por el público que se han llevado a cabo progresos sustanciales entre teólogos hacia la unidad doctrinal entre católicos, protestantes y ortodoxos. En concreto los teólogos del Grupo de Dombes<sup>8</sup> sobre el bautismo, la eucaristía y el ministerio. Los documentos que expresan el acuerdo de especialistas de tres confesiones, seguidos con interés por sus respectivas iglesias, han sido publicados bajo el título *La Réconciliation des Églises*<sup>9</sup>. Son síntesis doctrinales, cuya redacción hubiera sido impensable hace muy poco.

Proclaman la presencia real de Cristo en la Eucaristía, pero no la vinculan a un acto clerical de consagración y descartan la idea de una repetición del sacrificio de Jesús. Tratándose del ministerio ordenado, mantienen la sucesión apostólica, pero declaran que pertenece a la Iglesia entera y no sólo a los obispos. Además, se afirma el carácter definitivo de la ordenación al ministerio pastoral, aunque el ejercicio de éste puede ser momentáneamente interrumpido. El celibato no se impone como condición de la ordenación. Se recomiendan liturgias de imposición mutua de las manos en el plano local para la reconciliación de los ministerios.

Una de las muchas características interesantes de estos documentos teológicos es que están despojados de toda trastienda de victoria póstuma de una confesión sobre la otra. Si, en efecto, la reunificación de los cristianos se produce un día, lo será sin vencedores ni vencidos y con importantes concesiones mutuas. Será también, y aquí supero las síntesis del Grupo de Dombes, por la aceptación de un pluralismo doctrinal que ha sido rechazado constantemente por las autoridades religiosas de los siglos pasados.

<sup>8</sup> *N del A* Creado en 1937 por P COUTURIER, el «Grupo de Dombes», compuesto de teólogos católicos y protestantes, se esfuerza por establecer, en el terreno doctrinal, los puntos de convergencia que facilitarían el paso hacia la reunificación cristiana

<sup>9</sup> A este respecto ver el artículo de R MERL en *Le Monde* del 8 de octubre de 1975. El libro es difundido por Le Seul

Hablar en favor de este pluralismo (teológico y cultural) del que Atenágoras I había escrito que «es la única concepción posible de la unidad verdadera», es volver a la solución que habían exaltado en el siglo XVI Erasmo y otros humanistas que intentaron «volver a coser la túnica de Cristo» a punto de romperse. El humanista de Rotterdam, en un tratado (*Spongia*, 1523) dirigido a Ulrich de Hutten, donde criticaba la rigidez doctrinal de Lutero, colocaba «fuera de los artículos de fe» los siguientes aspectos

Que el primado del pontífice romano venga de Cristo, que el colegio cardenalicio sea un cuerpo indispensable de la Iglesia, que la confesión tenga a Cristo por autor ( ), que la fe sola contribuye a la salvación ( ), que la misa puede ser de alguna manera considerada como un sacrificio<sup>10</sup>

El mismo año, escribía al arzobispo de Palermo, Carondelet

Si yo no perdono a mi hermano, Dios no me perdonará ( )  
Uno no será condenado por ignorar si el principio del Espíritu Santo es único o doble, pero no evitará la condenación eterna si no se esfuerza por poseer los frutos del Espíritu, que son amor, gozo, paciencia, dulzura, fe, modestia, continencia ( )  
La esencia de nuestra religión es paz y concordia, que no se puede mantener fácilmente sino con la condición de no definir más que unos puntos dogmáticos y dejar a cada uno la libertad de formarse su propio juicio sobre la mayoría de los problemas<sup>11</sup>

Algunos humanistas del siglo XVI, unos católicos como Caspander y otros pasados a la Reforma, consideraron que discutir en exceso difíciles problemas teológicos era caer en «la trampa de Satán», que desea conflictos entre cristianos

El protestante Castellion, enfrentado a Calvino a causa del caso Servet, es uno de los que se incorporaron a la concepción de los puntos fundamentales de Erasmo. Habría deseado ver a los



<sup>10</sup> Citado en J. LECLER, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, t. I, p. 147

<sup>11</sup> Trad. J. PINEAU, *La pensée religieuse d'Erasmus*, Paris, 1923, p. 263

cristianos adherirse a unas importantes verdades religiosas: existencia de Dios, inmortalidad del alma, resurrección de Cristo, etc., pero en libertad de optar por una u otra concepción de la Eucaristía o de la gracia.

Estos intelectuales irenistas, que habríamos podido pensar muy alejados de la vivencia religiosa de la mayoría, habían captado muy bien el profundo foso que ha persistido hasta nuestros días entre la teología de las instituciones y la de los cristianos comunes. Ahora bien, los doctores son los que han enfrentado a los fieles por cuestiones doctrinales que las personas sencillas comprendían mal. No es incierto que antaño la multitud de creyentes aspiraba a un credo simplificado, y estoy convencido de que aún hoy sucede lo mismo.

Pero credo simplificado no es sinónimo de inexistencia, ni de una Iglesia sin teología. El cristianismo no tendría sentido para los cristianos y para los demás si no se expresara en una confesión de fe (cuyas palabras serían actualizadas). Nos reencontramos con la actual devaluación del lenguaje y la relativización de los sistemas significantes que vivimos bajo los efectos conjugados de las diferentes ciencias humanas. Ha sido bueno introducir la variable del tiempo en los conceptos mostrando el carácter histórico y contingente de sus formulaciones.

Nuestra época ha tenido razón al descomponer la gran maquinaria del sentido. Pero la semiología de la comunicación y la crítica del lenguaje no podrían ser llevadas al límite, hasta la desaparición del objeto estudiado. ¿Tiene una justificación distinta hacer surgir un excedente de sentido por una lectura en segundo grado? Me pronuncio contra tales excesos del análisis que no conducen hacia la síntesis y desembocan en el estallido de toda certeza. Y recupero lo que he dicho antes sobre la distinción metodológica necesaria entre «cristiano» y «religioso», que no son necesariamente sinónimos, incluso en tierra de cristiandad. No se puede referir cualquier cosa como cristianismo.

Reconozco que han existido y existen diferentes modelos de cristianismo en el tiempo y el espacio. Pero si retenemos un mis-

mo término para todos, es la prueba de que existe un denominador común. Existe un núcleo duro, profundo e irreductible en el corazón de las experiencias cristianas importantes o, si se prefiere, un capital genético común. Pero pertenece a cada generación encontrar la formulación que le conviene del credo fundamental, gracias al cual los fieles del siglo XXI se unirán con los de la primitiva Iglesia y los cristianos de Europa con los hermanos de otros continentes. Hay muchas lenguas, pero un solo mensaje.

Planteando la necesidad de un mínimo doctrinal que dejaría libres muchas opciones en el entorno, hago una apremiante reivindicación de cristianos anónimos contemporáneos, al mismo tiempo que recupero el deseo incomprendido en el siglo XVI de los humanistas más irenistas que intentaron evitar la ruptura religiosa de Occidente. Es tiempo de sustituir el cristianismo de siglos anteriores por uno reunificado y diverso, que acepte opciones teológicas diferentes, hasta divergentes, con la condición de que no cuestionen un credo fundamental, simple y accesible a todos y cuya formulación pudiera ser revisada en cada época.

Ahora bien, este credo fundamental existe y no es un ecumenismo barato. ¿No es algo ante la increencia, la indiferencia y la duda que nos rodean afirmar que Jesús es el hijo de Dios y que ha resucitado? ¿No es algo creer que todos los hombres están llamados a la felicidad eterna? ¿No es algo proclamar el Evangelio de las Bienaventuranzas en un mundo donde reinan tantos odios e injusticias? ¿No es algo creer que en la comunión, Eucaristía católica o Cena protestante, el fiel encuentra a su Salvador? ¿Por qué esperar para proclamar la reunión de los cristianos a que los teólogos y las instituciones eclesiásticas se pongan de acuerdo en tal o cual doctrina particular?

La experiencia del pasado prueba que este método no es bueno y que hay que emprender el inverso. Existen teológicamente y como vivencia religiosa suficientes puntos comunes entre fieles de distintas denominaciones cristianas para superar las reticencias del pasado e ir valientemente hacia adelante. Las manifestaciones comunes se multiplican, y es un bien. Pero es nece-

sario superar este estadio, venciendo a la división, cuando la mayoría ya no comprende las razones de ruptura de antaño y ha olvidado su historia. Multiplicar las intercomuniones y proclamar la reunificación en la diversidad sería apostar por una dinámica creativa liberada; sería, por una vez, confiar en el Espíritu Santo.

En un programa de televisión me han rebatido estas propuestas diciendo que uno no puede abandonar la verdad a la ligera, por más que sea mortificante, y que hay que aceptar como una prueba la actual separación mientras la recta doctrina no sea reconocida por todos. A lo que respondo que la verdad del cristianismo es ante todo su unidad en torno a Jesús resucitado y que de la unión saltará la abundancia de luz de la que estamos necesitados.

## Remedios heroicos

No ignoro que en cada una de las grandes confesiones cristianas todavía hay notables reticencias, hasta auténticas resistencias a la dinámica unificadora. Conozco, o al menos intuyo, las propias del catolicismo y que abordaré brevemente. Soy consciente del carácter (provisionalmente) utópico de estas aperturas que señalo<sup>12</sup>, pero una mirada lúcida sobre las realidades religiosas actuales obliga a preconizar gestiones heroicas que pueden parecer todavía inactuales o imposibles con mucho. Pero es tal la gravedad de la crisis del cristianismo que sólo la utopía tiene posibilidad de ser eficaz. Será, sin duda, la realidad de mañana.

Es urgente, aunque no esté en el orden del día, que la Iglesia romana pida su adhesión al Consejo Ecuménico de las Iglesias y que éste la acepte, pese al reequilibrio numérico que implicaría su adhesión. Este doble movimiento supone que cada Iglesia levante acta de su relatividad y acepte con humildad ser solamen-

<sup>12</sup> Estas reflexiones se presentaron por primera vez en el n.º 8 de *2000 ans de christianisme*.

te una parte de la Iglesia cristiana global, la única que merece realmente el nombre de católica.

Es cierto, por otra parte, que la pesada y anticuada administración romana constituye un obstáculo. Por tanto, hay que tomar decisiones que por su repercusión modificarían el clima psicológico y la vida cotidiana del catolicismo: el abandono tanto del Vaticano por el papado como de la elección del papa de por vida. Se elegiría una persona con la más alta responsabilidad durante unos años (por ejemplo cinco), con una edad suficiente que le permitiera desplazarse por el mundo en viajes no tan breves y rápidos como ahora. Convendría también que el papa no fuera elegido por un colegio reducido de cardenales, sino por un verdadero parlamento de la catolicidad.

Esta revolución en la cumbre facilitaría mucho el paso ulterior a las estructuras de la Iglesia cristiana reunificada, de la que no se imagina uno cómo podría contar con un jefe que fuera un presidente (¿por qué no llamarlo papa?) elegido por los representantes de las comunidades de fieles. La definición de la infalibilidad decidida por el Vaticano I plantea dificultades incluso para los católicos, y es necesario poner entre paréntesis este problema. Será el congreso de la cristiandad reunificada, en el concilio universal, el que vuelva a examinarla.

Una cosa después de otra y siempre para facilitar la reunión, sería necesario que la Iglesia católica sustituyera sus estructuras monárquicas por un gobierno más ligero y democrático, y mejor adaptado a la realidad. La teocracia pontificia no podía desembocar más que en una época de cristianismo hereditario, en la que la práctica religiosa era y debía ser unánime. Pero cada día está menos adaptada a una Iglesia católica que, como las demás confesiones cristianas, sólo reúne minorías de creyentes que han optado libremente por su fe.

La experiencia demuestra que el gobierno actual de la Iglesia romana se hace cada vez más ineficaz: el Papa habla con frecuencia en el vacío, el clero obedece mal a los obispos, éstos guardan la distancia frente a Roma y los fieles tienen a veces el sentimien-



to de estar abandonados a las iniciativas de sacerdotes irresponsables. La crisis actual pone de manifiesto la inercia y el arcaísmo de los dicasterios romanos, la lentitud de los instrumentos tradicionales, la impotencia de los organismos de gobierno y, es previsible en un futuro cercano, el agarrotamiento de los engranajes de la centralización eclesiástica.

Mientras redacto este ensayo ha saltado el asunto Lefebvre. Viene a propósito nombrarlo para aclarar y verificar mis palabras. En primer lugar, como Giovanni Franzoni, antiguo abad de San Pablo Extramuros y víctima de los anatemas del Vaticano, creo que no hay necesidad de excomulgar al prelado francés. Así como fue un error excluir a Lutero, que impugnaba el Concilio de Constanza. El ex-benedictino escribe:

[Mons. Lefebvre] es hijo como yo de esta iglesia contradictoria (...) la Iglesia no puede condenar a los conservadores que están en su seno. Son sus hijos históricos, como lo son los demócratas y los progresistas. El camino a seguir no es el de la excomunión, golpeando no solamente a la izquierda sino también a la derecha por la que está amenazada. La vía es emprender el diálogo dentro de la Iglesia.

Repito que mi opinión es que hay que aceptar y establecer el pluralismo, dejar desarrollarse libremente la experiencia de *Écône*, dejar de hacer ruido en torno a ella y celebrar la misa en latín para los que así lo desean. Añado que hay algo de absurdo en la prohibición de una liturgia, la de la misa de San Pío V, que había sido obligatoria durante cuatro siglos. Conviene abandonar por fin la idea que en otro tiempo ha provocado guerras de religión y practicar lo que Henri Fesquet llama el ecumenismo interno, condición indispensable para la apertura, quien no ve que esta llamada se dirige también a los integristas que siguen a Mons. Lefebvre: si obtuvieran de Roma la libertad para su experiencia religiosa, ¿dejarían de lanzar el anatema a una Iglesia que maldicen porque ha capitulado ante el modernismo y el liberalismo?

Se ha dicho que las posturas adoptadas por Mons. Lefebvre habían servido como revelador de un descontento incubado en la

Iglesia católica desde el Vaticano II. En cierto modo es verdad. Pocas personas están dispuestas a seguir al prelado reaccionario en sus elogios a Franco, a la Argentina de Videla y en su nostalgia de la Inquisición. Si se pronunciara públicamente, como debería, contra el sufragio universal y a favor del *Syllabus*, de la encíclica *Quanta cura* y de una vuelta al poder temporal de los papas, no tendría muchos partidarios. En cambio, su revuelta ha permitido la exteriorización del mal humor que desborda las filas de los tradicionalistas.

Acabo de ver un *dossier* de entrevistas a personalidades incrédulas o escépticas sobre el porvenir del cristianismo<sup>13</sup>. Destaco dos aspectos relacionados que explican el ruido que hace el asunto LeFebvre más allá de su personalidad y doctrina: la reforma litúrgica e iniciativas clericales incontroladas han dado la impresión de una liquidación de lo sagrado; y el comportamiento demagógico y una excesiva politización hacia la izquierda han irritado a gente que deseaba ver rechazarse a la Iglesia (que ha dado la impresión de abandonar lo eterno por lo temporal).

Sobre la liturgia actual, he aquí algunos de sus severos juicios:

Cuando asisto a una ceremonia religiosa, encuentro el espectáculo desolador: pobre, vulgar, irrisorio, malo. Ni emoción, ni sagrado (Benoîte Groult).

La liturgia en francés es tan vacía, tan chata –vulgar en suma, sin verdadero lirismo–, que me deja la penosa sensación de una retórica indigente con la que el creyente debe contentarse (Vercors).

Estoy convencido de que la Iglesia participa en un error profundo de psicología colectiva. Desconoce la necesidad profunda de misterio y de sagrado. El decapado que hace de la liturgia va contra el fin que persigue (G.D.).

Hay ceremonias fúnebres donde se tienen ganas de reír: uno está distraído de su pena y de su fe mística. Todo se viene abajo (R. Devos).

<sup>13</sup> El P. Yves DE GIBON debe publicarlos pronto.

La otra crítica, parcialmente solidaria de la precedente, lleva a un cambio total que a veces ha parecido demasiado rápido para ser sincero y a un abandono de la vocación propiamente espiritual del cristianismo. A propósito del cambio súbito de opinión de la gente de Iglesia, Marie Cardinal escribe:

Antes de la guerra nos educaban para que nos creyéramos culpables. Si las religiosas me veían mirar a un chico, estaban convencidas de que yo era una «cualquiera». Hoy, me darían un curso de educación sexual.

Con la misma prisa, algunos miembros del clero se han precipitado a la izquierda y han confundido el cristianismo con una ideología social, olvidando su vocación a la trascendencia. Ahora bien, también a la izquierda incluso se le advierte del peligro que corre.

Charles Hernu considera:

El péndulo de la Iglesia se ha desplazado. Sus responsables, los sacerdotes o los laicos, tienen más conciencia del tiempo y de la realidad. Sin embargo, mi sentimiento es que el péndulo va demasiado lejos. En la base de la Iglesia se encuentran dos fenómenos: uno metafísico que pertenece al absoluto, hecho de la creencia en Dios; el otro, realismo político, es relativo a los hombres y a los acontecimientos. Querer amalgamar los dos constituye una ambigüedad y crea un peligro para la institución. Difícilmente, en los tiempos modernos, se han separado los dos: las convicciones políticas y la fe. Es necesario evitar lo contrario: la clericalización en el seno de la izquierda.

Otro hombre de izquierdas, que firma P.C., encuentra justa la ruptura de la Iglesia con el poder y con la derecha, pero añade:

Esta voluntad puede parecer ingenua y brutal, si los cristianos estiman que todo está resuelto con pasarse al otro lado.

G.D. afirma con fuerza:

El cristianismo no debe reducirse a una doctrina social. No es un órgano de lucha obrera. No está en el terreno de lo mate-

rial. No debe acartonarse ahí. No es necesario que se confunda con la Seguridad Social.

Estas indicaciones me conducen a completar el texto que en mi *Lección inaugural*, reeditada como anexo de la presente obra, se refiere a lo «sagrado». Si en efecto se da a este término su antiguo significado pagano, en el que mediante observancias rigurosas y prohibiciones se desarrollan las relaciones entre los hombres y lo divino, entonces es verdad que el judaísmo, y después Jesús y el cristianismo, han tendido a rechazarlo y a ampliar inmensamente el dominio confiado a los hombres pero reservado mucho tiempo a la divinidad.

Pero si se reagrupan bajo el vocablo «sagrado» los lugares, actitudes y momentos que están acogidos al misterio, que invitan y ayudan a orar y que, gracias a los símbolos de la liturgia, asocian la creación al gesto de adoración del hombre, este «sagrado» no debe desaparecer. Está naturalmente ligado a la oración y constituye su soporte privilegiado.

Las advertencias y reproches que he pronunciado aclaran la crisis actual en el interior de la Iglesia católica, en particular en Francia. Revelan una necesidad de piedad insatisfecha y explican, por un vacío no colmado, la nostalgia del latín, del canto gregoriano y de las ceremonias anteriores al Vaticano II. Aunque se juzguen demasiado severas las apreciaciones que se acaban de leer, hay que reconocer que la Iglesia católica con ganas de renovación no ha inventado todavía una liturgia convincente y atrayente. Al menos debe tomar conciencia de esta insuficiencia.

Veo además en el fracaso litúrgico actual, ¿quizá provisional?, el resultado de un *aggiornamento* llevado con métodos clericales caducos, es decir, sin tener en cuenta suficientemente a los fieles. Se ha querido modernizar la Iglesia por vía autoritaria y haciendo funcionar el aparato y las técnicas que habían servido para aplicar el Concilio de Trento y el Vaticano I. El cristiano de base no ha podido decir ni palabra, así que hace saber que no está contento.

En cuanto a la desacralización apresurada y a la rebaja del cristianismo ideológicamente, la mayoría de las veces han resultado de la presión clerical de nuevos predicadores que han actuado con la misma intolerancia y el mismo menosprecio de los cristianos que los predicadores aterradores de antaño, responsables de todas las noches de San Bartolomé de nuestra historia religiosa.

Estos análisis me llevan a desear –como Hans Kung y paradójicamente con Pierre Debray<sup>14</sup>– la celebración de un nuevo concilio ecuménico (propuesta del primero) con la condición de que laicos y mujeres estén ampliamente representados.

Los amigos de Mons. Lefebvre, e incluso los tradicionalistas, no deben sacar conclusiones incongruentes de las apreciaciones poco lisonjeras sobre la Iglesia derivada del Vaticano II. Rescato algunos fragmentos del informe que publica el P. De Gibon: las críticas sobre la nueva liturgia vienen esencialmente de personas mayores de 35 años que (en su mayoría) habían dejado de asistir regularmente a la iglesia antes de las transformaciones litúrgicas; la mayoría de las personas interrogadas que echan de menos el latín, el canto gregoriano y el Corpus Christi acusan al mismo tiempo a la iglesia tradicional de haber maltratado la sexualidad, relegado a la mujer, aterrorizado las conciencias, sostenido a los poderosos y practicado la intolerancia; y la nostalgia del latín no tiene ningún sentido ni para los protestantes, ni para los ortodoxos, ni para la mayoría de los católicos practicantes no europeos, que no lo incluyen en su bagaje cultural.

Tengo aún en el oído las oraciones de la misa en portugués que recitaba cerca de mí hace algunos meses una mujer en una iglesia de São Paulo. Las pronunciaba con una dicción asombrosamente clara. Visiblemente las comprendía y las pensaba al decir-

██████████

<sup>14</sup> N del A : Hans KUNG es uno de los principales teólogos alemanes contemporáneos, en su libro *Infailible, une interpellation* (París, Desclée de Brouwer, 1971) declara que la encíclica *Humanae vitae* fue un error. Pierre DEBRAY es el fundador de los «Silencieux de l'Église»

las. ¿Qué tenía que hacer con el latín? Su reivindicación es legítima en una estructura pluralista, pero expresada con acritud, como un reproche, es todo menos católica (en su sentido más pleno).

En fin, temo sobre todo que la ofensiva integrista actualmente en curso, en parte justificada por las torpezas y los errores enumerados más arriba, impresione a los responsables de la Iglesia y conduzca a una crispación enojosa ante las necesarias innovaciones. En el fondo de la protesta tradicionalista existe un enorme error de diagnóstico que he intentado plasmar en este ensayo: el principal problema religioso actual es el de la descristianización. Ahora bien, no es verdad que éste sea el resultado de la modernización resultante del Vaticano II. ¿No alcanza el mismo fenómeno también a los países de tradición protestante? Es necesario ir más allá en el pasado y cuestionar (como lo estoy intentando) toda la evangelización (católica y protestante) conducida por medios totalitarios en tiempos en los que la Iglesia era poder. La actualidad está mal iluminada cuando no se la relaciona con un largo pasado que acusa y que explica. La nostalgia del cristianismo autoritario no detendrá la descristianización y no resolverá los conflictos internos de las iglesias cristianas.

La unidad en la diversidad, ésta es la paradoja y la apuesta sobre la que es necesario fundar el nuevo modelo de cristianismo. Pero haciéndolo bien implica: una Iglesia mucho más horizontal que en el pasado; una Iglesia donde cohabitarán con respeto mutuo y tolerancia recíproca opciones a veces divergentes, y donde deberían encontrarse a gusto (¿es arriesgar esta nueva utopía?) los que mantienen la misa de San Pío V y los que celebran la Eucaristía en una comida con acompañamiento de guitarras; una Iglesia que no se desprenderá de ninguna de las experiencias antiguas que permanecen vivas ni nuevas que tienen éxito, pero donde se tendrá conciencia de su relatividad en el tiempo y en el espacio, y donde se aceptarán revisiones periódicas; una Iglesia que agregará a la mentalidad colectiva células que la componen y que la expresarán.

Es decir, una Iglesia de la totalización cristiana que recuperará muchos mensajes que habían lanzado con peligro para su vida herejes y cismáticos que la intransigencia de las doctrinas oficiales había arrojado a la marginalidad y la desviación.

Una votación ha decidido en Valais la separación de la Iglesia y el Estado. Se ha llevado a cabo amistosamente. El arzobispo de Sión y el Gran Consejo del Cantón han recomendado esta solución a los electores como la más conforme a los intereses de la religión y la administración política. ¡Pero qué mal lo pasaron los heterodoxos bajo el Antiguo Régimen, y luego los cristianos liberales del siglo XIX y comienzos del XX por hacer triunfar esta fórmula de buen sentido que nos ha venido de la marginalidad de la Iglesia!

En cuanto a los movimientos carismáticos, en el seno de importantes confesiones cristianas y que desempeñan un notable papel en la evangelización en Brasil por ejemplo, ¿de dónde provienen sino de la periferia de las iglesias oficiales, que han desconfiado durante mucho tiempo del entusiasmo profético? La Iglesia católica reconstituida por la reunión deberá abrirse a todas las sectas que aceptarán no ser ya sectarias.

La Iglesia vertical ha presentado y presenta más que nunca ciertos inconvenientes. Pero una Iglesia más horizontal puede tener otros que no podríamos subestimar: la parcelación, el dogmatismo doctrinal de papas locales, la ruptura de la comunión cristiana en capillas intolerantes y cerradas. De ahí la necesidad, cuando el nuevo modelo de cristianismo se precise más, de fomentar la comunicación y la solidaridad entre las iglesias particulares para que no se aislen y cada una sea parte viva, pero libre, de la Iglesia universal.

Es indispensable que la federación cristiana, que muchos piden con sus deseos, se reúna no sólo alrededor de un Credo fundamental sino de un gobierno y un responsable espiritual que nacerían de las comunidades de fieles y regularmente renovables.

Al proponer este modelo de cristianismo más horizontal, donde el peso de la jerarquía sería mucho menor que en la Iglesia

romana actual, pretendo hablar de su administración cotidiana y no de su teología, que no puede ser más que vertical, es decir, orientada hacia una salvación que comienza abajo pero que no se realizará plenamente sino en el más allá.

Si es verdad que el mensaje de Jesús es también liberación en el tiempo e implica consecuencias sociales, en nuestra época se ha aceptado (de suerte que el cristiano consciente no puede permitirse cualquier opción política); en cambio, no creo en el valor religioso de un lenguaje cristiano que fuera solamente una sublimación y una ideología de las revoluciones humanas. Si el Evangelio guarda un sentido eternamente actual es el de la trascendencia, la proclamación de la Resurrección y una fraternidad que hace estallar todas las fronteras étnicas y sociales.

No existe cristianismo sin oración.



## Dos prospectivas

Humanamente podemos considerar dos clases de futuro para el cristianismo. Una primera hipótesis, la más probable para los no creyentes y para cuantos se adhieren a una concepción excesivamente cuantitativa de la historia, es que está en decadencia: no muerto ya, sino moribundo, atacado inevitablemente en su sustancia. Cluny, el Císter, las nobles catedrales, las obras maestras de la música gregoriana y barroca, la ardiente pastoral de donde salieron a la vez la Reforma protestante y la renovación católica del siglo XVI... todo ello, fruto del fervor cristiano, se ha colocado cuidadosamente etiquetado en la gran vitrina de la historia. Son objetos de museo.

En adelante, los últimos fieles abandonarán poco a poco las iglesias y olvidarán el catecismo. Desconcertados bajo los golpes conjugados de la ciencia y la civilización técnica de Marx, Freud y sus herederos, los ex cristianos se deslizan masivamente (cada vez más) hacia la indiferencia religiosa, la búsqueda de bienes terrenos, el abandono de toda preocupación por el más allá. Dentro de un siglo, probablemente menos, la religión de Jesús no será más que un recuerdo y las iglesias estarán vacías o habrán cambiado de destino.

Cuando el cristianismo haya perdido de alguna manera su nombre, ya no será peligroso para nadie. Entonces sus adversarios de hoy, declarados o solapados, se volverán con admiración hacia los tiempos de su gloria pasada. No teniendo ya que temer


el carácter abrupto de su mensaje, no callarán elogios sobre la obra monástica, la perfección de la organización eclesiástica, la calidad y la variedad de las obras del arte cristiano. Habrá sido, dirán, un gran momento de nuestra civilización. Se le reconocerá el mérito de haber hecho penetrar en la conciencia colectiva valores éticos y culturales que se proclamarán con respeto, hasta con melancolía. Se subrayará que, pese a sus aspectos represivos, sus excesos dogmáticos y sus inquisiciones, ha ayudado a la humanidad en su difícil carrera terrestre.

Pero será para añadir que, habiendo perdido toda vocación a la trascendencia, se ha incorporado a las conductas cotidianas como impresiones recibidas en la infancia pero que irán borrándose. Cuando el cristianismo no moleste más se le hará por fin justicia... bajo forma de elogio fúnebre.

A la espera del próximo enterramiento, para precipitar su final, se anuncia por todos lados la muerte de Dios. ¿No es un recurso más seguro hacer morir a Dios que informar, con un ligero avance sobre el acontecimiento, que ya ha muerto? Pero esta noticia publicada con gran ruido no ha recibido confirmación. Sólo es una apuesta incierta sobre el futuro, una profecía sin garantía científica. En el terreno filosófico, ¿quién probará que el mundo es eterno?, ¿que no ha existido creador alguno exterior a él?, ¿que el hombre resulte del azar?

Son afirmaciones que ningún experimento de laboratorio podrá consolidar. ¿Es absurdo pensar que la «lógica del ser vivo», tan admirablemente descrita por François Jacob, remite a un divino programador? Puesto que existe una «finalidad evidente del huevo», puesto que ya no se puede hacer biología sin hacer referencia constantemente al «proyecto del organismo», ¿por qué excluir del campo de lo posible al autor del sentido de la vida?<sup>1</sup>

Pero el Dios del Evangelio es mucho más que un programador supremo. Es un Padre que ama, cuyo Hijo ha sido crucifica-

 <sup>1</sup> M. BARTHELÉMY-MADAULE, *L'Idéologie du hasard et de la nécessité*, París, 1972.

do y ha resucitado. Ahora bien, una observación atenta y serena del presente me parece probar que ese Dios de ninguna manera ha desaparecido. Resumiendo en una frase el argumento central del presente libro, diría que el Dios de los cristianos estaba antaño mucho menos vivo de lo que se ha creído y que hoy está mucho menos muerto de lo que se dice. Si bien no creo en la muerte del Señor, pienso que el ateísmo ha aportado al cristianismo la necesaria purificación que exige nuestro tiempo. La prueba es dura pero saludable.

En cuanto al futuro del mensaje evangélico, opto por una perspectiva distinta a la que he presentado en la primera hipótesis, y creo percibir la nueva carrera de un cristianismo minoritario pero rejuvenecido. Pasado el tiempo de los conformismos, de las obligaciones y de las sanciones fulminadas conjuntamente por la Iglesia y el Estado, la religión cristiana, en esta segunda visión por anticipación, va a volver a ser lo que nunca habría debido dejar de ser: una agrupación de hombres de fe, libres y conscientes de la importancia y de los riesgos de su adhesión a Cristo.

Este nuevo modelo de cristianismo redescubre seguramente las estructuras flexibles de la Iglesia primitiva, pero sitúa a creyentes que han dado forma a dos mil años suplementarios de historia y que no rechazan ni la ciencia ni al mundo, y saben sin duda mejor que los cristianos de los primeros siglos que los hombres tienen una urgente necesidad de pan, justicia y dignidad. Esta triple reivindicación, ligada a una exigencia de paz y a la prioridad absoluta de que hay que volver a la oración, volverá a poner cada vez más a los cristianos en una situación incómoda comparable a la que era suya antes de Constantino.

En muchos países totalitarios de izquierdas y de derechas, la Iglesia militante se encuentra en época de sufrimiento. Las mayores persecuciones padecidas por los cristianos no sucedieron en el pasado, sino en el presente. Liberado del poder, hecho pobre, habiendo recobrado su derecho a la oposición, el cristianismo minoritario de hoy y de mañana no siente ninguna gana de llegar a lo que le espera: la sospecha, la incomprensión y la per-

secución muchas veces anunciadas por Jesús a sus discípulos. ¿Pero cuenta realmente en su seno con comunidades tan fervientes como para afrontar este porvenir que se anuncia difícil?

No he negado la crisis que atraviesa la Iglesia (en su sentido amplio) pero también creo que incluso los cristianos tendemos a exagerarla. Porque nos resulta difícil evitar la trampa de las comparaciones entre el lugar que ocupa hoy y el que era oficialmente en otro tiempo. Olvidamos los camuflajes que aportaba la cristiandad. Pero una vez restaurada la verdad histórica, e incluso teniendo en cuenta vivas tensiones que enfrentan a los cristianos, parece que la fe en Jesús, reinstalada en un nuevo espacio, se mantiene muy viva. Y es una prueba singular de vitalidad que dentro de cada confesión cristiana se tiene el coraje y la valentía de cuestionar, como se está haciendo, muchas ideas e instituciones que parecían intocables. Pero es necesario ir más lejos y salir en busca del fervor cristiano.

## **Fervor**

Existe un país en Europa que no parece sensiblemente afectado por la descristianización: Polonia. Las iglesias están llenas de fieles. El domingo las misas se suceden casi sin interrupción y a menudo las personas participan desde fuera, de pie, pasando frío, porque no hay sitio dentro. Los seminarios se apartan del mundo. Sacerdotes y religiosos (que han mantenido el modo de vestir tradicional) marcan el paisaje cotidiano. El cardenal primado es el personaje más escuchado del país. Algunos polacos se inclinan a pensar que les ha sido encomendada una misión particular: recristianizar a una Europa que apostata.

La Iglesia polaca es todo menos una Iglesia del silencio. Sin embargo, está constantemente expuesta a todas las molestias del poder totalitario que ha cerrado las escuelas cristianas y se esfuerza en impedir por todos los medios la construcción de nuevos edificios de culto. Ha sido necesario un motín para imponer a las autoridades la construcción de una iglesia en la nueva ciu-

dad industrial de Nova Huta. La cohesión de la cristiandad polaca ha hecho escuchar el proyecto gubernamental de crear un clero «patriota», es decir, dócilmente sometido al régimen.

La adhesión masiva de la población a su fe tiene constantemente a raya a un ateísmo oficial que no desearía otra cosa que ser agresivo. Pero hay una pregunta que se hace el observador: ¿no se identifica el cristianismo polaco claramente con la oposición al régimen y con la hostilidad al vecino ruso? La respuesta no es simple. Destacamos que la cristianización de Polonia fue parcialmente diferente de la de Occidente. Fue más tardía (a partir de 966), pero quizá mejor conducida.

Parece que en el siglo XIII los monjes mendicantes ya estaban establecidos en los campos antes que entre nosotros. En el siglo XV el absentismo de los curas era menos frecuente que en Occidente, porque las ciudades, menos numerosas y menos pobladas, no eran tan atractivas. Desde el siglo XVI la Reforma católica se desplegó en el país con vigor, sin haber sido precedida por las matanzas de las guerras de religión, habiendo sido Polonia un asilo de tolerancia en la Europa del Renacimiento. Vinieron las desgracias de los siglos XVIII y XIX, periodos marcados por el desarrollo de la Europa Occidental.

Las persecuciones, especialmente de los rusos, estrecharon los lazos entre el clero católico y la población. Empobrecida por las confiscaciones de las autoridades zaristas, la Iglesia romana se mezcló mucho más que en Occidente con las clases más humildes. Por otra parte, en las regiones sometidas a los prusianos, el catolicismo representó un factor de resistencia a la germanización y al protestantismo.

Es notable que en Silesia la industrialización y la urbanización no provocaron ninguna descristianización. Rápidamente se abrieron parroquias en los barrios obreros y acogieron a los campesinos desarraigados: lo que no sucedió en la Francia del siglo XIX. En nuestros días, las peregrinaciones de los mineros de Silesia están entre las más impresionantes, y esta gran región industrial es la más practicante de Polonia.

Cuando juzgamos a la Iglesia polaca y la consideramos conservadora, olvidamos el caso de Silesia y otros muchos. Citaré solamente uno. Habiendo suprimido los rusos, después de la revuelta de 1863, en la zona sometida todos los centros católicos a excepción de las iglesias, un capuchino creó en 1890 varias congregaciones femeninas que trabajaron clandestinamente –luego como civiles– en las escuelas, los hospitales y las fábricas. Singular avance en nuestra modernidad cristiana occidental.

Durante la II Guerra Mundial, la persecución nazi que apuntaba al exterminio del pueblo polaco no salvó a la Iglesia, que fue íntimamente mezclada con la resistencia y pagó un gravoso tributo en vidas humanas. De modo que esta última y terrible prueba parece haber aún reforzado la raigambre del catolicismo en el suelo polaco. En nuestros días la Iglesia y sus estructuras son el único contrapeso, incluso en opinión de muchos polacos apartados de la religión, a un régimen que no dispone de ningún sostén popular real y que se mantiene en el poder sólo en razón de la cercanía del gran hermano ruso, que no cuenta con la simpatía de los miembros del partido.

Pero ¿qué sucederá si un día la presión soviética flaquea y Polonia puede otorgarse las instituciones de su opción? ¿Atraería tanto si dejara de ser el lugar de convergencia y el medio de expresión de animosidades que entonces no tienen sentido? ¿Acaso Polonia no repetiría con cierto desfase cronológico el esquema occidental de descristianización? Incluso a pesar de todo, ¿no va a desprenderse poco a poco también de su Iglesia?

Una respuesta parcial a esta cuestión, y en general a todas las inquietudes suscitadas por la descristianización, la proporciona el ejemplo de lo que ocurre al este de Polonia. Testimonios que se multiplican aseguran que la persecución no ha conseguido romper el cristianismo en Rusia. El cardenal Koenig ha tenido razón al comparar en un artículo de *Le Monde*<sup>2</sup> el ateísmo oficial de Rusia a la religión de Estado de las monarquías europeas de

<sup>2</sup> *Le Monde* del 28 de noviembre de 1975 («Le réveil religieux en URSS»).

antaño Los favores no van mas que a los que se adhieren o fingen adherirse a la ideología gubernamental No se permite poner en duda públicamente los dogmas de ésta Creyendo los resultados de las elecciones, el Partido, como el clero antiguamente, es objeto de las simpatías y del respeto unánime Por el contrario, la jerarquía ortodoxa está sometida a un estricto control y es necesario declarar los bautismos a las autoridades civiles, que han resucitado a la Inquisición en beneficio del marxismo

El poder se esfuerza en impedir la enseñanza del catecismo y multiplica los cierres de iglesias Ahora bien, a pesar de esta persecucion agotadora y multiforme, el cristianismo resiste y el Dios de los cristianos se resiste a morir en esta tierra de sufrimientos Un colega que asistió en Moscú en 1970 a cultos baptistas me ha dicho que le impresionó el número, la edad (relativamente joven) y la alta cualificación profesional de las personas que habia encontrado en estas manifestaciones religiosas Actualmente en Rusia existen unas 15 000 comunidades baptistas que reúnen a más de un millon de personas

Es verdad que la Iglesia ortodoxa y la Iglesia baptista de la URSS están destrozadas por el doloroso problema de la colaboración con el poder ¿hay que aceptarlo como un mal menor o rehusarlo? Ninguna duda, sin embargo, sobre el papel que desempeñan las familias, incluso separadas de toda participación del culto, en el mantenimiento y el rejuvenecimiento de la fe cristiana Ninguna duda tampoco sobre la existencia de cultos clandestinos Porque es precisamente en la clandestinidad, «bajo los escombros»<sup>3</sup>, como sobrevive y se regenera el cristianismo allí En Moscú y en las grandes ciudades, la Biblia que los policías persiguen en las fronteras se vende en el mercado negro En las localidades rurales se ve a creyentes pegando papel en los opusculos antirreligiosos, dejando aparecer sólo las citas de las Escri-



<sup>3</sup> Cf la obra colectiva *Des voix sous les décombres*, Seuil, 1974 (en particular pp 160 162) Vease tambien la novela de MAXIMOV, *Les Sept Jours*, Paris, Grasset, 1973

turas. Cada vez más la literatura rusa se refugia en las publicaciones ciclostiladas del *samizdat*, donde el mensaje cristiano recupera terreno. La necesidad del Dios del Evangelio ha resistido a sesenta años de persecución. Como prueba este grito desgarrador de un campesino en el atrio de una iglesia de Moscú:

¡Ortodoxos! Soy de Kursk, en nuestro pueblo lo han quemado todo. ¡Dadme al menos un pequeño libro que hable de Dios, en nombre de Cristo!<sup>4</sup>

En realidad, las pruebas de la solidez del cristianismo se presentan en todo el mundo a quien sabe verlas. Sin embargo, desconfío de los argumentos numéricos en los que algunos creen poder fundar su optimismo.

El *Index translationum* de la UNESCO para 1972 da a conocer que la Biblia está a la cabeza de las traducciones. Se calcula que 100 millones de personas han visto en la televisión el día de Navidad (1975) la retransmisión de las ceremonias y la misa de clausura del Año Santo. Cinco satélites facilitaron la retransmisión y 34 cadenas de televisión reservaron los derechos de difusión en directo. Durante el Año Santo entre seis y ocho millones de peregrinos acudieron a Roma y casi tres millones lo hacen a Lourdes anualmente.

No impugno la importancia de estas estadísticas y no quiero subestimar la realidad religiosa que ponen de manifiesto. Con todo es peligroso aferrarse a estos balances numéricos que corren el riesgo de entristecernos en un futuro próximo. ¿No se reunirán enseguida en el armario de los recuerdos con las curvas descendentes sobre las que he fundado mi reflexión sobre el cristianismo contemporáneo? Una parte de los católicos se ha sorprendido de que Pablo VI renovara la tradición de los años santos; incluso conozco a un especialista en antropología de lo sagrado que se apresuró a interrogar a los grupos de católicos que iban a Roma en 1975, porque pensaba que sería el último de la historia. Pero si no hubiera Año Santo ¿estaría muerto el cristianismo?

<sup>4</sup> *Des Voix sous les décombres*, o. c., p. 160.



Siendo verdad seguramente –y es necesario repetirlo– que el número de cristianos no debe cruzar un umbral crítico, la confianza en el futuro del cristianismo me parece descansar más en observaciones concretas que en masivas adiciones, que engañaron tanto en el pasado como en el presente. La justa nota a este respecto la da el equipo del CNRS, que durante años ha estudiado con lupa el caso de Plozévet en Finistère. A. Burguière, que ha puesto en marcha los resultados de las múltiples encuestas convergentes de las que esta localidad ha sido objeto, escribe:

El despegue bastante sensible que se constata al día siguiente de la guerra ha aislado a una minoría de practicantes mantenida a baja temperatura religiosa (...) Si se analizan las estadísticas de las comuniones, se advierte igualmente que el descenso de comuniones pascuales se ha compensado con el aumento de las comuniones frecuentes. Reacción de minorías cuidadosas de dar a su comportamiento valor de ejemplo, o cambio de las normas en la práctica religiosa que exige hoy del fiel a la vez un compromiso más profundo y más militante en la vida y en la lucha social<sup>5</sup>.

Los cristianos, siendo minoritarios, se reúnen en parroquias que con frecuencia son mucho más vivas de lo que se cree. La parroquia tiene mala prensa en la Iglesia y es verdad que uno se aburre en algunas misas. Pero ¿se debe generalizar?

Comunidades cristianas muy antiguas de París como Saint-Germain-des-Prés, Saint-Sévrin, Saint Sulpice, Notre-Dame-des-Champs no están moribundas, reina una cálida atmósfera religiosa. La iglesia de Saint-Gervais, también en París, se encuentra enriquecida desde hace algún tiempo con una fraternidad monástica. Estos hermanos-monjes instalados en el corazón de la ciudad tienen allí su actividad profesional. Por la tarde se reúnen con vicarios de la parroquia para orar, cantar las vísperas y parti-

<sup>5</sup> A. BURGUIÈRE, *Bretons de Plozévet*, París, Flammarion, 1975, p. 260.

cipar en la Eucaristía. Personas del barrio y fieles de paso pueden participar en esta liturgia monástica y no dejan de hacerlo. Al salir del oficio recogido, te encuentras el ruido y los atascos y tienes la sensación de una caída en el absurdo.

Me avergonzaría no mencionar la discreta y orante capilla de Saint-Bernard. Oficialmente no es una parroquia, pero es un espacio religioso que atrae a individuos y grupos muy diversos. Para muchas personas que viven cerca de la estación, su parroquia es ésta. Se celebran liturgias de vanguardia –¡ojalá los frenazos anunciados en Lourdes no puedan suprimirlas!– en las que participan con un intenso fervor cristianos de todas las edades. No es un problema aburrirse en misa. A cualquier hora del día, hombres y mujeres entran para recogerse. Me recuerda a la iglesia de un barrio nuevo de una gran ciudad: en las cercanías de un liceo, un edificio sin belleza, armadura de hormigón y muros de sillares, parece un cine. En la fachada inscripciones de alquitrán ya un poco antiguas: «¡Makarios comunista! ¡Muerte a los curas rojos!».

En el interior, para la misa de 11 de un domingo cualquiera, alrededor de 350 personas (cuatro quintas partes de la capacidad de la iglesia): muchas jóvenes y chicas de servicio y más hombres de lo habitual en las ceremonias religiosas. El sacerdote que celebraba la misa estaba asistido por cinco jóvenes que animaban los cantos, tocaban el órgano, hacían las lecturas del día, daban la comunión. Uno de ellos ha pronunciado la homilía: no un discurso extravagante o politizado, sino el comentario de unos textos leídos previamente. Me ha sorprendido que los asistentes, incluso las personas mayores, entraban perfectamente en el juego. El agua –es decir, la gracia– fluía y pasaba de unos a otros.

En el valle de Chamonix, la iglesia de Les Houches, edificada en el siglo XVIII, ha conservado bellos retablos barrocos en dominantes verde y oro. En sus columnas torneadas se enroscan unos sarmientos de viña y unos racimos de uvas. Es un decorado gozoso que te saca de la grisalla de lo cotidiano. En la bóve-

da, una ingenua Trinidad de vivos colores vigila a los fieles. Sólo voy a Les Houches en vacaciones, pero siempre veo la iglesia llena durante los oficios, los veraneantes reforzando masivamente la participación (solamente ordinaria) de los habitantes de la localidad.

Las ceremonias (según las directivas del Vaticano II) no tienen nada de original, pero confluyen muchos factores: un lugar de culto de buen estilo (el barroco alpino), un cura unánimemente querido, que no discrimina entre practicante y no practicante, sencillo, a gusto con todos, que no lee sus sermones sino que se expresa con el corazón, un núcleo sólido de *houchards* que acepta el rejuvenecimiento de la fe recibida de los antepasados... En fin, una afluencia periódica de personas de las ciudades que llegan a buscar a Dios en el corazón de la montaña.

La añoranza de los tiempos fuertes de la vida cristiana es legítima. Quienes la experimentan tienen la sensación de que los destructores de la religión han pisoteado sus recuerdos de infancia, pero olvidan lo que era en otro tiempo la misa de los domingos<sup>6</sup>: las oraciones en latín que poca gente comprendía, un culto al que el público estaba mal asociado, sermones monótonos o incendiarios, la inspección recíproca de la vestimenta, la desbandada antes de terminar el oficio, el conformismo mezclado con la intolerancia, etc.

Las misas hoy seguramente no son perfectas y el clero se empeña con frecuencia en hacer entonar a los fieles cantos mal conocidos, melodías complicadas, o cuyas palabras nada tienen que envidiar en pobreza de sentido a las sandeces de otro tiempo. Sin embargo, son mucho más recogidas, orantes, colectivas y fraternales que las de otro tiempo. Quienes asisten ya no se arreglan tanto para acudir, pero cantan gustosamente. La celebración cara al pueblo y en lengua nacional ha facilitado indiscutiblemente la comunicación en el lugar de culto.



<sup>6</sup> Cf. a este respecto las excelentes páginas de P.J. HÉLIAS en *Le Cheval d'orgueil*, París, 1975, pp. 133-137.

Este balance positivo conduce a revisar el proceso seguido en la parroquia. Existen en Europa, y con mucha más razón en el África negra y Vietnam, unas parroquias muy vivas: ¿por qué destruirlas? Es verdad, en cambio, que otras están moribundas: ¿por qué mantenerlas? En ese caso, cread nuevas fórmulas de comunidades cristianas. La unidad en la diversidad, ésta debería ser la línea de conducta del nuevo cristianismo.

He aportado las cifras aparentemente alarmantes que indican el descenso del número de novicios en Francia desde 1950; veamos cómo han evolucionado las congregaciones femeninas desde 1969 a 1973<sup>7</sup>. Durante estos cinco años, 1.435 casas de religiosas cerraron y se ha confirmado la tendencia al abandono de las instituciones, organismos y servicios asumidos por una congregación: hospitales, escuelas, servicio en un seminario o en una casa episcopal, etc. Sin embargo, en el mismo periodo, se han abierto 1.052 casas de religiosas. En 1972 las aperturas superaron a los cierres. Y en los cinco años el balance ha sido positivo en la región parisina. Un tercio de las nuevas comunidades se encuentra en las ciudades de más de 200.000 habitantes.

En general, se han instalado en las mismas condiciones que la población circundante. Sus miembros, cuatro o cinco por comunidad, tienen una actividad profesional. En el 78% de los casos el oficio se celebra diariamente; en el 18% de los casos la comunidad tiene un tiempo fuerte de oración común diario o semanal. La mayoría de las religiosas son conocidas como tales en sus barrios. Destaco entre todos estos datos una tendencia: asistimos al nacimiento de un nuevo tejido estructural de las comunidades de religiosas, un tejido más ágil, más ventilado que el antiguo, pero mejor adaptado a nuestra civilización.

Adaptación y continuidad, ambas aparecen con una singular evidencia en el estilo de vida de ocho o nueve comunidades



<sup>7</sup> Todas estas informaciones están tomadas de A. LUCHINI, *Les Religieuses de France en 1973*, vol 1 de mapas y gráficos y vol 2 de análisis (publicación de la Unión de las Superiores Mayores de Francia), París, 1974

llamadas de Belén que las peripecias de Boquen<sup>8</sup> no ayudan posiblemente a conocer. En total, 120 religiosas con una media de edad de 34 años (en 1976). Estas hermanas se esfuerzan por conciliar tres exigencias inspiradas en tres aspectos de la vida de Jesús: la necesidad de soledad expresada por Cristo retirándose a orar; compartir comunitariamente, como el Salvador con sus discípulos; acogida de los otros, puesto que el Dios hecho hombre no dudaba en entregarse a las multitudes.

Estos tres imperativos dictan un ritmo semanal: un día para la soledad completa y otro para los encuentros fraternales, asociando los otros al trabajo manual. Cuatro horas de oración solitaria y otras cuatro de oficios litúrgicos. Incluso durante los días y las horas de soledad, está disponible una hermana para la acogida de los visitantes. Éstos, generalmente pequeños grupos, pueden tocar a su gusto la guitarra, participar en la oración litúrgica o retirarse en soledad. Comparten a diario con las religiosas la comida silenciosa del mediodía, y a la tarde, como ellas cenan en su cuarto, los visitantes pueden llevarse la comida. Así, dedicando tiempo al recogimiento y a la oración, las religiosas de Belén se adaptan a la vida moderna. El número de sus vocaciones y la irradiación de sus comunidades muestran que responden a una expectativa.

En Francia las pruebas, a la vez locales y significativas, de vitalidad cristiana son numerosas y variadas. En el valle de Chamonix, el alto lugar de La Flatière, a 1.500 metros, frente al Mont Blanc, acoge sin interrupción a personas que hacen retiro espiritual todo el año. Pueden ser hasta 200. Permanecen una semana, orando, meditando, escuchando conferencias religiosas y de música. Hasta allí llegan de todos los lugares. La Flatière está conec-

<sup>8</sup> N. del A.: La «Communion de Boquen», constituida por varios círculos alrededor de una comunidad monástica bretona, quería ser un «centro estimulante al servicio de la Iglesia. Tensiones internas y presiones externas le han inducido a salir de los muros del monasterio y a dejar el lugar a las religiosas de Belén».

tada a una cadena de lugares de retiro, los Hogares de Caridad, que en Francia conocen un éxito creciente.

La clásica abadía de la Pierre-qui-Vire en Yonne, con 90 religiosos, no conoce los problemas de reclutamiento. Es una roca de espiritualidad benedictina. En general se conocen los magníficos libros fabricados allí mismo, gracias a los cuales se ha hecho comprender mejor el arte románico. Pero se sabe menos que unos monjes (antiguos politécnicos) han construido en el terreno dependiente de la abadía una central eléctrica que no solamente proporciona la corriente a la comunidad sino que también la transmite a la EDF a las horas punta. ¿Por qué la oración y la electricidad han de ser alérgicas la una a la otra?

Por otro lado, no muy lejos de allí está Taizé. Insistiré poco en este caso célebre precisamente por eso mismo. Pero es necesario recordar en una palabra la importancia histórica de esta comunidad de origen y dirección protestantes. El fenómeno Taizé ha cobrado una dimensión mundial que hay que reconocer. Existe un mensaje, una interpelación a partir de la Iglesia de la Reconciliación.

En efecto, Taizé, para nuestros contemporáneos, es una reintegración de la vida monástica en el interior del protestantismo; es la más importante contribución de nuestra época a un ecumenismo vivido y concreto; es una asociación lograda de la oración y la apertura al mundo; es una respuesta cristiana a la inquietud y a la sed de absoluto de la juventud; es un rechazo estimulante de todos los materialismos, es una creación continua, con el sentido de lo relativo y sin pretensión de una duración indefinida; es el más conocido de los modelos del nuevo cristianismo.

Dentro de éste, el movimiento carismático, por fin, y muy recientemente, ha obtenido un lugar importante. En la abadía benedictina de Bec-Hellouin se tienen reuniones pentecostales de oración regularmente: participan monjes de la abadía, pastores protestantes y sacerdotes católicos de la región, fieles de las dos confesiones, hombres y mujeres, jóvenes y viejos.

El movimiento pentecostal, nacido en Estados Unidos la noche del 31 de diciembre de 1900, al margen del metodismo, fue

primero sospechoso de exaltación y de iluminismo y rechazado por las iglesias establecidas<sup>9</sup>. Sin embargo, siguió adelante. En 1948 forzó la puerta del Consejo Ecuménico y en 1967 la de la Iglesia católica. En Pentecostés de 1974, 10.000 personas tomaron parte en el congreso de la Renovación carismática en Quebec y en 1975 10.000 cristianos carismáticos se reunieron en Roma. Pablo VI declaró entonces que esta renovación espiritual era una suerte para la Iglesia y para el mundo.

La Renovación carismática comporta seguramente riesgos: conservadurismo por evasión lejos de las necesidades sociales y políticas del presente, iluminismo, sectarismo, elitismo, anacronismo por rechazo a admitir la parte de la historia en el lenguaje bíblico, aceptado sin discusión como un todo. Pero ¿qué iniciativa humana y qué proceso colectivo pueden escapar a críticas justas? Se mantiene lo importante, el aspecto positivo del movimiento carismático.

El «hablar en lenguas»<sup>10</sup> y los carismas no sobrevienen en un clima de histeria. La oración de estas reuniones, con un estilo nuevo, está centrada en la alabanza y en la adoración. El «hablar en lenguas», que podría ser una cacofonía, es, por el contrario, «una música pacífica y apremiante»<sup>11</sup>. El milagro es que estas palabras, que no se encuentran en ningún diccionario y que sólo se dirigen a Dios, son también medios de comunicación entre los participantes: crean la ternura, liberan, ensanchan, facilitan la acogida de los demás, hacen saltar todas las barreras que se oponen al ecumenismo. Son portadoras de gracia. El movimiento ca-

<sup>9</sup> Excelente informe sobre el movimiento carismático en el documento n° 8 de *Deux mille ans de Christianisme* (tomo III), 1975, pp 165-191, con bibliografía, p 191

<sup>10</sup> *N del A* Es «la improvisación de un discurso que no responde ni a la lengua materna del sujeto, ni a ninguna lengua aprendida», R LAURENTIN. Quien habla en lenguas se dirige a Dios, no a quienes están a su alrededor. Lo que dice ordinariamente no es comprendido por ellos, ni por él mismo

<sup>11</sup> R LAURENTIN, *Pentecôtisme chez les catholiques risques et avenir*, París, 1974, p 76

rismático acoge sobre todo a los jóvenes. Éste es uno de los aspectos del rechazo por la nueva generación del materialismo del mundo actual.

Cristianismo y juventud, contrariamente a ciertas previsiones, no parecen oponerse forzosamente el uno a la otra. Un sociólogo americano, participando en uno de mis seminarios, destacaba una recristianización de la juventud. Pablo VI le ha hecho eco, sin saberlo, en su mensaje de Navidad de 1975: «¿Quiénes son estos oyentes inesperados de la Buena Nueva?», ha dicho el Papa, «Son los jóvenes»:

En vuestra generación se ha manifestado, podríamos decirlo con un furor subversivo, la decepción ante la falsedad o al menos la insuficiencia de la sabiduría de las generaciones que os han precedido, ellas que os han inculcado la locura de la guerra para el poder, de lo material presentado como la única justicia, del placer ciego y deshonesto que oculta los deberes y el destino superior de la vida humana. El vacío ha causado en vosotros, los jóvenes, grandes estragos, y una aspiración íntima y poderosa os ha devuelto casi inconscientemente al marco de una invitación que no se puede rechazar: «Venid a mí, todos vosotros que os inclináis y os encorváis bajo la carga, y yo os aliviaré».

Esta llamada ha sido calificada por algunos de demagógica. ¿No se trata más bien de la toma de conciencia de un hecho sociológico del que muchos todavía no se dan cuenta? Los hombres públicos de todas categorías harían mal subestimando esta necesidad de Dios en la juventud, o al menos en una parte de ella.

Además, en el otro extremo del horizonte religioso –¿tan lejos están los extremos?–, la oración tradicional bajo la forma de un *dossier* conmovedor que nos presenta el sociólogo Serge Bonnet<sup>12</sup>. Su libro, *Prières secrètes des Français d'aujourd'hui*, recopila cientos de las 140.000 oraciones anotadas durante años por fran-

<sup>12</sup> S. BONNET, *Prières secrètes des Français d'aujourd'hui*, París, 1976.



ceses anónimos en cuadernos colocados con este fin en once santuarios del país. Algunas hacen sonreír: «Dios mío, haz que Duclos sea elegido. Salud para la familia» (1969); «San José, patrono de los obreros, acelera la victoria del comunismo. Gracias» (1965)<sup>13</sup>. Otras sorprenden y por eso son interesantes: «Nuestra Señora de Avioth, haz que se legalice el aborto anticonceptivo»<sup>14</sup>.

Distanciémonos de la anécdota para echar una mirada sobre esta amplia página llena de gozos y sufrimientos diarios, esperanzas y penas que el autor, resistente a los sortilegios del oficio, ha tenido la sensatez de no cuantificar y de no ventilar entre enojosas y pretenciosas columnas. Lo que se desprende de este *dosier* cargado de enseñanzas es, sin duda, una vida religiosa enraizada en lo cotidiano, pero también, y quizá sobre todo, la absoluta necesidad para el alma de aferrarse a algo divino que dé seguridad. Leamos más bien:

«Soy una discapacitada (...) Ya no puedo más (...) Nada de salud, ni ánimo de continuar la lucha. Ayúdame, Santísima Virgen María»<sup>15</sup>.

«Virgen Santa, líbrame del alcohol; haz, te suplico, que no beba más; tengo tres hijos que amo más que a mí mismo. Gracias. Sí, gracias, tengo confianza»<sup>16</sup>.

«San José, concédeme el ánimo de poder ayudar a mi hermano y a mi hermana. Haz que vuelva mamá lo antes posible a casa»<sup>17</sup>.

Al cerrar este libro lleno de tantos sufrimientos, uno tiene el deseo de gritar: «Si Dios no existiera, habría que inventarlo». Porque, y para mí no es una hipótesis sino un hecho, ningún materialismo, por seductor que sea, ninguna ideología de la tierra puede ni podrá nunca responder a algunos gritos de angustia lanzados

<sup>13</sup> *Ibíd.*, pp. 206-207.

<sup>14</sup> *Ibíd.*, p. 209.

<sup>15</sup> S. BONNET, *Prières secrètes des Français d'aujourd'hui*, o. c., p. 18.

<sup>16</sup> *Ibíd.*, p. 18.

<sup>17</sup> *Ibíd.*, p. 66.

desde el fondo de la miseria humana. Mientras haya alguien que escriba «no puedo más», una madre que llore a su hijo muerto, una niña que pida la paz en el hogar con sus padres, mientras haya corazones heridos, Dios no habrá muerto. Ahora bien, ¿qué Dios puede oír y comprender mejor la pena de los hombres que el que ha elegido pasar por el sufrimiento y la muerte?

## Santidad y locura

Lo que engaña a nuestros contemporáneos respecto del cristianismo es que la santidad ha llegado a ser discreta. En otro tiempo, era ruidosa y espectacular, alimentaba la crónica de todo tipo de visiones, éxtasis, milagros y predicaciones conmovedoras. En nuestros días la santidad desconfía de la publicidad y busca el silencio; y aparentemente ha perdido el «don de las lágrimas». ¿Quiere decir que ya no existe? ¿Quién habla de la enfermera que ha dejado su confortable vida por los desahuciados de Calcuta? ¿Quién se preocupa de esa otra chica que se ha ido a las favelas de Río, y del adjunto de Filosofía que comparte la vida de los pobres de Bahía?<sup>18</sup>

Un día, un breve del periódico nos cuenta que una bailarina de la Ópera ha entrado en el Carmelo o que una joven muy deportista, pedida en matrimonio muchas veces, se hace religiosa contemplativa. Y después, pasamos a otro tema y ellas caen en el anonimato que, por otra parte, han buscado. En un terreno más colectivo, los traperos de Emaús, los hermanitos de Foucauld, los dominicos y muchos sacerdotes obreros son gente que da testimonio de Cristo sin alborotar a las multitudes. Están solos, y los pequeños grupos que viven en su entorno los admiran y los quieren.

En un libro reciente, George Hourdin ha evocado con ternura la fiesta que marcó en 1962 el 25 aniversario sacerdotal del pa-

<sup>18</sup> G. HOURDIN, *Les Jardiniers de Dieu*, París, 1975, pp. 219-220.

dre Robert, dominico obrero de Lille En una sala del barrio, el religioso celebró la misa ante un publico compuesto de amigos y compañeros de trabajo, de los cuales más de la tercera parte no eran creyentes Todos habían ido en familia

Y una vez dicha la misa, las chicas transformaron la sala, esos hombres y mujeres se acercaron al P Robert para hacerle un regalo colectivo Le ofrecieron un magnifico habito de dominico a este hombre que vivia entre ellos con cazadora, indicando asi que distinguián su dignidad de sacerdote y que habían comprendido bien el sentido de su actividad fraternal Unos añadieron a este gesto comun una caja de bombones, otros una planta con la sencillez popular<sup>19</sup>

Pero en general, ¿quién conoce al padre Robert? En cambio, leemos diez veces al año en todo tipo de publicaciones las estadísticas de donde se concluye apresuradamente la decadencia del cristianismo Somos victimas de las cifras, de lo cuantitativo Lo cualitativo –la santidad– se nos escapa

Es necesario colocarse al ras del suelo para apreciar el vigor del cristianismo contemporáneo A este nivel surgen a los ojos de los observadores numerosas comunidades muy activas que asumen rostros muy diversos una parroquia que mantiene su significado porque la lleva una población, una fraternidad de religiosas, un reagrupamiento informal de laicos y sacerdotes comprometidos en varias actividades, y además tambien un convento de contemplativos o un lugar de retiro donde confluyen a lo largo del año peregrinos silenciosos

He ahí la verdad del cristianismo actual y he ahí su futuro tal y como se puede entrever humanamente Él no será autoridad, sino libertad, no sera poder, sino humildad, no sera uniformidad, sino diversidad, no será cantidad, sino calidad

Por último, retomará de manera creciente su caracter paradójico original, que habían ocultado siglos de conformismo y de

<sup>19</sup> G HOURDIN, *Les Jardiniers de Dieu* o c , pp 64-65

simbiosis con el poder político, pero que llama la atención a todo lector de la Escritura. Extraños cristianos, es verdad, pero sin duda serán cada vez más:

- Se nos ha dicho: «El infierno son los otros»; pero nosotros rechazamos esa espantosa condena.
- Se nos ha abrumado con libros y películas sobre la no comunicación, pero nosotros creemos en la comunicación.
- Se nos ha demostrado que el Hombre no existe, pero nosotros estamos persuadidos de que Dios nos ama a cada uno en particular y que los desheredados, los abandonados, serán los primeros en el Reino.
- Se nos ha hablado hasta la saciedad de producción, de consumo, de crecimiento, de rentabilidad y de estadísticas; respondemos con caridad, servicio, ternura, entrega y oración.
- Se ha afirmado de mil maneras que Dios ha muerto; pero nosotros hemos descubierto en Jesús el rostro humano de Dios.

¡Extraños cristianos! En un mundo que no canta, ellos se reúnen para cantar. En un mundo que no reza, se reencuentran para orar y para escuchar un mensaje *loco* e increíble. «Mi paz os doy, mi paz os dejo»: así sigue hablando Jesús en el tiempo de las armas nucleares. Y San Juan recalca: «El que ama a su hermano permanece en la luz». El evangelio de las Bienaventuranzas proclama felices a los que sufren, a los que perdonan, a los que tienen el corazón puro, a los hambrientos de justicia y a los artesanos de la paz: ¡evidente despropósito! ¡Cómo suenan estas singulares bendiciones en una época, la nuestra, repleta de torturas, de intolerancia, de guerras, de opresiones y de pornografía?

Sin duda conocéis *El himno a la caridad* que puede leerse en la primera carta a los Corintios (13,4s.):

El amor es paciente, es amable,  
el amor no es envidioso ni fanfarrón,

no es orgulloso ni destemplado,  
no busca su interés,  
no se irrita, no apunta las ofensas,  
no se alegra de la injusticia,  
se alegra de la verdad.  
Todo lo aguanta, todo lo cree,  
todo lo espera, todo lo soporta.

San Pablo se dirigía a los miembros de la comunidad cristiana de Corinto. Pero la Iglesia siempre ha pensado que la carta del apóstol de los gentiles también interpelaba a todos los hombres de buena voluntad. Imaginad que no sólo unos individuos, sino todos los individuos y sus gobiernos trataran de aplicar los consejos de San Pablo y la política de amor del Evangelio, ¡qué extraordinaria revolución sería!

Las guerras se pararían, los gastos de armamento (trescientos mil millones de dólares en 1975) se derretirían como nieve al sol, se dispondría de pronto de importantes sumas de dinero para mejorar el nivel de vida de los pobres del mundo entero, las minorías no serían ya oprimidas y se cerrarían las cárceles de tortura. Heno aquí en plena utopía, y me diréis: «Estás loco». No os falta razón.

Los cristianos estamos «locos», porque contra toda apariencia creemos que el amor acabará por prevalecer sobre la muerte.

## Conclusión

---

Porque la cristianización, en países llamados de cristianidad, nunca ha sido completa y no podía serlo, porque siempre ha encontrado resistencias, porque el cristianismo oficial ha traicionado al Evangelio convirtiéndose en poder, porque la Buena Nueva llegó a ser amenaza y coacción, la descristianización actual, un asunto serio y grave, no debe constituir para los cristianos un motivo de desánimo. Representa más bien una vuelta al sentido correcto y oportuno desde el punto de vista del Evangelio. Y será un bien si, gracias a ella, la Palabra de salvación es, en lo sucesivo, presentada con humildad, pobreza y caridad a personas libres para rechazarla.

# Anexo

## Lo mandado y lo vivido

---

### Sociología e historia de las concepciones religiosas

Una especie de pudor impidió durante mucho tiempo a sociólogos e historiadores estudiar la religión de la gente común, del pueblo sencillo, fuera en el presente o en una época relativamente próxima. Fue Gabriel Le Bras el primero en Francia en romper con esta tradición<sup>1</sup> a partir de 1931 siguiendo los consejos y métodos de Émile Durkheim, Henri Hubert y Marcel Gaus. Animó a estudiar el cristianismo no de alto nivel, sino el sencillo; no tanto el de las doctrinas y los doctores cuanto el de las masas anónimas. Así abrió el camino a múltiples investigaciones de sociología religiosa y al mismo tiempo desbloqueó la historiografía de la religión. Sugirió que había que documentarse sobre lo que había sido la fe, la práctica cristiana y la moral de miles de franceses que nos han precedido. Lucien Febvre, casi al mismo tiempo que Gabriel Le Bras, llega a idénticas conclusiones metodológicas.


¿No es increíble —escribía en 1932— que sobre las santuarios y las prácticas piadosas más importantes y más extendidas, sobre tan importantes peregrinaciones tengamos tan sólo breves indicaciones dispersas en artículos y revistas imposibles

<sup>1</sup> Cf. especialmente sus *Études de sociologie religieuse*, 2 vols., París, 1955-1956.

de encontrar, y muy frecuentemente dictadas por preocupaciones ajenas a la historia?<sup>2</sup>.

Estas llamadas a una conversión intelectual han sido ampliamente escuchadas, sobre todo en los últimos años, y muchos encuestadores han entrado por esa brecha abierta. En cuanto al estudio del presente, los trabajos del canónigo Fernand Boulard<sup>3</sup> y de sus opositores han procurado cuantificar la práctica religiosa y plantearla en función de los momentos del año, el nivel social y los criterios geográficos.

Algunos sondeos exploran de manera casi periódica las convicciones –o la ausencia de convicciones– religiosas de nuestros contemporáneos al mismo tiempo que su ética. Tratándose del pasado, se han esforzado recientemente –comenzando estudios en múltiples direcciones simultáneamente– en contabilizar los fieles que comulgaban los días de fiesta en Brujas durante los siglos XV y XVI<sup>4</sup>, las ordenaciones sacerdotales en Aviñón en el siglo XVI, en Reims y en Gap en el siglo XVIII<sup>5</sup>, el descenso del número de hugonotes en la diócesis de La Rochelle entre 1648 y 1724<sup>6</sup>. Se han sometido retablos bretones de los años 1600-1800 a un programa, dirigido por Victor-Louis Tapié<sup>7</sup>, extraordinariamente concreto sobre los temas representados, los materiales uti-

  
<sup>2</sup> L. FEBVRE, «La dévotion en France au XVII<sup>e</sup> siècle», en *Au coeur religieux du XVI<sup>e</sup> siècle*, 1957, p. 332

<sup>3</sup> F. BOULARD, *Premiers itinéraires en sociologie religieuse*, París, 1954, 2<sup>a</sup> ed., 1966.

<sup>4</sup> J. TOUSSAERT, *Le Sentiment religieux en Flandre a la fin du Moyen Age*, París, 1963, pp. 122-195

<sup>5</sup> M. VENARD, «Pour une sociologie du clergé au XVI<sup>e</sup> siècle Recherche sur le recrutement sacerdotal dans la province d'Avignon», en *Annales E S C*, 1968, t. XXIII, pp. 987-1016 D. JULIA, «Le clergé paroissial dans le diocèse de Reims au XVIII<sup>e</sup> siècle», en *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 1966, t. XIII, pp. 195-217

<sup>6</sup> L. PEROUAS, *Le Diocèse de La Rochelle de 1648 à 1724*, París, 1964

<sup>7</sup> V. L. TAPIÉ, J. P. LE FLEM, A. PARDAILHÉ-GALABRUN, *Retables baroques de Bretagne*, París, 1972.



lizados, las técnicas aplicadas, el lugar de culto, etc. Se han registrado en fichas informes de visitas pastorales<sup>8</sup>, series de exvotos<sup>9</sup> y centenares de relatos de milagros<sup>10</sup>. Se han localizado en el mapa los lugares de procedencia de los refugiados franceses en Ginebra en el siglo XVI<sup>11</sup>, los conventos y hermandades de Provenza en el Antiguo Régimen<sup>12</sup>, las actividades misioneras del padre Maunoir en Bretaña<sup>13</sup> y de San Juan Eudes en Normandía<sup>14</sup>, etc.

A medida que las investigaciones se han multiplicado, las preguntas sobre la realidad religiosa de antaño se han hecho más rigurosas y la búsqueda más exigente. El aumento de la demografía histórica desde los trabajos de Pierre Goubert ha llevado a comprobar en los registros parroquiales el comportamiento sexual de nuestros antepasados. Los buenos estudios de Philippe Ariès<sup>15</sup>, François Lebrun<sup>16</sup> y Michel Vovelle<sup>17</sup> tratan de delimitar lo más fielmente posible actitudes ante la muerte en la civilización preindustrial: textos médicos, exhortaciones religiosas, rela-

<sup>8</sup> Cf D JULIA, «La Réforme post-tridentine en France d'après les procès-verbaux de visites pastorales ordres et résistances», en *La Società religiosa nell'età moderna*, Nápoles, 1973, pp 311-433

<sup>9</sup> Encuesta en curso bajo la dirección de Michel Mollat

<sup>10</sup> S PEIGNÉ, *Les Miracles de sainte Anne d'Auray (1634-1647)*, memoria de magisterio, dact., Paris I, 1972

<sup>11</sup> PF GRISENDORF, *Liste des habitants de Genève (1549-1560)*, I, Ginebra, 1957, II, Ginebra, 1963

<sup>12</sup> *Atlas historique de la France, I Provence, Comtat, Orange, Nice, et Monaco*, París 1969 (bajo la dirección de E Baratier, G Duby y E Hildesheimer)

<sup>13</sup> Cf J DELUMEAU, *Le Catholicisme entre Luther et Voltaire*, o c., pp 202-203 Mapa según la memoria de magisterio de la señora PETITJEANS, ej dact., Rennes, 1969

<sup>14</sup> Ch BERTHELOT DU CHESNAY, *Les Missions de saint Jean Eudes*, París, 1967, mapa VI

<sup>15</sup> P ARIÈS, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Age à nos jours*, París, 1975, *L'Homme et la Mort*, Le Seuil, París, 1977

<sup>16</sup> F LEBRUN, *Les Hommes et la mort en Anjou aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles* París, 1973, *Mourir autrefois*, París, 1974

<sup>17</sup> M VOVELLE, *Piété baroque et dechristianisation en Provence au XVIII<sup>e</sup> siècle* París, 1973, *Mourir autrefois*, París, 1974

tos de epidemias, crónicas y, sobre todo, testamentos han sido examinados a la luz de múltiples focos.

Estas indagaciones, cuyo modelo ha propagado Francia, tienden a formular una sociología religiosa en Occidente del Antiguo Régimen, cuyas ambiciones es bueno confesar. Aunque es cierto que siempre subsistirá un desfase entre los objetivos y los resultados<sup>18</sup>. En efecto, ningún sector religioso puede sustraerse *a priori* a la inquieta curiosidad de la sociología retrospectiva. Pero hay que tener en cuenta que sociedad y religión se condicionan. En el campo de la investigación entran ritos, cultos, ceremonias y disciplinas, instituciones y agrupaciones motivadas por la religión, fieles y clérigos, creencias y doctrinas, actitudes ante la vida y la muerte, comportamientos morales, etc. Todo esto ubicado en una ciudad, un ambiente social, un estilo de vida y una coyuntura económica de un tiempo histórico concreto.

Por lo tanto, se perfilan en el horizonte dos objetivos distintos y solidarios a la vez: establecer horizontalmente tipologías de los cristianos y los cristianismos en momentos cronológicos convenientemente escogidos, por ejemplo entre 1500 y 1700, y seguir verticalmente la continuidad y los cambios de un modelo de cristianismo.

El investigador es a la vez sociólogo del pasado e historiador. Como tal sabe que las modificaciones de los comportamientos religiosos sólo podían operarse antaño a la larga como lo defendió Fernand Braudel, maestro de la mayoría de los historiadores de mi generación<sup>19</sup>. Georges Gurvitch decía que la sociología y la psicología colectivas, lejos de excluirse, representan dos círculos secantes que se cortan por una parte esencial<sup>20</sup>. Es cierto que los

<sup>18</sup> Para la bibliografía e iluminaciones recientes sobre la sociología religiosa, dirigirse a R MEHL, *Traite de sociologie du protestantisme*, Neuchâtel, 1966, y H DESROCHE, *Sociologies religieuses*, París, 1968


<sup>19</sup> F BRAUDEL, *Escritos sobre la historia*, Madrid, Alianza Editorial, 1990 (orig.: *Écrits sur l'histoire*, París, 1969, sobre todo pp 15-83)

<sup>20</sup> G. GURVITCH, *La Vocation actuelle de la sociologie*, París, 1950, pp. 31-35

estudios que acabo de mencionar no alcanzan su plena significación sino totalizados en la percepción sincrónica de un colectivo mental y en la reconstitución como grupos del campo de lo inteligible y lo afectivo, de la visión del mundo y la sensibilidad.

Desde los trabajos de Marc Bloch y de Philippe Ariès, George Duby y Robert Mandrou, el estudio de las concepciones mentales ha adquirido, especialmente en Francia, su mayoría de edad. Habida cuenta de la experiencia adquirida, importa en el marco escogido, el Occidente de los siglos XVI-XVIII, aclarar qué relaciones enlazan los comportamientos religiosos de una comunidad reconocida como significativa en su utillaje mental, su red de conceptos, su escala de valores y su tipo de emotividad. Se trata de procurar el entendimiento global de la vivencia religiosa y de evaluar, en espacios y tiempos llamados de cristiandad, la integración en el sentido común del modelo de cristianismo de la época.

Por lo tanto, hay que subrayar tres formas de solidaridad, entre otras. La primera enraíza la historia en la geografía. Esta relación, en la que Fernand Braudel y Maurice Le Lannou desde hace mucho tiempo han puesto el acento, se revela importante cuando se trata de hechos religiosos. Se ha podido seguir en efecto la difusión no solamente de la Reforma protestante<sup>21</sup>, sino también de la Reforma católica y más tarde de la indiferencia religiosa a lo largo de ríos, riberas y los alrededores de las ciudades<sup>22</sup>. Se ha relacionado la implantación de las escuelas, todas confesionales antes de 1789, y el trazado de las carreteras<sup>23</sup>. Entre

  
<sup>21</sup> Contribución de E. Le Roy Ladurie a las obras colectivas P. WOLF, *Histoire du Languedoc*, Toulouse, 1967, p. 319, y *Documents de l'histoire du Languedoc*, Toulouse, 1969, pp. 214-215.

<sup>22</sup> Cf. por ejemplo las notaciones de un misionero monfortiano del siglo XVIII en L. PEROUAS, *PF Hacquet, Mémoire des missions des Monsfortains dans l'Ouest, 1740-1779*, Fontenay-le-Comte, 1964. Cf. también M. VOVELLE, *Prête baroque et déchristianisation en Provence au XVIII<sup>e</sup> siècle*, o. c.

<sup>23</sup> D. JULIA, «L'enseignement primaire dans le diocèse de Reims à la fin de l'Ancien Régime», en *Annales historiques de la Révolution française*, 1970, n.º 200, pp. 233-286.

los siglos XVI y XVIII se han identificado zonas de «baja presión sacerdotal», pobres en vocaciones, y países suministradores de sacerdotes, «arcas de agua clericales», escribe Dominique Julia. Las diócesis normandas, por ejemplo, aportaron su excedente a la región parisina, las del Macizo Central al Languedoc o Aquitania, las de Gap y de Embrun a la Baja Provenza o el Condado Venaissin<sup>24</sup>.

Los investigadores también han tomado conciencia de fronteras de sensibilidad religiosa y temperamentos regionales<sup>25</sup>. En la diócesis de La Rochelle de los siglos XVII y XVIII el P. Perouas mostró que el protestantismo había resistido, sobre todo, en la zona rural del sur y en la isla de Re, y resalta el siguiente «dimorfismo»: en la región de bosques y en la isla de Re, país de aislamiento, hay fervor religioso, aquí católico, allí protestante; por el contrario, en la región de los campos abiertos y de las marismas y salinas, hay atonía de católicos y protestantes<sup>26</sup>.

Michel Vovelle también distingue en el siglo XVIII una Baja Provenza Occidental y Central que cambia u una Provenza de los confines septentrionales y orientales que se queda atrasada<sup>27</sup>. Esta noción de temperamento regional y hasta nacional (Montaigne ya estaba atento cuando comparaba las combatividad de los soldados franceses, alemanes, suizos e italianos)<sup>28</sup> no puede, pues, ser ignorada en el estudio de las concepciones religiosas. El rigorismo de San Carlos Borromeo no penetró profundamente en el cristianismo italiano. En 1517, el mismo año en que Lutero entraba en escena, el secretario de un cardenal italiano anotaba en su diario de viaje:



<sup>24</sup> D. JULIA, «La Réforme post-tridentine en France d'après les procès-verbaux de visites pastorales: ordres et résistances», *art. c.*, p. 345.

<sup>25</sup> Cf. F. BOULARD y J. RÉMY, *Pratique religieuse urbaine et régions culturelles*, París, 1968.

<sup>26</sup> L. PEROUAS, *Le Diocèse de La Rochelle de 1648 à 1724*, o. c.

<sup>27</sup> M. VOVELLE, *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIII<sup>e</sup> siècle*, o. c.

<sup>28</sup> MONTAIGNE, *Ensayos*, II, cap. XI, Barcelona, Altaya, 1994 II.

Cuando veo el culto divino tal como se hace en Alemania (y) el profundo recogimiento de los fieles (...) me aflijo de la poca religión de mi país<sup>29</sup>.

Sin duda, no pasemos de estas anotaciones particulares a generalizaciones demasiado apresuradas. No admitamos sin más un determinismo simplista. Importa la evidencia de los vínculos recíprocos entre el hombre religioso y su ciudad o su pueblo en un tiempo donde, por utilizar las contundentes fórmulas de Maurice Le Lannou, esa persona era también la mayoría de las veces un «habitante» en el sentido pleno del término, es decir, un ser que no se había «despegado» de su entorno, «deslocalizado» por la «mudanza del territorio»<sup>30</sup>.

Una segunda forma de solidaridad acerca más la historia y la etnografía. Está lejos el tiempo en el que Arnold van Gennep creía poder enfrentar las dos disciplinas. Razonaba refiriéndose a una historia de los meros hechos que ya no nos satisface, porque no capta más que la agitación de las olas sobre la masa del océano. Frente a un discurso histórico que, decía él, enumera y yuxtapone, situaba un discurso etnológico que explica y combina<sup>31</sup>. ¡Querella superada! Claude Lévi-Strauss, por el contrario, ha marcado, especialmente en la *Anthropologie structurale*, la convergencia de los dos procesos, asegurando incluso a propósito de la obra de Lucien Febvre *Le Problème de l'incroyance au XVI<sup>e</sup> siècle* que «todo buen libro de historia» está «impregnado de etnología»<sup>32</sup>. Para esta colaboración creciente existen al menos dos razones importantes.

Una es de método. Desde Marc Bloch se conocen las ventajas de un enfoque regresivo del pasado a partir del presente,

<sup>29</sup> Antonio de BEATIS, *Voyage du cardinal d'Aragon en 1517-1518*, ed. Harvard de la Montagne, París, 1913, p. 75.

<sup>30</sup> M. LE LANNOU, *Le Déménagement du territoire*, París, 1967, y *Leçon inaugurale au Collège de France* (9 de enero de 1970).

<sup>31</sup> Cf. N. BELMONT, *Arnold Van Gennep, le créateur de l'ethnographie française*, París, 1974, especialmente pp. 132-140.

<sup>32</sup> C. LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale*, París, 1958, p. 31.

después del descubrimiento de los «hechos vivientes» que constituían el objeto de estudio de Van Gennep. A este respecto, el historiador ha de estar atento a los estudios de quienes recogen cuentos de Bretaña o Languedoc e interrogan a las personas ancianas de Cévennes o de Quebec sobre sus creencias religiosas<sup>33</sup>. Este interés indica que la investigación histórica ya no se fija sólo en la cultura dominante en el pasado, la que llenaba la escena pública y se expresaba ampliamente por la literatura y los libros, el arte y la religión oficiales. Atiende también, y cada vez más, a una cultura europea sobre todo oral, durante mucho tiempo encubierta por las elites y menospreciada por la ciencia, pero que no ha dejado de seguir a lo largo de los años su difícil y secreta carrera<sup>34</sup>.

Esta demostración de la existencia de una cultura alternativa incluye además la restitución de una vivencia religiosa que no siempre era conforme, ni mucho menos, al modelo propuesto desde arriba, y se interesa forzosamente en el pasado por unos hechos que son los que atraen en el presente la mirada etnológica: creencias, ritos, un universo de recuerdos, modos de análisis, objetos que resaltan en una cultura más oral que escrita y profundamente distinta a la del observador. De donde surge la atención del historiador en los documentos que permiten el enfoque, en la diacronía occidental, de una civilización progresivamente rechazada, pero no destruida: textos «represivos» (a través de los cuales conocemos lo que se condenaba), descripciones de fiestas, cuentos y leyendas, Navidades y canciones, rituales de procesiones y bendiciones, imágenes y objetos que dejan oír, a menudo con disgusto, la voz y la vida de una cultura a la que no se concedía gustosamente «el uso de la palabra».

Así toma cuerpo la etnohistoria. Un hallazgo arqueológico que no cobra su sentido sino en una etnohistoria europea de la

<sup>33</sup> Pienso especialmente en las investigaciones de P Joutard en las Cévennes y de la Universidad de Sherbrook en los cantones del este de Quebec

<sup>34</sup> Cf M de CERTEAU, *La Culture au pluriel*, París, 1974, pp 55-91

mentalidad religiosa y en un estudio sistemático de las creencias en la supervivencia corporal de los muertos<sup>35</sup>, p e , las monedas en la mano de los cadáveres de Carlos VI, Francisco I, Luis XV y Luis XVI ¿sería el óbolo de Caronte?

En cuanto a los enunciados de la cultura dominante, cada vez es más necesario someterlos a una lectura en segundo grado. Ciertamente, esta cultura tenía libertad para expresarse, pero solía hacerlo sin autocritica. Por lo tanto, es necesario trascender su opinión, encontrar sus motivaciones inadvertidas, las construcciones mentales que ponía espontáneamente en práctica, sus imágenes más familiares, la sensibilidad que manifestaba en lo cotidiano.

Así se nos presenta una tercera forma de solidaridad: la relación entre historia y estudio de las lenguas —de las palabras, primero<sup>36</sup>, pero también de las imágenes y los ritos—. Una cultura se manifiesta por un vocabulario y una sintaxis, una iconografía privilegiada, por la forma y el contenido de sus liturgias. Tratándose de concepciones religiosas que buscaba proponer el cristianismo a los fieles, nos importan las estructuras del lenguaje teológico, los temas y las insistencias de la predicación y los cantos, los grafismos del arte sagrado. Tantos elementos que nos hacen pasar, como quería Saussure, de la palabra individual a la lengua colectiva.

¿Quiere decir que la historia demanda un modelo a la lingüística o incluso que se verá en la lingüística la única vía de acceso a los comportamientos de los grupos? No. En cambio, la lingüística nos enseña a interpretar un texto *desestructurando*, momentáneamente, la cadena escrita, analizando temas o conte-

<sup>35</sup> A VARAGNAC, *Civilisation traditionnelle et genres de vie*, Paris, 1948, pp 212-217. Cf también J BORDENAVE y M VIAELLE, *La Mentalité religieuse des paysans de l'Albigeois medieval*, Toulouse, 1973. No se trata de un obolo a Caronte, pero sí de un rito por el cual los vivientes se aseguraban con plena serenidad la herencia del muerto, en adelante desinteresado por esa moneda. Cf N BELMONT, *Mythes et croyances de l'ancienne France*, Paris, 1973, p 64.

<sup>36</sup> Cfr R ROBIN, *Histoire et linguistique*, Paris, 1973.

nidos, cuantificando las circunstancias, circunscribiendo campos nocionales. Todos los pasos en los que uno se esfuerza por hacer emerger «una demasía de sentido» –expresión de Alphonse Dupront– que se oculta bajo la «aparente transparencia» del documento<sup>37</sup>. Pongamos un ejemplo. Un estudio sobre la alegría en el Renacimiento no puede ahorrarse el enfoque semántico, que revela, por una parte, que en los textos profanos el vocabulario de la tristeza es mucho más extenso que el del placer en todas sus formas y, por otra parte, que el gozo interiorizado, el gozo en el pleno sentido de la palabra, resplandece sobre todo en el discurso místico<sup>38</sup>.

El investigador no obstante procederá –y concluirá– con tanta más prudencia cuanto más extensas sean sus pretensiones. Porque la comprensión de las concepciones religiosas es un terreno lleno de trampas. El investigador ¿ha de calcular la fe apoyándose en recuentos que hacen referencia a la práctica dominical, las vocaciones sacerdotales, cofradías, retablos, etc.? Se puede admitir la necesaria integración de lo cuantitativo en la historia religiosa y pensar al mismo tiempo que la creencia y la caridad conservarán un carácter que excede a los números. En las circunstancias mejores es posible medir signos de la fe y actitudes colectivas, no estados de alma<sup>39</sup>.

Además, ¿qué significaba la uniformidad de las conductas en una época de religión obligatoria? Voltaire comulgaba con más frecuencia que Pascal. Es necesario subrayar la insuficiencia de los resultados estadísticos cuando se trata de valorar un estado de la cristiandad. La obra de Keith Thomas *Religion and the*

<sup>37</sup> Cf A DUPRONT, «Sémantique historique et histoire», en *Cahiers de lexicologie*, París, 1969, «L'Histoire après Freud», en *Revue de l'enseignement supérieur* «L'Histoire aujourd'hui», números 44-45, «Langage e histoire» comunicación del XIII Congreso Internacional de Ciencias Históricas de Moscú, 1970, Moscú, Nauka, 1973

<sup>38</sup> Tesis de la Sra CHIRAT-DECORNOD

<sup>39</sup> Cf especialmente a R MOLLS, «Emploi et valeur des statistiques en histoire religieuse», en *Nouvelle Revue de Théologie*, LXXXVI, 1964, pp 388-410.



*Decline of Magic*<sup>40</sup>, que recrea la religión cotidiana en Inglaterra durante la Reforma, pone de relieve una historiografía cualitativa que convence por la variedad y la convergencia de los documentos reunidos.

Otro peligro es decidir *a priori* que lo religioso no es más que una proyección de lo social o del inconsciente y que es finalmente reductible a uno u otro<sup>41</sup>. Tal reducción ¿no parte de un antecedente extra-científico? Por minuciosa que pueda ser una investigación sociológica, por profunda que se imagine la inmersión en el inconsciente colectivo, ¿estamos seguros de haber inventariado todo, de haber iluminado en su totalidad el objeto estudiado? ¿No se podría comparar la ciencia en curso a un círculo de radio creciente? Al ritmo de este crecimiento se estira la circunferencia que separa lo conocido de lo desconocido y agrandan conjuntamente el espacio de luz y la frontera de sombra que la rodea.

Quisiera abordar también una dificultad más particular que se presenta a quien quiere entender las creencias, prácticas y devociones colectivas de antaño. ¿Qué pertinencia conceder a los términos «religión popular», «cultura popular», y dónde poner la frontera entre el universo de las masas y el de las minorías selectas, cuando están cada vez más interconectados? Querer aislar en una especie de laboratorio una cultura popular del Occidente de los siglos XVI-XVIII (real y con sus coherencias) ¿no es un proyecto consagrado al fracaso?

Una segunda cuestión redobla las incertidumbres nacidas de la pregunta precedente: ¿cómo entrará el investigador en comunicación con la cultura popular de antaño, expresada sobre todo oralmente? ¿Sus palabras no se han desvanecido en el viento del olvido, dejándonos ante un silencio que se convierte en la práctica para nosotros en un no dicho desalentador?

<sup>40</sup> Obra aparecida en Londres en 1971.

<sup>41</sup> Cf. M. MAUSS, *Sociología y antropología*, Madrid, Tecnos, 1979 (orig.: *Sociologie et Anthropologie*, París, 1966, pp 285-309); y S FREUD, *Totem y Tabú*, 1912 (la religión se presenta como la inhibición de las pulsiones agresivas).

A estas importantes objeciones se pueden oponer respuestas parciales. Primero, disponemos de una documentación que, al aportar el registro de las condenas de ciertas conductas colectivas, nos las da a conocer al mismo tiempo y nos desvela los rasgos de una religión semi-clandestina. Decretos sinodales, prescripciones episcopales, relatos de misiones, manuales de confesión, catecismos, sermones, obras dedicadas a la superstición y a la demonología, procesos, edictos, hasta tratados de policía constituyen esta literatura que descubre una cultura rural y mágica que las autoridades observaban con sospecha. Por lo demás, si es verdad que el mimetismo actuaba de arriba abajo en la escala social, la comunicación entre las dos culturas se operaba también de abajo arriba.

Los rituales de otro tiempo o también el *Tratado de las supersticiones* de J.B. Thiers<sup>42</sup>, párroco en el Perche bajo Luis XIV, condenan una religión que se celebra al margen de las liturgias oficiales, pero que nació para responder a la necesidad de seguridad de las poblaciones, y así nos dan noticia de bendiciones, conjuros y exorcismos destinados a proteger a hombres y animales, casas y cosechas, matrimonios y nacimientos. Así la magia con milenios de antigüedad se reintroduce en la cultura dominante, pero desactivada y santificada.

Ciertamente no cabe esperar, repitámoslo, una delimitación satisfactoria de los espacios de las dos culturas y menos pensarlas en términos de unión de ambas. Nos queda en cambio la posibilidad de identificarlos por el conflicto que las enfrentaba. Tratándose de concepciones religiosas, sin duda es la dialéctica entre lo mandado o prescrito y la vivencia la que nos introduce mejor en el corazón de la búsqueda.

## Un gran esfuerzo de aculturación religiosa

Con ayuda de esta clave, me parece fundamental preguntar al pasado sobre un importantísimo problema: la descristianiza-

<sup>42</sup> Primera edición en 1679. Numerosas ediciones posteriores.

ción Ahora bien, se imponen dos advertencias a quien aborda este tema histórico. Primero, con raras excepciones, y entre ellas corresponde un lugar preferente a la reciente tesis de Michel Vovelle<sup>43</sup>, se sitúa el comienzo de la descristianización en la Revolución francesa. En segundo lugar, existen numerosos estudios sobre la descristianización del mundo contemporáneo<sup>44</sup> pero no existe un solo trabajo de conjunto sobre la cristianización que le había precedido. De hecho, se ha afirmado que el Imperio Romano se hizo cristiano con la conversión de sus emperadores y que los pueblos bárbaros se pasaron con armas y bagajes al cristianismo en cuanto sus jefes aceptaron la fe cristiana.

Durante muchos años, la historiografía ha visto la realidad religiosa europea a través de un *a priori* que creaba jurisprudencia en derecho internacional: «*Cuius regio, huius religio*» (cada nación tiene la religión de su monarca). No se encuentra, por lo tanto, en ningún diccionario de Teología o de Historia Religiosa, ni incluso en la nueva *Encyclopedia universalis*, un artículo consagrado al término *cristianización*. De modo que nuestra época habla de *descrastianización* sin haber identificado claramente lo que había sido la realidad anterior y, creemos, opuesta.

Ahora bien, los responsables de la religión medieval sabían que sus contemporáneos, sobre todo los que vivían el campo, asociaban dosis variables de Evangelio a ritos y creencias ancestrales. Pero durante mucho tiempo pensaron que lo importante era cristianizar el paganismo y que, poco a poco, el grano bueno se distinguiría de la cizaña.

Durante muchos siglos la Iglesia habló simultáneamente dos lenguas: una, exigente, destinada a una limitada élite, la otra, de compromiso, dirigida a las masas. El cristianismo aceptaba así

<sup>43</sup> M. VOVELLE *Piété baroque et dechristianisation en Provence au XVIII<sup>e</sup> siècle* o c

<sup>44</sup> Me limitare a dos referencias: A. LATREILLE, «La dechristianisation en France à l'époque moderne», en *Cahiers d'histoire*, XIV, 1, 1969, pp. 13-35, y el artículo «Dechristianisation» de H. DESROCHE en la *Encyclopaedia universalis* (con bibliografía).

integrar el paganismo rural. La división tripartita de la sociedad entre los que oran, los que combaten y los que trabajan ¿no implicaban la indulgencia teológica de éstos últimos? Si no eran rebeldes a la Iglesia serían salvados, a pesar de su ignorancia, gracias a su buena voluntad y a las oraciones de los clérigos. Durante mucho tiempo a la Iglesia medieval le repugnó el elitismo y cerró los ojos a cierta «folclorización» del cristianismo que no parecía crear obstáculo a la gracia.

Pero esta actitud, que a algunos les parece dentro de la lógica cristiana de la Encarnación, se modificó progresiva y principalmente de acuerdo con dos series de hechos. El nacimiento de las órdenes mendicantes en el siglo XII significó un auge de la predicación, un ardiente deseo de elevar el nivel de la vida religiosa en las ciudades primero y más tarde en el campo. En segundo lugar, las desgracias de los siglos XIV-XV (pestes, carestías, guerras, avance turco, cisma, desorganización de la Iglesia) provocaron a su vez una corrupción del cristianismo y la vuelta a prácticas mágicas que no habían desaparecido y se mantenían en semipenumbra.

De la confrontación entre el celo de unos y la religión vivida por los otros se sacó la siguiente conclusión por parte de los que se creían mejores cristianos: que Occidente seguía siendo o había vuelto a ser ampliamente «pagano». Calificativo que aparece con insistencia en los escritos y en boca de los responsables del cristianismo cuando, en el Renacimiento y mucho tiempo después, juzgan a sus contemporáneos, sobre todo campesinos. A la postura de tolerancia con la mentalidad mágica ancestral sucedió la del rechazo, y entonces se quiso imponer a millones de personas la religión de unos pocos.

El historiador no tiene por qué tomar partido, como lo hicieron los hombres de Iglesia de aquella época, ni declarar que su cristianismo era el verdadero mientras que la religión que combatieron era superchería<sup>45</sup>. Ese juicio no nos incumbe, pero resul-

<sup>45</sup> Remito aquí a una comunicación manuscrita de Nathalie Z. DAVIS presentada en Ottawa en 1972 en el Congreso Anual de los *French Studies*, y a

ta imposible comprender lo que sucedió en Occidente al comienzo de la era moderna si no identificamos esta nueva ambición de la elite cristiana y el modelo de vida religiosa que se quiso que la población hiciera suyo

En este sentido, recordemos tan sólo uno de los sentidos profundos que tuvo la Reforma protestante, que fue arrojar una mirada severa y penetrante sobre el paganismo de las masas y rechazar la idolatría llegando casi a la iconoclasia

¿Acaso el catolicismo no se interesó por las supercherías y la idolatría, calificativos que una vez mas no suscribo? ¡Evidentemente que sí! El Concilio de Trento protestó contra la adoración de las imagenes y contra el valor magico concedido a las fechas y cifras del culto, tratándose en particular de misas y cirios. De suerte que los padres del Concilio y después la jerarquia, los misioneros itinerantes, el nuevo clero salido de los seminarios, al abordar el tema de las supersticiones las trataron como lo habían hecho los teólogos y los pastores protestantes. También ellos se enfrentaron a una religión que les parecía incompatible con la salvación de ultratumba.

Ciertamente, el catolicismo mantuvo los siete sacramentos y el culto a los santos. Pero los más celosos de los sacerdotes se esforzaron, no siempre con éxito, en transformar unas conductas colectivas que creían orientadas hacia la magia.

De ahí el lenguaje común de las dos reformas, ya que ambas pusieron en práctica un programa de conversión masiva. Personas que eran cristianas viejas fueron calificadas de «judios bautizados», hasta comparadas a los infieles de ultramar. François Lebrun nos cuenta que en 1680, para su obispo, los campesinos de Anjou estan, desde el punto de vista religioso, tan atrasados como si hubiesen vivido siempre en «países salvajes desconocidos a todo el mundo»<sup>46</sup>

P ARIES, «Religion populaire et Reformes religieuses», en *Religion populaire et Reforme liturgique*, Paris, 1975, pp 84-98

<sup>46</sup> F LEBRUN, *Les Hommes et la mort en Anjou aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siecle* o c , p 411, n 93

En el siglo XVII los jesuitas también llaman «Indias del Sur» a la Italia meridional y declaran que la misión en 1651 en el reino de Nápoles no es «apenas inferior» a una misión en las Indias. «Apartada la esperanza que se puede tener allá de derramar su sangre por la fe, aquí las fatigas no son menores y el trabajo (de evangelización) es quizá aún mayor»<sup>47</sup>. De hecho, en la región de Éboli, algunos creen que hay cien dioses y otros que hay mil. Los misioneros se proponen convertirlos y creen conseguirlo. Pero ¿qué quedó de todo ello? Departado por el fascismo a Lucania en 1935-1936, Carlo Levi tuvo la sensación, confirmada por las confidencias de la población, de que Cristo se había parado en Éboli, de donde surge el título de su libro<sup>48</sup>.

Volveré enseguida sobre los límites del esfuerzo emprendido, pero es necesario insistir en sus dimensiones, en superficie y profundidad. La comparación entre la India e Italia no surgió por casualidad en el ánimo de los misioneros. Para ellos, se trataba de sacar a unas poblaciones del «paganismo».

Por lo tanto, al margen de las simplificaciones habituales, se comprende cuál fue la solución a la famosa disputa de los ritos chinos y malabares. ¿Podía seguir luchando la Iglesia romana contra unas prácticas calificadas de «supersticiosas» en Europa y aceptarlas en Asia? ¿Es casualidad que fueran los sectores de tendencia agustiniana los más exigentes en este aspecto y al mismo tiempo los principales adversarios en Europa de la admisión de los ritos chinos y malabares como prácticas cristianas en Oriente?

Esta conversión a la cultura erudita occidental en su dimensión religiosa se quería llevar a cabo con razón en los países llamados de cristiandad. De modo que debemos ver en ello una voluntad consciente y totalitaria de aculturación. Ciertamente, el Renacimiento consolidó el saber y el poder de las elites gracias a

<sup>47</sup> *Storia d'Italia, I: I Caratteri Originali*, Turín, 1972. Contribución de C. GINZBURG, pp. 656-658.

<sup>48</sup> C. LEVI, *Le Christ s'est arrêté à Eboli*, París, 1948.

la autoridad de los clásicos y al desarrollo económico y técnico. Sin embargo, da la impresión de que la nueva cultura escrita y urbana, nacida de la conjunción del cristianismo, de la experiencia medieval y del humanismo, se sintió entonces frágil e incluso amenazada por el océano de una cultura rural y oral. De ahí las reacciones agresivas venidas de arriba y la voluntad deliberada de romper con ese mundo.

Así se explican, tanto en los países protestantes como en tierra católica, los procesos de las brujas en nombre de una demonología fabricada por jueces y teólogos<sup>49</sup>, la lucha multiforme contra las diversiones paganas: fiesta de los locos, de los inocentes, antorchas del primer domingo de Cuaresma, *calendimaggio*, a veces las hogueras de la noche de San Juan<sup>50</sup>, la persecución de los blasfemos y la actividad vigorosa contra conductas consideradas moralmente intolerables en una civilización cristiana. Eran medidas junto al internamiento de los locos y los vagabundos, estudiado por M. Michel Foucault<sup>51</sup>, para meter en cintura en muchos aspectos a una «sociedad salvaje» que no había sido domesticada todavía.

Esta aculturación no fue solo represión inquieta, sino también pedagogía. Una expresión que era poco medieval tomó cuerpo en la mentalidad de las elites cristianas con esta formulación: la ignorancia religiosa es causa de condena eterna. Lutero y San Vicente de Paúl, Calvino y San Carlos Borromeo reaccionaron de manera idéntica. El principal esfuerzo de las iglesias de Occidente, a partir de la eclosión de las dos reformas concurrentes y solidarias, fue enseñar la doctrina cristiana a las masas sobre el terreno, particularmente a los campesinos, hasta entonces ignorados y abandonados.

<sup>49</sup> Cf. H. INSTITTORIS y J. SPRENGER, *Le Marteau des sorcières*, Paris, 1973.

<sup>50</sup> J. DELUMEAU, *Le Catholicisme entre Luther et Voltaire* o. c., pp. 256-261.

<sup>51</sup> M. FOUCAULT, *Historia de la locura en la época clásica*, Madrid, Fondo de Cultura Económica de España, 1979 (orig. *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, 1ª ed., Paris, 1961).

Surgen las academias y seminarios para formar un cuerpo pastoral más competente y digno que en el pasado. Se pone el acento en la predicación semanal. Aparecen las misiones rurales populares que, entre los siglos XVII-XX, recorrieron en cuadrillas toda la Europa católica. Se multiplican las escuelas en los países protestantes y en muchas diócesis católicas. El catecismo alcanza una amplia difusión gracias a la imprenta.

Uno de vosotros, mis queridos colegas, comparaba recientemente el catecismo al *Pequeño libro rojo* de Mao. Traigo a colación ese símil, que no pretende ser sacrílego. Habida cuenta de los diferentes tiempos y lugares, ¿ha habido algún asunto en el mundo cristiano de antaño semejante a este adoctrinamiento? ¿Ni en la Edad Media se había conocido algo parecido, al menos bajo esta forma de repetición didáctica?

Pero ¿cómo hacer aceptar a millones de personas una espiritualidad y una moral austeras que no se habían exigido en la práctica a sus antepasados? ¿Cómo hacerles comprender que su vida cotidiana, incluso la más secreta, estaría en adelante penetrada por la preocupación constante por la eternidad? Responderé a esta cuestión con un ejemplo de lo que ocurrió en tierra católica.

Mi hipótesis, que me propongo verificar, es que la pedagogía protestante, pese a las variantes, no fue fundamentalmente diferente a la de la Iglesia romana. ¿Cómo se pretendió conseguir esa conversión? Mediante la culpabilización de las conciencias, la insistencia obsesiva en el pecado original y las faltas cotidianas, el examen de conciencia llevado hasta el escrúpulo<sup>52</sup>, la amenaza incesante del infierno, una pastoral del miedo. Si era preciso, los misioneros dramatizaban ese mensaje pavoroso.

Esta pastoral ¿era sólo retórica artificiosa? No. Evidentemente, los predicadores estaban convencidos de la realidad de las amenazas que esgrimían. Esta pedagogía del miedo respondía a la lógica de la actividad emprendida: poblaciones angustiadas primero por el día de mañana e inducidas a temer enferme-

<sup>52</sup> E. MOUNIER, *Œuvres*. II: *Traité du caractère*, París, 1961, pp. 694-695.



dades, hambres y guerras. Era necesario sustituir en su alma un miedo por otro, y demostrarles que los peligros terrenales no son nada comparados con los riesgos del más allá.

En los países católicos, el confesionario –ese objeto «chuscamente siniestro», según Jacques Maritain, y cuya primera mención data de 1516<sup>53</sup>– llegó a ser el símbolo de la nueva evangelización. Se da a conocer en la región del Delfinado en el siglo XVII por un misionero que iba de pueblo en pueblo con un confesionario portátil a sus espaldas<sup>54</sup>.

No basta con evocar el infierno para manejar a las masas. Este cristianismo de todos los instantes sólo podía vivirse en la uniformidad si era constantemente sostenido y recordado por la autoridad civil. Así, las iglesias, tras las dos reformas, apoyándose desde el Renacimiento en estados mucho más sólidamente estructurados, controlaron y vigilaron a las gentes de Europa con una eficacia desconocida siglos antes. En 1700, después de largos años de esfuerzos perseverantes, la situación era la siguiente: una religión presentada como opción personal, como adhesión del corazón y del espíritu, como camino hacia la salvación personal era vivida, sin embargo, como una práctica aparentemente uniforme o casi unánime, y con una escrupulosidad nunca alcanzada en el pasado. ¿Dónde quedaban la apuesta y la paradoja evangélicas?

El modelo de cristianismo que nos sirve de medida no es tanto el sincretismo medieval como la religión de la época clásica, a la vez uniformista y austera, y que intentó –mucho más que la de la Edad Media– que las masas aceptaran lo mandado o lo prescrito, el ideal de unos pocos, en lo cotidiano y habitual de todos. Si se alude a este cristianismo cuando actualmente hablamos de descristianización, hay que reconocer que la cristianización de Europa es un hecho relativamente reciente. Porque las dos reformas son las que han difundido en las zonas rurales

<sup>53</sup> En un concilio celebrado en Sevilla aquel año.

<sup>54</sup> Comunicación de B. Dompnier en mi seminario.

–donde vivía la mayoría de la población– la religión y la práctica religiosa que nos sirve de referencia para valorar la realidad presente.

No es casualidad que esta referencia nos resulte inconscientemente familiar. Al utilizarla reconocemos que no estamos muy distantes de la religión de la época clásica. Levantamos así mismo acta de la importancia de los resultados obtenidos en este largo proceso de aculturación que he evocado y cuyos efectos están lejos de agotarse.

¿Se había asistido antes a un fenómeno tan amplio y profundo? Preparada por la lenta impregnación medieval, la conversión de millones de personas a la espiritualidad exigente y a la práctica de la elite religiosa constituyó una transformación de la psicología de las masas en beneficio de una cultura escrita, de un mensaje basado en la Biblia y de una enseñanza cada vez más sustentada en la imprenta. Ahora bien, este movimiento que parecía que iba a desfallecer hacia 1750 encontró nuevo aliento a finales del Siglo de las Luces. Las iglesias, en vísperas de la Revolución y durante todo el siglo XIX, continuaron en Europa e incrementaron en ultramar su actividad de aculturación religiosa gracias a nuevos esfuerzos concebidos y vividos en el marco de las dos reformas del siglo XVI. Es preciso darse cuenta de esa continuidad y de las renovaciones periódicas que sufrió para no aceptar una visión demasiado simplista de un proceso lineal que supuestamente comenzó en el siglo XVIII y llevó a una decadencia uniformemente acelerada de las confesiones cristianas.

Quiero añadir una segunda observación. La aculturación cristiana se logró por medio de la culpabilización y la hipertrofia del superego no ha dejado, desde entonces, de trastornar tal o cual alma demasiado escrupulosa. Pero ¿qué se ha pretendido en la civilización occidental? Una reflexión histórica sobre este problema me conduce a recoger algunas consideraciones de Carl G. Jung. Para este antiguo discípulo de Freud, convertido en su adversario, consciencia y civilización están relacionadas. La consciencia crea la cultura. Por un impulso profundo la humani-

dad tiende a emerger del inconsciente. La persona consciente es la que conquista la tierra.

Ahora bien, las reformas crearon de forma masiva y en un grado nunca alcanzado antes un excedente de consciencia, un desarrollo hipertrófico del sentido de la responsabilidad. Carl G. Jung escribía:

Nada hay tan apropiado para provocar consciencia que un desacuerdo con uno mismo. No se podría imaginar ningún otro medio más eficaz para hacer salir a la humanidad del estado de somnolencia sin responsabilidad y sin pecado, para conducirla a un estado de consciente responsabilidad<sup>55</sup>.

Si Carl G. Jung tiene razón, la culpabilización del cristianismo ha sido beneficiosa para la civilización occidental.

## Los límites de la empresa

Subrayar los aspectos cuantitativos de la aculturación realizada por las dos reformas no puede hacernos olvidar el abismo existente entre las ambiciones pastorales y los resultados logrados. La uniformidad teórica ha ocultado una realidad compleja a la que voy a referirme en esta última parte de mi exposición. Nos falta una historia de la «hipocresía» en la sociedad de antaño. En el siglo XVIII las cortesanas madrileñas, al acercarse la Pascua, vendían a sus clientes comprobantes de confesión que les permitían hacer la comunión anual reglamentaria<sup>56</sup>. Este comportamiento caricaturesco permite sospechar que hubo otros muchos menos llamativos.

Bajo el Antiguo Régimen, una minoría, pero bastante importante, de personas «deslocalizadas» –tomo la expresión de Maurice Le Lannou– escapaba a la afiliación parroquial en la que

<sup>55</sup> C.G. JUNG, *L'Âme et la Vie*, París, 1963, p. 59.

<sup>56</sup> B. BENNASSAR, *Los españoles*, Móstoles, Swan, 1985 (orig.: *L'Homme espagnol*, 1975, p. 78).

descansaba el sistema religioso, católico o protestante. Pienso en las diferentes categorías de «nómadas»: buhoneros, comicos de la legua, soldados, marinos, pastores, emigrantes, galeotes y, más aún, en todos los que las sacudidas de la coyuntura precipitaban por debajo del umbral de la pobreza y que, momentánea o definitivamente, se hacían mendigos y con frecuencia vagabundos.

Considerados como peligrosos, en la práctica rechazados socialmente, estos desarraigados siempre fueron numerosos en las ciudades y los caminos de antaño, aumentando durante las crisis. En Lyon, entre 1789 y 1790 eran de veinte a veinticinco mil sobre ciento cincuenta mil habitantes<sup>57</sup>. Ahora bien, las autoridades sabían que este subproletariado vivía casi al margen del cristianismo.

Los regidores de Brujas constataban en 1571 la presencia en la ciudad de una

gran multitud de pobres gentes ( ) que no sabían los artículos de la fe ni los mandamientos de Dios ( ), mendigando ( ) entre la ciudad y los alrededores, llevando consigo un gran número de niños, a los que dejaban crecer en toda malicia y estupidéz, en ignorancia de la fe católica<sup>58</sup>.

Cien años después, un burgues de París proponía a Luis XIII el encierro de los pobres del reino, asegurándose la «salvación de muchos millones de almas que se pierden por no ser instruidos en el temor de Dios»<sup>59</sup>.

La convicción de que uno se salva saliendo de la ignorancia implicaba que se multiplicasen las escuelas. Habían constatado que se retiene mejor un catecismo que se ha podido leer, incluso transcribir personalmente, que otro aprendido de viva voz. Cier-

<sup>57</sup> J P GUTTON, *La Société et les pauvres l'exemple de la généralité de Lyon 1534-1789*, 1971, p. 53, *La Société et les pauvres en Europe (XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles)*, Paris, 1974.

<sup>58</sup> G van SEVEREN, *Inventaire diplomatique des archives de l'ancienne école Bogaerde a Bruges*, Brujas, 1899, I, p. 81.

<sup>59</sup> J P GUTTON, *La Société et les pauvres l'exemple de la généralité de Lyon 1534-1789*, 1971, o. c., p. 317.

tamente, en la Europa de los siglos XVI-XVIII hubo muchas más escuelas que en la Edad Media. Sin embargo, al final del Antiguo Régimen en Francia el 53% de los hombres y el 73% de las mujeres seguían siendo analfabetos. En 1866 eran todavía el 35% y el 42%<sup>60</sup> respectivamente. De ahí dos consecuencias históricas importantes, tratándose de un modelo de cristianismo vinculado desde el comienzo a la instrucción y el catecismo.

Por una parte, no es casual que en el Occidente actual –heredero de la cultura escrita de antaño– los fieles creyentes resistan mejor las sacudidas<sup>61</sup>. Por otra parte, las zonas rurales más desfavorecidas, que con el desarrollo industrial fueron abandonadas en el siglo XIX, representaban el elemento menos catequizado de la Europa de antaño<sup>62</sup>, se habían quedado al margen del aprendizaje de la lectura y, con más razón, de la escritura. Trasplantados brutalmente a barrios sin parroquias de acogida, olvidaron rápidamente sus escasos conocimientos religiosos. La Iglesia no perdió, por lo tanto, la clase obrera; nunca había sido suya cuando vivía en el campo.

Hay que preguntarse también sobre los resultados de la lucha emprendida por las confesiones cristianas contra la superstición, un concepto eclesiástico que designaba antaño creencias y prácticas no respaldadas por las autoridades y movidas por intereses terrenos. Muchos historiadores piensan que el catolicismo tridentino, al actuar rigurosamente contra la superstición, favoreció la descristianización al desencarnar la vida religiosa y al arrancarla del humus en el que habría debido enraizarse. Expongo esta interesante opinión, pero sin tomar parte por el momento, y subrayando que si esta teoría es válida para el catolicismo, *a fortiori* los es para el protestantismo.



<sup>60</sup> M FLEURY y P VALMARY, «Les Progrès de l'instruction en France de Louis XIV à Napoléon III», en *Population*, 1957, pp 71-92, y F FURET y W. SAHS, «La croissance de l'alphabétisation en France», en *Annales E S C*, mayo-junio de 1974, p 721

<sup>61</sup> Cf E PIN, *Pratiques religieuses et classes sociales*, París, 1856, pp 213-219

<sup>62</sup> Cf M L FRACART, *La Fin de l'Ancien Régime à Niort*, París, 1956, p 79

Pero ¿en qué medida una religión que pretende ser cada vez más espiritual y orientada a la salvación es la que más allá elimina la religión mágica en lo cotidiano? Investigaciones recientes revelan que incluso en países protestantes, como Alemania<sup>63</sup>, Inglaterra<sup>64</sup> o la región de Languedoc-Rosellón<sup>65</sup>, la cultura perseguida consiguió mantenerse muchas veces ocultándose para escapar a la vigilancia de los responsables de la fe.

En cuanto a la Iglesia romana, es evidente que localmente hizo la vista gorda sobre ciertos «abusos» más patentes en España e Italia que en Francia o Alemania, y más evidentes en el campo que en las ciudades. De modo que la frontera entre la religión en espíritu conforme al modelo de las elites y la continuación del sincretismo medieval no se traza entre países protestantes y católicos, sino dentro de los territorios correspondientes a cada confesión.

Vale la pena señalar que la Revolución francesa y la escuela de la III República continuaron en Francia el combate contra las prácticas supersticiosas que las dos reformas trataron de ganar. La situación presente prueba el fracaso parcial de estas ofensivas en cadena, puesto que asistimos al retorno con fuerza de unas supersticiones que han aguantado el embate de las religiones y la ciencia.

Esta supervivencia anima a investigar los comportamientos colectivos de resistencia a la actividad de las dos Reformas durante la época en que cada una de ellas parecía controlar su terreno. No suelen ser posturas intelectuales, sino una oposición más emocional que racional, más ocasional que continua, más pasiva que agresiva, que la historiografía no suele reseñar.

Nadie duda, por ejemplo, que el catolicismo tridentino y la Reforma protestante buscaron moralizar la vida cotidiana, depu-



<sup>63</sup> B VOGLER *Vie religieuse en pays rhénan dans la seconde moitié du XVI<sup>e</sup> siècle (1556-1619)* Servicio de reproducciones Lille III, 1974, vol. 3, pp 815-839.

<sup>64</sup> K THOMAS, *Religion and Decline of Magic*, pp 70-74.


<sup>65</sup> Tesis de P JOUTARD en prensa

rar el lenguaje de obscenidades y blasfemias –pensemos en los eufemismos– y, sobre todo, ejercer un control estricto de la actividad sexual. De ahí una cierta «desexualización» de la sociedad occidental que no deja de tener ciertos parecidos con la de la China maoísta en época reciente. La gente se casaba tarde y, sin embargo, durante bastante tiempo no fueron tan frecuentes la natalidad prenupcial y los nacimientos ilegítimos. En Francia, entre 1650 y 1750, las exigencias de la Iglesia en esta materia parece que fueron acatadas con una obediencia que refleja, al menos en cierta medida, el impacto de la actividad emprendida por el nuevo clero. Pero se cometería un error si se concediera crédito total a las cifras.

Jean-Louis Flandrin tiene razón al escribir que «la castidad se resiste a la estadística»<sup>66</sup>. Los archivos parroquiales nada nos dicen de adulterios clandestinos con mujeres casadas ni sobre la masturbación. Sí lo dicen los confesionales (manuales para los confesores) y otros textos, que insisten en las prácticas solitarias y que los jóvenes no sublimaban su libido hasta los veintiséis o veintiocho años. Además, y esto me parece esencial, ¿el sentido del pecado del cura era compartido o no por la mayor parte de su rebaño? En fin, ¿qué se reconocía en la confesión?

Nos falta una historia de la confesión oral, no como un proceso personal y libre sino como la coacción que parece haber vivido desde siempre el colectivo. Indicaciones convergentes, provenientes de diarios de sacerdotes, manuales de confesores, relatos de misiones itinerantes, decretos sinodales, etc., dejan entrever que el católico «de la masa» iba a confesarse obligado y que no le gustaba demasiado revelar sus faltas al cura, ya que ambos se conocían muy bien.

¿Qué pensar también de algunas asistencias a los oficios y comuniones? El párroco J.B. Thiers escribía en una época de práctica religiosa general: «Las personas van a misa para tratar asuntos, contar noticias y tonterías», «se comulga para no pasar

  
<sup>66</sup> J.L. FLANDRIN, «Mariage tardif et vie sexuelle», en *Annales E S C*, noviembre-diciembre de 1972, pp. 1351-1387

por rebelde o para no ser señalado con el dedo»<sup>67</sup>. Aclaraba un hecho que durante mucho tiempo se ha olvidado: incluso en la época de la uniformidad cristiana, muchas personas, si hubiesen podido, no habrían ido a la iglesia.

En un amplio estudio sobre las actitudes de resistencia a la religión obligatoria de antaño, actitudes que, en mi opinión, han sido infravaloradas, conviene consultar las listas de proverbios, canciones, catálogos de juramentos y blasfemias (especialmente en Italia, España y Quebec), instrucciones y reglamentos de policía que procuraban reglamentar las peregrinaciones, procesiones, ayuno de Cuaresma, el descanso laboral los domingos y días de fiesta. Esa investigación hace añicos la aparente unanimidad religiosa de antaño. Muchas personas, en realidad, buscaban evadirse –en la práctica si no conscientemente– del estricto marco impuesto por la Iglesia y por el Estado.

Gabriel Le Bras hace notar también que la oposición, tan viva en Francia en el siglo XIX y comienzos del XX, entre la iglesia parroquial y la taberna existía mucho antes de la Revolución y que los curas no siempre se salían con la suya cuando querían imponer el cierre de los cafés durante los oficios<sup>68</sup>. Por fin, los misioneros itinerantes durante los siglos XVII y XVIII mencionan localidades y regiones, en particular en las tierras de viñedos y a lo largo de los ríos, donde las poblaciones daban pruebas de espíritu «republicano», es decir, de indiferencia religiosa o incluso de hostilidad<sup>69</sup>.

¿Estas observaciones y otras parecidas no invitan a intentar una historia y una geografía del anticlericalismo de antaño? Un anticlericalismo que, más allá de la institución eclesiástica, aspiraba a poner en cuestión, en realidad aunque no abiertamente, el dogma y la moral oficiales.

<sup>67</sup> F.B. THIERS, *Traité des superstitions*, II, libro 3, cap. 9.

<sup>68</sup> G. LE BRAS, *Études de sociologie religieuse*, I, pp. 66-67, y A. MOLINER, *Une paroisse du Bas-Languedoc: Sérignan, 1650-1792*, Montpellier, 1968, pp. 130-135.

<sup>69</sup> L. PEROUAS, P.F. Hacquet, *Mémoire des missions des Monsfortains dans l'Ouest, 1740-1779, o. c.*, pp. 28-66



En suma, es cierto que la cristianización intensiva, emprendida sobre nuevas bases a partir del siglo XVI, obtuvo resultados impresionantes en calidad y cantidad. Pero ¿cómo negar que ha camuflado bajo el barniz de la obligación y el conformismo una gran diversidad de comportamientos que van desde la piedad a la indiferencia e incluso la hostilidad?

Si los análisis precedentes son certeros no podemos comparar la situación religiosa actual con la del Antiguo Régimen, ya que pondríamos en el mismo plano situaciones que no son semejantes, ya que la de hoy habla de personas y de libertad y la de antaño de masas y autoridad. Bajo este enfoque, la descristianización es la desaparición en Occidente de un sistema político-religioso que comportaba una fe obligatoria para todos y unas conductas a los que no se podía uno, en principio, sustraer.

Sin embargo, la descristianización es evidentemente más que esto. Dos hechos aparecidos antes de la Revolución deben captar la atención del historiador. El primero, que los catequistas y catequizados –pronto en algunos sitios y más tarde en otros– terminaron por cansarse de la pastoral del miedo. Lo que refleja, entre otras cosas, el descenso del número de demandas de misas por los difuntos en los testamentos del siglo XVIII, estudiados por Michel Vovelle en Provenza<sup>70</sup> y Pierre Chaunu en París<sup>71</sup>. San Carlos Borromeo aconsejaba utilizar el domingo para meditar sobre las postrimerías (muerte, juicio, infierno y gloria) y Chateaubriand habla en las *Mémoires d'outre-tombe* de «los terrores» que le causó de niño leer *Les Confessions mal faites*.

Espectros que arrastraban cadenas y vomitaban llamas –escribe él– me anunciaban los suplicios eternos por un solo pecado no confesado<sup>72</sup>.

<sup>70</sup> M VOVELLE, *Piété baroque et dechristianisation en Provence au XVIII<sup>e</sup> siècle, o c*

<sup>71</sup> Encuesta en curso dirigida por Pierre Chaunu en la Universidad de París-Sorbona (París IV)

<sup>72</sup> CHATEAUBRIAND, *Mémoires d'outre-tombe*, ed del Centenario, Levallois, París, 1964, I, p 79

En la medida que se había ligado estrechamente religión y miedo al más allá, el debilitamiento de éste acarreó la antipatía hacia aquélla, si no en el mismo Chateaubriand, sí al menos en mucha gente.

He aquí la segunda explicación, que no deja de tener relación con la precedente: las dos reformas reforzaron vigorosamente las estructuras parroquiales y valoraron, de hecho o de derecho, la una al cura, la otra al pastor. Los responsables del culto, más instruidos y dignos que en el pasado, se presentaron como modelos de virtud y profesores de religión. Los sacerdotes y en menor medida los pastores aparecieron como *hombres aparte*. Mientras se mantenía una gran distancia en cuanto a los conocimientos entre los docentes de la fe y sus alumnos, el cristianismo redefinido y reestructurado durante el siglo XVI pudo no solamente sostenerse, sino también (he intentado demostrarlo) acrecentar considerablemente su posición real de dominio. Pero, en la civilización dinámica de Occidente, el saber laico se desarrolló rápidamente frente a una cultura religiosa que se crispó en sus posiciones.

De ahí, una triple inversión en las situaciones respecto a la Edad Media. Por una parte, en el sector laico encontramos a las personas instruidas. Por otra parte, la ciencia profana conquista un espacio cada vez más amplio y esto inquietó a las ortodoxias, que tendieron a identificar el bien con el inmovilismo y el mal con el cambio. Y, en tercer lugar, la ciudad, inicialmente mejor «equipada» religiosamente que el campo y de donde las dos reformas habían partido, se despegó progresivamente del saber y poder de los portavoces de las confesiones cristianas.

Desde 1630-1650 se pueden detectar los primeros signos serios de este conflicto, como el proceso de Galileo. Al acentuarse esta tendencia más tarde, la religión encontró su principal apoyo en el mundo rural, considerado unos siglos antes como el que mantenía el paganismo, y comenzó a mirar con inquietud creciente la cultura laica y urbana con la que perdía el contacto, hecho confirmado por los inventarios de bibliotecas eclesiásticas

del siglo XVIII que ha estudiado Jean Quéniart<sup>73</sup> Este enfoque muestra la descristianización como una desclericalización y una secularización

Pero este movimiento ¿no nace precisamente de lo más profundo del cristianismo? Algún día habrá que estudiar los sucesivos desplazamientos de la frontera entre lo sagrado y lo profano dentro de la historia cristiana, entendiendo por «sagrado» el dominio delimitado por prescripciones y prohibiciones donde se desarrollan las relaciones entre la persona y lo divino, y por «profano» el espacio fuera de ese recinto Ahora bien, la Biblia desde su primera página enseña con rotundidad que ni el mar, ni la tierra, ni el sol, ni las estrellas son divinas El mundo no es Dios y le ha sido entregado al hombre Además, el judaísmo opuso Yahvé, el dios único y personal, a los múltiples baales, cuyos altares poblaban los campos de Palestina

Vino Jesús, que realizó una desacralización fundamental de las conductas religiosas al relativizar las observancias Rechazó el exceso de las prohibiciones en sábado y las abluciones rituales, subordinó a la adoración en espíritu y en verdad la santidad del templo de Jerusalén, negó los castigos divinos, los del ciego de nacimiento y las víctimas de la torre de Siloé, y proclamó una salvación obtenida por medio del amor

Desde entonces, como indica Pierre Chenu<sup>74</sup>, todo lo profano es santificable, pese a ser profano San Pablo insistió en la justificación por la Fe, no por la Ley y lo sagrado Las primeras comunidades cristianas no fueron gobernadas por una casta sacerdotal, sino por «ancianos», término sacado de la lengua profana Bien pronto Orígenes afirma, haciéndose eco de una acusación de Cel-

<sup>73</sup> J QUENIART, *Culture et société urbaines dans la France de l'Ouest au XVIII<sup>e</sup> siècle*, tesis doctoral de Estado, Paris I, 1975, 4 vol, dact, mapas y gráficos

<sup>74</sup> P CHENU, «Consecratio mundi», en *Nouvelle Revue Théologique*, junio de 1964, p 612 Cf también F BOURDEAU, «Fin du sacre? Santeté du profane», en *Forma gregis*, año 26, n° 1, primer trimestre de 1974, pp 1-94, y «Une santeté seculière», *ibid*, segundo trimestre de 1974, pp 97-144

so, «nosotros, cristianos, no tenemos ni templos, ni estatuas, ni altares», y si los utilizamos es en sentido espiritual<sup>75</sup>. También se ha dicho que el cristianismo ha provocado «el más vasto y más radical de los desplazamientos entre lo sagrado y lo profano»<sup>76</sup>. No por casualidad el hombre del Occidente cristiano ha conseguido, por medio de la ciencia y la técnica, hacerse cargo de su destino terrestre.

Sin embargo, el cristianismo, al aceptar desde Constantino la entera responsabilidad de la marcha de una civilización, permitió en proporciones variables, según tiempo y lugar, dar un espacio a lo sagrado de los tiempos paganos: prohibiciones, ceremonias espectaculares y un cuerpo sacerdotal dotado de importantes poderes. Esta tendencia a la resacralización fue periódicamente atacada por denuncias de todo tipo, la más importante de ellas fue la revolución religiosa del siglo XVI en su versión protestante –sobre todo, pero también en la católica– mediante el esfuerzo por espiritualizar los sacramentos y la piedad colectiva, y por relativizar el culto de los santos.

Además, las dos reformas consintieron en ampliar considerablemente el terreno neutral que escapa a su influencia directa. El calvinismo rechazó el arte fuera del templo; el catolicismo permitió el desarrollo de la música profana y aceptó el desnudo en la pintura y la escultura siempre que estuviese fuera de las iglesias. El abandono del latín por el protestantismo y la multiplicación en el país católico de los cánticos y obras religiosas en lengua vulgar marcaron un alejamiento de la lengua sagrada de la Edad Media occidental.

En cuanto al espíritu crítico, cuya evolución condujo después a la ciencia, fue un producto del cristianismo, puesto a reflexionar sobre su historia: filología humanista que retorna a la

<sup>75</sup> ORÍGENES, *Contra Celso*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1996 (orig.: *Contre Celse*, t. IV, París, 1969, pp. 211-220 (VIII, 16-20)).

<sup>76</sup> G. BOUTHOU, *Las mentalidades*, Vilassar de Mar, Oikos-Tau, 1971 (orig.: *Les Mentalités*, París, 1966, p. 100).

Biblia y a los Padres de la Iglesia pasando por encima de la escolástica; polémicas protestantes, desde Lutero a Bayle; erudición exigente de los intelectuales creyentes. De este caldo de cultivo surgen los estudios actuales sobre los orígenes cristianos de la Ilustración<sup>77</sup>.

El cristianismo quiso reservarse un espacio privilegiado y entró en conflicto con la modernidad, chocó con una secularización cultural que su mismo dinamismo interno, más profundo, había contribuido a crear.

La conclusión no es sencilla. Por una parte, se habla de la descristianización en relación con la cristiandad, época que a su vez se contrapone a la antigüedad clásica. Y, ante todo, se nos aparece como un fenómeno cuantitativo: disminuye el número de practicantes, una vez que se ha acabado el tiempo de las imposiciones, los conformismos e incluso, cada vez más, el del cristianismo hereditario. Se muestra también como el fin de una religión del miedo y como una desclericalización y secularización.

¿Es posible ir más allá de esta afirmación<sup>78</sup> y deducir la cercana muerte del cristianismo? ¿Es la descristianización algo más que la decadencia de un modelo de cristianismo al que posiblemente está reemplazando otro cuyos rasgos todavía no vemos claros? El historiador, para no caer en error, no debe hipotecar el futuro. Ya que desconfía de las simplificaciones, es tarea suya dejarlo abierto.

*(Lección inaugural  
en el Collège de France  
el 13 de febrero de 1975)*

<sup>77</sup> Estudios en curso de Jacques SOLÉ (Universidad de Grenoble).

<sup>78</sup> Cf. J. WACH, *Sociologie de la religion*, París, 1955, p. 10. Escribe que no hay que identificar «la experiencia religiosa y una cualquiera de sus expresiones históricas» y que piensa que «la energía creadora religiosa es inagotable; tiene siempre a nuevas y más plenas realizaciones».

<b>PRIMERA PARTE: Otear el horizonte</b> .....	7
<b>Introducción</b> .....	9
<b>1. ¿Va a desaparecer el cristianismo?</b> .....	11
Inquietudes .....	11
Orgullo .....	18
<b>2. Cambio de mirada</b> .....	25
Reorganización .....	25
El tiempo a escala .....	28
Las persecuciones .....	30
Visibilidad .....	35
<b>3. Vertiginosa odisea</b> .....	41
Admiración .....	41
Creación y origen .....	46
¿Qué es el azar? .....	50
Una inteligencia activa en el universo .....	51
La confluencia de indicios .....	56
<b>4. ¿Es la vida el cabaret de la nada?</b> .....	57
Cuantitativo y cualitativo .....	57
¿Existe el hombre? .....	60
Del absurdo al misterio .....	64
<b>5. El rechazo de la culpabilidad hereditaria</b> .....	69
¿Una primera falta de dimensión cósmica? .....	69
Una actualización necesaria .....	73

Otra lectura del pecado original .....	76
Heredero pero no culpable .....	81
Redención .....	84
<b>6. Entre el blanco y el negro .....</b>	<b>89</b>
¿Por qué el mal? .....	89
La rebelión contra Dios .....	92
La impotencia de Dios.....	96
Luces en la noche .....	100
La bondad más profunda que el mal .....	101
<b>7. Decid si es verdad... .....</b>	<b>105</b>
Ciencia y evangelios .....	105
Los evangelios como catequesis .....	109
Cuestiones controvertidas .....	113
Jesús y el milagro .....	115
<b>8. ¿Y si fallamos en la reconciliación? .....</b>	<b>121</b>
Preliminares .....	121
Autoridad y autoritarismo .....	125
¿Qué hacer? .....	132
No desanimarse .....	135
<b>9. La globalización y lo interreligioso .....</b>	<b>141</b>
Religión, guerra y paz .....	141
¿Mestizaje religioso? .....	145
<i>El Espíritu sopla donde quiere</i> .....	150
Alfa y omega de la teología .....	154
<b>10. Lucidez .....</b>	<b>157</b>
Una situación nueva .....	157
Las sorpresas del Espíritu Santo .....	158
La secularización .....	164
Reducir el foso entre la sociedad y el catolicismo .....	172

<b>11. Esperanza</b> .....	175
La creatividad cristiana .....	175
Un Dios «desenclavado» que libera y perdona .....	178
Dios gime en una cuna .....	182
Misterio y Revelación .....	185
<b>SEGUNDA PARTE: ¿Va a desaparecer el cristianismo?</b> ....	189
<b>Preámbulo</b> .....	191
<b>1. La cristiandad de antes</b> .....	195
La tentación del desánimo .....	195
¿Son marxistas los rusos? .....	201
Hablar y actuar .....	208
<b>2. La Iglesia como poder</b> .....	219
El poder material .....	219
El totalitarismo: «Nos han enseñado el miedo» .....	229
Advertencias a la Iglesia .....	245
<b>3. Ambigüedad de la historia cristiana</b> .....	257
Dos interpretaciones diferentes .....	257
La Reforma católica vista desde el siglo XX .....	265
<b>4. Los caminos del futuro</b> .....	281
Hacia un cristianismo minoritario y popular .....	281
Realizar por fin la unión .....	287
Un credo fundamental .....	292
Remedios heroicos .....	297
<b>5. Esperanza</b> .....	307
Dos prospectivas .....	307
Fervor .....	310
Santidad y locura .....	324



<b>Conclusión</b> .....	329
<b>ANEXO: Lo mandado y lo vivido</b> .....	331
Sociología e historia de las concepciones religiosas .....	331
Un gran esfuerzo de aculturación religiosa .....	342
Los límites de la empresa .....	351