
5 TEXTOS DE JOSÉ JIMÉNEZ LOZANO

El texto número 1 caracteriza el catolicismo español como «político» y, en general, refleja los rasgos mencionados en el apartado III de la presentación, con lo que se describe el contexto en el que cobra su sentido el problema de los cementerios civiles. El texto número 2 (único para el cual hemos tenido que inventar un título) es veinte años anterior y ya reivindicaba la ortodoxia de determinadas ideas relacionadas con la libertad religiosa, ideas que los contrarios a la apertura conciliar (como los integristas y tradicionalistas de otras épocas) consideraron herejía o contaminación extranjera. El texto número 3 es, indirectamente, una invitación a la tolerancia, pues pone de manifiesto (no sin humor) cómo determinadas intransigencias del pasado se debieron a haber juzgado fundamentales e irrenunciables ciertas cosas que, con el tiempo, se revelaron irrelevantes. El texto número 4 nos permite apreciar lo que hay de pascaliano y de kierkegaardiano en el cristianismo de Jiménez Lozano o, en otras palabras, su insistencia en los dos elementos señalados en el apartado IV de la presentación: la seriedad del cristianismo (no jugar a ser cristianos) y su carácter contestatario. En el texto número 5 también están presentes estos temas, pero vistos desde otros ángulos, igualmente aludidos en el apartado IV de la presentación: el complejo de inferioridad ante las modas culturales y la asunción precipitada de una crisis de fe cuya realidad es, para Jiménez Lozano, más que dudosa.

1. «UN CATOLICISMO POLÍTICO» (31)

El carácter primordial del catolicismo español —no en sí mismo, claro está, sino en su desarrollo histórico— es que la fe cristiana, además o incluso en vez de ser una decisión personal de adhesión a la Persona y a las enseñanzas de Cristo, se ha traducido por la simple pertenencia a la casta o gens hispanica, a la condición de españolidad; es decir, es una expresión sociopolítica. Se es católico porque se es español y

(31) [Nota del compilador] Capítulo I de *Los cementerios civiles*, Barcelona, Seix Barral, 2008, pp. 17-25 (primera edición: 1978).

se ha sido español porque el catolicismo se convirtió en aglutinante de la casta de los hispano-godos en lucha contra moros y judíos. La filiación religiosa sirvió «para definir la figura nacional y gentilicia de todo un pueblo» (32), y, en cualquier caso, el Estado que se construye al final de la Reconquista, la nacionalidad hispana que surge, no nace, en efecto, de unos meros presupuestos históricos, económicos, culturales o políticos o de cualquier otro tipo de decisiones intramundanas, sino de imperativos religiosos ligados a la sangre. Ese estado es la comunidad político-religiosa que resulta de la eliminación de las posibilidades políticas de las otras dos castas —la islámica y la hebraica—; esto es, un Estado-Iglesia o una Iglesia-Estado. Y la política será divina y el cristianismo, un cristianismo con una primordial expresión política.

Este Estado-Iglesia es ciertamente una creación política muy diferente del teocratismo o del cesaropapismo medievales, que entre nosotros se dan, claramente, en la época visigoda. La simbiosis que existe en España entre Estado e Iglesia, o la singular aparición, mejor dicho, de ese Estado-Iglesia o Iglesia-Estado, tiene poco o nada que ver con el concepto constantiniano o del agustinismo político, vigentes durante la Edad Media en todo el Occidente cristiano, y que más o menos han alargado o tratado de alargar, hasta la época moderna, países como los protestantes, en los que las iglesias son nacionales, o ciertas tentativas clericales en otros países. [...] Entre nosotros, no es que la Iglesia aniquile la realidad del Estado y se sacralice como con Carlomagno, no es que el Derecho natural y civil quede subsumido en categorías canónicas y desaparezca en ellas; es que es el Estado el que en su constitutividad y esencia es religioso y sacral. Es la iglesia la que se ha hecho Estado como la fe se hace carne y sangre, biología y casta, españolidad. La españolidad o condición de español supone y presupone la fe. No se precisará ninguna adhesión intelectual personal y específica a los dogmas, ni ninguna atención a la ética derivada de ellos. El católico español llega a sentirse dispensado de una fe

(32) [Nota de Jiménez Lozano]. Américo CASTRO, *La Realidad histórica de España*, Porrúa, México, 1962, p. 29.

personal y, desde luego, de las conductas que implican la ética cristiana o los preceptos eclesiásticos. Su actitud vital llega a ser, con frecuencia, la del hidalgo calderoniano Don Toribio, sobrino de un indiano de cuyas hijas está enamorado y lleno de celos hasta proponer que no deben salir de casa. Y cuando el indiano pregunta si tampoco han de salir a misa, Don Toribio responde:

¿qué dificultad es esa?
Mi ejecutoria les basta
para ser cristianas viejas (33),

porque, en efecto, «el españolismo no es una naturaleza, una “nación”, sino una ortodoxia» (34), y la ortodoxia y la ética quedan resumidas en la españolidad. La creencia es, pues, en gran medida, no asunto y aventura personales, sino presupuesto político, social y castizo que empapa el universo entero de lo español, lo define y lo constituye. No hay parcela de la vida española que no estuviese sacralizada por la ortodoxia, y se entiende muy bien entonces que todo cambio o transformación de esa realidad tenga una sonoridad teológica o por lo menos pueda revestirse de sus ropajes y pretextos, como sucedió, por ejemplo, con los intentos de reformas administrativas o agrarias de la ilustración (35). Y se comprende, sobre todo, la dificultad radical del inconformismo religioso en este universo sacral, la dificultad y hasta imposibilidad práctica de expresión para una vida y unas opciones distintas de las del cuerpo social, porque serían, antes que otra cosa, la expresión de la antiespañolidad, puesto que la ortodoxia religiosa es la españolidad. El concepto de anti-España no es un expediente retórico-político de propaganda como se pudiera pensar, sino un sentimiento muy vivo y profundo ya en el corazón de los españoles del XVI y XVII; el sentimiento de la casta

(33) [Nota de Jiménez Lozano]. Pedro CALDERÓN DE LA BARCA, *Guárdate del agua mansa*, en *Obras completas*, Aguilar, Madrid, 1960, tomo II, p. 1308.

(34) [Nota de Jiménez Lozano]. La fórmula es de J. F. MONTESINOS (*Galdós*, Castalia, Madrid, 1968, pp. 122-123).

(35) [Nota de Jiménez Lozano]. Baste recordar los casos de Jovellanos y Olavide.

cristiana ultrajada por la disidencia de la unidad de creencia católica, el sentimiento de honor personal, familiar y nacional manchados por un solo español que disienta o se aparte de su deber biológico y natural, político y social –casta obliga–, de ser católico. Y los españoles reaccionaron siempre violentamente contra esos heterodoxos que ultrajaban la unidad católica –expresión de la casta hispánica– y el honor nacional, no solamente denunciando a sus deudos más íntimos a la Inquisición, sino hasta tomándose la justicia –o venganza– por su mano, y, desde luego, haciendo lo posible para que esos españoles disidentes –antiespañoles y descastados, a sus ojos– no desacreditasen ante extraños esa unidad monolítica de la creencia de la *gens hispánica* (36).

Américo Castro –siguiendo en esto una apreciación constante del catolicismo político español, sin duda muy realista– ha afirmado igualmente desde el lado laico que, cuando entre nosotros ha fallado, en un plano social y colectivo, la fe religiosa, ha sucedido a ésta la impotencia para toda actividad y creatividad mundanales. Y es más: el español que abandona su fe católica, no parece que se convierta, como ha venido diciéndose tradicionalmente, en un ateo, sino, más bien, en un «anticatólico» o ateo militante de talante religioso, para decirlo con una expresión paradójica. El ateísmo o el agnosticismo han sido posibles en otros universos mentales, mas no han sido tan fáciles en el nuestro. El ateo hispánico, al encontrarse sacralizado el mismo aire que respira y hasta sus propias coordenadas mentales, ha de comenzar

(36) [Nota de Jiménez Lozano] Américo CASTRO cita en *De la verdad conflictiva* (Taurus, Madrid, 1963, pp. 104-105) dos casos extremos, pero no excepcionales, de este comportamiento: el de Servet, a quien su familia trata de atraer a su tierra con engaños para entregarle a la Inquisición y así borrar su mancha de tener un miembro herético; y el de Juan Díaz, español converso al luteranismo a quien su hermano don Alonso va a buscar a Alemania, «tocado del dolor increíble por la ofensa de Dios y del emperador, su rey natural, y por la deshonor de su nación y de su patria y la infamia suya y de sus deudos». Cuando Juan se niega en redondo a volver al catolicismo, un criado de don Alonso «le dio un golpe en la cabeza con un hacha, de que luego cayó muerto, quedándole la hacheta gran parte metida en la cabeza».

por luchar contra ello para encontrar su propio aire y se ve constreñido no solo a una especie de «ascesis atea», por decirlo así, es decir, a una dura lucha por sacar su cabeza laica fuera del agua de un mar religioso profundo, sino a atacar para salvarse, a «matar para sobrevivir». El pensar y el actuar al margen de lo religioso —no digo antirreligiosos— ha sido una actitud europea relativamente temprana, pero no una actitud hispánica; y cuando aquí aparece, en fin, en torno o después de la Ilustración como en el resto del continente europeo, no ha sabido o ha sido incapaz de hacerlo de modo pacífico o con expresiones relativamente beligerantes, sino siempre de manera mucho más violenta que en otras partes. Y la extraordinaria belicosidad de ese laicismo o ateísmo no ha hecho, entonces, otra cosa que reforzar el talante bélico y esa especie de perpetuo estado de excepción o guerra abierta con que aquí se ha vivido —o se ha tenido que vivir— el catolicismo contra todos los disidentes o «traidores» a la ortodoxia-españolidad, a la casta hispánica, contra todos los extraños a ella: islámicos, hebreos, herejes luteranos o calvinistas, ilustrados y ateístas, afrancesados, liberales, masones y etcétera. Fuera de este contexto bélico hay como una imposibilidad entre nosotros de que la creencia pueda ser vivida, y se da como una especie de misteriosa impotencia, en el plano mismo de las ideas, de tener una cosmovisión y hasta una opinión, de un modo pacífico, sin alguien al que combatir.

De manera que el enfrentamiento de estos dos mundos: ese universo sacral y teologizado, creencia socializada y politizada y convertida en carne y sangre de la casta, por una parte, y de los inconformistas con él, o de sus enemigos declarados, por la otra, ha llenado de manera dramática nuestra historia española moderna. El drama del inconformista religioso español no es el mismo que el del inconformista religioso de un país europeo cualquiera, aunque éste sea, por ejemplo, un país de enorme peso y mayoritaria tradición católicos como Francia, pero donde la ecuación católico igual a francés y francés igual a católico nunca tuvo el nivel esencial y constitutivo que entre nosotros, y donde además dejó de funcionar muy pronto, en tiempo de la Reforma, con la calvinización de una parte de esa socie-

dad francesa y la aparición de los libertinos, a los que nadie negó su condición francesa, sin embargo. Incluso si un hombre como el cura Meslier se reprochará en su *Testamento* el haber llevado una vida oculta de increencia total, cubierta bajo la capa de su sacerdocio, y el no haber tenido el valor suficiente de declararse ateo desafiando una muerte segura; y donde todavía hombres como Talleyrand (+ 1838) y Loisy (+ 1940) adoptarán ciertas actitudes para evitar, por ejemplo, la profanación de sus cadáveres por parte de una sociedad católica que se ve en peligro y se torna belicosa y cerrada. Es mucho mayor y más profundo, y, sobre todo, de distinto sentido, el drama del inconformista religioso español de la época moderna, que se siente y al que se le hace sentirse un cuerpo extraño incluso para sus allegados más íntimos, y desde luego en relación con el universo social, la vida espiritual, los hábitos y los pensares colectivos. Y que resulta, así, un ciudadano de segundo orden o un sospechoso político y social para las leyes mismas de su patria en la que el Estado es católico y el ordenamiento jurídico-legal y el talante de sus ejecutores o la influencia y el peso político y social de la Iglesia juegan en razón de la tradición y conciencia mayoritarias. Y necesariamente, porque, si no jugasen así o el Estado tratara de aplicar alguna clase de legalidad civil y no privilegiada a favor del catolicismo, no sería un Estado aceptado ni en último término legítimo y sería considerado como pura situación de hecho de la que habría que defenderse y a la que habría que tratar de abatir.

Así las cosas, el cementerio civil, que las exigencias de la revolución política o, más bien, el fracaso de la secularización política hace nacer en España, es, en su lóbrega realidad de corralón de desecho, una especie de apartheid de los disidentes de la ortodoxia-españolidad, ya en el más acá, a los ojos de la sociedad mayoritariamente católica española. Y si el inconformista religioso necesitaba un gran valor moral —a veces profundamente religioso⁽³⁷⁾— para desafiar a toda esa

(37) [Nota de Jiménez Lozano]. En ciertos casos, sin duda, habría que hacer cuenta de la lúcida afirmación de Kierkegaard de que la inhabilidad para creer, en el ámbito de una cristiandad en que la fe ha quedado banalizada —esto es, desustanciada y convertida en mero formalismo social—, es solo un signo de un espíritu más profundo.

sociedad, al peso de la tradición, a sus propias coordinadas mentales condicionadas e incluso al afecto de los suyos, lo necesitaba mucho más para echar sobre sí el sambenito y baldón de su muerte laica y de su opción por una tumba civil, «como un perro».

Para no ser enterrado «como un perro», muchas familias españolas han acudido, por otra parte, a cualquier expediente a su alcance, cada vez que un difunto de su clan era condenado por la ley canónica a ese cementerio civil, como en los casos de suicidio, por ejemplo (...). Y, ciertamente, recibieron una aceptación misericordiosa de sus pretensiones por parte de muchos clérigos que se hacían cargo de su acerbo dolor y su vergüenza, de su desazón religiosa a veces, pero, sobre todo, de la situación de baldón social y de discriminación y reproche colectivo en que podían caer. Y es seguro, además, que la misma Iglesia católica ha hecho todo lo posible para cubrir piadosamente la muerte laica de algunos de sus sacerdotes, y ello no solamente para evitar lo que podría resultar un escándalo y terrible ejemplo ante sus fieles, o para salvar el honor clerical que no podía ser manchado con una defección tan radical, sino también porque ella misma no soportaba el horror del cementerio civil y de quedar cubierta con ese sambenito.

El reducido grupo de los que, sin embargo, optaron por una tumba civil, o el de los que eran condenados a ella por una decisión canónica, planteó, desde el principio, uno de los aspectos, quizás el más trágico, del problema de la libertad religiosa en España, es decir, el problema de la libertad política y civil, que llegaría a adquirir proporciones ingentes cuando se planteó la secularización política de la sociedad española y, por lo tanto, la secularización del cementerio católico convertido en municipal. Esta secularización de la sociedad y su reflejo a la hora de la muerte de los españoles no podía hacerse, desde luego, sin drama en ese universo del catolicismo español, un universo político. Y no podía hacerse sin drama sociopolítico precisamente.

En el plano histórico, se mantenían la ficción jurídica de la unidad católica de España y la reluciente fachada del catolicismo español, de manera que no podía dejarse que esa unidad y ese triunfal

edificio fueran desmentidos o manchados por las defecciones o traiciones a la casta, precisamente a la hora de la muerte. Y tanto más por cuanto que la muerte secular era sentida por la psicología católica como un satánico desafío a Dios y a la España eterna, y como una prueba de la pujanza del laicismo y de lo no español, de la antiortodoxia antiespañola. No podía menos de sentirse así, pero, además, los protagonistas mismos del morir laico ponían cada vez más todo el énfasis en que fuera así.

El cementerio civil, pues, no solo ha sido la tumba de los que tuvieron en vida una opción filosófica y religiosa distinta a la católica o de los que por la Iglesia misma eran privados de la sepultura eclesiástica por razones canónicas, sino el lugar minúsculo y acotado de los que se divorciaron de la gens hispanica, de los «malos españoles».

2. LOS ABUELOS ESPIRITUALES Y LA TOMA DE CONCIENCIA DE NUESTRA CONDICIÓN (38)

El aplazamiento de la Declaración sobre la libertad religiosa, que se hizo de manera dramática y por decisión arbitral pontificia en los últimos días de la tercera sesión conciliar, fue recibido con una no disimulada alegría en grandes sectores de nuestro país. Pero en el catolicismo hispánico se da también, en esta hora, otro sector que comprende bien la tarea de la Iglesia de hoy y que reconoce que el reloj de España no anda muy en consonancia con esas ineludibles exigencias. Es tentador luego hacer a este sector el heredero espiritual del erasmismo del XVI, y en cierto sentido así es.

No hay, en efecto, ningún inconveniente en que los hombres de esta familia espiritual nos sintamos nietos de un Fray Hernando de Talavera o de un Fray Domingo de Valtanás y de todos los otros inconformistas ortodoxos del XVI, o de un P. Feijoo, un P. Isla, un Jovellanos, un obispo Tavira en el XVIII y de algunas raras pocas figu-

(38) [Nota del compilador] Fragmentos extraídos del capítulo VII de *Meditación...*: «Un catolicismo conciliar» (pp. 93-102).

ras sacerdotales o laicas del XIX que, en medio de tanta pasión y oscuridad, supieron ver claro que la Iglesia y el mundo moderno habían de reconciliarse un día o que Iglesia y pueblo no podrían separarse por un cruel muro de incompreensión y hasta de odio, sin traicionar las mejores esencias evangélicas. La actitud de esos abuelos espirituales nuestros fue crítica, y crítica es nuestra actitud ante nuestra propia Iglesia y cristiandad españolas, pero, desde luego, no es que hayamos ido a beber en aquellas fuentes, sino que nuestra situación histórico-religiosa es muy parecida a la suya —*mutatis mutandis*— y, por lo tanto, nuestra reflexión cristiana también con la suya había de coincidir.

Esto es algo que no comprende la mentalidad censoria e inquisitorial, por ejemplo, y por eso pone tanto empeño en atajar las ideas, mediante el control de las lecturas que cree que son su solo vehículo. Sin embargo, las lecturas solo ayudan a tomar conciencia, más rápidamente quizá, de una situación dada que de todas maneras, más pronto o más tarde, afloraría. En este sentido podemos decir, desde luego, que los espíritus fecundantes de nuestro espíritu cristiano y que nos han hecho tomar conciencia de nuestra situación han sido un grupo de hombres patrios y franceses, pero de desigual calidad, porque, mientras los escritores patrios que han desasosegado nuestro espíritu, obligándole a percatarse de los seculares prejuicios y hábitos psicológicos que he venido apuntando, son verdaderamente heterodoxos, los escritores, franceses sobre todo, que han hecho mella en nosotros son hombres de la más pura ortodoxia y auténticos Padres de la Iglesia de hoy. Me estoy refiriendo en el primer caso a hombres como Unamuno, Machado, Ortega, Baroja, Azorín, Galdós, Clarín o Valle Inclán y a Mauriac, Maritain, Péguy, Bernanos en el segundo.

[...]

Podría asegurar, si este tipo de aserciones tuviera algún sentido, que esos heterodoxos [españoles] nos han servido de contraste de nuestra propia creencia, precisamente porque denunciaron todos los recovecos del pobre corazón humano que, en esta parte del globo, busca el egoísmo, la hipocresía, la sensualidad, el odio, la estupidez o

la avaricia para anidar en ellos con el gran pretexto del catolicismo y al amparo de la cruz.

Con íntimo dolor hemos comprobado, además, que sus propias pasiones y deficiencias y el asendereado mundo religioso que les tocó vivir les cegaron el camino de un verdadero conocimiento de la Iglesia de Dios a la que confundieron con harta frecuencia con una empresa clerical. Paz, en fin, a su memoria, y que nunca más el deficiente testimonio cristiano de nosotros, los católicos, se alce como un valladar insalvable para que muchos admitan la fe en su corazón. Por esto, al menos, era preciso citarlos aquí.

Lo que, sin embargo, nos ocurrió un día fue que nos encontramos con Maritain o Mauriac, Bernanos o Graham Greene. Más tarde con Péguy o Teilhard, Mounier, Cardijn, Leclercq, Charles Moeller o el Cardenal Suhard. No les falta razón a los católicos integristas cuando acusan al catolicismo español de avanzada de “afrancesado”, pero olvidan, sin duda, que, desde el XVIII para acá, los conservadores españoles también han ido a buscar a Francia sus De Bonald o sus Michel de Saint Pierre. Por la razón que sea, la Iglesia francesa ha sido el motor de la Iglesia católica en lo que va de siglo y su irradiación es lógica y natural más acá de los Pirineos, porque, además, en la Iglesia de Dios no se trata de originalidad literaria. El Espíritu sopla donde quiere y, si sopla desde Francia, no vemos la razón de por qué habrá que ponerle vallas, aunque el “cristiano viejo”, desde el siglo XVIII, viene definiendo a ese país y aun a esa Iglesia como a la tierra de perdición y de “peligrosas novedades”.

El hecho es que ese puñado de hombres, con los teólogos que quedan a su espalda, irradian no solamente en el ánimo de sus lectores, sino también, de manera diluida pero no menos firme, un cierto espíritu que se ha instalado en las alas más vivas de la Acción Católica, en los Seminarios, en el cine, en la novela, en los periódicos, en la calle: el sentido de la justicia social, el escrúpulo por la verdad, la caridad, la libertad religiosa, el Estado no confesional, la crítica de una religión formal y miedosa, el descubrimiento del pueblo judío, como el primer

depositario de las promesas de Dios, y del protestante como un hermano, el repudio de las guerras religiosas, el ansia de paz universal; que todo esto es este espíritu. Y, es preciso insistir: no es que estas cosas nos fueran descubiertas por estos hombres, sino que, a medida que los leíamos o los escuchábamos y las palpábamos en instituciones u hombres que las viven, íbamos confirmándonos con alegría en todo eso que nosotros mismos habíamos pensado y que ahora encontrábamos en hombres católicos. La bullanga, el ruido, incluso el pequeño “escándalo” y hasta las demasías de los católicos españoles avanzados han tenido esta sola causa: la alegría. Una alegría muy íntima de alguien que se siente liberado de viejos tabúes formados históricamente y vivientes en nuestra propia sangre: en España, por fin, se podía ser intelectual y católico, obrero y católico, partidario del Estado laico y católico, leer la Biblia y católico, pacífico y católico, tolerante, partidario de la libertad religiosa y católico. Los judíos, brutalmente sacrificados por la barbarie nazi eran de la carne y la sangre del Salvador y había que amarlos. Los protestantes rezaban al mismo Cristo que nosotros y eran nuestros más próximos hermanos, adornados de unas virtudes que acaso a nosotros nos faltaban, como un día dijo Pío XII, y lo descubrimos casi con la excitación de haber hallado tierra, como Colón, después de larga travesía.

Ahora bien, debe quedar bien clara una cosa: el católico puede ser todo eso y sustentar todas esas ideas no precisamente haciendo la vista gorda o como reconciliación forzada de la Iglesia con esas maneras de ser o puntos de vista, sino porque todo eso viene exigido precisamente por el catolicismo. Y esto es lo que es preciso entender realmente. El ala avanzada del catolicismo español, como las propias posturas más abiertas de los Padres Conciliares, no son una especie de invasión de criterios mundanos en la teología, por mucho que de manera superficial pudiera parecerlo.

[...]

Históricamente, [la laicidad del Estado] ha significado hasta un “ateísmo militante” del Estado, un doctrinarismo anticatólico o

hasta la cínica afirmación intolerable y bárbara de que el Estado está por encima de toda norma ética en su comportamiento, que su moral la dicta él mismo. Y un católico no puede aceptar desde luego esas razones de la neutralidad religiosa o la laicidad del Estado, rechazando además enérgicamente los otros supuestos apuntados, pero sí acepta y aun exige la laicidad del Estado, porque sabe que el reino de la tierra no es el reino de Dios, que Dios no es el César y que el Estado no ha recibido encargo divino alguno para velar o dirigir las conciencias de sus súbditos de manera que, si lo hace, se arroga una prerrogativa eclesial y se constituye a sí mismo en Iglesia, regresando a la vieja concepción bárbara del Estado religioso o Iglesia estatal (39). Un cristiano sabe, además, por experiencia, que la simbiosis Estado-Iglesia, incluso en los tiempos más cristianos, no ha hecho otra cosa que poner en manos de la Iglesia instrumentos de poder y hacerla partícipe de sus pecados de constricción de conciencias, o bien someterla a los caprichos del Estado y llegar a ser un puro “*instrumentum regni*”. La propia libertad de la Iglesia está condicionada, pues, a esa separación de Iglesia y Estado, como ya lo habían comprendido muy bien Montalembert y los católicos liberales y como aquel había proclamado, por ejemplo, en el congreso de Malinas de agosto de 1863, solamente dieciséis meses antes del «*Syllabus*» de Su Santidad Pío IX que vino a desautorizar-

(39) [Nota del compilador] Dos comentarios se pueden hacer sobre esto. Primero: si el cristianismo del futuro ha de ser de llamada, y no mera religión de autoridad (en términos de Légaut) o, si los cristianos, despojados de pesos y compromisos históricos, han de tomar conciencia de «su misión más esencial» (en términos de Jiménez Lozano), parece entonces que tampoco la Iglesia tendría encargo alguno de «velar o dirigir las conciencias», ni mucho menos «derecho» a hacerlo. De modo que esta no puede ser una «prerrogativa eclesial». Segundo: conviene advertir que la tesis de que el Estado no ha recibido el encargo de velar o dirigir las conciencias es, tomada en sí misma, verdadera, pero hoy puede tomarse (y de hecho se toma) el rábano por las hojas para hacer un uso neoconservador y privatista de tal idea, de modo que se niega la legitimidad de los poderes públicos para incluir los valores democráticos en los programas de la enseñanza.

le. Pero es evidente que hoy no se puede invocar el «Syllabus» en bloque y sin matizaciones ⁽⁴⁰⁾.

[...]

Muchas de las condenas fueron, pues, puramente circunstanciales y solo nos queda que lamentar que la natural reacción católica a abusos liberales fuera después confundida con la empleada por todas las más interesadas y sucias reacciones políticas contra la libertad y a favor de la tiranía, solidarizando así a la Iglesia con las más repugnantes tiranías políticas y las sociedades de estructura feudal. Pasado el vendaval, la propia Iglesia se convertiría en abogada de los partidos demócratas cristianos que habían sido fundados por un Marc Sangnier, él mismo desautorizado por la Iglesia de su tiempo como lo habían sido Lamennais o Montalembert. Sencillamente porque, pasado el vendaval, se comprendió muy bien cuánto amor a la Iglesia y qué recta expresión de la verdad cristiana encerraban tesis como esta de la laicidad del Estado. Sobre todo comprendida ahora que los modernos Estados totalitarios, nazi o comunista, se erigen ellos mismos en definidores de la verdad religiosa que han de profesar sus súbditos —religión de la sangre germánica en el primer caso y ateísmo militante en el segundo— y vigilantes de la lealtad con que las conciencias de esos mismos súbditos se adhieren a esos sus dogmas.

Otra cosa es hablar de los caminos por los que la Iglesia, una Iglesia poderosa y rica, —no hay por qué ocultarlo, pero tampoco enorgullecernos de ello— ha sido traída a esta convicción de la libertad religiosa proclamada como principio cristiano básico y no ya como un simple hecho que había que soportar para conservar la paz civil (...),

(40) [Nota del compilador] Siguen unas líneas que reflejan, una vez más, el talante “comprensivo” de Jiménez Lozano. Del *Syllabus*, y de otros documentos de otros pontífices, dice nuestro autor que «forman parte de la natural y necesaria reacción de la Iglesia contra un liberalismo que militaba contra aquella». Y añade (quizá con exceso de realismo en cuanto a la necesidad de astucia política en los jefes cristianos) que cualquier cosa que fuese —o pudiera parecer— una concesión «ni era concebible psicológicamente en pura batalla dialéctica (...), ni era posible en sus circunstancias históricas» (*Meditación...*, p. 100).

y a la convicción de la laicidad del Estado con igual carácter de exigencia cristiana.

[...]

Quizá la Iglesia ha necesitado este largo y lento peregrinar histórico hasta llegar a este tiempo de pluralismo ideológico y religioso para comprender exactamente el sentido de su misión, y no sabemos si en los planes de Dios está que sea siempre la “pequeña grey” de que nos habló Cristo. El Evangelio ha sido ya predicado en toda la geografía de la tierra y los cristianos seguimos siendo una minoría. «Si es así —escribe Monseñor Blomjus, Arzobispo de Mwanza y uno de los redactores del esquema 13 que habla de las relaciones entre Iglesia y mundo— el papel misionero de la Iglesia debe ser comprendido de manera más profunda. No puede ser asimilado a la conquista de las almas. Su fe no se reduce a llevar la fe cristiana al mayor número posible de no creyentes. Si la Iglesia es “luz” y “levadura” en la sociedad, su misión es obra de testimonio y de servicio, ofrecido a la comunidad humana, y pertenece a los inescrutables designios de Dios el saber si esa obra debe llevar a conversiones a la fe o, más especialmente, a la transformación del clima social».

Pero estas preguntas solo se las hace un católico cuando vive en medio de un pluralismo religioso y puede certificar un como “fracaso” temporal o limitado triunfo de su fe, y no cuando esta fe se halla en pleno triunfo temporal y privilegiadamente instalada. Entonces es muy difícil rechazar la tentación de imperialismo espiritual que es lo que ha sucedido tantas veces a tantas religiones a través de la historia. Es ahora en esta segunda mitad del siglo XX cuando la Iglesia, despojada de tantas cosas: pesos y compromisos históricos y hasta de poder político y bienes materiales —“el polvo de los siglos” que decía Juan XXIII—, puede tomar una más perfecta conciencia de su misión más esencial, y en la medida en que el pluralismo religioso y el acontecer histórico en general han contribuido a la toma de esta conciencia me parecen providenciales. Desde luego la argumentación de los católicos que viven en un universo religioso pluralista y que le aceptan ⁽⁴¹⁾ gozosamente como venido de las manos de Dios es infinitamente más

generosa y limpia de intereses, más profunda y evangélica. Y la única convincente para nuestro mundo de hoy. Pero no es este nuestro caso español, precisamente.

3. «*LA IMPORTANCIA IMAGINARIA*» (42)

En aquella delicia literaria, sobre la que el tiempo no ha pasado, que es la *Primera carta sobre la herejía imaginaria*, de Pierre Nicole, en la que éste nos cuenta la cantidad de naderías por las que ha habido tremendas voces y aun crisis en la Iglesia, se leen estas muy cuerdas palabras: “Dios se complacía así humillando el orgullo de los hombres, al permitir que llevaran a sus últimos extremos las mayores bagatelas para hacerles ver que ellos mismos no son más que vanidad”. Y prosigue: “Y así es como nosotros las juzgamos, ahora, porque estamos libres de las pasiones que les agitaban entonces, pero, en aquel tiempo, esas bagatelas pasaban por cosas serias y no hubiera sido prudente reírse de ellas. No dudéis que sucederá lo mismo con nuestras disputas y que, dentro de cincuenta años, se las pondrá en el mismo lugar que las capuchas y el pan de los cordeleros... La sola diferencia que encuentro es que hay muchas cosas mucho menos razonables en las querellas presentes que en aquellas de que vengo hablando. Porque, al fin y al cabo, hay una distinción real entre una capucha grande y una capucha pequeña, pero es imposible encontrar esa diferencia entre la fe ortodoxa y la herejía de nuestro tiempo. El mismo hombre, sin cambiar de opinión y sabiendo todo el mundo que no ha cambiado, es herético por la mañana y católico después de comer. Un cura se presta a firmar el formulario, con protesta de que eso no compromete la opinión que tiene sobre el asunto y que su obispo ha declarado que no trata de coaccionar a nadie, y entonces se le encarcela

(41) [Nota del compilador] Así en el original. Como comprobará el lector en este y en otros pasajes, Jiménez Lozano es leísta.

(42) [Nota del compilador] Artículo recogido en *La ronquera de fray Luis...*, pp. 59-63.

por herético. Pero si, después, firma el formulario, sin revocar su propuesta y aun habiendo rehusado solemnemente revocarla, sale de la prisión como católico”.

Y así fueron, efectivamente, las cosas cuando la gran querrela jansenista. Bastaba firmar un papelito y se era católico; bastaba negarse a firmar y se era herético. Mala cosa ésta. No podía menos de dar espantosos resultados. Los pelotilleros, los frescos y los interesados en hacer carrera se hicieron todos catolicísimos: y los que se tomaban las cosas en serio, respetaban su conciencia y su libertad cristiana o tenían serias convicciones no siempre podían firmar y pasaron por herejes. Incluso perdieron su propio honor cristiano y hasta su vida. La Iglesia entera se esterilizó en esta lucha imbécil y cuando, a principios del siglo XVIII, en que todo estaba ocurriendo, llegó el primero pero ya firme embate del mundo moderno, no supo qué contestarle.

Pero como creo que es muy importante desdramatizar las cosas, quizá sea “refrescante” recordar esas “bagatelas” de antaño, que Nicole ironiza con tanta gracia, con esa espontaneidad y ese buen humor tan cristiano del que, ahora, apenas si somos ya capaces, como he dicho tantas veces pero nunca las suficientes (...). Se trata de una historia divertida de capuchas de frailes y de discusiones sobre la propiedad de los bienes de este mundo. La historia duró más de un siglo y cuatro papas sucesivos se las vieron y se las desearon para cortarla: Nicolás IV, Clemente V, Juan XXII y Benedicto XII.

Los cordeleros o franciscanos estaban muy divididos sobre la forma de la capucha de su hábito: los unos, que se hacían llamar “espirituales”, la querían más estrecha; lo otros, los “conventuales”, la querían más ancha. En realidad, había más cosas que esta de la capucha, en un principio, pero llegó un tiempo en que una cosa así les vino a parecer que era el colmo de la religión y de la teología. Solo algunos conservaron la suficiente cabeza fría para reconocer: “Esperemos un poco de tiempo y veremos cómo la historia se reirá de los unos y de los otros”; pero esta opinión era comprometida, casi se la equiparaba al sacrilegio. Y el asunto llegaba a su paroxismo cuando se discutía la otra cuestión, contemporánea de esta de las

capuchas: si los cordeleros tenían el dominio o propiedad de las cosas que comían o bebían o bien solamente el usufructo o puro uso, mientras que el dominio pertenecía a la Iglesia romana, de manera que así quedaba salvada su pobreza absoluta. Gran cuestión.

Nicolás IV ratificó esta última tesis y los cordeleros continuaron “comiendo y bebiendo –dice deliciosamente Nicole– aunque sin derecho y sin dominio” sobre las cosas que comían y bebían. Pero Juan XXII “se sintió a disgusto con esta propiedad inútil que los cordeleros atribuían a la Iglesia y de la que no sacaba ningún provecho”, así que quiso derogar la sentencia de Nicolás IV, y los cordeleros, reunidos en capítulo en Perusa, se quejaron de sus intenciones. No obstante, el papa siguió adelante y en una disposición “extravagante”, *Ad Conditorem* (se llamaban “extravagantes” las disposiciones papales que luego no fueron incluidas en las compilaciones canónicas), les dijo, entre otras cosas, que él no quería tener nada que ver con esta cuestión del pan y del vino de los cordeleros, que ya no eran pobres y que su intención era aprovecharse; que sería un deshonor para la Iglesia romana el andarse preocupando de un trozo de queso y un huevo, que, en las cosas que se consumen, el uso y el derecho no se distinguen, y que todo refinamiento de espiritualidad era pura ilusión. Y todavía, en otra “extravagante” añadió “que era una herejía decir que Jesucristo no había poseído nada sobre la tierra ni en particular ni en común y que no poseía las cosas que usaba”.

Pero entonces, como siempre, vino a mezclarse la política en este asunto. Al emperador Luis de Baviera probablemente le importaban un bledo las capuchas estrechas y la propiedad sobre el menú de cada día, pero, como estaba indispuesto con el papa, apoyó a los cordeleros. El papa le excomulgó, le depuso, le declaró herético y fautor de herejías, y cordelero que cayó en las manos del ejército o de los alguaciles pontificios lo pasó mal ⁽⁴³⁾. El emperador entró en Italia, se apoderó de Roma y declaró a Juan XXII, que estaba en Aviñón,

(43) [Nota del compilador] Umberto ECO contribuyó a popularizar esta disputa, al incorporarla en la trama de su novela *El nombre de la rosa*.

indigno de ser papa. Creó un antipapa, Nicolás V, y éste depuso a su vez a Juan XXII. Solo que no se sostuvo; volvió Juan XXII, volvieron las excomuniones contra Luis de Baviera y los cordeleros no levantaron cabeza. “Estas fueron las consecuencias –dice Nicole– de esta divertida cuestión: «Si los cordeleros son dueños del pan que comen»”. Y así, efectivamente, se van enredando las cosas.

Pero no quería hacer hincapié sobre este final trágico. He contado la historia porque, en sí, es divertida. Antes del Vaticano II, por ejemplo, esta clase de historias las contaban los anticlericales para sus fines; y los católicos o las ignoraban o no se atrevían a reír con ellas como temiendo un sacrilegio. Mucho menos se enteraban de que la mayor parte de estas historias los anticlericales las habían aprendido de las polémicas católicas, sobre todo de la época del jansenismo, ya que Pascal y sus amigos sabían muchas cosas y tenían libertad y garbo para esgrimir las. Ahí mismo fue el propio Voltaire a beber su inspiración, aunque no su genio, mucho más frío e incruento que el de Pascal o Nicole.

¿Volveremos ahora a discutir de capuchas y propiedad nuda o usufructo sobre los alimentos? ¿Volveremos a hacerlo tan seriamente y con tan graves consecuencias? ¿Volveremos a discutir sobre el chocolate o las sandalias, como también se ha hecho con gran polvareda y no pequeño perjuicio? Creo que todavía estamos algo expuestos a una cosa así y debiéramos curarnos en salud, siquiera riéndonos de esas otras discusiones pasadas o temiendo a sus desastrosas consecuencias (44).

[...]

Sería penoso (...) que todos estos problemas y “contestaciones” de Iglesia se politizasen o se dejasen politizar, en cualquier medida y

(44) [Nota del compilador] Siguen unas líneas sobre el tema del celibato sacerdotal que aquí nos interesan menos. Jiménez Lozano, prudente y comprometido con el orden disciplinar de la Iglesia, expresa su opinión particular (de suyo discutible sin incurrir en superficialidad al hacerlo) de esta manera: «Pero ni por un momento quiero dejar creer que yo pienso que el celibato, por ejemplo, es otra bagatela. No, no lo es. No es la columna de la Iglesia, pero sí es algo muy importante y, en cierto sentido, sustancial:

a cualquier escala. Es decir, instrumentalizar. Lo que sería lamentable es que se volviese a cualquier tipo de nuevo formulario o a pensar que somos nosotros las columnas de la Iglesia. Con el tiempo, la mayor parte de nuestras discusiones harán reír a nuestros nietos, como a nosotros nos hace reír la historia de las capuchas o de la propiedad sobre los alimentos. Evitemos, al menos, sus trágicas consecuencias, con un poco de sentido del relativismo, con un poco de humor y de humildad.

4 «CARLOS TEODORO DREYER, UN PASCAL PARA NUESTRO TIEMPO» (45)

La vida de Carlos Theodor Dreyer, el gran director de cine danés que acaba de morir (20 de marzo de 1969), cambió un día en que un viejo contable de la oficina en que estaba empleado, señalando los grandes libros de cuentas encuadernados en pasta negra, le dijo: “He ahí mi vida”. El joven Dreyer abandonó la oficina para siempre y comenzó a buscarse la vida como periodista, como crítico teatral concretamente, y luego como montador de escena. Había quedado huérfano, siendo aún muy joven, y era un muchacho introspectivo e incomprendido. El mundo burgués que le rodeaba no le perdonó nunca el ser diferente, y Dreyer se refugiaba en el granero de su casa a dirigir fantasmáticas orquestas. La vida le obligó pronto a ganarse el pan como contable tras una especie de oposición que obtuvo a duras penas, pero todo lo abandonó, como decía, para realizar una obra cinematográfica que es indiscutiblemente genial y prácticamente única: absoluta y privativamente religiosa, angustiosamente cristiana; y no tanto con un talante luterano, como en el espíritu de su compatriota Søren Kierkegaard, o de un extraño y nuevo Pascal del siglo XX.

para el testimonio y el anuncio del Reino que no es de este mundo. Lo importante es que ahora se hiciese con mayor profundidad la teología del celibato, por ejemplo, y se ampliase todo aquello que pueda hacer de él un signo más libre y evidente. Que se decantasen sus límites y sus problemas antropológicos o sociológicos, a la vez que los estrictamente teológicos, y que se rehiciese toda una visión cristiana de la sexualidad, que es muy necesaria en un mundo como el nuestro».

(45) [Nota del compilador] Artículo recogido en *La ronquera de fray Luis...*, pp. 146-150.

En su película *Ordet*, el pequeño sector de inconformistas religiosos, la llamada “Misión interior”, heredero del espíritu de Kierkegaard, tiene una notable importancia, y Dreyer lucha a su lado, sin duda alguna, contra la religión oficial, alegre y confiada, entronizada y pueril, una peculiar versión rosa del luteranismo, propuesta por el obispo Grundtvig, y seguida oficialmente por el noventa y siete por ciento de la población danesa; servida por un clero buen burgués, que es pagado —decía Kierkegaard— para adormecer la fe cristiana: “Un predicador cortesano y prestigioso aparece ante un círculo selecto de personas distinguidas y cultivadas y predica, con emoción, sobre las palabras del apóstol: «Dios busca al pequeño y al despreciado». Y nadie se ríe”. Pero Kierkegaard sí, naturalmente; había entendido perfectamente que el Evangelio ha traído al mundo el sentido profundo del humor, más terrible aún que la ironía socrática. Aunque también montase en cólera. Cuando, en 1854, muere el obispo Mynster, y el profesor Martensen habla de que es un “testigo de la verdad” el que ha muerto, Kierkegaard escribe: “Un testigo de la verdad es un hombre que testimonia a favor de la verdad en la pobreza, la mediocridad de su condición y el abatimiento; desconocido, odiado, aborrecido, ridiculizado incluso, insultado, burlado; y tan grande es su pobreza, que quizá no ha tenido nunca seguro el pan de cada día, aunque cada día ha recibido en abundancia el pan diario de la persecución; para él no se ha planteado nunca la cuestión de hacer carrera y de subir, sino al contrario, de ir paso a paso hacia atrás. Un testigo, un verdadero testigo de la verdad, es un hombre azotado con fustas, maltratado, arrastrado de una a otra prisión y, finalmente —último escalón que le clasifica en el más alto rango de la jerarquía cristiana, entre los verdaderos testigos de la verdad— (porque es de los verdaderos testigos de la verdad de quienes habla el profesor Martensen), es crucificado, decapitado, quemado en una hoguera o asado sobre las parrillas y su cuerpo sin vida, arrojado sin sepultura por el verdugo — ¡así es como se entierra a un testigo de la verdad! — o sus cenizas son aventadas para que quede borrado todo rastro de ese

«maldito», que es lo que ha llegado a ser según las palabras del apóstol... Y hay algo más contrario al cristianismo y a la esencia del cristianismo que toda herejía y todo cisma, que todas las herejías y todos los cismas juntos, y es: jugar al cristianismo. Pero exactamente como el niño juega a ser soldado, es jugar al cristianismo el suprimir los riesgos (y para el cristianismo, «testigo» y «riesgo» se corresponden) y sustituirlos por el poder... las riquezas, los honores, un abundante goce y los más delicados refinamientos para jugar entonces al juego de decir que el obispo Mynster ha sido un testigo, uno de los verdaderos testigos de la verdad; y jugar con una cosa tan seria, que no se la puede ya parar y se continúa jugando, llevándola hasta el cielo”.

Un testigo de la verdad es, por el contrario, Juana de Arco; y Dreyer, en esta obra, tanto como obligarnos a contemplar el horror de un juicio arbitrario y cruel, la espantosa instrumentación de la religión por la política y los resultados de toda tiranía, lo que nos muestra es el “grundtvignismo” de los señores inquisidores frente a la condición de “testigo de la verdad” de la pequeña Juana; la seriedad absoluta con que se toma ésta su cristianismo frente a la seguridad gozosa, e incluso material, con que disfrutaban sus jueces esa misma condición cristiana; su *juego a ser cristianos* sin riesgos, dentro de la letra de la ortodoxia y sin poner la propia carne en el asador como la pone Juana. Sin recorrer hasta el extremo el camino de la fe, que hace saltar toda estructura racional en el escándalo de la cruz y del milagro, como lo recorre Johannes, el joven pastor de *Ordet*, que pertenece a la “Misión interior”, pierde la fe ante el misterio del mal con la muerte de su esposa, la recupera durante una crisis de locura y, con la potencia del Verbo de Dios al que ahora se siente existencialmente unido, resucita a su cuñada, Ingar. Mientras el viejo pastor Kunt Borg y su rival nos aparecen jugando al cristianismo, fariseos y puerilmente inconscientes.

Dreyer busca en todas sus películas esta contraposición, tan pascaliana o kierkegaardiana, entre el cristianismo como juego, como

situación histórica bien instalada, como “grundtvigismo”, como “espíritu adúltero del Evangelio”, que decía Sainte-Beuve con frase pascaliana, racionalizado, desobrenaturalizado, amaestrado, temporalizado hasta ser una ventaja mundana, convertido en sentimentalismo e ideología o en costumbre pequeño-burguesa y el cristianismo como locura y escándalo para judíos y griegos. Y, desde luego, hay en Dreyer una clara intención luterana de humillar a la razón humana —Lutero decía que era una puta—, pero lo cierto es que el cristianismo ha de obtener su salvación, creyendo y comprometiéndose en la más absurda de las paradojas, de los escándalos y de los sinsentidos, que es el de Cristo, Dios Todopoderoso, muerto en la cruz en medio de dos ladrones. No vale disimularlo. El Dios en que creemos no es el Dios de Voltaire, aéreo como un sueño, conservador de sus riquezas y su felicidad y que tanto le hacía odiar al Cristo de Pascal.

La obsesión por la seriedad, la consistencia y la realidad de la fe —la “carnalidad” de la fe, diríamos con Péguy— es lo que lleva también a Dreyer a evocar con tanto amor el espíritu —no la letra— de la Edad Media, edad de la fe, y a plantearse muy seriamente su propia obra filmicamente como vida y no como estética, como realidad y no como “el pecado de entregarse a ficciones en lugar de ser —que escribía también Kierkegaard—, de entregarse al bien y a la verdad a través de la imagen, en vez de ser esas cosas, es decir, de vivirlas de manera existencial”. Porque incluso presentar el bien y la verdad en una atmósfera de sentimentalismo, aun en la misma predicación, es ya una hipocresía y un falseamiento. No es tan absurda como parece la enemiga de los padres a las fábulas y a las letras paganas. En el fondo, es la profunda y verdadera convicción de que al hombre no puede venirle la salvación de otro hombre, ni de la palabra hermosa de los hombres. Ni tampoco de las acciones o “redenciones” de otros hombres.

Por eso Dreyer —como Agustín de Tagasta, Blas Pascal o Søren Kierkegaard— es tan “reaccionario”; por eso su fabulosa, eficaz crítica y ridiculización de las Revoluciones francesa y soviética, en

Páginas del libro de Satán; mientras las “grundtvigistas” militan en la izquierda progresista ⁽⁴⁶⁾. Y también hay en esta actitud un poso luterano de desconfianza en la historia, pero Dreyer vuelve a darnos la lección justa, también en este aspecto, nudo gordiano de nuestro propio drama en esta segunda mitad del siglo XX y en estos arduos tiempos posconciliares: la luz y la salvación vienen de lo Alto; y el triunfo de la verdad, la justicia y la libertad no será pleno sino en el “tiempo” escatológico que está después de la historia; pero un cristiano no puede condonar, mirando a la cruz, ni la más pequeña injusticia cometida con los pequeños, ni dejar de rebelarse contra la potencia satánica que aplasta la libertad humana o amortaja las almas y los rostros de mentira, haciendo de la vida una comedia. Toda la obra de Dreyer, que es vida y un “testigo de la verdad”, protesta contra todo eso con singular violencia cristiana.

Y el cine ha adquirido con él una categoría teológica y espiritual impensable, sencillamente genial en muchos sentidos. Sus películas serán por mucho tiempo un objeto de meditación inquietante, como los Pensamientos de Pascal.

5. «EL ÚLTIMO TREN» ⁽⁴⁷⁾

La otra cara de un cristianismo con complejo de inferioridad (al que tantas veces me he referido anteriormente porque es una realidad, observable por cualquiera, que está dando amargos frutos de timidez, angustias y hasta innecesarias confusiones) es un cristianismo de desesperación igualmente neurótico. A la desesperada se ha querido asumir y bautizar el marxismo y freudismo como se hizo otrora con Aristóteles; y, a la desesperada, se ha comenzado a hablar de un “ateísmo cristiano” y se ha comenzado a practicarlo, como para no perder

(46) [Nota del compilador] Sin duda caben otras interpretaciones, en las cuales, lo que Jiménez Lozano llama «grundtvigismo» se podría aplicar, en sentido políticamente opuesto, a la derecha integrista. Véase la advertencia del apartado V de la presentación.

(47) [Nota del compilador] Artículo recogido en *La ronquera de fray Luis...*, pp. 257-261.

el tren. Sin caer en la cuenta de que tan ingenuo y absurdo es cerrar los ojos ante las conquistas humanas o pretender vivir al margen de ellas, según se ha hecho en tantas ocasiones, como pretender subirse a todos los trenes para conectar estrechamente con el mundo hasta el punto de convertirse en “claqué” o en su instrumento o en pura comparsa ideológica o sentimental.

La esencia del cristianismo, por el contrario, es la de haber introducido una tensión radical en el mundo; la cruz es escándalo para judíos y griegos; Cristo rompe la vieja racionalidad y el orden del mundo y de los viejos teísmos; toda la historia humana se vuelve “crítica” y está en “crisis”, en espera del Juicio Definitivo por el que la verdad y la justicia serán restauradas y un nuevo mundo será creado. El cristiano es un “contestatario” nato y si, con frecuencia, ha tenido en los labios el Reino de Dios pero en realidad no ha hecho nada, es que ya nada esperaba, como decía el padre Teilhard, o sea que se había contentado ya con el más acá y con un estatus determinado; había perdido la fe, en verdad. El cristiano ha “contestado” siempre y ha de seguir “contestando” muchos valores mundanos; siempre será un hombre paradójico, y en su misma Iglesia será un constante crítico, aunque solo sea para no permitirle que se asiente en situaciones y componendas placenteras como en una poltrona.

Las órdenes religiosas han nacido siempre de esta postura crítica respecto a algo, y cuando las cosas han ido demasiado bien para la Iglesia, por ejemplo, en relación con los poderes de este mundo, nunca han faltado voces cristianas críticas que han preguntado airada y evangélicamente cuál es el precio que se ha pagado por una tal concordancia y excesivamente buena convivencia. Y, ahora, escribe muy lúcidamente J. B. Metz que «es muy importante que lleguemos a crear en el cristiano “una fuerza de oposición constructiva” en el mundo de hoy; si no, corremos el peligro, como se percibe por todos lados, de que se quede en un puro culto del prójimo y acabemos reduciendo el cristianismo a una especie de paráfrasis de la conciencia humanitaria del progreso. Hay que denunciar claramente esta tendencia como lo que es: el peligro típico de una religión

envejecida, que trata de alcanzar o, más bien, robar, por el camino de un mero humanitarismo, la universalidad, que no logró por el camino de su misión en la historia».

Tal como se están poniendo las cosas en nuestro mundo, será así de nuevo una gloria cristiana y una gloria de la Iglesia la de que, al menos en su seno, no desaparecerá la libertad y se conservará el espíritu crítico, y así lo han reconocido, por ejemplo, algunos hombres como el filósofo marxista Luckacs y, en general, la inteligencia de la socialdemocracia alemana, que han comprendido muy bien que el entendimiento de lo humano que va quedando en esta Europa, nuevamente conformista y feliz, y expuesta, por lo tanto, a cualquier nueva aventura borreguil se centra hoy, por ejemplo, en esa escuela de Münster de la que el propio Metz o Karl Rahner son sus exponentes más conocidos. Mientras, otro signo pudiera ser la vuelta a los libros de Bernanos, que está intrigando tanto a los hombres de letras franceses y cuya razón hay que buscarla en que Bernanos es un cristiano radicalmente “contestatorio” y crítico que no sufrió precisamente complejos de inferioridad ante el mundo moderno, sino que lo citó implacablemente ante su juicio cristiano.

No se ha comprendido nada del diálogo del cristiano con el mundo si se cree que éste consiste en un sentimiento de cortesano o bonachón sincretismo, que convierten al cristianismo en lo que también ha llamado J. B. Metz “un mecanismo psicológico, que la sociedad soporta por cumplir una función supletoria”. Exactamente como sucedió con los bienpensantes a quienes ha agradado siempre tanto la religión entendida como lado poético de la vida, un noble escapismo o la salvaguarda del orden y del estatus social. Luego, en cuanto ha estado muy claro, para los más ciegos, que la fe cristiana no es nada de esto, han comenzado a gritar que es el fin del mundo, que éste es un tiempo de confusiones y que la Iglesia se acerca a su Apocalipsis. Allá ellos.

Pero, tras haberse apeado de este tren de los bienpensantes y comprobar los desastres que, para la fe, ha producido este viaje en su compañía, los cristianos no tienen por qué precipitarse a subirse a este

otro tren en el que el cristianismo se reduciría al amor fraterno y al servicio de los demás en un olvido total del núcleo de la fe y de Cristo como Hijo de Dios: al tren del “ateísmo cristiano”, como antes decía. Y, si se ven las cosas en profundidad y no a través de frívolos comentarios de puro corte político y culturalizante, se comprobará, por ejemplo, que, en gran parte, el pontificado de Pablo VI está significando, antes que ninguna otra cosa, por un lado el mantenimiento de una Iglesia libre y abierta y, por el otro, la afirmación de la esencia teocéntrica y cristocéntrica de la fe, frente a las tentaciones de este “ateísmo cristiano” o reducción del cristianismo a una ética y aun humanitarismo revolucionario o evolutivo, y que los golpes de báculo dados –con un infinito tacto, por lo demás, y con una infinita paciencia, que realmente conmueven y, se diga lo que se diga, nada tienen que ver, ni en nada recuerdan, a la vieja actitud inquisitorial y censoria– van en este sentido. No hace falta más que abrir los ojos para verlo (48).

[...]

Es obvio que la mayor parte de estas herejías nacerán o están naciendo, como esa del “ateísmo cristiano”, porque los cristianos han perdido su sal de “contestatarios”, su fe en la propia vitalidad de su Iglesia, y, acomplejados y desesperados, tratarán de tomar el último tren, sea el que sea, aun haciéndose “ateos” para solo servir a los hombres. Pero si se conserva el espíritu “contestatario”, se rehusará siempre hacer de la fe una ideología, de cualquier color que sea. Y este

(48) [Nota del compilador] Sigue una alusión a Karl Rahner, en la línea de lo dicho sobre Pablo VI. La referencia es extensa, pero las siguientes líneas del teólogo alemán, en las que este habla de sí mismo, bastan para captar la intención de Jiménez Lozano al citarlo. Dice Rahner: «Yo he sido considerado (...) como un teólogo progresista. Pero, ahora, de repente, me veo como uno que debe defender las posiciones centrales de la tradición de la Iglesia. Este cambio en mi situación no me altera demasiado (...). De repente tengo la impresión de que hay que enfrentarse a una oposición radical dentro de la Iglesia, de que hay que defender la cuestión del Dios vivo, la cuestión de Jesucristo, frente al “secularismo” de moda, frente a la “desacralización” de moda y otras cosas parecidas».

espíritu es sin duda la mejor herencia de Juan XXIII, además de ser, como decía más arriba, el espíritu más profundo del cristianismo.

[...]

¿Qué significaría, entonces, ser cristiano y cuál sería su aporte específico al combate del hombre? ¿Qué podrían esperar los hombres del cristianismo? Y, sin embargo, esperan que si el cristianismo y la Iglesia, en un mundo como el nuestro en el que el Leviathan de los estados y de las ideologías va adquiriendo la monolítica y espantosa estatura del viejo Estado pagano, son el último reducto de la libertad y del inconformismo, sean también el último reducto de la justicia. Esperan que, mientras todas las ideologías se convierten en absolutas y tiranas, apenas han vencido, el cristiano, que solo cree en un Absoluto, se convierta en el auténtico garante del hombre contra toda especie de tiranía, de opresión, de injusticia y de tortura. Precisamente porque cree en ese Absoluto. ¿En nombre de qué “contestaría” todo eso un “ateo cristiano”? ¿En nombre de una ética?

Pero si Jesús no es el Hijo de Dios, ya sabemos lo que valen las éticas de este mundo. No tiene mucho sentido que corramos a coger su tren. El cristiano tiene que transformar la historia. No dedicarse a ver cómo la transforman los demás, con los brazos cruzados y lleno de incomprensión, según sucedió en el pasado; ni dedicarse a servir de “claqué” o de pura sonoridad sentimental y humanitaria, como está tentado de hacerlo ahora.
