



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

BACHILLERATO EN CIENCIAS TEOLÓGICAS

LECTURA COMPLEMENTARIA SESIÓN 8

CT 115 ÉTICA TEOLÓGICA

Tamayo-Acosta, Juan José. “Ética liberadora del cristianismo frente a teología neoliberal del mercado”. En *Otra teología es posible: pluralismo religioso, interculturalidad y feminismo*, 321-360.

Madrid: Herder, 2011.

Capítulo X

ÉTICA LIBERADORA DEL CRISTIANISMO FRENTE A TEOLOGÍA NEOLIBERAL DEL MERCADO

La teología y la espiritualidad carentes de ética son estériles. Una teología intercultural e interreligiosa de la liberación y una inter-espiritualidad liberadora necesitan las mediaciones ético-políticas si no quieren caer en discursos idealistas. Por ese motivo, en este apartado del libro vamos a estudiar la ética en sus diferentes dimensiones como núcleo fundamental de las religiones, y, de manera especial, del cristianismo. Al leer el título de este capítulo más de una persona creará que se ha producido un error de mecanografiado, o un *lapsus calami*, imputable al propio autor, pues no se explica fácilmente que se hable de «teología neoliberal del mercado» y de «ética liberadora del cristianismo». Más bien, parecería que debería hablarse de «teología liberadora del cristianismo» y de «ética neoliberal del mercado».

Sin embargo, ni el maquetador ni el autor nos hemos equivocado. El título no solo es correcto y está bien pensado, sino que recoge de forma muy sintética la tesis de este capítulo. La expresión «teología neoliberal» no es original. La he leído en varios autores, y no precisamente teólogos, sino sociólogos. Pero la razón de incorporarla al título de este capítulo hay que buscarla en un lúcido texto de Manuel Vázquez Montalbán titulado «Imperialismo», aparecido en el diario *El País* el 8 de abril de 2002, poco antes de morir, donde puede leerse:

Otra teología es posible

Si prospera la lógica neoimperial, el valor de lo política, económica y estratégicamente correcto quedaría por encima de los presupuestos beneficiantes del liberalismo. La Teología Neoliberal, revelada por un dios a Hayek en la cumbre de Monte Peregrino, se supeditaría a la Teología de la Seguridad, revelada a Ariel Sharon en el Sinaí. Probablemente se trataba del mismo Dios. Ese Dios especializado en aparecerse en montañas sagradas para anunciar los cambios de horarios éticos y las rebajas de los derechos humanos, gran liquidación, fin de temporada.

Con una síntesis y exactitud difícilmente superables, Vázquez Montalbán expone en este párrafo los momentos estelares de constitución de esta teología, los padres de la misma, Hayek en lo económico y Ariel Sharon en lo militar –yo añadiría hoy a Bush, Blair y Aznar en lo político, los tres cruzados del siglo XXI–, su contenido fundamental, que actualmente se reduce a la Seguridad como nuevo ídolo del sistema, y sus carencias, que se concretan en la permanente transgresión de los derechos humanos en aras de esa Seguridad, que se ha convertido en una especie de dios Moloc.

En este capítulo se va a exponer, en primer lugar, el giro ético de la teología para, a continuación, centrarse en la figura de Jesús de Nazaret como persona de gran talla moral y en las características de una ética liberadora desde el comportamiento moral del Nazareno, para, finalmente, concluir con la propuesta del cristianismo como alternativa ética a la globalización neoliberal.

1. LA ÉTICA COMO FILOSOFÍA PRIMERA

Desde hace varias décadas, asistimos a una recuperación de la ética en el ámbito de la filosofía. Más aún, la ética se encuentra en el centro de la reflexión filosófica. Emmanuelle Lévinas le re-

conoce el estatuto de *filosofía primera*. Entiende por ética la responsabilidad de cada uno para con los demás; una responsabilidad que es irremplazable e indelegable. En un texto de clara influencia levinasiana, Umberto Eco afirma: «Cuando los demás entran en escena, empieza la ética. Son los demás, es su mirada, lo que nos define y confirma». Ahora bien, ¿quiénes son los demás? ¿Quién es el otro, la otra?

Respondiendo por vía negativa, diremos que los demás no son un simple elemento de la especie, ni un concepto o una sustancia, ni algo que se defina por sus propiedades, su carácter, su estatus social o su lugar en la historia. Tampoco son un mero objeto de conocimiento, estudio o investigación.

Hablando en positivo, el otro, la otra es el *rostro*, pero no como fijado en la memoria o en una fotografía, sino en cuanto realidad expresiva. Es el rostro del otro o de la otra el que me interpela, cuestiona, el que se torna desafío ético para mi subjetividad libre, y especialmente el rostro del huérfano de la viuda y del extranjero, dirá Lévinas rememorando el mensaje ético de la legislación veterotestamentaria, que supera en radicalidad humanista a no pocas declaraciones de derechos humanos actuales. El otro es palabra, solicitud, súplica que pide respuesta, ayuda, compasión. De ahí emana la responsabilidad con los demás. Ésta no es, por tanto, resultado de un contrato, sino fruto de la entrega, de la donación, de situarse en el lugar del otro.

A partir de aquí, Lévinas introduce en su filosofía nuevas categorías que expresan su vertiente básicamente ética: *rostro*, *huella*, *otro*, *alteridad*, *hospitalidad*.¹ Hay aquí una precedencia

1. Cf. Emmanuel Lévinas, *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca, 1997; *id.*, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 1999; José M. Aguilar, *Trascendencia y alteridad. Estudio sobre E. Lévinas*, Universidad de Navarra, Pamplona, 1992; Antonio Domínguez Rey, *La llamada exótica de Emmanuel Lévinas*, Trotta, Madrid 1997; Juan

Otra teología es posible

del afecto y de la existencia sobre el ser de la razón. *Totalidad e infinito*, su obra más emblemática, es, según J. Derrida, «un inmenso tratado *de la hospitalidad*».² Con dicha categoría, Lévinas se refiere al primer gesto, al primer movimiento en dirección al otro. «Abordar a Otro en el discurso es acoger su expresión en la que desborda en todo momento la idea que de él pudiera llevar consigo un pensamiento. Es pues *recibir* de Otro más allá de la capacidad del Yo.»³ La esencia del lenguaje es bondad, amistad y hospitalidad.

La conciencia es la urgencia de un destino que conduce al otro, y no un eterno retorno de sí misma. Es inocencia sin caer en la ingenuidad, rectitud que no desemboca en necedad, rectitud absoluta que es, al mismo tiempo, crítica de sí misma, que leo en los ojos de aquel cuya mirada me cuestiona. Es un movimiento hacia el otro, que no vuelve a su punto de origen como lo hace la diversión incapaz de trascendencia. Es movimiento más allá de la preocupación y de la muerte.⁴

La precedencia del rostro del otro y de la ética es la idea central de la filosofía de Lévinas. La ética es anterior a la ontología y va más allá de ella, es anterior al estado y a la política y va más allá de uno y de otra. Pero va también más allá de la ética.

Antonio Tudela, «El derecho del otro hombre», en *Escritos del Vedat*, Valencia, vol. XXX, 2000, págs. 415-445.

2. Jacques Derrida, *Adiós a Emmanuel Lévinas. Palabra de acogida*, Trotta, Madrid, 1998, pág. 39.

3. *Ibidem*, pág. 44.

4. Cf. Emmanuel Lévinas, *Cuatro lecciones talmúdicas*, Río Piedras, Barcelona, 1996, pág. 86.

2. LUGAR DE LA ÉTICA EN EL CRISTIANISMO

2.1. DIMENSIÓN DOCTRINAL EN EL CRISTIANISMO

En el cristianismo, cabe distinguir tres niveles: el doctrinal, el ritual y el moral. El que más tiende a acentuarse desde el punto de vista institucional es el doctrinal, hasta el punto de contar, dentro de la Iglesia católica, con una congregación romana dedicada a la defensa de la integridad del depósito de la fe: la Congregación para la Doctrina de la Fe, presidida durante casi cinco lustros por el cardenal Ratzinger, actual pontífice, quien ejerció algunas de las funciones represivas del antiguo Santo Oficio y aplicó castigos severos contra las teólogas y los teólogos considerados heterodoxos, sobre todo aquellos que estaban comprometidos con los pobres, implicados en el diálogo interreligioso o empeñados en la defensa de la libertad, como el suizo Hans Küng, el norteamericano Curran, el brasileño Leonardo Boff, el ceilandés Tissa Balasuriya y otros muchos, cuya lista sería interminable.

Cualquier religión posee un cuerpo doctrinal que recoge de forma sistemática los principios fundamentales que le sirven de base. El cristianismo no es una excepción. A través de los mismos se expresan los contenidos irrenunciables a los que debe adherirse la persona creyente. Se trata de las verdades de fe.

Sin embargo, en la medida en que se refuerzan la institucionalización y la jerarquización, ese cuerpo doctrinal necesario tiende a convertirse en ortodoxia (o recta doctrina) y se eleva a la categoría de dogma. La ortodoxia, según J. M. González Ruiz, es «construcción o una tematización de la realidad en función de unos datos (frecuentemente extraídos e interpretados de la Escritura) y de unos intereses sacerdotales e imperiales, de alcance muy diferenciado (a menudo difíciles de aceptar por las generaciones posteriores) [...] Toda ortodoxia da consistencia a un *or-*

Otra teología es posible

den, que es otra forma de designar el discurso religioso como ordenación del mundo y el ser humano a partir de determinadas *autoridades*, cuya fundamentación es inverificable». ⁵ El dogma es la doctrina que triunfa. Se impone como mayoritaria y se fija de una vez por todas en los términos estrictos de la definición que se declaran inmutables, y reclama adhesión incondicional. Lo que es una «convención del lenguaje» de un grupo de interlocutores en un determinado momento histórico se diviniza y adquiere una validez perenne. La adhesión parcial o crítica se entiende como heterodoxia o herejía y comporta la exclusión. La tendencia de una verdad que se define como dogma desde las más altas instancias del poder religioso es doble: la reclusión en sí misma y el anatema contra los disidentes.

2.2. DIMENSIÓN RITUAL

El segundo nivel es el ritual, que tiene su explicitación en el terreno litúrgico: sacramentos, manifestaciones religiosas o populares, etcétera. Constituye un elemento fundamental del cristianismo. La celebración es parte sustancial de las creencias. En torno a ellas se crea un ámbito propio separado del profano, formado por espacios (templos, ermitas, capillas, catedrales, oratorios, camposantos, etcétera), tiempos (fiestas), acciones (liturgia, sacrificios), personas (sacerdotes) y textos, todos ellos sagrados. A través de la asamblea litúrgica se explicita el carácter comunitario de la fe y se muestra la capacidad creativa de la religión. «El ritual suministra a un tiempo la forma y la ocasión para la expresión de la fantasía. El ser humano se mantiene en contacto con

5. José M.^a González Ruiz, «Ortodoxia/Ortopraxis», en Casiano Floristán y Juan José Tamayo (eds.), *Conceptos fundamentales del cristianismo*, Trotta, Madrid, 1993, pág. 925.

las fuentes de la creatividad a través del movimiento ritual del gesto, la canción y la danza [...]. El ritual humaniza el espacio lo mismo que el mito humaniza el tiempo.»⁶ El rito rompe con la repetición de lo cotidiano y se introduce en la originalidad de lo nuevo.

Sin embargo, la tendencia más frecuente del mundo ritual es caer en el ritualismo. No es el culto el que gira alrededor de la vida, sino ésta alrededor de aquél. A su vez, se tiende a crear dos mundos separados, incomunicados, y a veces enfrentados: el del más allá y el del más acá, el humano y el divino, el sagrado y el profano, el celestial y el terreno. La falta de relación del culto con la vida y el hecho de que las personas creyentes eviten sus responsabilidades históricas son dos de las críticas más frecuentes –y, muchas veces, justificadas– que se dirigen al cristianismo, tanto desde dentro de la propia religión como desde fuera.

2.3. DIMENSIÓN ÉTICA

El tercer nivel del cristianismo es el *ético*. El cristianismo se ha definido, en mi opinión certeramente, como una religión ético-profética heredera de los viejos profetas de Israel, con quienes, según Weber, la religión hebrea llega a su cenit ético. Su crítica de la religión, su denuncia del orden injusto, su propuesta de una sociedad y de un ser humano nuevo a través de bellas imágenes de utopía, y su defensa de la libertad humana que es capaz de torcer las fuerzas del destino convierte a los profetas en referentes éticos de la religión de Jesús y de moralidad universal.

Los evangelios no son libros piadosos para el culto ni manuales o tratados de teología. Tampoco son narraciones de las

6. Harvey Cox, *Las fiestas de locos. Ensayo teológico sobre el talante festivo y la fantasía*, Taurus, Madrid, 1973, pág. 87.

Otra teología es posible

hazañas de un héroe ni relatos de las obras espectaculares de un taumaturgo. Y menos aún libros de definiciones dogmáticas. Son breves narraciones de la práctica liberadora de Jesús de Nazaret.⁷ Sobrino llega a afirmar que dicha práctica es lo más histórico del Jesús histórico, el momento de mayor densidad antropológica y salvífica. En el caso del evangelio de Marcos, existe una coincidencia entre los especialistas a la hora de considerarlo una narración inversa desde la condición humana de Jesús, una pequeña obra de vencidos escrita desde los márgenes y no desde la perspectiva de la exaltación; la narración de una práctica truncada por la violencia y el fracaso.⁸

Hoy asistimos a una recuperación del carácter ético del cristianismo en el marco de la recuperación de la ética en las religiones. Lévinas considera que la ética es el contenido fundamental de la religión, y la sitúa en el centro de la visión de Dios: «La relación moral reúne, pues, a la vez, la conciencia de sí y la conciencia de Dios. La ética no es el corolario de la visión de Dios. *Es esa misma visión*. En el Arca Santa desde donde Moisés oye la voz de Dios, no hay otra cosa que las losas de la ley [...] “Dios es misericordioso” significa “seáis misericordiosos como él [...] Conocer a Dios es saber lo que hay que hacer. *El piadoso es el justo*”». ⁹ A su vez, el otro es, para él, el lugar donde Dios se revela a sí mismo, no una simple mediación o encarnación de Dios.

Para el teólogo holandés Schillebeeckx, la razón moral es la mediación entre la fe en el Dios liberador y la acción ética. La ética constituye el vínculo de unión entre las dos dimensiones de la fe cristiana: la mística y la política. La vida ética «es el con-

7. Jon Sobrino, *Jesucristo liberador*, Trotta, Madrid, 1991.

8. Cf. Carlos Bravo, *Jesús, hombre en conflicto*, Sal Terrae, Santander, 1986.

9. Citado en Georges Hansel, *Exploraciones talmúdicas*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1998, pág. 23.

tenido reconocible de la fe, la manifestación históricamente consistente y la transparencia del acercamiento del reino de Dios en fragmentos de nuestra historia humana [...] [la] piedra de toque visible de la verdadera fe». ¹⁰ Aun cuando la fe cristiana no se agota en la ética, se manifiesta de manera privilegiada en el comportamiento moral, y no solo en los ritos religiosos o en la oración. La praxis ética es un aspecto fundamental de la vida teologal. Incluso más: siguiendo la mejor tradición profética veterotestamentaria y la mejor herencia jesuánica neotestamentaria, podemos afirmar que se trata de un componente fundamental del conocimiento de Dios (Jer 22, 16; 1 Jn 4, 12). En el encuentro con el otro puede identificarse una experiencia significativa de Dios.

La mística cristiana no huye del mundo de la naturaleza y de la historia para refugiarse en un mundo angelical y etéreo que no tenga nada que ver con el nuestro, como tradicionalmente suele presentarse. Impulsa a vivir en este mundo, pero no para dejarlo como está, sino para transformarlo, liberarlo de las esclavitudes a las que los seres humanos lo sometemos, y convertirlo en un espacio habitable. La mística cristiana tampoco es dualista. Mantiene la unidad en tensión entre los dos amores: a Dios y al prójimo, siendo el segundo la confirmación de la autenticidad del amor a Dios, como afirma la primera carta de Juan.

La ética constituye el horizonte vertebrador de la experiencia vital del teólogo alemán Dietrich Bonhoeffer, de su resistencia cívica frente al nazismo y de su teología. «En la biografía teológico-ecclesial de Bonhoeffer, la *Ética* significa el intento de concretar en una concepción teológica fuertemente asentada en la realidad los conocimientos y experiencias que había adquirido», en los difíciles y crueles años de la guerra afirma Lluís Duch

10. Edward Schillebeeckx, *Jesús en nuestra cultura. Mística, ética y política*, Sígueme, Salamanca, 1986, pág. 68.

Otra teología es posible

al citar a los editores de la nueva edición alemana de las obras de Bonhoeffer.¹¹ La ética fue, según manifestó su amigo y biógrafo Eberhard Bethge, editor de *Resistencia y sumisión. Cartas desde la prisión*, la misión de su vida. Los estudiosos del teólogo luterano consideran el pensamiento ético del último Bonhoeffer como el aspecto central de su lucha teológica y cívica contra el nazismo. Se trata de un pensamiento que apunta a la responsabilidad moral de los individuos y a la defensa de la tradición humanista de Occidente.

En la obra de Bonhoeffer existe una vinculación indisoluble entre la cristología y la ética: la una implica a la otra. «No se trata –afirma– de la separación del hombre respecto de Dios, del hombre o de las cosas, o consigo mismo, sino de la unidad recuperada. La reconciliación es la razón a partir de la cual se habla, es la que se ha convertido en el lugar decisivo de la vivencia específica ética.»¹² «*El problema de la ética cristiana es la realización de la realidad de la revelación de Dios en Cristo entre sus criaturas, como el problema de la dogmática es la verdad de la realidad de la revelación de Dios en Cristo. Lo que en todas las otras éticas se caracteriza por la oposición de deber y ser, de idea y realización, de motivo y obra, en la ética cristiana es reemplazado por la relación de realidad y realización, de pasado y presente, de historia y acontecimiento (fe) o, para expresar en lugar del plurivalente concepto de hombre unívoco de la cosa misma, de Jesucristo y del Espíritu Santo.*»¹³

«La Iglesia solo puede cantar gregoriano si al mismo tiempo clama a favor de los judíos y comunistas», clamaba Bonhoeffer en los tiempos del más cruel y represivo nazismo. Él mismo fue

11. Lluís Duch, «Introducción», en Dietrich Bonhoeffer, *Ética*, edición y traducción de Lluís Duch, Trotta, 2000, pág. 16.

12. *Ibidem*, pág. 242.

13. *Ibidem*, pág. 43.

el mejor ejemplo del encuentro armónico y no dualista entre oración y acción, tanto en su vida como en el momento de su ejecución, según el testimonio del médico del campamento de Flossenbürg, donde fue ejecutado:

Entre las cinco y las seis de la mañana del día en cuestión los condenados [...] fueron sacados de sus celdas, leyéndoseles a continuación las sentencias del Consejo de Guerra. A través de la puerta medio abierta de una celda de la barraca vi, antes de quitarse su ropa de preso, al Pastor Bonhoeffer de rodillas, orando fervorosamente a Dios, su Señor. Aquella forma de orar, plena de entrega y segura de ser escuchada, de aquel hombre tan enormemente simpático, me conmovió profundamente. En el mismo lugar del suplicio hizo una breve oración y después subió resuelto y sereno a las escaleras del cadalso. Murió a los pocos segundos. En mis casi cincuenta años de actividad profesional como médico no he visto a nadie morir con una entrega total a Dios.¹⁴

3. LA ÉTICA COMO TEOLOGÍA PRIMERA

La teología cristiana se encuentra bajo el primado de la ética, en continuidad con las dos tradiciones ilustradas más influyentes en la filosofía moderna: la kantiana y la marxiana. Kant entiende la razón práctica como razón moral y reconoce un innegable carácter moral a la religión verdadera. «La fe (como *habitus* no como *actus*) es el modo moral de pensar de la razón cuando muestra su aquiescencia a aquello que es inaccesible para el conocimiento teórico.»¹⁵ Él une las cuatro preguntas: ¿Qué puedo

14. El testimonio lo recoge Eberhard Bethge, en su detallada y rigurosa biografía *Dietrich Bonhoeffer. Teólogo-Cristiano-Hombre actual*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1970, pág. 1 246.

15. Immanuel Kant, *Crítica del juicio*, Espasa-Calpe, Madrid, 1991.

conocer? ¿Qué debo hacer? ¿Qué me cabe esperar? ¿Qué es el ser humano? Marx entiende la razón práctica como razón crítica, revolucionaria, transformadora. «Hasta ahora –afirma en la *Tesis XI sobre Feuerbach*– los filósofos se han dedicado a interpretar el mundo. De lo que se trata es de transformarlo.»¹⁶

Este hecho ha tenido una repercusión decisiva en la teología, sobre todo en dos de sus principales y más vivas tendencias en la actualidad: la teología de la liberación y la teología política.

La teología de la liberación lleva a cabo una revolución o, si se prefiere, un cambio de paradigma tanto en la concepción de la teología cristiana como en su metodología. El teólogo peruano Gustavo Gutiérrez, uno de sus creadores y principales representantes, define la teología como «reflexión crítica de la praxis histórica a la luz de la Palabra» y «reflexión crítica en y sobre la praxis histórica en confrontación con la Palabra del Señor vivida y aceptada en la fe».¹⁷ En un lenguaje de clara impostación marxista afirma que se trata de una teología de la transformación liberadora de la humanidad, que «no se limita a interpretar el mundo», sino que constituye un momento del proceso a través del cual el mundo es transformado. La nueva perspectiva en que se ubica la teología no excluye las dimensiones racional y sapiencial, que le son inherentes y consustanciales, sino que se engloban en el horizonte ético-práxico. La praxis histórica se constituye, así, en lugar social y epistémico del quehacer teológico, un momento interno del conocimiento teológico y perspectiva hermenéutica de la fe cristiana.

16. Enrique Tierno Galván, *Antología de Marx*, Cuadernos para el Diálogo, Madrid, 1972.

17. Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas*, Sígueme, Salamanca, 1972, pág. 38 (14.ª ed. revisada: 1990); *id.*, «Evangelio y praxis de liberación», en Instituto Fe y Secularidad, *Fe cristiana y cambio social en América Latina*, Sígueme, Salamanca, 1973, pág. 244.

Ética liberadora del cristianismo frente a teología neoliberal del mercado

En la misma línea se encuentran la teología política y la de la esperanza desarrolladas preferentemente en Europa, cuyos principales representantes son J. B. Metz y J. Moltmann. Este último define la teología como «una reflexión sobre la práctica actual que renueva el mundo. No concebimos de forma unilateral e idealista la relación entre la teoría y la praxis. Por el contrario, las vemos en un entrecruzamiento dialéctico. Por supuesto, esto no quiere decir que la praxis determine de forma unilineal y materialista la teoría. Ambas magnitudes, la teoría y la práctica, se corrigen recíprocamente a la luz del evangelio liberador».¹⁸

Para Moltmann, la teología política es inseparable de la ética política, que debe traducirse en una lucha multidireccional por los derechos humanos y en contra de la opresión política del ser humano por el ser humano; por la justicia y la democracia económicas y contra la injusticia estructural y la explotación del ser humano por el ser humano; por la paz ecológica con la naturaleza y en contra de la destrucción de la Tierra por el ser humano depredador; por la igualdad (no clónica) entre hombres y mujeres y contra la discriminación por razones de género; por la solidaridad interhumana y contra la marginación por razones de etnia, religión y cultura.¹⁹

El horizonte ético está muy presente en el programa de la teología política de Metz desde su primera formulación en la década de 1970 hasta la reformulación actual.²⁰ Esta teología se

18. Jürgen Moltmann, *Teología política. Ética política*, Sígueme, Salamanca, 1987, págs. 9-10

19. Cf. Jürgen Moltmann, *op. cit.*, pág. 114.

20. Cf. Johann-Baptist Metz, *Teología del mundo*, Sígueme, Salamanca, 1970; *id.*, *La fe, en la historia y la sociedad*, Cristiandad, Madrid, 1979; *id.*, *Más allá de la religión burguesa*, Sígueme, Salamanca, 1982; *id.* (ed.), *El clamor de la Tierra*, Verbo Divino, Estella, 1996; *id.*, *Memoria passionis*, Salterrae, Santander, 2007.

Otra teología es posible

caracteriza por la desprivatización de la fe cristiana, la explicitación de sus dimensiones crítico-públicas, la interpretación del cristianismo en clave de emancipación y la dimensión subversiva del mensaje cristiano. En consecuencia, la fe cristiana no es mitológica ni suprahistórica. Tiene un fundamento histórico: la persona, el mensaje y la praxis de Jesús de Nazaret. No es puramente contemplativa según el modo platónico, sino operativa; y no mira al pasado con actitud añorante, sino que se orienta al futuro en clave de alternativa.

La teología política es teología fundamental práctica, es decir, se encuentra bajo el primado de la praxis, está determinada históricamente, posee una dimensión ética irrenunciable, tiene una funcionalidad sociopolítica y se muestra solidaria con los sufrimientos pasados de los vencidos de la historia, con las luchas de los marginados por su emancipación en el presente y con los sueños de un futuro mejor.

Metz distingue dos formas de religión: la burguesa y la mesiánica. La primera está animada por los valores propios de esa concepción de la vida, que legitima la ideología del progreso, es selectiva y se rige por el principio burgués de individuación, así como por la ética del interés y del beneficio propio. La segunda cuestiona los valores de la sociedad burguesa: estabilidad, competitividad, individualismo, productividad y culto al dinero, y se guía por valores éticos comunitarios: amor gratuito, fidelidad, desprendimiento, solidaridad y compasión.

La ética que emana de la teología política pone en marcha una *revolución antropológica* que implica una transformación radical en la jerarquía de valores y en el propio estilo de vida, y exige la liberación de nuestra riqueza y bienestar sobreabundante, que genera pobreza y miseria en nuestro alrededor; de nuestro consumo, que termina por consumirnos; nuestra prepotencia, que nos ahoga; de nuestro dominio sobre los/as demás, que nos embrutece; de nuestra apatía, que nos hace indiferentes ante

el sufrimiento del prójimo; de nuestra inocencia, que nos convierte en cómplices y responsables de los males ajenos; del machismo inscrito a fuego en nuestra cultura, en nuestras conciencias y en nuestros hábitos cotidianos; y del instinto depredador de la naturaleza. Las virtudes que fomenta la revolución antropológica propuesta por Metz son las que no se relacionan con el dominio sobre los/as demás, ya se trate de personas, animales, plantas o de la naturaleza en general.

En su nueva formulación de la teología política, Metz sigue manteniéndose fiel a la inspiración que animó los primeros pasos, pero se centra más en la compasión con los que sufren y en la denuncia de los que hacen sufrir. Tras siglos de insensibilidad ante el sufrimiento de los inocentes y el dolor de las víctimas, el cristianismo debe volver a ser una moral en la que los sufrimientos de los otros, de los extraños, e incluso de los enemigos, son parte constitutiva de la propia praxis. La empatía con el dolor ajeno es un rasgo esencial de la fe cristiana, que contribuye a la humanización tanto de las personas que sufren como de quienes practican la compasión. La obediencia a los pobres y a los que sufren se convierte en elemento constitutivo y criterio de la conciencia moral, como se pone de manifiesto de manera ejemplar en la parábola del Buen Samaritano (Lc 10, 25-37). La obediencia a los que sufren se hace realidad atendiendo a las personas hambrientas, los sedientos, los extranjeros, los presos, los desnudos, etcétera. La voz de la conciencia —en el plano ético-antropológico— y el seguimiento de Jesús —en el plano evangélico— constituyen la respuesta solidaria de todo ser humano y de toda comunidad cristiana ante el sufrimiento ajeno.

Como conclusión de este recorrido por dos de las tradiciones más vivas y creativas del actual panorama teológico, podemos decir que la ética no es un simple apéndice o una aplicación práctica de la teología sistemática, ni se limita al estudio

Otra teología es posible

puntual de casos. Se trata del horizonte global del quehacer teológico. Este hecho conduce directamente a considerarla *teología primera*.

4. JESÚS DE NAZARET, UNA PERSONA DE GRAN TALLA MORAL

La reflexión teológica sobre Jesús de Nazaret es precisamente el ámbito privilegiado donde la ética se convierte en teología primera, sobre todo en su actual orientación histórica, que recupera la humanidad de Jesús, y en su vertiente moral, que se centra en la praxis de Él más que en sus títulos o en las definiciones dogmáticas sobre Él. Con el paso del «Verbo Encarnado» al «Jesucristo liberador» y del Cristo paciente al Jesús de Nazaret inconformista se ha producido en la cristología un cambio de paradigma de importantes consecuencias teóricas y prácticas.²¹

L. Boff expresó muy certeramente este cambio de paradigma en su obra *Jesucristo liberador* cuando hablaba de las nuevas prioridades en la cristología actual que hoy pueden reformularse de este modo: lo antropológico sobre lo eclesiológico, lo utópico sobre lo fáctico, lo social y comunitario sobre lo individual, lo histórico sobre lo mítico, el método inductivo sobre el deductivo, la mediación socio-analítica sobre la lectura literal, la hermenéutica sobre la lectura fundamentalista, la vertiente público-liberadora sobre la privada-espiritualista, las actitudes y la práctica de Jesús sobre las definiciones dogmáticas de corte metafísico en tono a la persona de Jesús y a la unión hipostática.

La cristología ética es la que mejor responde a la imagen de Jesús presentada en los evangelios como una persona de gran ta-

21. Cf. Leonardo Boff, *Jesucristo liberador*, Indoamerican Press Service, Bogotá, 1974.

lla moral. Toynbee lo sitúa en paridad con filósofos morales y reformadores religiosos como Buda, Confucio y Sócrates.

En el reconocimiento de la talla moral de Jesús de Nazaret coinciden personas creyentes de todos los credos y no creyentes de todas las ideologías. Jesús se salva de casi todas las críticas dirigidas contra Dios, la religión, las Iglesias, las instituciones y las personalidades religiosas, etcétera. De él todo el mundo habla bien. Seguidamente se mencionan algunos de los más significativos testimonios que convergen en el reconocimiento de su opción ética por los marginados y excluidos.

En su obra *La religión dentro de los límites de la sola razón*, Kant presenta a Cristo como «ideal de perfección moral», «prototipo de la actitud moral», «ideal del bien» y «maestro de designios divinos, pero personalmente muy humano».²² Hegel, en su obra de juventud *Historia de Jesús*, lo tiene por un «hombre cultivado», reformador moral y pedagogo para el cambio.²³

Incluso los más críticos con respecto al cristianismo hablan bien de Jesús de Nazaret. Nietzsche, que considera a Dios como «nuestra más larga mentira», condena al cristianismo como «la única gran maldición [...], el único instinto de venganza» y califica a Pablo de Tarso como «disangelista», es decir, mal mensajero, pero cuando se refiere a Cristo, su lenguaje es de profundo respeto por la autenticidad de su enseñanza y coherencia. «Este “buen mensajero” –dice de él– murió tal como vivió [...], tal como enseñó –no para “redimir a los hombres” sino para mostrar cómo se ha de vivir–. Lo que él legó a la humanidad es la *práctica*. Su comportamiento ante los jueces, ante los sayones, ante los acusadores ante toda especie de calumnia y burla –su comportamiento en la *cruz*. Él no opone resistencia, no defiende su dere-

22. Immanuel Kant, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Alianza, Madrid, 1973.

23. G. W. F. Hegel, *Historia de Jesús*, Taurus, Madrid, 1975.

Otra teología es posible

cho, no da ningún paso para apartar de sí lo más extremo, más aún, lo *provoca* [...]. Y él ora, sufre, ama *con* quienes ama, *en* quienes le hacen mal. Las palabras dichas al ladrón en la cruz contienen el evangelio entero [...]. No defenderse, no encolerizarse, no hacer responsable a nadie [...] Por el contrario, no oponer resistencia ni siquiera al malvado, *amarlo* [...].»²⁴

Nietzsche ofrece una semblanza de Jesús con estos rasgos:

- «espíritu libre», que niega toda organización y a quien no le importaba nada fijo y estable (palabras, leyes, dogmas, fórmulas) (*El Anticristo*, n.º 27);
- rebelde que se levanta «contra la Iglesia judía», «contra los buenos y los justos», contra los sacerdotes y los teólogos, en fin, contra todo orden jerárquico;
- «santo anarquista», que incita a los excluidos y pecadores a rebelarse contra el pueblo, a oponerse a la clase dirigente;
- «criminal político», por lo que fue crucificado. Nietzsche matiza que «murió por su culpa» y que no hay razón para afirmar que murió por culpa de los demás (n.º 27);
- Él cree en la vida y en lo viviente, que es todo lo que *deviene*, y llama a la vida verdadera, a la vida eterna, que no es una promesa para el futuro, sino una realidad presente en el interior del ser humano;
- «gran simbolista», que solo toma por verdades y realidades las realidades interiores, concibe lo natural e histórico solo como parábola, utiliza el concepto «hijo del hombre» no referido a una persona concreta, sino considerado «un hecho eterno, un símbolo psicológico desligado del concepto de tiempo» (n.º 34) y cree que Dios y Su reino son un símbolo: el reino de Dios no está arriba ni llega des-

24. Friedrich Nietzsche, *El Anticristo*, Alianza, Madrid, 2002. (Los números entre paréntesis corresponden a la numeración de la obra.)

pués de la muerte, «es un estado del corazón» (n.º 34). Nada es menos cristiano, asevera, que las tosquedades eclesiásticas que hablan de un Dios como persona, de un reino de los cielos situado más allá de este mundo, de un hijo de Dios segunda persona de la Trinidad. Todo esto, dice de manera expresiva, es como «un puñetazo en el ojo del evangelio» y constituye un escarnio del símbolo.

- Jesús lleva a cabo una nueva práctica, la propiamente evangélica: el distintivo de Jesús y del verdadero cristiano no es una fe sino una manera de obrar diferente, como se ha indicado antes: no oponer resistencia al mal y a los malvados; no encolerizarse con nadie ni menospreciar a nadie; no establecer diferencia entre judíos y extranjeros; amar a quienes le hacen mal; en una palabra, «Jesús inicia una nueva forma de vida, no una nueva fe» (n.º 33). Esta práctica evangélica de vida le lleva directamente a Dios, sin intermediarios, sin fórmulas ni ritos. Más aún, le convierte en «divino», en «hijo de Dios». Constituye el gran legado de Jesús a la humanidad. Solo los espíritus libres son capaces de acogerlo y de entender lo que se malentendió durante diecinueve siglos (n.º 36).

Thomas Jefferson, enemigo de la Iglesia oficial, define a Jesús como «trabajador de categoría superior», cuyo «sistema de moralidad fue el más benevolente y sublime que probablemente se haya enseñado nunca». «Jesús se dio cuenta de la incorrección de las ideas de sus antepasados sobre la deidad y la moralidad» y asumió «la tarea de llevarlos a los principios de un deísmo puro, y a nociones más correctas de los atributos de Dios, para reformar sus doctrinas morales según el modelo de la razón, la justicia y la filantropía».

Charles Dickens, un iconoclasta de la Iglesia victoriana, cambia de tercio ante Jesús de Nazaret y, en *Little Dorrit*, invita

Otra teología es posible

a «dejarse guiar solamente por (Jesús) el sanador del enfermo, el resucitador de los muertos, el amigo de todos los afligidos y de pauperados, el maestro paciente que derramó lágrimas de compasión por nuestras debilidades».

Gandhi, líder religioso y político de confesión hinduista, no oculta su admiración por Jesús tras la lectura del Sermón de la Montaña: «El espíritu del Sermón de la Montaña inspira en mí casi la misma fascinación que la *Bhagavadgita*. Ese sermón es el origen de mi afecto por Jesús».

Winston Churchill coincidía con Gandhi en su valoración de Jesús: «No podríamos encontrar cimiento mejor para construir sobre él que la ética cristiana y cuanto más de cerca sigamos el Sermón de la Montaña, más posibilidades tendremos de alcanzar el éxito en nuestros esfuerzos».²⁵

Albert Camus, un pensador agnóstico, confiesa con plena honestidad: «Yo no creo en su resurrección, pero no ocultaré la emoción que siento ante Cristo y su enseñanza. Ante él y ante su historia, no experimento más que respeto y veneración».

El filósofo Kolakowski ofrece el siguiente perfil: «Jesús hizo a Dios accesible para todos [...] recorrió el camino que, antes que él, habían abierto los profetas judíos. Su Dios no prohíbe casarse con las hijas de los infieles ni recomienda exterminar a otros pueblos; dice que todos los justos constituyen un pueblo [...]. Para él no hay griegos ni judíos [...]. Que no existen pueblos elegidos, amados por Dios y por la historia más que otros, destinados por eso a dominar por la fuerza a otros pueblos en nombre de un derecho cualquiera [...]. Que los valores fundamentales de la humanidad son patrimonio de todos y que ésta constituye un pueblo: he aquí una idea que ha venido a ser parte

25. Tomo los testimonios de Jefferson, Dickens y Churchill, de E. P. Sander, *La figura histórica de Jesús*, Verbo Divino, Estella, 2000, págs. 23-24.

inalienable de nuestro mundo espiritual gracias a la doctrina de Jesús». ²⁶

Fernando Pessoa hace un comentario muy original y acertado: «Por encima de esto está Jesucristo, que no sabía de finanzas ni consta que tuviera biblioteca».

Si tuviéramos que resumir en muy pocas líneas el principal legado ético de Jesús de Nazaret, sería en los siguientes términos:

- Apareció un hombre libre y crítico del poder político, económico y religioso.
- Anunció el reino de Dios en su unidad de trascendencia e historia, como buena noticia para los pobres y mala para los ricos y en defensa de la vida.
- Criticó los pilares fundamentales de la religión: el Templo, la Ley, el sábado, el sacerdocio y el sacrificio.
- Relativizó, e incluso transgredió las leyes, consideradas sagradas, y puso por delante y por encima del sábado la defensa de la vida y la libertad del ser humano.
- Realizó prácticas de liberación: curación gratuita de enfermos, lucha contra el mal, incorporación de las mujeres a su movimiento, perdón a los pecadores incluyéndolos en la comunidad, apertura a los paganos, etcétera.
- Por eso lo mataron.
- Y Dios lo resucitó: el triunfo de la justicia. ²⁷

26. Leszek Kolakowski, «Jesucristo: profeta y reformador», en VV.AA., *Los marxistas y la causa de Jesús*, Sígueme, Salamanca, 1976, pág. 99.

27. Para un desarrollo más amplio y fundamentado de estos principios, cf. Juan José Tamayo, *Por eso lo mataron. El horizonte religioso de Jesús de Nazaret*, Trotta, Madrid, 2003 (2.^a ed.); *id.*, *Diez palabras clave sobre Jesús de Nazaret*, Verbo Divino, Estella, 2003 (5.^a ed.); *id.*, *Dios y Jesús. El horizonte religioso de Jesús de Nazaret*, Trotta, Madrid, 2006 (4.^a ed).

Otra teología es posible

5. ÉTICA LIBERADORA DEL CRISTIANISMO

¿Qué tipo de ética emana de la persona y de la praxis de Jesús de Nazaret? ¿Qué tipo de ética es la del cristianismo? A continuación, se intentará ofrecer algunas de sus principales características.

5.1. ÉTICA DE LA LIBERACIÓN

La ética del cristianismo, en el horizonte del seguimiento de Jesús, busca la liberación de las diferentes opresiones y esclavitudes a que se ven sometidos los grupos y las personas más desfavorecidos. Se identifica con los pobres y, en consecuencia, opta por ellos. Dicha identificación no debe entenderse como una metáfora, sino que responde a la lógica de la vida de Jesús de Nazaret. El pobre no se reduce aquí a una categoría económica: es una persona con un rostro que me provoca y con una voz que me grita: ¡Tengo hambre, tengo sed! En esta ética, la conciencia no se entiende tanto como la aplicación de unos principios morales generales a una situación concreta, como la escucha de la voz del otro que me interpela, la contemplación de su rostro y la respuesta compasiva.

Entre los numerosos textos bíblicos que fundamentan esta ética cabe citar los siguientes: Is 1, 17; Lc 4, 16-21; 7, 18-32; Mt 25, 31-46. El imperativo ético es: ¡Libera al pobre, al oprimido! Es categórico, absoluto, porque regula la praxis y obliga a todos, y siempre, sin excepción alguna.

5.2. ÉTICA DE LA JUSTICIA

La injusticia es una constante en la historia. Nuestro mundo vive sometido a su dictadura: es estructural y parece planificada

desde el sistema; es la violencia institucionalizada de que hablaba Medellín, la violencia originaria, primera, a la que se refería Ellacuría. Pero el ser humano no se resigna a vivir instalado de manera indefinida en la injusticia. Anhela un estado de justicia para todos los seres humanos y aspira a hacerlo realidad. La ética del cristianismo sintoniza con ese anhelo y sitúa el ideal de justicia en el centro de su proyecto salvador. Pero no la justicia de la ley judía, que es discriminatoria y excluyente de los pecadores, de los enfermos, de las mujeres y de los publicanos, sino la justicia del reino de Dios, que incluye a quienes excluye la justicia del legalismo.

La justicia del Reino sigue una lógica desconcertante y comporta un desplazamiento de la idea que comúnmente se tiene de la justicia. Es el caso de las parábolas del hijo pródigo (Lc 15, 11-32) y de los viñadores (Mt 20, 1-17). El hijo que había malgastado toda la fortuna es recibido con los brazos abiertos por su padre, que organiza una gran fiesta de bienvenida. Los jornaleros que habían empezado a trabajar a última hora de la jornada reciben el mismo sueldo que los que han trabajado todo el día. Estas prácticas transgreden las reglas de juego que son válidas en cualquier sociedad, como pagar el mismo salario por el mismo trabajo o castigar al hijo que malgasta la hacienda.

La idea de justicia se halla en la base del mensaje de Jesús, hasta el punto de afirmar: «Buscad primero el reino de Dios y su justicia y todo lo demás se os dará por añadidura». Ahora bien, la idea que Jesús tiene de la justicia va en dirección contraria a la de los escribas y fariseos, a quienes acusa de pagar «el diezmo de la hierbabuena, del anís y del comino» y descuidar «lo más importante de la Ley: la justicia, el buen corazón y la lealtad» (Mt 23, 23). Por eso osa decir: «Si vuestra justicia no es mayor que la de los escribas y fariseos, no entraréis en el Reino de los Cielos» (Mt 5, 20).

5.3. ÉTICA DE LA GRATUIDAD

En nuestra sociedad impera la cultura del cálculo, que busca la consecución del mayor beneficio en el menor tiempo posible y con el menor riesgo; la del pago de la deuda hasta el último céntimo; la del negocio, que es la negación del ocio; y la de la razón instrumental, que convierte todo en medio, incluidos los seres humanos, con el fin de lograr el objetivo último, el crecimiento económico. Todo es venal; nada se da gratis. Impera el interés.

En la tradición utópica de los profetas de Israel y de Jesús de Nazaret aparece, sin embargo, una ética alternativa: la de la *gratuidad*. El profeta Isaías propone la utopía de una sociedad no mediada por la lógica mercantil: «¡Oíd, sedientos todos, acudid por agua, también los que no tenéis dinero; venid, comprad trigo, comed sin pagar; vino y leche de balde. ¿Por qué gastáis dinero en lo que no alimenta? ¿Y el salario en lo que no da hartura?» (Is 55, 1-2). Jesús pide a sus discípulos que sean consecuentes con su estilo de vida desprendido y den gratis lo que han recibido gratis.

5.4. ÉTICA DE LA COMPASIÓN

La historia humana está repleta de víctimas. Y éstas remiten directamente a la existencia de verdugos. Las víctimas constituyen el gran relato macabro de nuestro tiempo. El actual fenómeno de la globalización se propone crear un mundo feliz a nivel planetario. Pero se queda en pura apariencia; todo en él es ficción, ilusión. Lo que está consiguiendo es hacer más evidentes las desigualdades entre ricos y pobres y ampliar el número de las víctimas. La globalización no tiene entrañas de misericordia para con ellas. Y no puede tenerlas, porque es ella misma quien las crea. Su lógica es la del sacrificio, que exige víctimas de todo tipo –humanas, animales, naturaleza viva–, no la de la compasión.

Ética liberadora del cristianismo frente a teología neoliberal del mercado

La actitud ante las víctimas no puede ser la resignación como si se tratara de un hecho fatal ante el que nada puede hacerse. Hay que empezar por desenmascarar el mundo feliz que dice crear la globalización y por reconocer la existencia de las víctimas. El reconocimiento conduce a situarse cerca de ellas, ponerse de su lado, más aún, ponerse en su lugar. Y, a partir de ahí, trabajar por la erradicación de las causas que las provocan. Para que este proceso no se quede en abstracción, es necesario activar la misericordia, principio antropológico y teológico que debe traducirse en una actitud compasiva.

La misericordia se encuentra en la base de la ética de los profetas de Israel. Isaías critica los sacrificios en torno a los cuales giraba la religión judía en su tiempo (Is 1, 10-15) y sitúa el centro de la religión en la búsqueda de lo justo, el reconocimiento de los derechos del oprimido, la defensa del huérfano y la protección de la viuda (Is 1, 17). El profeta Oseas comparte esa idea y la resume en una sola frase: «Misericordia quiero, no sacrificios, conocimiento de Dios, más que holocaustos» (Os 6, 6). Idea que el evangelio de Mateo pone dos veces en boca de Jesús, quien la hace suya y la convierte en el centro de su predicación (Mt 9, 13; 12, 7). El único sacrificio válido es la conversión sincera, que surge del corazón. La mejor ejemplificación de la práctica de la misericordia se encuentra en la *Parábola del Buen Samaritano* (Lc 10, 29-37).

5.5. ÉTICA DE LA ALTERIDAD

Existe una tendencia muy extendida en nuestra sociedad que consiste en resaltar las diferencias entre las personas para, desde allí, establecer fronteras y marcar las distancias con los que son distintos, a quienes se les tiene por extraños (extranjeros). En casos extremos se llega incluso a considerarlos enemigos, perturbadores del orden, invasores, ocupantes, competidores. Se los hace

responsables de las alteraciones que se producen en la convivencia. Se los agrede y hasta se les expulsa del propio territorio. Y si se les acoge, se pone como condición que renuncien a su propia cultura y se integren en la nuestra, que prescindan de sus hábitos de vida y adopten los nuestros. Cuando se les acoge es porque se les necesita; son útiles, producen riqueza, hacen trabajos que los nativos no quieren o cobran menos que éstos. Algunas leyes de extranjería son más leyes de control de territorio que de acogida.

Muy distinta es la lógica de la alteridad, de la projimidad. Como se ha visto al principio de esta exposición, el otro no puede considerarse como un simple medio para la consecución de un fin. Se entiende como «trascendente originalmente único», sobre el que no tengo ningún poder y cuya libertad posee una superioridad basada en su «trascendencia». Este hecho, comenta Schillebeeckx, es «lo opuesto a la moderna libertad burguesa que ha existido desde el *ego* cartesiano con su *cogito* que se sitúa a sí mismo en un campo soberano independientemente del “otro”». ²⁸

La ética de la alteridad implica el respeto al que es diferente, la práctica del mestizaje, la actitud de la acogida, la comunicación interétnica, el diálogo intercultural y, sobre todo, el reconocimiento de las alteridades negadas, silenciadas, aplastadas y humilladas. Implica valorar la diferencia como riqueza.

Las alteridades negadas constituyen la prioridad del cristianismo, como se pone de manifiesto en el discurso programático del Sermón de la Montaña (Mt 5, 1-9), universalmente acogido más allá de las diferencias de creencias; en la ya citada parábola del Buen Samaritano (Lc 10, 29-37), en la que Jesús pone a un heterodoxo como ejemplo a imitar por su acogida a una persona maltratada; y en el encuentro con la samaritana (Jn 4) que, además de ser mujer –y, por tanto, no podía hablar con ella–, pertenecía a una tradición cultural y a un credo religioso distintos del suyo.

28. Edward Schillebeeckx, *op. cit.*, pág. 75.

5.6. ÉTICA DE LA SOLIDARIDAD

Vivimos inmersos –instalados, sería más correcto– en un nacionalismo ético que limita y reduce los lazos de solidaridad a los miembros de la misma «tribu», a las personas de la misma profesión, a los camaradas de la misma «clase», a los compañeros del mismo partido, a los fieles del mismo credo religioso, a los colegas de la misma pandilla, a los vecinos del mismo barrio y a los miembros de la misma familia. Existe un renacimiento de los nacionalismos excluyentes y de las identidades culturales cerradas que desemboca en reacciones fundamentalistas y en actitudes de xenofobia y racismo.

La universalidad es una condición necesaria para validar un proyecto ético. La solidaridad es la virtud que activa la universalidad y vertebrado dicho proyecto. Ahora bien, ser solidario consiste, según Rorty, en hacer cada vez más amplio el mundo del «nosotros».²⁹ De ahí que una ética universalista deba abogar por una sociedad donde quepamos todos y todas.

Frente a la estrechez de horizontes de importantes sectores judíos que se creían el pueblo elegido y excluían a los paganos de la salvación, Jesús de Nazaret abre el camino del universalismo ético. ¿Cómo? Anunciando la universalidad de la salvación, realizando prácticas liberadoras no restringidas a los miembros de su pueblo y a los seguidores de su religión, y abriendo las puertas del reino de Dios a los paganos. La superación del reduccionismo ético queda patente en el siguiente dicho, que pertenece a la fuente Q, de cuya antigüedad dan fe literaria tanto las representaciones judías empleadas como el estilo semítico: «Por eso os digo que vendrán muchos de Oriente y Occidente y se sentarán con Abrahán y Jacob en el banquete del reino de Dios, mientras

29. Richard Rorty y Gianni Vattimo, *El futuro de la religión. Solidaridad, caridad, ironía*, Paidós, Barcelona, 2006.

Otra teología es posible

que los hijos del Reino serán echados fuera a las tinieblas» (Mt 8, 11-12; Lc 13, 28-29).

5.7. ÉTICA COMUNITARIA FRATERO-SORORAL INCLUSIVA

A pesar de los avances que han tenido lugar en la emancipación de las mujeres, todavía impera en nuestra sociedad una ética patriarcal excluyente, que considera los valores del varón como criterio ético universalmente válido y justifica, de alguna forma —al menos en la práctica— las discriminaciones de género, en especial contra las mujeres. No pocas Iglesias cristianas han llevado al extremo esta exclusión al no reconocerlas como sujetos morales y al mantenerlas al margen de los ministerios eclesiales, de la toma de decisiones y del ejercicio de responsabilidades públicas.

En el mensaje y la práctica de Jesús de Nazaret encontramos, sin embargo, bases sólidas para fundamentar una ética inclusiva de mujeres y varones, que puede contribuir al actual debate sobre la identidad y los papeles de lo masculino y lo femenino, así como a la construcción de una comunidad de iguales respetuosa con la diferencia. En una cultura tan androcéntrica como la de la época de Jesús de Nazaret, éste rompe con los principios establecidos. Reconoce la dignidad de las mujeres y se relaciona con ellas desde la intersubjetividad y a través de una comunicación no opresora. Cuestiona las leyes patriarcales que condenaban a las mujeres con más severidad que a los varones. Desde un primer momento, las mujeres se incorporan al movimiento de Jesús en las mismas condiciones que los discípulos varones y juegan un papel fundamental en la expansión de dicho movimiento fuera de las fronteras de Israel. Ellas fueron las primeras que presenciaron la resurrección, experiencia que inició la Iglesia cristiana. Pablo, acusado con frecuencia de antifeminista, tiene un texto clave en el que se opone a las discriminaciones por razones de género, religión, etnia, cultu-

ra y estatus social: «Ya no hay más judío ni griego, ni esclavo ni libre, ni hombre ni mujer» (Gál 3, 28).

5.8. ÉTICA DE LA PAZ, INSEPARABLE DE LA JUSTICIA

Las religiones han sido –y siguen siendo todavía hoy– fuentes de violencia. Muchas de las guerras de la historia se han definido, con razón, como «guerras de religión». Pero también poseen un nada desdeñable poder pacificador. Lo mismo puede decirse del cristianismo, una religión que ha desencadenado guerras para dominar territorios, extender la fe por todo el mundo y combatir a los infieles que se negaban a convertirse a la religión cristiana. La cruz y la espada han ido de la mano en no pocas de sus empresas misioneras.

Sin embargo, en sus textos fundantes –el Nuevo Testamento–, la paz ocupa el centro del mensaje cristiano y se recomienda la no violencia activa como mediación privilegiada para construir el reino de Dios. En el Sermón de la Montaña, Jesús considera bienaventurados a los «que trabajan por la paz» (Mt 5, 9). En su despedida, deja a sus seguidores la paz como legado (Jn 14, 27). Cuando envía a los discípulos a anunciar la buena nueva de la liberación, les dice que su saludo sea desear la paz. Pablo presenta y define a Jesús como «Paz».

En la actualidad, el Occidente llamado cristiano sigue siendo beligerante contra quienes se oponen a su hegemonía. Y algunos de sus dirigentes apelan a Dios para la afirmación de su poderío. Pero no faltan movimientos cristianos que emprenden iniciativas de diálogo entre las distintas religiones, como los Parla-mentos de las Religiones del Mundo, celebrados en Chicago en 1893 y 1993, en Ciudad de El Cabo en 1999, en Melbourne en 2009 y en Barcelona en julio de 2004, que buscan soluciones a los conflictos por vías pacíficas.

Otra teología es posible

Pero la paz es inseparable de la justicia. Muchos de los conflictos bélicos están provocados por situaciones de injusticia estructural, cuya causa, en buena medida, reside en el modelo económico neoliberal, que sume en la pobreza extrema a regiones, países y continentes enteros. Por ese motivo, el trabajo por la paz debe ir acompañado de la lucha por la justicia.

El imperativo ético no puede ser el principio romano «Si quieres la paz, prepara la guerra», que hizo suyo la Iglesia católica durante siglos con su doctrina de la guerra justa, sino el más evangélico «Si quieres la paz, trabaja por la paz y la justicia».

5.9. ÉTICA DE LA VIDA

La vida es el don más preciado, el primer valor que debe protegerse, el derecho fundamental del que parten los demás derechos, como el agua mana del manantial. La defensa de la vida se encuentra en la base de todos los códigos éticos, religiosos o laicos. Pero debe ser la vida en su totalidad, no solo la del alma, la eterna o la espiritual. Y toda vida, la de los seres humanos, pero también, y en igualdad de condiciones, la vida de la naturaleza.

Y, sin embargo, la vida de los seres humanos está amenazada a diario por las guerras, el hambre, la malnutrición, el exilio y las migraciones en condiciones inhumanas, la exclusión social, las masacres contra las minorías étnicas, la agresión contra las culturas desprotegidas, etcétera. En el darwinismo social hoy imperante, se elimina a los más débiles en la escala social y cultural. Además, la naturaleza también está sometida a un permanente deterioro y a una irracional depredación a causa del actual modelo de desarrollo científico-técnico antropocéntrico que la explota de manera inmisericorde, intentando sacar el mayor beneficio, y abusa de ella con especial ferocidad destructiva y con total impunidad, sin detenerse a pensar en el futuro.

Ética liberadora del cristianismo frente a teología neoliberal del mercado

En el cristianismo, la base de la defensa de la vida se encuentra en el propio Dios, que se presenta como Dios de vida frente a los ídolos de muerte (Mt 12, 27). En la actualidad, éste es el gran desafío al que debe responder el cristianismo, un desafío más urgente y grave que el del ateísmo. En el mensaje de Jesús, la vida prevalece sobre el cumplimiento del precepto del sábado. Éste está al servicio del ser humano y no viceversa. Jesús llega a ser definido como «el camino, la verdad y la vida». Su misión consiste precisamente en dar vida en plenitud. Su resurrección debe entenderse como triunfo de la vida sobre la muerte y rehabilitación de las víctimas.

5.10. ÉTICA DE LA DEBILIDAD COMO CRÍTICA Y ALTERNATIVA
A LA ÉTICA AUTOCRÁTICA DEL PODER

Quienes detentan el poder tienden a abusar de él y a utilizarlo en beneficio propio. ¡Cuánto más en los sistemas dictatoriales! La experiencia se ha encargado de demostrarlo ininterrumpidamente a lo largo de la historia.

Jesús no pierde ocasión para criticar con severidad al poder. «Sabéis que los que son tenidos como jefes de las naciones, las dominan como señores absolutos y sus grandes las oprimen con su poder» (Mc 10, 42). Aun cuando este texto no recoge las mismas palabras de Jesús, los especialistas coinciden en que refleja de manera certera la actitud del Jesús histórico ante los poderosos. Pero no se queda en la crítica. Llega incluso a despreciar tanto a las autoridades políticas —a Herodes, por ejemplo, a quien llama «don Nadie»— como a las religiosas, a quienes no reconoce autoridad. Por ese motivo incumple sus leyes. Como alternativa al poder despótico, propone la actitud de servicio: «No ha de ser así entre vosotros, sino el que quiera llegar a ser grande entre vosotros, sea vuestro servidor, y el que quiera ser el

Otra teología es posible

primero entre vosotros será esclavo de todos, que tampoco el Hijo del hombre ha venido a ser servido, sino a servir y a dar su vida como rescate de muchos» (Mc 10, 43-45). Desobedece al poder imperial, que impone su omnímoda voluntad sobre los súbditos, y al poder religioso, que se declara representante de Dios cuando en la práctica se comporta como su adversario.

Jesús no se muestra partidario de un mesianismo triunfante y victorioso. No se siente cómodo con el título de Mesías de acuerdo con la tradición davídica. Más aún, lo rechaza. Si algún mesianismo asume en su predicación y en su vida es el doliente, el sufriente, el del Siervo de Yahvé de los Cantos de Isaías. Se identifica con otros modelos religiosos de Israel, como la tradición del éxodo, el profetismo, la perspectiva sapiencial y la espiritualidad de los Salmos. Jesús no pretende instaurar el reino de Dios mediante el poder y la violencia, mediante la razón de la fuerza, sino a través de la debilidad y la pobreza, de la libertad y la persecución, de la palabra persuasiva y el ejemplo de vida.

De aquí se deduce sin dificultad el imperativo categórico de esta ética: ¡No recurras a la razón de la fuerza, no adoptes actitudes prepotentes para cambiar la sociedad; hazlo desde una vida auténtica guiada por el testimonio y el servicio a los demás!

5.11. ÉTICA DE LA CONFLICTIVIDAD

La conflictividad es inherente a la ética de Jesús.³⁰ Su vida no se desarrolla en un clima armónico y reconciliado, sino en una sociedad plural y conflictiva. Jesús no huye del conflicto como de la quema. Lo asume y, a veces, lo provoca. El conflicto tiene lu-

30. He desarrollado este tema de manera más amplia en «Jesús y los conflictos. Bases para una ética teológica de los conflictos», *Frontera*, 14 (abril-junio de 2000), págs. 23-44.

gar en varios escenarios: con las autoridades religiosas judías; con el poder político y económico; con la teología y la religión oficiales, con la sociedad patriarcal e incluso con Dios, a quien le pregunta por qué le ha abandonado.

Siguiendo la invitación de Jesús a asumir el conflicto y el axioma de Camus «Me rebelo, luego existo», el imperativo de la ética de la conflictividad puede formularse de este modo: ¡No te adaptes a la situación; ¡Indígnate! ¡Rebélate! ¡El conflicto es fuente de transformación!

5.12. ÉTICA DE LA INCOMPATIBILIDAD ENTRE DIOS Y EL DINERO

En el cristianismo, la incompatibilidad entre Dios y el dinero se formula de manera radical y no admite excepciones: «Nadie puede servir a dos señores, porque aborrecerá a uno y amará al otro; o bien se entregará a uno y despreciará al otro. No podéis servir a Dios y al Dinero (Mamón)». La incompatibilidad no se queda en el terreno de los principios, sino que se concreta en el estilo de vida pobre, desprendido, itinerante, nómada, sin residencia fija y sin posesiones, de Jesús y del grupo que le acompaña. Y, sin embargo, esa incompatibilidad la ponen en duda las propias Iglesias y no pocos cristianos instalados en la «cultura de la satisfacción».

La opción por la racionalidad económica ha sustituido, en el cristianismo, a la opción por los pobres. La acumulación, propia del modelo capitalista, ha suplantado a la mesa compartida, práctica del movimiento de Jesús, y a la comunidad de los bienes, típica de las primeras comunidades cristianas. La racionalidad económica con su componente de usura, y no la opción por los pobres, es la que se halla en la base de la implicación de obispos, congregaciones religiosas e incluso organizaciones católicas de solidaridad que invirtieron en Gescartera o en paraísos fiscales ingentes sumas de dinero que pertenecían a los pobres.

Otra teología es posible

Importantes instituciones de la Iglesia católica –¿con el conocimiento de los obispos, superiores de congregaciones religiosas y cargos directivos?– han incurrido en una flagrante contradicción: mientras condenan la usura como inmoral, la practican de múltiples formas. Habría que recordar el severísimo juicio de san Juan Crisóstomo, patriarca de Constantinopla, contra los obispos de su tiempo (siglo iv): «Nuestros obispos andan más metidos en preocupaciones que sus tutores, los administradores y los tenderos. Su única preocupación debieran ser vuestras almas y vuestros intereses, y ahora se rompen cada día la cabeza por los mismos asuntos que los recaudadores, los agentes del fisco, los contadores y los dispensereros». El imperativo ético es: ¡Comparte los bienes, la vida!

5.13. ÉTICA DE LA HOSPITALIDAD Y DE LA ACOGIDA

La hospitalidad es la regla fundamental de humanidad y de humanización del ser humano. El filósofo francés Y. Cattin la considera «exigencia de humanidad», tanto para el que recibe como para el que es recibido. Este hecho comporta, por parte de ambos, la renuncia a su inhumanidad y la activación de procesos de conocimiento y reconocimiento mutuos. La hospitalidad trasciende el etnocentrismo y no conoce límites ni fronteras; acoge a la persona cercana, al compañero, al amigo y al vecino, pero también a la persona desconocida, extranjera, que se convierte en prójimo.³¹

La palabra *huésped*, nos recuerda Savater, significa tanto la persona que se aloja en casa de otro como el que lo acoge en su casa. En realidad, todos somos extranjeros acogidos en una casa que no es la nuestra y anfitriones que acogemos a otros. Nacer es

31. Cf. Y. Cattin, «El hombre, transgresor de fronteras», en *Concilium*, 289 (abril de 1999), págs. 17-32.

llegar a un país extranjero. Sin la hospitalidad de los otros, de las otras, no podríamos vivir. Sin nuestra hospitalidad tampoco podrían vivir quienes llegan a la vida después que nosotros. Todos somos, en definitiva, inmigrantes en la Tierra.³²

La hospitalidad es también un principio ético inscrito en las religiones. En el mundo griego, los extranjeros y los mendigos se consideraban enviados de Zeus y, por ello, debían ser tratados como él. Israel consideraba la hospitalidad con los extranjeros un deber natural y un valor social fuertemente arraigado (Gn 18, 1-6; 19, 1-11; Jue 19, 1-30, etcétera). Su incumplimiento era castigado con especial severidad. Además de ser un deber natural inscrita en la propia cultura hebrea, también aparece en los distintos textos legales. Se eleva así a la categoría de regla escrita y adquiere un carácter imperativo (por ejemplo, Ex 22, 20).

Cuatro son las razones que la legislación hebrea ofrece para justificar la acogida a los extranjeros: *a)* tienen la misma dignidad que los nativos; *b)* también Israel fue emigrante en Egipto; *c)* Dios protege de manera especial los derechos de los huérfanos, las viudas y los extranjeros; *d)* la Tierra es de Dios.

La hospitalidad con los extranjeros se encuentra en el centro del evangelio. En repetidas ocasiones, Jesús es acogido como huésped. Sus parábolas se refieren con frecuencia a la hospitalidad como virtud. Pide hospitalidad para los discípulos que van a anunciar la buena noticia del reino por pueblos y ciudades (Mt 10, 11 ss; Lc 15, 5 ss). El momento más solemne y de mayor significación es el «discurso escatológico» (Mt 15, 31-46), donde la acogida a los extranjeros se convierte en el criterio decisivo para que el ser humano consiga la salvación. Jesús se identifica con los extranjeros no solo metafóricamente, sino también en la realidad, ya que él mismo aparece en los evangelios de la infancia de

32. Cf. F. Savater, *Ética para Amador*, Ariel, Barcelona, 2000 (32.^a ed.). Savater desarrolla la idea de hospitalidad en el epílogo a la 32.^a edición.

Otra teología es posible

Mateo y de Lucas como un inmigrante. La identificación es tal que negar la hospitalidad a los extranjeros es negársela a él. El imperativo ético es: ¡Acoge a la persona extranjera que llega a tu país como si de un nativo se tratara!

5.14. ÉTICA DE LA DENUNCIA PROFÉTICA QUE CONDUCE A LA CRÍTICA DE LA RELIGIÓN

En continuidad con los profetas de Israel, Jesús critica las bases de la religión judía: las personas (sacerdotes), las acciones (sacrificios), los tiempos (las fiestas), los textos (la Torá) y los lugares sagrados (el Templo), su organización jerárquico-patriarcal, su funcionamiento contrario a la práctica de la justicia y su insensibilidad hacia las víctimas. El imperativo de una ética crítica de la religión es: ¡Sitúa la defensa de la vida, de la libertad y de los derechos de los seres humanos por encima y por delante de las leyes de las religiones, por muy sagradas que sean!

5.15. ÉTICA QUE DESEMBOCA EN LA UTOPIA DEL REINO DE DIOS

Ética, esperanza y utopía son inseparables en el cristianismo. La ética remite directamente al sueño y a la consecución de un mundo mejor. La esperanza es la mediación entre ética y utopía, un hecho que se hace patente en el fundador del cristianismo, Jesús de Nazaret, que vive la esperanza y, gracias a la resurrección, se convierte en fuente de esperanza.

Jesús tiene la esperanza puesta en la utopía del reino de Dios, no como algo celeste y de otro mundo, al margen de la historia, sino como unidad de historia y trascendencia, lugar de convergencia entre las aspiraciones profundas de los seres humanos y la

consecución de la justicia en el mundo, como buena noticia para los pobres y mala para los ricos (Lc 6, 20-24), en tensión hacia el futuro.

¿Cómo espera Jesús? En el horizonte de las expectativas mesiánicas y liberadoras de sus conciudadanos y correligionarios, en la oscuridad de la historia, en medio del silencio de Dios, con la incompreensión de sus más cercanos seguidores, en conflicto con los poderes establecidos.

Es una esperanza, por tanto, siempre puesta a prueba, que, con frecuencia, se torna angustia y se traduce en crisis profundas y desencantos constantes, pero que nunca desemboca en desesperanza. La esperanza puede frustrarse, pero siempre sale fortalecida de los fracasos, como afirma Bloch.³³ El imperativo ético de la ética del reino de Dios es: ¡Espera contra toda esperanza. Otro mundo es posible, si trabajas para que se haga realidad!

6. EL CRISTIANISMO: HACIA UNA ALTERGLOBALIZACIÓN INCLUSIVA

La interpretación que del cristianismo hace la teología económica del mercado no parece la más acorde con la ética que se ha intentado mostrar en el apartado anterior. Buena prueba de la falta de correspondencia de dicha teología con el proyecto ético originario de Jesús de Nazaret es su defensa de la globalización neoliberal, que tiene un carácter excluyente.

Para ser fiel a la ética de la liberación, de la solidaridad y de la alteridad, el cristianismo puede potenciar un proceso alterglo-

33. Cf. Ernst Bloch, *El principio esperanza* (3 vols.), Trotta, Madrid, 2004-2007; para un estudio de la filosofía de la esperanza de Ernst Bloch, cf. Juan José Tamayo, *Religión, razón y esperanza. El pensamiento de Ernst Bloch*, Verbo Divino, Estella, 1992.

Otra teología es posible

balizador igualitario, alternativo al de la globalización neoliberal, que genera múltiples desigualdades. El cristianismo es una religión universal. Pero su universalidad no tiene nada que ver con la uniformidad que quieren establecer las distintas Iglesias, ni con la imposición de sus creencias al mundo entero en una versión modificada de la cristiandad medieval, ni con el pensamiento dogmático único, ni con el todopoderoso imperialismo romano. Está más bien relacionada con la defensa de la universalización de los derechos humanos, de la justicia y de la igualdad, a partir de la *opción por los más desfavorecidos*.

Según esta idea la universalidad del cristianismo debe traducirse en una *globalización de la solidaridad desde abajo que incluya a quienes excluye la globalización neoliberal*. ¿Cómo? Participando en los diferentes foros de solidaridad con iniciativas tendentes al logro de una auténtica fraternidad-sororidad. Si en 1989 los movimientos cristianos contribuyeron de manera eficaz a derribar el muro de Berlín, que separaba y oponía al este y al oeste, hoy pueden –y deben– contribuir a derribar un muro más alto: el que separa al sur del norte. Precisamente por su carácter universal y universalista, el cristianismo puede ayudar a globalizar las luchas sociales y políticas haciendo converger sus ideales emancipatorios. ¡Y a globalizar la esperanza y la solidaridad! Una esperanza que el neoliberalismo pretende sustraer a los pobres para que se resignen con su suerte y que hay que mantener como ya anunció Pablo de Tarso contra toda desesperanza. Una solidaridad que debe vencer las tendencias individualistas del sistema.

Una de las formas más adecuadas para trabajar en esa dirección es la participación de los movimientos cristianos críticos y de las asociaciones teológicas de tendencia liberadora y contextual en lugares de encuentro como el Foro de las Alternativas, los Foros Sociales Mundiales, los Foros Sociales locales, las organizaciones pro derechos humanos y los movimientos de resistencia

global, desde la convicción de que «otro mundo es posible». Dicha participación ya es un hecho. Uno de los ejemplos más brillantes de la complicidad entre foros sociales y foros teológicos son los Foros Mundiales de Teología y Liberación, celebrados en 2005 en Porto Alegre (Brasil), en 2007 en Nairobi (Kenia), en 2009 en Belem de Pará (Brasil) y en 2011 en Dakar (Senegal), coincidiendo con el V, VII, IX y XI Foro Social Mundial. En ellos, cerca de doscientos teólogos y teólogas de la liberación de todo el mundo asumimos el compromiso de hacer teología en sintonía con la agenda de los Foros Sociales Mundiales.³⁴ Lo mismo cabe decir de no pocos movimientos de base de todas las religiones, ubicados en los lugares de marginación y de exclusión desde la opción por los pobres y con el firme compromiso de luchar contra las distintas formas de opresión que existen en nuestro mundo. La situación estructural de dominación y de exclusión no puede ser ajena a las religiones. Y, de hecho, no lo está siendo, al menos en los movimientos de base y en la reflexión de no pocos teólogos y teólogas.

La exclusión y la marginación son el lugar social de los cristianos, pero también el ámbito privilegiado de la experiencia de Dios y el lugar epistemológico de la teología.³⁵ Los movimientos sociales, las organizaciones no gubernamentales y el resto de movimientos citados constituyen la mediación necesaria para hacer realidad la ética liberadora del cristianismo.

34. Cf. Juan José Tamayo, «Lugar de la teología para otro mundo posible», en *Iglesia Viva*, n.º 222 (2005-2), págs. 85-97; *id.*, «Foro Mundial de Teología y Liberación»: página web del foro; Juan José Tamayo y L. C. Susin (eds.), *Teología para otro mundo posible*, PPC, Madrid, 2006; Mary N. Getui, Luz Carlos Susin y Beatrice W. Churu (eds.), *Spirituality for another possible world*, Nairobi (Kenia), 2008.

35. Cf. Juan José Tamayo, *La marginación, lugar social de los cristianos*, Trotta, Madrid, 1998 (3.ª ed.).

Otra teología es posible

A pesar de las dificultades que ponen los organismos internacionales que controlan de manera totalitaria la globalización, la alternativa es posible y hoy es más necesaria que nunca. El cristianismo debe renunciar al fatalismo que le ha caracterizado durante siglos, y está llamado a asumir la consigna del Foro Internacional de las Alternativas: «Es tiempo de revertir la historia».