

FERDINAND EBNER. UN CRISTIANISMO RAZONABLE PARA UNA SOCIEDAD DEMOCRÁTICA

JULIO PUENTE LÓPEZ

1. *Significado y alcance de la obra de Ferdinand Ebner: conceptos e intuiciones fundamentales*

«¿Y qué dices tú de él, ya que te ha abierto los ojos?» Él respondió:
«Que es un profeta». (Jn 9, 17).

Hace algunos años, Mariano Moreno Villa, fallecido desgraciadamente cuando todavía le quedaban tantas aventuras del espíritu pendientes, llevó a cabo la tarea de editar un *Diccionario de pensamiento contemporáneo* (San Pablo, 1997) en el que ya estaba presente el personalismo de F. Ebner. Él mismo dedicó muchas horas al estudio de su obra. También Xabier Pikaza ha tenido el acierto de incorporar el nombre de F. Ebner a una impresionante lista de pensadores en su *Diccionario de pensadores cristianos* (Verbo Divino, 2010). Cada vez son más los filósofos, teólogos, psicólogos, pedagogos y sociólogos que van comprendiendo la relevancia que han tenido y tienen las reflexiones de Ferdinand Ebner, un maestro de escuela austriaco y autodidacta. Sus reflexiones nos siguen ayudando a dar un «giro copernicano a nuestra conciencia religiosa», es decir, a la forma de pensar y de vivir nuestra fe en Dios, a explicar con solidez ontológica la comprensión del hombre como ser social, y aportan impulsos de largo alcance a la inaplazable tarea de *renovación* de nuestra comunidad eclesial y a la *proyección* de nuestra fe cristiana en la sociedad civil¹.

¹ Este artículo hace más accesibles y resalta algunos temas centrales del pensamiento de Ferdinand Ebner. Remitiré con frecuencia a mi estudio sobre el pensador austriaco: Julio Puente López, *Ferdinand Ebner. Testigo de la luz y profeta*. Revista Estudios, 2ª edición, Madrid 2008.

1.1. La vida en relación y en diálogo

Ebner, cuya obra *La palabra y las realidades espirituales, Fragmentos pneumatológicos* (1921) leyó el filósofo judío Martín Buber antes de publicar su famoso *Yo y Tú* (1923), nos dijo con más fuerza argumentativa que nadie que el *yo* de la filosofía idealista no es el verdadero yo. Porque *el verdadero yo es el que existe esencialmente relacionado con el tú*, con el tú que es cada persona del *nosotros comunitario*. «La vida espiritual no surge en la actividad de cada yo humano considerado a solas, separado de los demás»². La reflexión, la búsqueda de la verdad, debe hacerse teniendo en cuenta esta relación esencial al otro. El *diálogo* en la palabra y en el amor con los demás es el único método para *conocer y hacer* la verdad.

Lo importante entonces no es pensar desde la soledad de nuestro yo, sino vivir realmente en relación con los demás. La vida humana no puede consistir en tratar de encontrar la verdad pensando desde la soledad de nuestro yo, «soñando con el espíritu» en las múltiples manifestaciones teológicas, filosóficas, científicas, poéticas y artísticas del mismo espíritu humano *mientras nos olvidamos del hermano en su necesidad física y espiritual*. Esas actividades humanas, que nos honran y dignifican, alcanzan su pleno sentido sólo cuando no olvidamos esto último.

«Saciar el hambre de un niño hambriento es ante Dios –desde la fe en Cristo– de más valor que la creación de la mayor y más genial obra de arte» (II, 375)³.

La vida humana debe consistir en establecer una relación justa y amorosa con los otros y su mundo desde la que poder pensar y actuar fraternal y solidariamente como hombres y mujeres llamados a construir un mundo más *bello* y más *solidario*. No hay estética humana ni verdadero progreso

² A. LÓPEZ QUINTÁS, *El poder del diálogo y del encuentro*, BAC, Madrid 1997, 13. Aunque el Prof. López Quintás no insiste en los aspectos de la obra de Ebner más «teológicos» y de debate con las posiciones de la Iglesia de su tiempo, insistiendo más en los aspectos filosóficos de su obra, ha de ser siempre en justicia recordado como el que dio a conocer a F. Ebner en España. Fue también él quien nos señaló algunas coincidencias de Ebner con el gran pensador gallego A. Amor Ruibal. (Cf. A. Amor Ruibal, *Cuatro manuscritos inéditos*, Gredos, 1964, pág. 125. Amor Ruibal habla de una naturaleza que en su constitución esencial resulta de elementos primordiales insubsistentes y «sólo concebibles en relación»).

³ F. EBNER, *Schriften II*, Kösel Verlag, Editor Franz Seyr, München 1963, 375. A sus escritos (*Schriften, I, II, III*) nos referimos con frecuencia en el texto indicando el volumen y la página.

científico que podamos afirmar desde el personalismo *si no van acompañados de progreso ético*. Ebner, como es lógico, acepta y alienta todas las manifestaciones del espíritu humano, desde la ciencia y la técnica, pasando por la creación poética, la música y el arte en general, hasta el cultivo del pensamiento y del goce de nuestros sentidos, y la celebración de la *vida*, pero una vez que todos estos aspectos se han integrado en *la justa relación con nuestros prójimos* y entonces como parte *esencial* de esa justa relación.

Ebner hizo una crítica esclarecedora y purificadora de nuestro «soñar con el espíritu» y de sus múltiples manifestaciones. Tan fuerte que a algunos les hacía pensar que este hombre amigo de músicos y artistas, que tocaba varios instrumentos musicales, que se sentaba al piano para interpretar de forma aceptable a Mozart o a Bach, que escribía sobre la música dodecafónica de Josef M. Hauer, que visitaba en Viena galerías y talleres de arte y hacía amistad con impresores y artistas, era poco amigo de estas manifestaciones. K. Lehmann no estuvo muy acertado al pensar que a Ebner sólo le preocupaban las realidades espirituales, entendidas como opuestas a las realidades terrenas. No es así como las entendió Ebner, como sabe quien conoce bien su obra (Cf. I, 240). Las realidades espirituales son realidades «encarnadas», somos *nosotros*, todas las personas humanas, yo y tú, y la realidad de un Dios encarnado, que se hace hombre en Jesús. El mundo es afirmado al afirmar la alteridad, porque es un mundo humano. O como con acierto expresó Alfons Auer porque «la persona humana no existe nunca sin mundo». La soledad y el sufrimiento que Ebner experimentó le hicieron anhelar con más fuerza lo que necesita nuestra vida en este mundo hecho por Dios que debemos cuidar: la belleza de lo creado, el amor en gratuidad (la gracia), la apertura a los otros y al Otro, un sentido en nuestra existencia, una esperanza. Entendió la religión cristiana como *fusión entre lo divino y lo humano en Cristo*. Por eso entendió el misterio de la encarnación de Dios como necesidad de *humanidad para todos*, sin discriminaciones, de respeto a la dignidad de las personas en la organización de la convivencia civil.

1.2. La sociedad personalista. La palabra que llama a la vida

La sociedad donde los hombres reconocen las realidades espirituales es una sociedad donde las personas se relacionan entre sí pronunciando *la palabra justa*, la que crea la justa relación en la aceptación y el respeto del otro. Esa palabra es un don divino. Porque la palabra en última instancia, dice Ebner como pensador que invoca a un Dios personal, viene de Dios. La vida natural no habría encontrado el camino para llegar al lenguaje si Dios no le hubiera concedido al hombre la palabra, el lenguaje.

El lenguaje es de origen divino, dice Ebner con J. G. Hamann. Algo en cierto modo *trascendente*, un hecho de la vida espiritual. Es la palabra la que despierta y crea en el ser humano la vida del espíritu. Y siendo el ser humano un ser orientado a los demás es a través de ellos como se concibe en cuanto persona humana y como adquiere la condición filosófica y jurídica de persona. Son conclusiones y consecuencias que algunos han creído poder deducir partiendo de las premisas antropológicas de Ebner.

En esta consecuente reflexión, para el creyente, es el Tú divino el que a través del tú humano crea nuestro ser personal cuando accedemos a la vida, cuando la comunidad nos llama a formar parte de ella y nos acepta como un miembro de ella. Y para el no creyente es el tú humano, la comunidad humana, la que reconoce también en cada hombre y mujer una dignidad personal y unos derechos inviolables.

Es así como esta antropología podrá orientarnos cuando tengamos que afrontar concretos problemas humanos de *bioética y del derecho* en la organización de la vida familiar y social. Porque es en la comunidad donde el ser humano pide ser reconocido en su derecho a la existencia y a desarrollarse como persona. Es la comunidad la que se siente interpelada a reconocer la condición de persona de cada nuevo ser humano y éste a su vez se va realizando como persona, toma conciencia de su ser personal al ser *llamado y amado* por los otros: los padres, la familia, la sociedad entera.

1.3. Una nueva visión de Dios y del hombre. Una nueva reflexión sobre la fe

Ebner nos ha dejado una obra fragmentada y *aforística*. Son pinceladas de pensamientos e intuiciones que han inspirado la filosofía y la teología actuales. Veamos algunas de ellas particularmente interesantes para la teología y la ética.

a. El nuevo rostro de Dios. Una nueva reflexión sobre la fe

«Todos los contenidos en torno a los cuales gira la fe no son sino aspectos concretos del cambio radical, del «yo creo en ti», del descubrimiento de Dios en el rostro del hombre Jesús de Nazaret» (J. Ratzinger)⁴.

⁴ J. RATZINGER, *Introducción al Cristianismo*, Sígueme, 11ª edición, Salamanca 2005, 71.

Es en este aspecto personal de la fe en Cristo en lo que nos insiste Ebner. Lo que acerca de la fe nos dice nuestro autor lo resume bien Josef Ratzinger en su *Introducción al cristianismo*: «La fe es encontrar un tú que me sostiene», el Dios personal, fundamento de todo⁵. Nuestra fe es el resultado de un diálogo, la expresión de la audición, de la recepción y de la respuesta, dice J. Ratzinger⁶. El hombre es *Oyente de la palabra y cumplidor* de ella, dice Ebner, y luego insistirá Rahner, siguiendo a Pablo (Rm 10,14) y a Santiago (1, 25). Cristo es el perfecto *Oyente de la palabra* y la perfecta *respuesta*, su mejor realizador⁷.

Ebner nos dice también que «*Cristo es el que nos hace saber lo que es el hombre*» (I, 530). Años más tarde el concilio Vaticano II nos recordó esa verdad: «Cristo...manifiesta plenamente el hombre al propio hombre» (*Gaudium et Spes*, 22).

En Cristo, sobre todo en el último grito de su existir humano, se nos mostraba un nuevo rostro de Dios. Porque aquel hombre que grita su desamparo y muere en la cruz nos pide que creamos en él. Por primera vez en la historia humana Dios tenía un rostro visible. Y es que «*Dios se nos ha revelado en Cristo, al mismo tiempo que Cristo nos revelaba al hombre*» (I, 529)⁸. Como dice Ratzinger compartiendo esta idea: «*La cruz no sólo dice quién es el hombre, sino también quién es Dios*»⁹.

Ebner nos hace comprender lo que significa para la exigencia de nuestra fe en Dios el misterio de la encarnación. «*Que el hombre tiene que creer en la divinidad de Jesús en el sentido únicamente de que esa vida es la encarnación de Dios*» (I, 390). Y ese *hacerse hombre de Dios* es tan real que en el grito de Cristo en la cruz sólo percibimos el trágico tormento de un hombre que se ve abandonado por Dios. «*Quien así grita era hombre, completamente hombre – ¿había sido alguna vez más humano que en ese grito?*» (I, 391). Y, sin embargo, el que emite ese grito de dolor nos pide que creamos en él, como en la resurrección y la vida. Es quien nos dice que el que le ha visto a él ha visto al Padre (Jn 14,9).

El hombre es libre en su acto de fe en Dios porque Dios se ha hecho hombre en Cristo. «*El absoluto hacerse hombre de Dios en el último momento de la vida de Jesús hace al hombre interior libre para la fe*». (I, 395).

⁵ Ibid.

⁶ Cf. sobre estas ideas de J. RATZINGER en J. PUENTE, o. c. 326.

⁷ Cf. F. EBNER, *Schriften II*, Kösel Verlag, München 1963, 519.

⁸ Cf. J. PUENTE, o. c. p. 181.

⁹ Cf. J. RATZINGER, o. c. 244.

Y es en ese Dios encarnado en el que hay que creer. Este es el cambio radical en la concepción de la fe. No *yo creo en algo*, sino *yo creo en ti*.

«Dios se nos ha revelado en Cristo» (I, 530). En la realidad de Cristo, en la que «espiritualidad y humanidad» se encuentran, se nos ha revelado Dios, nos dice Ebner. (Cf. I, 734). «Jesús es, efectivamente, el rostro humano de Dios»¹⁰. «En la encarnación Dios se funde y se confunde con lo humano. Hasta el punto de que ya no es posible ni entender ni acceder a Dios, prescindiendo de lo humano y, menos aún, entrando en conflicto con los humano»¹¹.

b. La nueva antropología. Una nueva reflexión sobre las relaciones humanas

Fue en gran parte gracias a la antropología de Ebner como caímos en la cuenta de que la relación del yo y el tú en la pareja, la unión en el amor, es un fin tan importante como la procreación, hasta tal punto que aunque el hijo esté ausente no por eso la unión deja de tener sentido, derivándose de ahí importantes conclusiones para poder afirmar la variada realidad del amor humano y de la atracción sexual (I, 934-935. Cf. *Gaudium et Spes*, 50).

Una de estas conclusiones es que estos dos fines son *separables* y esa separación es la práctica sexual común de la pareja humana, aunque sabemos que el magisterio de la Iglesia matiza esto en la *Humanae Vitae* de modo distinto¹². De hecho la Iglesia nunca ha prohibido el ejercicio de la sexualidad a las parejas estériles.

Esto tiene su importancia para abordar el tema de la discriminación en la Iglesia y de la homofobia, pues si la Iglesia no encuentra en la analogía con estas parejas argumentos para desarrollar su doctrina sobre el amor homosexual no será porque este amor no está abierto a la procreación, sino, como nos ha recordado Andrew Sullivan, *por no haber logrado*

¹⁰ J. I. GONZÁLEZ FAUS, *El rostro humano de Dios*, Sal Terrae, Santander 2007, 170. Véase del mismo autor, sobre este tema, *Calidad cristiana*, Sal Terrae, Santander 2006. Capítulo I.

¹¹ J. M. CASTILLO, *La ética de Cristo*, DDB, Bilbao 2005, 30.

¹² Cf. ERIK BORGMAN, *Desfijar la naturaleza*, Concilium, febrero 2008, 83-93. En este mismo número véase sobre la *Humanae Vitae* después de 40 años, 145-168. Sobre el amor corporal y el placer véase la reflexión de Ludwig Siep, en *Derecho natural y bioética*, Concilium, n° 336, 2010, pág. 443. (Sobre el tema cf. J. Puente, o. c. 351-352, notas).

todavía la Iglesia aceptar completamente sus propias enseñanzas sobre la dignidad personal y la condición de imágenes de Dios de las personas homosexuales¹³. Seguramente tiene algo que ver con el hecho de asociar siempre el placer sexual con la procreación para darle legitimidad. Esto no es sólo culpa de la doctrina de la Iglesia, sino que refleja condicionamientos culturales. La tradición de la Iglesia refleja el miedo de la cultura en la que vive inmersa. Nuestra cultura puede aparecer como poco represiva, consumista y trivial, pero en el fondo sigue estando llena de temores e inseguridades. No debemos confundir lo que vemos en el espejo cultural en el que nos miramos con el modelo, que para el cristiano es siempre Jesucristo, su muerte y resurrección. Y Jesucristo fue hasta el final animado por un anhelo, por un deseo ardiente, no por la anulación del mismo. Estos son pensamientos del monje benedictino Sebastian Moore que anima a la Iglesia a pensar con originalidad estos temas bebiendo en sus propias fuentes. Moore trata de comprender el celibato como una ocasión para alimentar y agrandar la sexualidad entendida cristianamente, no para reprimirla. Uno puede no estar de acuerdo con algunas conclusiones, como esta última que nos adentra quizá en una mística no aceptable y convincente para todos. Pero sus reflexiones tienen interés.

Discutiendo ideas del papa Juan Pablo II sobre el Génesis, Moore afirma que la vergüenza y el menosprecio ante la sexualidad (*the downgrading of sexual experience*) es el efecto inmediato de la caída del hombre, pero no algo que quede legitimado o justificado por esa caída, y nos previene contra el neoplatonismo, contra la infravaloración del sexo en nuestra búsqueda de Dios. Juan Pablo II, en las charlas semanales de sus audiencias que comenta Moore, pensaba que el primer hombre se sentía avergonzado ante la fuerza del instinto sexual, al no verse liberado de la concupiscencia. Moore, en

¹³ Cf. ANDREW SULLIVAN, *Alone Again, Naturally*, en *Theology and Sexuality*, Eugene F. Rogers, Jr (Ed.), Blackwell, 2007, 285. Cf. Benedicto XVI, *Luz del mundo. El papa, la Iglesia y los signos de los tiempos*. Una conversación con Peter Seewald, Herder, Barcelona 2010, 159-162. Benedicto XVI recuerda en esas páginas cuál es el plan de Dios *originalmente* sin duda refiriéndose a *Génesis* 1,27: «*varón y hembra los creó*». No es su intención dejar a nadie fuera del plan de Dios, ni analizar el variado deseo humano en un mundo en *evolución*. Pues no parece que la antropología bíblica pueda deducir del Génesis nada normativo sobre la *rectitud moral* de las distintas orientaciones sexuales que observamos en el *libro de la creación de Dios*, en la *naturaleza y su devenir*. Tampoco podemos convertir las palabras de Cristo de Mt 19, 8, «*en el principio no fue así*», en un comodín hermenéutico. La Iglesia dejaría de ser un interlocutor válido para el mundo. Nada más contrario a la intención del obispo de Roma.

cambio, piensa que el relato del Génesis dice que el hombre se avergüenza de su cuerpo porque éste permanece fiel a Dios sintiendo conforme a su naturaleza, siendo lo que es, mientras que Adán intenta ser Dios. Y es aquí, en este acto de soberbia de querer ser como Dios avergonzándose del cuerpo con sus instintos e impulsos, donde Moore ve el menosprecio o infravaloración de lo sexual, un peligroso neoplatonismo que no es cristiano. Aquella idea sobre el deseo de la propia esposa por parte de su esposo de la que habló Juan Pablo II tuvo el mérito de hacernos ver la terrible posibilidad de la violación dentro del matrimonio, y no trataba quizá tanto de negar el deseo y el placer legítimo, sino de condenar el *deseo egoísta*, codicioso, que no tiene en cuenta la persona del otro y sus propios deseos. El deseo no se identifica con el egoísmo, esta es nuestra confusión, y la cruz de Cristo no se opone al deseo.

Pero quizá, como nos lo han demostrado los terribles casos de abusos a menores y nos lo demuestra la violencia machista, no hemos sabido todavía relacionarnos con los demás desde nuestra condición de seres sexuados respetando la imagen de Dios en ellos. ¿Hemos querido ser como Dios no reconociendo nuestro cuerpo y su sexualidad y nos ha perdido la soberbia? ¿Hemos buscado una relación con el otro sin respetarlo como un tú en el que se hace presente el Tú de Dios? Volveremos más adelante sobre este tema de capital importancia en nuestra sociedad y en la Iglesia¹⁴. Por el momento retengamos estas ideas de Moore: no debemos fomentar la actitud de menosprecio y vergüenza (shame) ante la sexualidad que es consecuencia de la caída, actitud que el texto del Génesis lamenta. Debemos reconocer el deseo sexual como un valor ético. Sólo entonces podrá la Iglesia con toda legitimidad, denunciar «el descarrilamiento del sexo», como dice Moore textualmente, el desenfreno criminal y egoísta de nuestro tiempo en lo sexual y en todos los ámbitos de las relaciones humanas. Y de este desorden sí que tenemos que sentir vergüenza.

¹⁴ Cf. SEBASTIAN MOORE, OSB, *The Crisis of an Ethic without desire*, en *Theology and Sexuality*, Eugene F. Rogers, Jr., ed., o.c. 157-169. Ver también en esta obra John Paul II, *The original Unity of Man and Woman: Chatechesis on the Book of Genesis*, 170-178. (El artículo de S. Moore está tomado de su obra *Jesus the Liberator of Desire*, Crossroad, 1989, 89-107).

1.4. La relación al otro en el pensamiento y en los movimientos sociales del presente

Los conceptos fundamentales de la teología y de la ética no se entienden hoy sin las categorías personalistas. Si hablamos de *responsabilidad* es porque *respondemos* ante unas personas (Dios, nuestros semejantes), no ante unas normas impersonales.

Recordemos algunas de estas categorías que tienen en Ebner uno de sus principales inspiradores:

El ser *oyente* de la palabra y *cumplidor* de ella, la existencia del yo en relación a un tú, nuestra relación al Otro y a los otros, –el ser social del hombre, por tanto–, el *diálogo* como método y como vida en relación, ser persona que *responde* a la llamada del otro a una existencia en relación, es decir, ser *responsable*, saber vivir *con* los otros, *convivir*, saber respetar la tierra que sustenta la vida de la humanidad, la educación ecológica que diría Leonardo Boff, saberse, por tanto, *cohumanidad*, la concepción del mal como tendencia a hacer sufrir al otro, el pecado como aislamiento egoísta ante el tú, ante los *otros*...

La teología y la ética se han elaborado teniendo en cuenta estos hallazgos, que están fundamentando el discurso teológico y filosófico de conceptos tales como *revelación, fe, pecado, normas morales, afectividad y sexualidad, diálogo intercultural, ética social, ética fundamental, ética discursiva o dialógica, ética de la responsabilidad, ecoética, bioética, comunidad, comunión, etc.*

Sin los impulsos personalistas son difíciles de entender muchas de las corrientes de pensamiento y de los movimientos sociales de nuestros días: la teología de la liberación, la opción por los pobres, la memoria de las víctimas, la ética de la compasión, la solidaridad, la filosofía del encuentro y de la comunicación, los derechos humanos, el pacifismo, la emancipación de la mujer, el respeto a las minorías sexuales, el diálogo intercultural e interreligioso y con diferentes creencias o increencias, con diversas espiritualidades, etc.

Es fácil de entender, puesto que para Ferdinand Ebner, Franz Rosenzweig, Martin Buber, Gabriel Marcel, Emmanuel Mounier, Pedro Laín Entralgo, Maurice Nédoncelle, Emmanuel Lévinas y para tantos otros hombres de pensamiento y de acción, comprometidos en la lucha política y social en Latinoamérica y en otros muchos lugares, desde los teólogos de la liberación (José Comblin, Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff, Ronaldo Muñoz, Ignacio Ellacuría, Jon Sobrino, J. L. Segundo, por citar sólo algunos) a las

comunidades de base de América Latina, la forma auténtica de existencia humana es *la relación de encuentro con los otros, en especial con los que más sufren*. Fueron estos autores lo que pusieron esto de relieve. Nietzsche o Sartre, en cambio, nos dijeron, al menos teóricamente, algo muy distinto.

1.5. La revelación como diálogo. La Escritura: razones de ayer y la razón hoy

«En esta revelación, Dios invisible, movido de amor, *habla* a los hombres como a amigos, *trata* con ellos» (Dei Verbum, I, 2). En esas palabras, en ese *hablar* y *tratar* a los hombres como amigos, ve J. Ratzinger el esencial carácter *dialogico* de la revelación, un claro influjo «*del pensamiento personalista de Ebner y de Buber*», dice expresamente Ratzinger comentando la Constitución Dogmática *Dei Verbum*¹⁵.

Efectivamente la revelación es un *diálogo* de Dios con el hombre. Y es posible porque el hombre ha sido creado por la Palabra y es sentido para la Palabra. Es *oyente de la palabra* para la que tiene en su *razón* y en su «*corazón*» un oído, un órgano capaz de captarla. No se entiende, pues, si no es *en último término* una experiencia en nosotros, algo que nosotros percibimos como correspondiendo a lo que había en nuestro interior. «*También lo que nosotros llamamos revelación no puede ser en último término más que una experiencia del hombre, su experiencia interior de Dios y de su voluntad*» (I, 531). «La Biblia y el corazón dicen la misma cosa» (F. Rosenzweig). Y en ambos hay un desarrollo en la percepción religiosa y moral.

«*La palabra, como sentido del hombre para lo espiritual, es en la divinidad de su origen la revelación del mismo Dios*»¹⁶. Ebner no dice algo muy distinto de la explicación que encontramos en el libro de A. Torres Queiruga *Repensar la revelación*¹⁷. «En el fondo», «en último término», matiza Ebner, es decir, como última explicación y razón, sin pretender que el concepto de revelación se agote ahí. Pero es también eso. Así es, sin

¹⁵ Cf. J. RATZINGER, *Kommentar zum Proemium, I und II Capitel. «Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung»*. Lexicon für Th. Und K., Das Zweite Vatikanische Konzil, II, Herder, Freiburg 1967, 506-507. Cf. J. Puente, o. c. 322.

¹⁶ I, 456. Cf. 484, 493. Y J. Puente, o. c. 236.

¹⁷ A. TORRES QUEIRUGA, *Repensar la Revelación, La revelación divina en la realización humana*, Trotta, Madrid 2008. Cf. A. Torres Queiruga, *Aclaración sobre mi teología*, Iglesia Viva, n. 235, julio-septiembre, Valencia, España, 2008, 103-114.

duda, como debemos entender la plena ortodoxia de Torres Queiruga, sin necesidad de originar disputas teológicas que no sirven más que para oscurecer el mensaje. Contra ello nos previno F. Ebner: «*El cristianismo fue reemplazado con frecuencia por la disputa de los teólogos*» (I, 526).

No debemos rechazar explicaciones de nuestra fe que sean razonables. «*¿Por qué no juzgáis por vosotros mismos lo que es justo?*» (Lc, 12, 57). Ebner nos recordó este versículo de Lucas en repetidas ocasiones y por eso insistimos en este artículo en este pensamiento. Algo nos quiso decir.

Difícilmente podemos concebir como palabra revelada que nuestra razón deba aprobar la vieja ley del talión Dt 19, 21; Lev 24, 19. O el «*no dejarás nada con vida*» de Dt 20, 16. O la lapidación del hijo rebelde y discolo de Dt 21, 21. No podemos leer la Biblia sin distinguir el grano de la paja, «*como las vacas –dice textualmente Ebner– que pastan en el campo y no hacen distinción entre la hierba y las flores. Pues Dios no nos ha dado ciertamente la razón –qué otra cosa es sino sentido para la palabra– para que no la utilicemos en las circunstancias más importantes de nuestra vida*» (I, 992).

La Biblia tiene sus razones. El hombre tiene su razón. No podemos leer la Biblia dejando de ser razonables. En el fondo, su mensaje central y nuestro «corazón» coinciden. «El Evangelio habla el lenguaje del corazón, común a todos los hombres» (I, 994). Ebner coincidía en esto con Franz Rosenzweig.

Crítica profética. Los signos de los tiempos. Juzgar lo que es justo.

«Siguiendo la recomendación de Jesús cuando nos exhorta a distinguir claramente los *signos...de los tiempos* (Mt 16,3) creemos vislumbrar, en medio de tantas tinieblas, no pocos indicios que nos hacen concebir esperanzas de tiempos mejores para la Iglesia y la humanidad» (Juan XXIII. Constitución por la que se convoca el Concilio Vaticano II. Año 1961).

«*Signos de un tiempo* en cuyo caos y decadencia espiritual se habían perdido todos los criterios de los valores» (F. Ebner, I, 296, año 1921).

«Jesús fue un genio, un idealista, un poeta». Esto afirmaban algunos de los contemporáneos de F. Ebner, y él escribía como respuesta esas palabras sobre «los signos de los tiempos» citadas arriba en su obra «La palabra y las realidades espirituales». El tema se repite varias veces en

esta obra y volverá a salir en los artículos de la revista Brenner (*Brenner-Aufsätze*) publicados a partir de 1919, que son poco conocidos fuera de los países de habla alemana. Parece como si se tuviera poco interés en traducirlos, en que se conozcan. Se trata de su visión del cristianismo y de su crítica a la Iglesia, cuya visible presentación y actuación en la sociedad de su tiempo él veía como una *pedra de escándalo* con la que se podía tropezar. Debemos decir que se trata de una crítica nada impertinente, sino muy oportuna y necesaria, de la Iglesia y de la sociedad de su tiempo, contribuyendo con ella a crear el ambiente teológico y de vivencia religiosa que, tras la contienda de la segunda guerra mundial, desembocó en el Concilio Vaticano II.

Cuando D. Bonhöffer citó a Ebner en Berlín, en el contexto de la *Politische Ethik* de Gogarten, en el curso universitario de invierno de 1932-1933 estaba indicándonos sus fuentes y difundiendo ideas que hemos visto fructificar en la etapa conciliar¹⁸.

Esta crítica de Ebner a la Iglesia conserva hoy toda su fuerza y actualidad. Ebner podría ser la voz profética que clamara contra el proyecto de restauración eclesial, de una nueva cultura cristiana o cristiandad, diciendo: ¡No es eso! ¡No es eso! Pues según él «no existe una cultura cristiana» (I, 329), como dijo expresamente en el Fragmento 18 de «La palabra y las realidades espirituales», ya que el cristianismo está por encima de todas las culturas y ninguna se lo puede apropiar. La misión de la Iglesia no es crear cultura, sino promover y testimoniar la solidaridad y la fraternidad. Para Ebner detrás de toda cultura hay un vacío espiritual. La cultura puede dar a la vida humana una *forma* espiritual, pero no un *contenido* espiritual. Esto no lo entenderán los que crean en una cultura cristiana, pero no en Cristo, dice Ebner.

Toda la obra de Ebner es el cristiano cumplimiento de la exhortación evangélica sobre *los signos de los tiempos*. Puso de relieve, quizá el primero, la importancia de Mt 16, 3 y Lc 12, 56-57, que nos ofrecen esta exhortación de Cristo¹⁹. Ebner usa la expresión ya en 1916 (Cf. II, 467). Comprendió

¹⁸ Cf. A. CONCI, *L'infinita importanza dell'altro. Tracce del pensiero ebneriano in Dietrich Bonhöffer*. En *La filosofía della parola di Ferdinand Ebner*, a cura di Silvano Zucal – Anita Bertoldi, Morcelliana, Brescia 1999, 425.

¹⁹ Cf. J. PUENTE, o. c. pág. 369, nota 176. Cf. O. Glez. de Cardedal, *El Quehacer de la Teología*, Sígueme, Salamanca 2008, 275-278. Ebner puso esta cita de Mt 16,3 sobre los *signos de los tiempos*, al principio de su obra *La palabra y las realidades espirituales*. En I, 430-431 Ebner nos expone un resumen de su obra y de su método. Ha observado los signos de caos y de decadencia que conducen a Europa a la guerra y propone como remedio la

leyendo el Evangelio que el tema de *los signos de los tiempos* estaba asociado al uso de nuestra razón para saber interpretarlos. Lamentando que la Iglesia «no haya todavía permitido a nadie seguir la exhortación de Cristo de examinar los signos de los tiempos y juzgar por sí mismo lo que es justo» (I, 563). Valoraba así debidamente la razón humana, que en Ebner es siempre razón dialogante, y la conciencia personal del creyente. Cuando queremos encontrar en la Escritura respuesta a todos nuestros problemas, deberíamos recordar que la Biblia no es la única fuente de conocimiento religioso y de discernimiento moral, y que en nuestros problemas éticos concretos no deberíamos hacer interpretaciones literales de la Escritura. Lo expresa bien el que fue profesor en Oxford, Keith Ward, en un librito escrito con sencillez, pero con singular sindéresis y profundos conocimientos, que lleva el provocador título de *Is Religion Dangerous?: «Teniendo en cuenta la clara enseñanza de Jesús representa un grave malentendido de la moralidad cristiana decir que los cristianos tienen que obedecer un conjunto de normas morales primitivas simplemente por encontrarse en las páginas de la Biblia». «No es pensable que sea posible resolver los problemas morales simplemente citando leyes bíblicas antiguas»²⁰.*

Pero vemos que es precisamente así como se intentan elaborar doctrinas morales en algunos temas como el de la homosexualidad, o el del puesto de la mujer en la Iglesia, con los nefastos resultados discriminatorios y faltos de sensibilidad para el sufrimiento de los otros que todos conocemos. Quizá todo esto tenga algo que ver con seguir relacionando de hecho la religión con la prohibición del sexo y con la renuncia en el celibato no sólo al matrimonio sino a las relaciones sexuales. Apenas nos atrevemos a hablar de la sexualidad de Jesús de Nazaret a pesar de que confesamos su verdadera humanidad. ¿No ha llegado el momento de revisar estos planteamientos? ¿No hemos interpretado precipitadamente el «no trae cuenta casarse» de los discípulos y la alusión a los eunucos «por el reino de los cielos» de Mateo

«metanoia», el cambio radical de conducta al que exhorta Jesús en el anuncio del reino de Dios. Toda su obra quiere ser una luz que muestre el camino para salir de esas tinieblas.

²⁰ K. WARD, *Is Religion Dangerous*, Lion, Oxford 2006, 121, 125. A. Auer, en su libro *Autonome Moral und christlicher Glaube* (Patmos, Düsseldorf 1971), nos recordó que Dios no ha hecho para los cristianos un mundo aparte con valores distintos y leyes propias, sólo para ellos, y que el lugar de la reflexión de la teología moral es el mundo secular moderno, *die moderne Profanität* (o.c. 158-159, 27). Ciertamente el Evangelio nos ayuda a oír de forma preferente en ese mundo secular la voz de los que sufren (en ello insistió Ebner), pero no hay en el Evangelio un *decálogo ético complementario* que nuestra razón en diálogo con el «otro» y su mundo no pueda descubrir.

19, 10-12 como sinónimo de abstinencia de las relaciones sexuales? ¿No tiene vida afectiva y sexual quien no se casa? ¿No tienen vida afectiva las parejas que no pueden procrear?

Francis Bennion, conocido jurista y profesor de filosofía moral en Oxford, desde posiciones no confesionales, se equivocó al no ver el *negativismo sexual* también fuera del judeocristianismo, pero tenía razón cuando decía que la sociedad de la explotación sexual y del erotismo frustrado («the titillating society») «es un producto del negativismo sexual y no como algunos piensan un producto de la relajación y de la permisividad»²¹. La sexualidad, como un río caudaloso, exige unos cauces por los que discurrir. «Si no se le ofrece un canal adecuado, puede desbordarse». Imágenes que tienen sus límites, porque ya sabemos que en realidad el *río que se desborda* es el propio sujeto humano en el libre ejercicio de su voluntad, en ese misterio insondable que es la miseria moral humana, el egocentrismo, o su capacidad, por el contrario, de responder a la llamada de Dios poniendo su amor como base de toda relación, también de las relaciones íntimas y sexuales.

Ante la «violencia de estas aguas» de la sexualidad, de la fragilidad de la voluntad humana, las religiones han apostado para sus élites por el

²¹ Cf. FRANCIS BENNION, *The Sex Code*, Chapter VI, Weidenfeld and Nicholson, London, 1991. En todas las religiones y culturas se han dado abusos sexuales y contradicciones entre las doctrinas y las prácticas. Limitándonos al budismo bastaría recordar el libro de Bernard Faure, *Sexualités Bouddhiques*, Flammarion, Champs, 2005. No está de más al hablar de la sexualidad recordar lo que enseñó K. Rahner sobre la *concupiscencia* en el volumen I de sus Escritos de Teología. La *concupiscencia* es algo que se refiere a todo el hombre. La Biblia habla de la caída como algo que afecta al hombre entero. Rahner nos recuerda que también podemos hablar de «la luciferina altura del espíritu», sin identificar nunca únicamente en la profundidad de lo material el peligro de nuestra separación de Dios. El peligro está en el egoísmo humano que no quiere reconocer sus límites. El hombre nunca puede afirmar su yo ignorando la alteridad, el respeto al otro. Creo que es así como hay que entender las reflexiones de J. I. González Faus en su libro *Otro mundo es posible...desde Jesús* sobre el tema de la sexualidad (Sal Terrae, Santander 2010, 187-197). Ya dijo Ebner hablando del amor en la apertura del yo al tú, que «ese amor no tiene nada que ver con el deseo codicioso» (I, 272). Ebner usa para este deseo de codicia, de poseer al otro como objeto que nos pertenece, la expresión *Begehren* (Véase también I, 247). El verbo *begehren* se usa en alemán para traducir el mandato bíblico «no codiciarás». En ese sentido de no codiciar el «bien» ajeno, en un contexto de adulterio, hemos de leer Mt 5,28, sin demonizar otros legítimos impulsos y deseos, el mismo impulso sexual. El deseo es legítimo cuando sabemos personalizarlo en el respeto y en el reconocimiento del otro, que puede llegar hasta el amor, que para el cristiano siempre tiene como base «la relación del hombre con Dios, fundamento de toda verdadera comunidad humana», como nos recordó Ebner (Véase I, 272). (Sobre el *deseo* ha escrito con acierto X. Pikaza, *Palabras de amor*, DDB, 2007, 176-185).

ideal de la virginidad y de la abstinencia. Pues bien, es en esta sociedad donde, desde *una deficiente educación afectiva* (una *educación de la ciudadanía* en estos temas no es, por tanto, una idea descabellada, aunque debe ser realmente una educación responsable y correcta, como lo deben ser todas las materias escolares) y desde el negativismo sexual y la condena del placer sexual de las religiones (aquí la Iglesia tendrá que revisar sus planteamientos), nos hemos deslizado hacia la degradación y la trivialización del sexo, hacia la violencia machista y los abusos sexuales a menores²². Son tristes y terribles *signos de nuestro tiempo* que debemos saber condenar e interpretar, sin caer en el *neopuritanismo* que el filósofo Manuel Cruz denunciaba recientemente en *El País* (1 de diciembre, 2010). *La educación afectiva en el respeto al otro, sea cual sea su sexo y su orientación sexual, y la aceptación de la sexualidad como un don que hay que saber expresar con responsabilidad son quizá la respuesta adecuada y urgente*. Tal vez deberíamos entonces plantearnos de nuevo en la Iglesia nuestras ideas sobre la sexualidad y el amor humano, la disciplina del celibato y la práctica de los votos públicos de castidad. Tal vez el celibato debería ser optativo y las promesas de castidad privadas. Habrá, sin duda, que «repensar» Mt 19, 10-12, porque las ciencias humanas tienen su autonomía, como enseñó el Concilio Vaticano II, y la creación de Dios merece ser respetada.

En estos temas, como en tantos otros, no podemos interpretar las Escrituras apoyándonos en nuestros propios prejuicios ni recibir las tradiciones sin someterlas a los necesarios escrutinios. ¿Qué dicen los especialistas? ¿No hay variedad de interpretaciones siendo así que ese pasaje «no todos lo pueden entender»?

²² SEBASTIAN MOORE, en el artículo anteriormente citado, nos recuerda también que la *carne* en San Pablo es el insaciable egoísmo humano y cómo toda una tradición se ha empeñado en confundirla con el sexo. Ningún deseo está tan necesitado de ser entendido correctamente como el deseo sexual, nos viene a decir S. Moore; una necesidad sistemáticamente desatendida en la tradición cristiana (Cf. *The Crisis of an Ethic without Desire*, en *Theology and Sexuality o.c.* 159-160). Es un tema relacionado con el *placer* sexual todavía hoy mal comprendido. Porque, si es verdad que en el Vaticano II se dice por primera vez con toda claridad (la enseñanza estaba ya en el Génesis y en el Cantar de los Cantares) que el sexo de los esposos es algo bueno (cf. GS, 49), hemos vuelto, por ejemplo, en el *Directorio para el ministerio y la vida de los presbíteros* (1994), a insistir en la viejas ideas ajenas al Nuevo Testamento de la *pureza ritual o cultural*, que es el pensamiento de fondo de la argumentación a favor del celibato, si se analiza bien, como ha hecho Michael M. Winter (cf. *Misguided Morality*, Ashgate, 2002, 107-114). El autor hace notar la incompatibilidad de esta argumentación con el texto conciliar citado.

Tampoco podemos defender un concepto de la inspiración y de la revelación que no sea razonable y que nos lleve a conclusiones inhumanas inaceptables. Ebner no es partidario de que nos rompamos la cabeza con los pasajes oscuros de las Escrituras olvidando otros más claros (I, 992). Y el pasaje de Mateo 19 citado, hay que reconocerlo, es de los más oscuros, como nos ha recordado Mark D. Jordan en su libro *The Ethics of Sex*. Este autor, gran especialista en estos temas, nos ofrece en su libro un resumen de la ética sexual de la Iglesia. Entre sus afirmaciones nos fijamos en estas dos que completan aquella afirmación del Concilio Vaticano II (GS, 49) sobre la bondad del sexo: «*el ideal original de una vida cristiana sin sexo (más allá del sexo, «beyond sex») es un ideal constante*». La virgen, incluso la virgen mártir, pues, como modelo, señala este autor. La virginidad como paradigma desde los primeros tiempos de la Iglesia y la enseñanza de una mayor excelencia de la virginidad respecto al matrimonio (Cf. *Optatam totius*, 10, Concilio Vaticano II). Y quizá la enseñanza más determinante: «*La sospecha de un placer impuro es el principio más fundamental y comprensivo de la ética sexual cristiana*»²³, señala también Mark D. Jordan.

Con esta enseñanza secular también tenemos que contar a la hora de entender lo que pasa en nuestro mundo, donde desgraciadamente la violencia y la opresión del otro se dan no sólo en la esfera sexual sino en todos los ámbitos de las relaciones humanas donde impera el egocentrismo y las estructuras alienantes.

1.8. La Buena Nueva: el anuncio del reino de Dios

Con algunos autores protestantes del s. XIX, como Ch. Blumhardt y F. Zündel, y antes de que Moltmann nos lo recordara en el capítulo 5 de su *Teología de la esperanza*, ya Ebner nos había dicho que era el reino de Dios el núcleo del mensaje de Cristo, y no la salvación individual del alma²⁴.

²³ Cf. MARK D. JORDAN, *The Ethics of Sex*. Blackwell 2002, 62, 156-157. Sobre Mt 19,10-12 ver 48-51. Respecto al tema de la represión del cuerpo (en los siglos II a IV de la era cristiana) véase A. Rouselle, *Porneia*, Península, Barcelona, 1989. En los temas de ética sexual conviene recordar la advertencia de Ph. Ariès: «*En el cristianismo, el código moral es heredado*» (*Sexualidades Occidentales*, Paidós, Barcelona 1987, 182). «*La morale existe hors de l'Écriture*», había dicho también el especialista de teología bíblica C. Spicq en su *Theologie morale du Nouveau Testament, I*, (Paris 1965, 398), antes de que se publicara la *Humanae Vitae*, por tanto no como respuesta a ella, como se dijo, quizá injustamente, de la moral autónoma de A. Auer, sin poder entrar aquí en el tema de la *Veritatis Splendor*.

²⁴ Cf. J. PUENTE, o. c. pp. 227-228, nota 32 y pp. 183, 227-228.

«Muy pronto, –dice nuestro autor– en realidad ya en parte en los relatos evangélicos tal como ahora los tenemos, se ignoró que la causa de Cristo en la tierra, el objeto de su vida y de su palabra, era el reino de Dios y no la salvación del alma...En el desplazamiento del punto de gravedad en la vida espiritual del reino de Dios hacia la propia alma radica el malentendido de una historia cristiana de dos mil años» (I, 608-609). Y en sus *Aforismos* de 1931, el año de su muerte, insiste en la misma idea: «*No la salvación del alma, sino la venida del reino de Dios es el auténtico significado y contenido del Evangelio de Jesús*» (I, 1006)²⁵.

Ebner tiene una sensibilidad especial para captar en el Evangelio los pasajes y las realidades del reino de Dios: la universalidad de la promesa y de la salvación, su gratuidad, el compartir el pan y el perdón, el reino del amor que acoge a los pequeños, los pobres y los que sufren. Ebner se apoya en el Sermón de la Montaña, en las parábolas, en Mt 7, 1 y 25, 31-46, en la oración del Padrenuestro que rezan los que confían en el Padre universal, nuestro Padre, los que alaban y santifican su nombre y su voluntad, los que esperan su reino, los necesitados de pan, de libertad y de perdón. El reino de Dios es el reino del amor y de la acogida universal para todos, especialmente para los más pobres, los más necesitados, los excluidos. Por eso no se identifica con la Iglesia, y menos con una Iglesia dividida en sectas y grupos donde las explicaciones doctrinales que llevan a veces al odio son más importantes que el amor universal predicado por Cristo (I, 991, 982). Nuestro autor seguiría viendo en la Iglesia de nuestros días, que parece querer caminar hacia un neoconfesionalismo cultural, las mismas contradicciones y faltas de testimonio que él denunció en su tiempo, y seguiría viendo en nuestro mundo lleno estructuras injustas y desigualdades sangrantes la misma necesidad de conversión, de que todos se vean interpelados personalmente por la palabra de Jesús que nos llama a saber dar culto a Dios en el pobre, en *el que sufre*.

2. *Proyección social del pensamiento ebneriano: del otro que sufre a la ética social*

2.1. El otro que sufre. La opción por los pobres

En mi opinión este es el efecto o resultado más decisivo e importante para la fe cristiana de las intuiciones ebnerianas. Y es que le debemos

²⁵ Cf. También I, 568, 608-611, 999.

mucho a Ebner en la percepción de un Dios de la vida que «*se inclina con apasionada solicitud sobre cuantos sufren la injusticia*», para emplear una hermosa frase de Elisabeth A. Johnson. en su libro *La búsqueda del Dios vivo*²⁶. La opción por los pobres, la teología de la liberación, la lucha por la transformación de las estructuras sociales, nuestra praxis social, tienen algo que ver con las reflexiones de Ebner, con su modo de ver a Dios en nuestro prójimo pobre y doliente.

¿Cómo es esto posible teniendo en cuenta que Ebner, un maestro de niños, autodidacta por razones de salud, no fue un activista de la lucha política y sindical de su tiempo ni elaboró ninguna teoría de ética social? Porque nos dijo dónde estaba el fundamento de la lucha por la justicia social. *Nos dijo por qué ese esfuerzo era un deber ético, por qué tenía un sentido.*

Fue su visión del *otro*, de los *otros*, su visión de la esencial relación de nuestro yo con el tú de nuestras hermanas y de nuestros hermanos, mujeres y hombres, su convicción de que existe una esencial relación entre todos los seres humanos que hace de la persona humana un ser social. Y fue, además, que su fe en Cristo le enseñó a ver en el rostro de cada persona humana el rostro de Dios y de Cristo.

Ebner se fijó en tres momentos del mensaje evangélico: Mt 25, 31-46 donde Cristo se identifica con los pobres, los hambrientos y los que sufren. En segundo lugar la pasión y muerte de Cristo en la cruz y su resurrección, su significado para nuestra existencia en este mundo, como se ve en su artículo *La cruz y la exigencia de la fe* en la revista *Brenner* (I, 383-402). Finalmente, las promesas del reino de Dios²⁷.

Veamos más detenidamente el primer tema.

2.2. Mt 25, 31-46

Ebner hizo de Mt 25, 31-46 y del Sermón de la Montaña un pilar fundamental de su reflexión y de su manera de entender la fe. Basta leer este párrafo del Fragmento 14 de su obra *La palabra y las realidades espirituales*²⁸: «*Dios está cerca de nosotros, podríamos incluso decir... físicamente... en cada ser humano y sobre todo en el que está a nuestro lado (próximo)... en el prójimo, en el que sufre, en el que tiene hambre...*» (I, 268). O sus apuntes del 18 de julio de 1921: «*Cristo nos ha enseñado a ver a Dios en el*

²⁶ Sal Terrae, Santander 2008, 121.

²⁷ Cf. I, 608-611.

²⁸ Cf. J. PUENTE, o. c. 375-378, notas a pie de página.

hombre...Lo que hacéis al más pequeño de vuestros hermanos, me lo habéis hecho a mí, y lo que me habéis hecho a mí, se lo habéis hecho al que me ha enviado» (II, 197)²⁹.

Ebner vuelve una y otra vez en su obra sobre la frase de Mt 25, 40: «*Incluso un niño de siete años que ofrece un donativo a un necesitado entiendo lo que dice el Evangelio: que lo que se hace al más pequeño de nuestros hermanos, se hace a Jesús y por medio de él a Dios*» (I, 996). Es indudable que Mt 25, 31-46 está impulsando los movimientos de liberación y de opción por los pobres desde un principio y así lo han visto los especialistas de teología bíblica. Xabier Pikaza nos lo recordó en su detenido estudio de Mt 25, 31-46, cuyo centro estaría en el campo antropológico y aunque en contexto apocalíptico (contexto al que, por cierto, Ebner también hace referencia en I, 1006) contendría «un eco del mensaje moral de Jesús». «*En esta línea –dice Xabier Pikaza– se sitúa la exégesis y la teología de la liberación, cuando alude a la exigencia de solidaridad y de justicia interhumana*»³⁰. También José Ignacio González Faus ha asociado este pasaje de Mateo con «la autoridad divina de las víctimas» y los «pobres de Jesucristo», según suele decir Gustavo Gutiérrez³¹. Conclusiones dependientes de la afirmación de la revelación de Dios en Jesús, de la divinidad de Jesús, a la que nos referíamos más arriba.

2.3. La deuda de la teología con Ebner

Es indudable que el influjo de Ebner en la teología ha sido grande. Jürgen Moltmann, en el prólogo de la obra *Los Orígenes de la teología dialéctica*, dijo de él que era el «*inspirador filosófico secreto de la teología moderna*»³². No exageraba. Sabemos del influjo de su obra en los más importantes teólogos del s. XX: E. Brunner, D. Bonhöffer, J. Moltmann, R. Guardini, K. Rahner, Urs von Balthasar, J. Ratzinger, B. Häring, J. B. Metz, entre muchos otros.

Y sabemos del influjo de éstos en tantos otros pensadores, teólogos, religiosos, sacerdotes y laicos. Pensemos, por ejemplo, en el concepto de *moral autónoma* que Alfons Auer, el conocido profesor de Tübinga, defendió en

²⁹ Ibid. 260-264. Ver citas.

³⁰ XABIER PIKAZA, *Hermanos de Jesús y servidores de los más pequeños (Mt 25, 31-46), Juicio de Dios y compromiso histórico en Mateo*, Sígueme, Salamanca 1984, 51.

³¹ JOSÉ IGNACIO GONZÁLEZ FAUS, *El rostro humano de Dios*, o. c. 170.

³² J. MOLTMANN, *Anfänge der dialektischen Theologie, Vorwort*, Teil I, Chr. Kaiser Verlag, München 1966.

teología moral y que tanto influyó en desarrollos posteriores. Alfons Auer se doctoró con Th. Steinbüchel, estudioso del pensamiento de Ebner, como luego diremos, lo mismo que B. Häring, y muestra influjos de muy distintas fuentes, entre otras de la teología de la secularización de D. Bonhöffer. A. Auer habla de la autonomía de la razón humana en la reflexión ética desde la «afirmación de la realidad», es decir, desde la *esencial relación dialogante* del sujeto con el mundo del «otro», en la *solidaridad* y la *materialidad* del mundo de los hombres. El lugar de la ética será ese mundo secularizado, una afirmación que él no olvida al hablar de la teología moral del Nuevo Testamento.

Si tenemos en cuenta todo lo dicho, no es exagerado afirmar una línea sin solución de continuidad entre las intuiciones de Ebner y la actual teología de la opción por los pobres y de la liberación así como en la reelaboración de los conceptos fundamentales de la teología y en la renovación de la teología moral.

2.4. La cuestión social. Los que sufren

a) *La cuestión social*

El que crea que a Ebner no le preocupan los aspectos sociales de nuestra fe no entenderá que al final de *La palabra y las realidades espirituales* hable de la *cuestión social* como de «una enfermedad latente en el cuerpo de la humanidad que se había agudizado con la bancarrota cultural y política de Europa» (I, 341). Una sociedad verdaderamente cristiana tiene que ocuparse de esa enfermedad, tiene que resolver ese problema. A Ebner le preocupaban las desigualdades sociales, el hecho de que los trabajadores se murieran de frío y hambre en sótanos miserables mientras a otras capas sociales no les faltaba de nada³³.

Ebner espera, confía en que a la luz de la vida y de la palabra de Cristo la *cuestión social* encuentre una solución. Eso debe ser posible en la realización de las promesas del *Reino de Dios*. Pero Ebner ve que el mundo no es muy propenso a hacer caso de las palabras del Evangelio.

Recordemos también su anotación de I, 975, donde vuelve sobre esa idea de que «con el capitalismo y el desarrollo industrial a lo largo del pasado siglo el problema social ha entrado en una fase crítica». Y poco antes había escrito: «Aunque un día desapareciera el marxismo de la cabeza y de

³³ Cf. F. EBNER, *Schriften*, o. c. I, 545, 393: «Ante Dios queda suprimida toda diferencia social y debida a la naturaleza». Cf. J. Puente, o. c. 273.

los corazones de los trabajadores, la cuestión social, con la exigencia de su solución que no se puede aplazar por más tiempo, sigue en pie» (I, 974). ¿No se apunta aquí claramente a la necesidad de un cambio de las estructuras económicas que condicionan las relaciones sociales? No basta con decir «Señor, Señor», parece decir Ebner con el Evangelio.

b) *Los que sufren*

Con su reflexión sobre la pasión de Cristo, víctima inocente (*La cruz y la exigencia de la fe*), sobre «el otro que sufre» (II, 176) y sobre el saber ayudarnos y «sufrirnos» unos a otros (Cf. I, 611), llevando los unos las cargas de los otros, está también Ebner impulsando nuestra reflexión en los temas de la solidaridad, de la memoria de las víctimas y de un Dios sensible al dolor.

Es Ebner el que definió el mal (Das Böse) como el «*oscuro impulso del hombre a hacer sufrir, a hacer daño a otro*» (I, 925). Fue él el que afirmó que «*una reforma profunda de la jurisdicción criminal valía más que todas las obras de arte del mundo*» (I, 942). No es una afirmación contra el arte, sino una palabra de solidaridad con el que sufre, una palabra que tiene presente aquella otra: «porque estuve en la cárcel y vinisteis a verme», y la oración del *Padre nuestro*: «Perdona nuestras ofensas, como también nosotros perdonamos a los que nos ofenden». ¿Puede decirse cristiano quien no lo comprenda?

El Cristo que grita su dolor y su desamparo en la cruz, en la visión desde la fe de un Dios hecho absolutamente hombre, que nos revela su presencia en el abandonado, en el desamparado y en el que sufre, ese *signo* de Dios para nosotros, el *signo* de la cruz de Cristo, nos revela un Dios distinto. En la cruz se revela un Dios nuevo y desconcertante. Pero sin duda también un Dios que ama y se apiada del ser humano al sufrir como nosotros en su hacerse hombre en Cristo, un Dios cercano al dolor y a la muerte del hombre, «que se identifica con su criatura»³⁴.

Metz encontró sin duda una reflexión inspiradora para su teología de la *Memoria passionis*³⁵ en *La cruz y la exigencia de la fe* de Ebner, donde éste

³⁴ J. RATZINGER, o. c. 243. Sobre este grito angustioso de Jesús, que coincide con el expresado por el salmista en 22,2, ha escrito J. A. Pagola: «... el grito recogido por Marcos... es, sin duda, el más antiguo en la tradición cristiana y podría remontarse al mismo Jesús». (*Jesús. Aproximación histórica*, PPC, 9ª edición, 2007, 419).

³⁵ J. B. METZ, *Memoria Passionis, Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*, Sal Terrae, Santander 2007. Metz habla del grito y del desamparo de Cristo en la cruz en las páginas 37, 68, 74, 107, 112, 178. (Se trata de una recopilación y reelaboración de textos del autor).

habla con una fuerza y un énfasis singular repetidamente de este *grito de Cristo en la cruz*, al igual que en otros pasajes donde vuelve sobre el tema³⁶.

«*El dolor es, en definitiva, –dice también Ratzinger– a la vez expresión y resultado del desgarramiento de Jesucristo entre el ser de Dios y el abismo del «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?»*»³⁷. Muchos teólogos han hablado de este grito de Cristo en la cruz. Ebner lo ha hecho apreciando en él el momento culminante y estremecedoramente real del hacerse hombre de Dios en Cristo.

c) Ebner y la renovación de la moral

No podía ser de otra forma. Tampoco la teología moral ni la moral social y pública, pues ambas se influyen siempre mutuamente, se entienden hoy sin Ebner:

¿Dónde podemos encontrar el nombre de Ebner en una historia de la teología moral? Sin duda ninguna debería estar al lado de los nombres de B. Häring y del profesor de éste Th. Steinbüchel (1888-1949), al que los nazis despojaron de su cátedra de Teología Moral en Munich.

Th. Steinbüchel explicó la visión del hombre de Ebner en su obra *El cambio radical del pensamiento. La cuestión de la existencia cristiana según la concepción del hombre de Ferdinand Ebner*³⁸. Intentó renovar con esta visión ebneriana la ética. Lo ha explicado muy bien J. Ratzinger en su autobiografía:

*«Steinbüchel... presentaba en el libro citado la evolución, debida en particular a Ferdinand Ebner, del personalismo que también para él mismo se había convertido en un cambio en su camino cultural. El encuentro con el personalismo... fue un acontecimiento que marcó profundamente mi camino espiritual...»*³⁹.

³⁶ Cf. F. EBNER, *Schriften*, I, 383-402. Ebner habla del grito de Cristo en la cruz en I, 71, 298, 390, 391, 394, 395, 397.

³⁷ J. RATZINGER, o.c. 242.

³⁸ PUSTET, Regensburg, 1936.

³⁹ J. RATZINGER, «*Mi vida. Recuerdos (1927-1977)*», Encuentro, 4ª edición, Madrid 2005, 68. Cf. sobre estos temas J. Puente, o. c. pp. 46, 131, 243, 333, 334. Conviene indicar que J. Ratzinger tal vez no conozca toda la obra de Ebner y que ciertamente Benedicto XVI no está en la misma línea renovadora y crítica que defienden los artículos de Ebner en la revista *Brenner*, aunque ambos coinciden en señalar la *luz* de Cristo y la *conversión* que pide el Evangelio como ideas centrales de toda renovación para la Iglesia y para el mundo.

B. Häring y otros compañeros suyos recogieron el testigo. Este sacerdote redentorista alemán, eminente profesor, tan injustamente tratado al final de su vida por ciertos sectores de la Iglesia, (¡qué actual la crítica de Ebner!) leyó a Ebner y a Buber, y dio a su moral un acento propio, insistiendo en los aspectos comunitarios y en la importancia de la conciencia personal. Ha citado a Ebner en sus obras y ha reconocido su influjo en su teología moral, aunque él le diera enfoques algo distintos.

Las enseñanzas de Häring y de sus más inmediatos seguidores, a través de sus clases y de sus libros, han sido compartidas y divulgadas por miles de sacerdotes y de profesores de moral que están esparcidos por todo el mundo. Aunque no fuera un famoso profesor universitario, a Ebner le corresponde por derecho propio un puesto en la historia de la teología y de la ética.

d) La emancipación de la mujer

«Toda forma de discriminación... por motivos de sexo, raza... o religión, debe ser vencida y eliminada por ser contraria al plan divino» (GS, 29).

Hasta que el Concilio Vaticano II hizo esa declaración el camino fue largo. En tiempos de Ebner el malogrado Otto Weininger negaba a las mujeres en sus escritos hasta la idea de tener un alma, de ser espíritu encarnado como el hombre. Muy distinta fue la posición intelectual y práctica de Ebner, que tuvo en su amiga Luise la mejor defensa contra el antifeminismo ambiental. Las mujeres tienen en Ebner un pionero del reconocimiento de su dignidad, en pie de igualdad con el varón. Fue Ebner uno de los primeros que supo superar el antifeminismo de la sociedad europea de su tiempo representado por Otto Weininger en su obra *Sexo y carácter* (1903)⁴⁰, K. Kraus y tantos otros.

«Los antifeministas no creen que sea posible ni siquiera una emancipación social de la mujer. ¿Cómo podría entonces creerse en la posibilidad de su emancipación ética?... Es un deber moral por parte del varón el creer en la posibilidad de la emancipación ética de la mujer» (II, 210, año 1912).

⁴⁰ Cf. O. WEININGER, *Sexo y carácter*, Ed. Losada, edición de 2004, Madrid. Este joven escritor austriaco fue uno de los primeros que habló de la homosexualidad y de las intersexualidades como algo natural (p. 86). (Cf. J. Puente, o. c. las notas en 146-147, 256-257, 416, 426, 434).

Ebner defiende la igualdad de dignidad y de derechos del hombre y de la mujer. Por eso prefiere hablar de *Menschenrechte* es decir de los *derechos humanos de las personas*, y no del derecho de los varones, *Männerrecht*, o del derecho de las mujeres, *Frauenrecht*, por separado (cf. I, 1003). Tal vez no podamos hablar en Ebner de una ética feminista, y del feminismo de la diferencia, pero sí del feminismo de la igualdad, de su contribución a la emancipación social, ética y religiosa de la mujer. Ebner potenció el ser persona de la mujer. Sin duda creyó en la participación de ambos en la transformación de las estructuras sociales. Y en las últimas etapas de su vida pudo Ebner abrirse a la aceptación y afirmación de la corporalidad, cosa que no era fácil en el contexto en que se movía nuestro autor, ya que siempre tuvo que luchar contra aquellas ideas de su época que veían en la mujer únicamente una madre o el objeto sexual del varón, pues ni las sufragistas ni las militantes socialistas habían logrado todavía grandes cambios sociales. Habrá que hacer ver la injusticia del patriarcado y el derecho que tiene la mujer a una sexualidad liberada de ese principio del patriarcado, a una sexualidad que forma parte de su identidad y proyecto personal, y no sirve únicamente a la conservación de la especie, como se creía en la época de Ebner⁴¹.

Desarrollos posteriores deberán poner de relieve la especificidad de lo femenino, también en la reflexión teológica, que debe ser crítica con una historia de las mujeres llena de injusticias y sufrimientos y que deberá recuperar tradiciones femeninas emancipadoras. En todo caso, este pensamiento que define a la persona humana como esencialmente relacionada y en diálogo con el otro debe facilitar el llegar a consensos sociales amplios, después de liberar las voces de las mujeres, para que nos digan su verdad sobre ellas mismas. Pues hasta ahora era el varón el que decidía sobre el ser y el actuar de la mujer. Sin duda, queda mucho camino que recorrer.

e) *El estado y la persona*

Ebner rechazó también el funesto y detestable antisemitismo de Otto Weininger, como rechazó el nazismo («*a los nazis les falta toda sensibili-*

⁴¹ II, 223-230. El principio del patriarcado distorsiona profundamente las relaciones sociales. Martha C. Nussbaum ha llegado a aventurar la afirmación de que «para muchos estadounidenses, el matrimonio homosexual asusta porque es un símbolo del sexo y, por lo tanto, de que las mujeres eludan el control patriarcal». (*El ocultamiento de lo humano*, Katz, Buenos Aires 2006, 301).

dad para los valores del espíritu): I, 973), el bolchevismo, el fascismo, el capitalismo y los totalitarismos de todo signo (I, 971-972).

El concepto de persona que tiene Ebner es incompatible con todo tipo de sociedad totalitaria, con toda sociedad donde se busque un supuesto bienestar del *todo* ignorando la dignidad de cada ser humano, y el valor inalienable y los derechos de cada persona.

No se puede sacrificar ninguna vida humana en aras de un futuro más justo, aunque sí podemos y debemos trabajar con todas nuestras fuerzas por construirlo y usar nuestra razón para saber lo que es éticamente correcto en la organización de la vida social y en las decisiones que hemos de tomar en situaciones de conflicto de valores. Ya hemos visto cómo Ebner nos recordaba a este respecto el versículo de Lc 12, 57. A pesar del influjo de nuestras emociones y de nuestros propios intereses egoístas, no tenemos otra forma de acceso a la verdad que nuestra razón en diálogo con los demás, *la razón dialógica*, una razón a la que siempre, a pesar de sus tanteos entre sombras, se ofrece como una luz el espíritu de Dios que todo lo vivifica para poder tomar conciencia todo nuestro ser de la intervención de Dios en la historia humana y en el corazón de cada ser humano. El hombre no está libre de error. Pero no hay instancia que pueda suplantar a la conciencia humana, a la razón discursiva dialogante, en esta tarea de juzgar por nosotros mismos lo que es justo. Ni el Estado ni la Iglesia. J. Ratzinger, Hans Küng, J. Habermas, Paolo Flores D'Arcais, creyentes, agnósticos y ateos, disponen del mismo instrumento discursivo, su propia razón humana y sus propios saberes, sin que ningún creyente pueda pretender que su razón y sus argumentos están más sostenidos por Dios o más cerca de la verdad que los de un no creyente, porque el espíritu de Dios ilumina con la luz de la fe a quien quiere, «sopla donde quiere» (Jn 3,8) y sostiene en el ser a todo lo creado (cf. I, 336, 624).

Hay que desconfiar del Estado cuando se presenta como defensor de los valores espirituales: «*El Estado como instancia de valores espirituales queda siempre en ridículo*». Era *el signo de aquellos tiempos* de guerra y de asesinatos en masa: el acoso al yo personal: «*Signos de este tiempo: el acoso al yo*» (II, 407, año 1916). Cosa muy distinta del Estado es, pues, el yo personal, los ciudadanos que componen la sociedad civil, y que en una sociedad laica, es decir, con un Estado independiente y autónomo respecto a las autoridades religiosas, pueden también desarrollar una conciencia de justicia solidaria en el respeto a cada persona humana. Paolo Flores D'Arcais acierta al preguntarse en su discusión con J. Habermas: «¿Por qué motivo no tendría que existir un sentido de la justicia, es más, una *pietas*,

una caridad, un amor por el prójimo, una solidaridad con los últimos, también de origen no religioso y no trascendente?»⁴².

f) Biblia, razón y sexualidad

Igualmente los movimientos que luchan por el reconocimiento en la Iglesia y en la sociedad de todo tipo de condición y expresión sexual adulta y responsable tienen en la antropología filosófica de Ebner, en su visión del ser humano, más allá de las ideas del propio Ebner, (que no podían ser otras que las de la psicología de su tiempo, la representada por S. Freud, A. Adler, por H. Swoboda, etc., que hablaban de trastornos psíquicos en la explicación de la homosexualidad, y que no le sirvieron de gran ayuda para entender sus propios conflictos afectivos), un punto de partida para obtener el reconocimiento social como personas con los mismos derechos que todos los demás de los homosexuales, sin ningún tipo de discriminación, más allá de la discusión sobre los términos a usar para las parejas del mismo sexo, porque ese no es el problema principal. El problema es el prejuicio, la discriminación, la homofobia. Hay que cambiar la mentalidad dentro y fuera de la Iglesia. Las leyes del Estado no bastan. Y la doctrina de la Iglesia católica es en este punto, hablando desde la caridad cristiana, manifiestamente mejorable⁴³. Y su actuación pública también. Sería incomprensible, por ejemplo, y causaría sonrojo el hecho de que el Vaticano no apoyara a los gobiernos que piden la despenalización de la homosexualidad. No parecería una actitud muy evangélica. También aquí deberíamos mostrar que «el amor es el servicio que presta la Iglesia para atender constantemente a los sufrimientos» de los hombres⁴⁴. Pues la Iglesia no puede *exigir* una moral.

⁴² Cf. J. HABERMAS / P. FLORES D'ARCAIS, *La religión en la esfera pública*, Claves de razón práctica, nº 190, marzo, 2009, 15.

⁴³ Cf. *Catecismo*, año 1992, a. 2357. Cf. R. Ammicht Quinn, Concilium, febrero, 2008, 12-13. Véase sobre esta doctrina la acertada reflexión de James Alison en su obra *«Para la libertad nos ha liberado»*, Guadalajara, México 2008, 84.

⁴⁴ Cf. BENEDICTO XVI, *Deus caritas est*, 19. Véase *Luz del mundo*, o. c. 183. El premio Nobel indio Amarty Sen en su libro *Identidad y violencia* (lo ha recordado R. Ammicht Quinn en Concilium, febrero 2008) afirma que «el arte de crear odio se manifiesta invocando el poder mágico de una identidad supuestamente predominante que sofoca otra filiación y que, en forma convenientemente belicosa, también puede dominar toda compasión humana o bondad natural que podamos tener.» De ahí el sufrimiento y el malestar profundo de muchos homosexuales cristianos hoy. Basta recordar el caso del filósofo italiano Gianni Vattimo y otros similares. Erik Borgman, en el artículo antes citado, recogiendo una idea del dominico Gareth Moore ha hecho notar que la Iglesia jerárquica y su teología «hablan» mucho sobre sexuali-

«La Iglesia no impone cosa alguna a los hombres ni ofrece algún sistema moral», ha dicho el papa en *Luz del mundo*. Ella anuncia el amor de Dios. Es el otro, el hombre que sufre el que me llama y me pide una respuesta solidaria. «Derechos humanos y humanidad. Dejemos de ser de una vez personas *inhumanas*» (I, 1003). ¿Es razonable *exigir* al homosexual la abstinencia? ¿No estamos así enviando un mensaje equivocado a la sociedad sobre la dignidad de esas personas que no pueden contribuir al bienestar social más que desde la concreta condición sexual en la que existen?

No obstante esta falta de empatía uno piensa que la teología y la doctrina de la Iglesia encontrarán un día en la antropología ebneriana la base para avanzar en la comprensión de la realidad humana en los temas de la sexualidad. También aquí deberá haber una evolución de la doctrina, a pesar de las fuertes oposiciones actuales. *Pues es de razón que cada ser humano tenga derecho a buscar una vida responsable y adulta de relación con los demás, también íntima y afectiva, desde su propia orientación sexual, que no corresponde siempre a los datos biológicos binarios*. En este tema no se han de despreciar ni la aportación de las ciencias psicológicas ni el sentir de los propios cristianos que viven vidas afectivas y sexuales de diversa naturaleza. Todos ellos sienten que no es bueno que el hombre esté solo y buscan una ayuda adecuada, «hueso de sus huesos y carne de su carne» (Gn 2, 18-23).

dad, pero en realidad evitan «pensar» acerca de ella. El filósofo J. A. Marina citaba el libro de Gareth Moore (*The Body in Context: Sex and Catholicism*, SCM Press, Londres 1992) en un memorable artículo en el que insistía también en la necesidad de «repensar rigurosamente la homosexualidad» (cf. El Mundo, 30 de junio de 2005). Marciano Vidal, hablando de la visión de la homosexualidad que tiene el magisterio eclesiástico, no ve una «salida» fácil a los puntos críticos (cf. *Sexualidad y cristianismo*, PS, Madrid 2009, 117 y 150). No está de más recordar este pensamiento de Ebner: «*Se ha politizado el espíritu del cristianismo... Se ha hecho de la verdad del cristianismo una doctrina objetiva..., y eso fue un error y causó el desconocimiento de esa verdad y el oscurecimiento de su luz, que para el hombre debía ser la luz de su vida. Ahora bien, el cristianismo no es ciertamente política, ni tampoco estrictamente hablando doctrina. Es palabra viva y es vida. Es vida humana, en la que la Palabra –conservada en signos muertos durante siglos– se hace otra vez palabra viva*» (I, 640). Quizá la «salida» esté en dejar a la antropología filosófica y a las ciencias humanas el discurso en los temas de la sexualidad y en hacer una lectura *razonable*, no *sacral*, de la Biblia, en practicar más la caridad y la justicia y en buscar menos el *poder*, la gran tentación de las iglesias, contra lo que ya nos previno Ebner (cf. I, 325). El filósofo y jurista Paul Cliteur en su obra *Esperanto Moral* (2009), criticando las teorías del *mandato divino* y refiriéndose al clásico pasaje bíblico de *Números* 25, 1-18 ha escrito: «*No es de extrañar que esta historia resulte inspiradora para los terroristas que desafían la autoridad del Estado*». Paul Cliteur recuerda el papel que jugó en la revolución de Jomeini en Irán la interpretación radical del Corán. (Véanse estas ideas en la revista *Claves de razón práctica*, nº 190, 2009, 34-35).

Las imágenes elegidas por el autor de los relatos bíblicos de la creación y las opiniones condicionadas culturalmente y en concretos contextos de los pasajes del Antiguo y del Nuevo Testamento no pueden alegarse para justificar ningún tipo de doctrina discriminatoria o de actitud de rechazo, ni siquiera haciendo una lectura *fundamentalista* de los mismos. Sería una postura contraria a la moral del Sermón de la Montaña, a las parábolas y ejemplos de Cristo, única ley moral para el cristiano, una postura contraria al único mandamiento del amor a Dios y al prójimo.

Tenemos que aprender a leer las Escrituras de una forma «razonable», sin prescindir de nuestra razón. «*La teología bíblica y la ética bíblica nunca pueden determinarse por la «sola scriptura», «apelando al mismo texto», sino que tienen que tener la naturaleza de un diálogo entre la Biblia tal como nosotros la entendemos y cualquier conocimiento que podamos tener de otras fuentes»*⁴⁵. Sin olvidar tampoco, como muestra John J. Collins, que en la Biblia es innegable la preocupación por el «otro», un desafío ético que es central tanto en el Antiguo Testamento como en la enseñanza de Jesús y que sería incompatible con la discriminación de las personas. Y si Dios vio que lo que había creado era bueno, bueno es todo lo que existe, sin que las concretas imágenes y ejemplos de los libros sagrados de las religiones que nos transmiten ese mensaje central puedan usarse como argumentos en contra de esa verdad de la bondad de todo lo creado. Eunucos, transexuales, hermafroditas y personas con diferentes orientaciones sexuales no aparecen en cuanto tales en los relatos de la creación del Génesis, pero eso no indica que no estén en el plan original de Dios. Ellos son también Adán y Eva. Como dice James Alison, Dios no hace juicios filosóficos sobre sus criaturas para afirmar su bondad ontológica. Simplemente le agradan, «le caen bien»: tanto el ser de sus criaturas como los comportamientos que, desde la responsabilidad y en el respeto al otro, corresponden a esa forma de ser que Él mismo ha creado.

Exhibir la Biblia para monopolizar la verdad es sucumbir a la tentación del poder. La Iglesia no puede como los legistas del Evangelio (Lc 11, 8) llevarse «la llave de la ciencia». Impediría con ello al hombre ver en la Iglesia un camino para llegar a Cristo.

⁴⁵ JOHN J. COLLINS, *The Bible after Babel. Historical Criticism in a Postmodern Age*, Wm. B. Eerdmans, Gran Rapids, Michigan/ Cambridge, U.K., 2005, 161.

3. La necesaria renovación

Ya a principios del siglo XX observó Ebner las contradicciones entre el Evangelio y la forma concreta de presentarse ante el mundo la Iglesia que decía representar los valores del espíritu. Sintió la necesidad, desde una posición de fe adulta, de una espiritualidad y de una religiosidad fuera de las imposiciones autoritarias y dogmáticas de un modelo de Iglesia que había nacido en una cultura y en una sociedad que ya no existía. Reivindicó la fe personal no prescindiendo de las relaciones humanas y de la comunidad eclesial, pero sí prescindiendo de las imposiciones y de la merma de la libertad y de la autonomía de la conciencia, que no son evangélicas (Mc 10, 42-43).

Su anhelo fue de verdadera religión, de verdadera vida espiritual, entendiéndola como nos la enseñó Cristo, como la vida en relación con el Dios vivo que se hace presente en el hermano que sufre y padece necesidad, como nos dijo con toda claridad en el Fragmento XIV de su obra *La palabra y las realidades espirituales* y en lo que insiste en toda su obra. En la Iglesia era importante para él la *ejemplaridad*, el *testimonio*, no la imposición de verdades absolutas y prácticas culturales ni la exhibición de poder y de privilegios. No se identificaba con una institución que en sus representantes no testimoniaba responsablemente el Evangelio. Rechazó toda concepción que hoy llamaríamos fundamentalista. Pero tampoco tuvo una religiosidad individualista y de comodidad burguesa, a gusto del consumidor, como observamos a veces en la actualidad. El Evangelio era un claro fundamento y punto de referencia en su vida. Y eso significaba un compromiso ético y profético con el prójimo necesitado.

¿Es muy distinta la situación en el s. XXI? «¿Qué ha quedado de las instancias de reforma de las instituciones de la Iglesia expresadas por el concilio? Es con seguridad la parte más dolorosa del balance posconciliar», se preguntaba Máximo Faggioli en *Iglesia Viva*. Y en la misma revista, hablando de la recepción del concilio y de su proceso de interpretación, Joaquín Perea decía: «Sólo el *sensus fidei* de la Iglesia entera puede ser el sujeto adecuado de la interpretación de un gran concilio. Un *sensus fidei* que madura lentamente con el concurso de todo el pueblo de Dios, del conjunto de los creyentes y que no puede ser sustituido por actos de la sola jerarquía. La recepción ha de tener una pluralidad de sujetos, como exige la eclesiología de comunión, propia del Concilio. Y pluralidad significa diversidad»⁴⁶.

⁴⁶ JOAQUÍN PEREA, *¿Acontecimiento del Espíritu o corpus doctrinal a aplicar con fidelidad? En Una Iglesia viva al servicio del Vaticano II*, Iglesia Viva, 227, Valencia 2006, 3-68.

Vivimos tiempos de éxodo, a la vez que surgen grupos religiosos de adhesiones inquebrantables al líder religioso y de perfiles fanáticos o sectarios. Se insiste por parte de la jerarquía en los aspectos más conservadores del Concilio Vaticano II y se hace problemática la recepción del mismo en toda la riqueza de sus impulsos. La sensación de crisis, de fractura y de bloqueo es inevitable. Hay demandas en la sociedad civil a las que la Iglesia no da respuesta. ¿Y cómo nos ve esta sociedad civil?

El sociólogo A. Pérez-Agote se expresaba así en el periódico *El País* del 13 de noviembre de 2010: «Una institución marcadamente sexista, de cultura antidemocrática, que predica la no utilización del preservativo en un continente diezmado por el sida, con conductas violentas en su interior basadas en una situación de autoridad y ocultadas sistemáticamente por la jerarquía. ¿Cómo puede tener éxito en una juventud como la nuestra?». No es toda la verdad, ni mucho menos. Es parcial. Pero también eso desgraciadamente es verdad.

Un caso paradigmático de lo que está sucediendo nos lo ha descrito Daniel A. Helminiak (él mismo un representante y «víctima» de esta situación) en su libro «*Spirituality for our Global Community*»⁴⁷. Este antiguo ayudante del profesor jesuita B. Lonergan, ahora profesor de Psicología en la Universidad de West Georgia en Estados Unidos, preguntó a un grupo de adolescentes, chicos y chicas, que se declaraban homosexuales: «¿Qué tipo de problemas crea la religión a las personas que se enfrentan a su orientación sexual?». Para sorpresa suya respondieron que ningún problema en absoluto. ¿Por qué deberían escuchar a las religiones? Hay muchas y cada una dice una cosa distinta. Las interpretaciones de la Biblia son también diversas. Ellos tomaban lo que les era útil para sus vidas y dejaban el resto. La religión no controlaba sus vidas. Representaban un nuevo orden de cosas, una nueva situación.

Es la situación en la que nos encontramos, y no sirve de mucho mirar para otro lado. No es justo ni realista pedir la abstinencia sexual de por vida a millones de personas, cristianos y no cristianos, por haber nacido en un mundo en el que hay una gran diversidad sexual en cuanto a atracciones, condiciones y orientaciones. Daniel A. Helminiak termina su libro recordando las palabras de Rodney King después de ser golpeado por la policía de Los Angeles: «¿Es qué no nos podemos llevar todos bien?». Sólo, eso, sin pedir más. No sería poco. «Sobrellevarnos mutuamente», como decía Ebner (I, 611), amarnos en definitiva. Ayudarnos unos a otros, como enseña la epístola a los Hebreos

⁴⁷ DANIEL A. HELMINIAK, *Spirituality for our Global Community. Beyond Traditional Religion to a World at Peace*, Rowman and Littlefield, Lanham, Maryland 2008, 20.

(13,16). Aceptarse mutuamente, sin condenas. Una sociedad y una Iglesia de convivencia y acogida, sin *anatemas* ni discriminaciones. ¿No es éste, como ha señalado con acierto James Alison, el significado de la doctrina de la Encarnación? Jesús muere para demostrar «que ya nadie más tendrá que crear víctimas para sobrevivir». Se trata del perdón mutuo como acercamiento creativo para formar «un nuevo *nosotros*»⁴⁸. Un *nosotros* reconciliado por la fuerza del Espíritu Santo del que nos habla el Nuevo Testamento que, como recuerda Ebner, no puede ser en su realidad más que espíritu de *comunión*, de «acuerdo respetuoso y benevolente sobre Dios de los hombres entre sí» (I, 839).

3.1. La crítica de Ebner a la Iglesia

«¿Qué es lo único que necesita el hombre aquí en este mundo? Vivir con la mirada puesta directamente en Cristo. A ello puede y debe ayudarle la Iglesia; para eso está – como «un camino», pero no «el camino», ni la verdad, ni mucho menos la vida. ¿Pero qué hace ella en realidad? Bloquea el camino al hombre, de tal forma que él ya no ve a Cristo en absoluto, sino sólo a ella». (F. Ebner, *Schriften II*, 499).

¿Podemos seguir en la Iglesia recurriendo a unos poderes y conocimientos revelados para mantener nuestra influencia en la sociedad? ¿Podemos seguir alejados de los verdaderos problemas que preocupan y hacen sufrir a los hombres de hoy? «¿Cómo empezar a romper este bloqueo y esta incapacidad para comunicarse con los más amplios sectores de la sociedad actual?»⁴⁹ ¿Puede una vez más Ebner ayudarnos e inspirarnos en la necesaria renovación de las estructuras de la Iglesia? Creo que sí. La relación con la Iglesia preocupó a Ebner toda la vida. La criticó desde un profundo deseo de conversión y purificación que pedía también para sí mismo como vemos en este apunte de 1918: «*metanoete –Que el cielo me dé la fuerza para poner toda mi vida bajo el significado de esa palabra. Pues es mi problema*» (II, 794). ¿Y cómo entiende esta conversión? Leamos su diario en la página siguiente: «¿Tú quieres saciarte y dejas que otro a tu lado pase hambre?» (II, 795) Esta es la fe cristiana de Ebner, su comprensión práctica del Evangelio.

⁴⁸ JAMES ALISON, «*Para la libertad nos ha liberado*», o. c. 45, 52.

⁴⁹ JOSÉ M. CASTILLO, en José M. Castillo-Juan José Tamayo, *Iglesia y Sociedad en España*, Trotta, Madrid 2005, 92.

Hablando de la Iglesia dice Ebner: «No queremos abandonar la esperanza de que ella, puesto que su núcleo es cristiano, pueda sacar de él la fuerza para su renovación, o sea también la fuerza para romper esa envoltura y sacudírsela completamente en aquel día en que Dios disponga que ello suceda para glorificación de Cristo» (I, 553)⁵⁰.

«Forma, expresión, lenguaje, culto, –son cosas que un día pueden quedarse petrificadas, pueden estar muertas. La verdad y la veracidad están sólo en la forma provista de contenido, en los gestos que surgen de la plenitud de vida, en el lenguaje que nace de la originalidad espiritual de la palabra, en el culto que brota espontáneo de la relación con Dios» (I, 593). Su voz de crítica profética no era complaciente: «El hombre europeo y los católicos no pueden evitar un conflicto religioso con la Iglesia» (I, 525). «Por mucho que ella en su núcleo cristiano sea la que custodia y guarda la Palabra, la envoltura de ese núcleo se nos muestra siempre de nuevo como una negación del cristianismo» (I, 523). «La vida cristiana que se vive dentro de la Iglesia delata frecuentemente los rasgos de la falta de veracidad, cuando no de la más palmaria hipocresía» (I, 523). Son frases escritas en los artículos que aparecieron en la revista *Brenner*; y en el Epílogo a los mismos, esos artículos tan importantes que siguen sin traducirse del alemán y que tanto bien nos harían hoy.

En los años 50 la Iglesia negó el *imprimatur* a la publicación de las obras completas de Ebner. Seguramente a causa de su crítica a la Iglesia. En 1963-1965, años del Concilio Vaticano II, pudieron publicarse una selección de sus diarios y las obras principales (*Schriften I, II, III*, Kösel Verlag): *La palabra y las realidades espirituales*, los artículos de la revista *Brenner* con su hasta entonces inédito *Epílogo*, los *Aforismos 1931*, cartas, etc. Hace años que esta edición de Kösel está agotada y el proyecto de publicar de nuevo estas obras y todo lo no publicado hasta ahora avanza muy lentamente. ¿Se debe al giro o repliegue que se ha llevado a cabo en la Iglesia católica respecto al espíritu de *aggiornamento* que impulsó el Concilio Vaticano II? Tal vez.

J. Ratzinger parece seguir conservando para Ebner un juicio positivo y agradecido fundamentalmente, a juzgar por sus más recientes citas. Su último libro lleva el título de *Luz del mundo. El papa, la Iglesia y los signos de los tiempos*. La luz y los signos de los tiempos, dos temas también esenciales en la reflexión de Ebner. El tema de la *luz* que está ya en Jn 1,8 y el de *los signos de los tiempos* de Mt 16,3, las dos citas que Ebner elige

⁵⁰ Cf. J. PUENTE, o. c. pág. 274.

para encabezar su obra principal. Pero es evidente la distancia entre los deseos de cambio del pensador austriaco y las posturas adoptadas por la dirección de la Iglesia en las últimas décadas. Esta Iglesia de las barrocas concentraciones multitudinarias, que tan mal entiende lo de la presencia pública en la sociedad civil, no es la Iglesia que deseaba Ebner. «El reino de Dios llega sin llamar la atención», nos recuerda con las palabras de Lc 17, 20 (cf. I, 515). Y con Mt 5, 16 nos señala cuál debe ser nuestro testimonio, la luz ante los demás: las buenas obras, para mayor gloria de nuestro Padre celestial, «que realmente se nos acerca en esa persona que hace el bien» (I, 1010-1011).

Ebner fue un hombre opuesto al «clericalismo» (II, 502, 504), pero sabía apreciar la función de un ministro de la Iglesia que ejercía sus funciones con espíritu evangélico. Se opuso también a la confusión o al maridaje de la esfera política y de la esfera eclesiástica. En ese sentido sus ideas apoyan la existencia de una sociedad con libertad y respeto para la religión y las iglesias, pero *laica*, entendiendo por tal *una sociedad democrática y plural en sus creencias que elige tener un Estado laico, sin injerencias de las iglesias y grupos religiosos a la hora de legislar y gobernar*, con emancipación, por tanto, de la tutela eclesiástica. Lo que no quiere decir que las iglesias no tengan libertad para manifestar libremente sus enseñanzas, aunque no deben exigir poder hacerlo desde las instituciones públicas. Allí actúan también los creyentes, pero como ciudadanos con voz propia, según su propia conciencia, no como correa de transmisión de los poderes y líderes religiosos. No hay tiempos peores que aquellos en los que las iglesias mezclan lo religioso con lo político, en opinión de Ebner⁵¹.

No se sintió al lado de las clases dominantes y burguesas (cf. II, 431) ni al lado de la monarquía y de la Iglesia jerárquica de su tiempo. Tampoco al lado de un socialismo que no tuviera un fundamento espiritual (I, 434),

⁵¹ El modelo de laicidad y de presencia pública de la Iglesia que consideramos conveniente ha sido explicado bien por R. Díaz-Salazar, en su obra *España laica* (Espasa, Madrid 2008). Un estado confesional o teocrático es siempre funesto. Deja el derecho a la arbitrariedad de los líderes religiosos y de sus intereses de poder y en nombre de Dios se anulan el debate democrático y la libertad personal. Sucede lo mismo en todos los totalitarismos y nacionalismos que hacen del culto al líder supremo, al partido o a la nación una religión, sacrificando a las personas y sus derechos como medios para un fin que se constituye en ídolo. Véase también *Presencia pública de la Iglesia*, de J. I. González Faus, F. Javier Vitoria Cormenzana, *Cristianisme i Justícia*, Barcelona 2009. Como Alfons Auer enseñó en el posconcilio respecto a la secularización, F. Javier Vitoria ve también en la laicidad, que no es, no debe ser, laicismo excluyente, un «signo de los tiempos», «un progreso escatológico» (pág. 74).

pero sí al lado de los trabajadores y de los que son oprimidos (mujeres, obreros...). Su periódico era el *Arbeiter-zeitung*, el *periódico de los trabajadores* (cf. II, 1139), porque era según él el periódico que mejor defendió los intereses de los trabajadores durante aquellos aciagos años de la primera guerra mundial.

3.2. En la Palabra estaba la vida. Y la vida era la luz de los hombres (Jn 1, 4)

«Espiritualmente Europa no puede tener otro futuro que en el hecho de que permanezca ante el hombre la exigencia de la fe de Cristo en la actualidad personal de la palabra y ésta sea percibida por todos y por cada uno personalmente» (I, 505, año 1922).

Los condicionamientos físicos y psíquicos de Ebner pusieron límites a su actividad social: maestro de niños, cargos institucionales en la escuela y en la comunidad civil, participación en las tareas de abastecimiento de la población en los años de la guerra, intensa participación en algunos aspectos de la vida cultural (arte, música...), y en general, mientras enseñaba, pensaba y escribía, una vida marcada por soledades, depresiones y sufrimientos. Ni santo ni asceta. Con sus defectos como todos los hombres. Pero *supo ver* cosas que otros pensadores con más conocimientos y capacidades intelectuales no vieron: la relación entre la palabra humana y la palabra de Dios en Cristo. El significado del lenguaje para la comprensión del hombre. La palabra como revelación, como «camino objetivo para la fe». Ebner fue un hombre de ojos abiertos a la luz verdadera, fue «Seher», alguien que supo ver. «Sin pretender ver nada que los demás no puedan ver también» (I, 502). Intuyó los límites del hombre y su auténtico horizonte óptico. Supo ver los límites de la ciencia: ¿Sabemos algo del hombre? ¿Lo que importa? (Cf. I, 529; II, 514-517). Jürgen Habermas nos ha hecho apreciar también en nuestros días la importancia de este tema.

Ebner supo *ver* que las fuerzas ambivalentes de la técnica y del progreso humano no nos garantizan un futuro, no salvan la existencia personal del yo humano dando respuesta y sentido a su incansable búsqueda de un tú benévolo, o de una vida plena, feliz y pacífica, para todos, a la vez que tampoco garantizan a la sociedad humana en su conjunto un plus ético y de salvación, un futuro libre de inseguridades, libre de injusticias, guerras y catástrofes de inimaginables proporciones. Y se atrevió a señalarnos una dirección hacia donde dirigir nuestra mirada, *a señalar una luz*, aunque siempre se preguntó si no debería haber dejado planteado el problema sin apuntar

ninguna respuesta: «Corresponde a la espiritualidad de nuestra existencia el que la vida del hombre en este mundo se reduzca a una pregunta. En lo problemático de esta vida se manifiesta el espíritu. ¿Y la respuesta empero a la pregunta? Los hombres son extraños: esperan verdaderamente aún una respuesta. ¿Es que ésta no se ha dado ya hace mucho tiempo, hace ya casi dos mil años? ¿Y es que todavía hoy no saben que el espíritu en ellos no es sólo el que pregunta, sino sobre todo, puesto que la respuesta ya ha sido dada, el que se decide por ella?» (I, 342)⁵².

* * *

F. Ebner murió de tuberculosis, atendido por su esposa y amigos, en su casa de Gablitz, lugar donde está enterrado, a los 49 años, en 1931. El encuentro con el nuevo párroco de Gablitz, hombre de grandes cualidades humanas, bienvenido como educador de Walther, su hijo, hizo que antes de morir pidiera sus servicios religiosos. No todos supieron interpretar este gesto. Fue la humildad y la religiosidad auténtica de Ebner, su fe en Cristo, el aprecio en el fondo del «nosotros» de la comunidad a cuyo núcleo cristiano siempre había pertenecido lo que le decidió a dar este paso cuando tuvo como interlocutor a una persona que le hablaba desde el Evangelio, no desde la autoridad y el dogma. Ebner no habría estado más lejos de la misericordia de Dios si este encuentro no se hubiera producido. Pero sin duda encontrar en un ministro de la Iglesia un tú humano fue para él un gran consuelo en sus últimos días. Le sobrevivieron su mujer María Mizera y su hijo Walther, de unos siete años entonces.

Este fue Ebner. Un gran *testigo de la luz de Cristo* y en cierto modo un *profeta* que supo *ver y discernir los signos de los tiempos* de aquel principio de siglo y señalar dónde estaba el camino hacia la *luz* en medio de aquellas tinieblas que llevaron al mundo a la guerra y a la locura totalitaria: en la *metanoia* (Mc 1, 15), en la llamada a la *conversión* que hace Jesús al comenzar su anuncio del reino de Dios (cf. I, 430-431).

52 Se trata del último párrafo de su obra más conocida «*Das Wort und die geistigen Realitäten. Pneumatologische Fragmente*» (Brenner, Innsbruck 1921. En *Schriften I*, 75-342. Hay una edición reciente de Richard Hörmann, en Lit, Viena-Berlín, 2009). En versión española tenemos: *La palabra y las realidades espirituales*, Caparrós, Madrid 1995, con traducción de José M^a Garrido. Existe también una excelente versión italiana de Paul Renner, editada por Silvano Zucal, *La parola e le realtà spirituali. Frammenti pneumatologici*, Edizioni San Paolo, Milano 1998.

