
UN HOMBRE Y SU TRADICIÓN

– INTRODUCCIÓN A *UN HOMBRE DE FE Y SU IGLESIA* –

Domingo Melero

No hay sabiduría más potente que la del creyente que sostiene a su Iglesia sin ser aplastado ni lastrado por ella, que la sirve sin servidumbre, que cree y espera en ella sin ilusiones, y que la ama sin espejismos. Así es como se mantiene el hilo conductor que permite penetrar en la comprensión de lo que Jesús fue para Israel hace veinte siglos (...), sabiduría necesaria para no juzgar erróneamente al cristianismo y terminar, en consecuencia, separándose de él. (1)

I. La edición de *Un hombre de fe y su Iglesia* (1988) significa un paso más en el trabajo, iniciado hace treinta años, de ir traduciendo lo fundamental de la obra de Marcel Légaut, ya sean fragmentos, conferencias, entrevistas o libros; publicando éstos o por capítulos en los *Cuadernos de la diáspora*, o enteros, o bien fuera de la colección de los *Cuadernos* o bien dentro, como ocurre en este caso.

Un hombre de fe y su Iglesia es el último libro de Légaut publicado mientras él vivía (2). Impresionan su tesón y su tenacidad, que le llevaron, con 84 años, a emprender el proyecto de este nuevo libro que iba a ser un diálogo con el pastor Alain Wyler al comienzo, y que terminó siendo un texto suyo sólo por exigencias del editor.

(1) *Reflexión sobre el pasado y el porvenir del cristianismo*, AML, 1999, pág. 113. Ver la cita completa en: «Ser hombre / ser cristiano. Tres cuestiones de estructura» en *Cuaderno de la diáspora* n° 21, págs. 274 y 286.

(2) Fallecido Légaut en 1990, en 1992 se publicó póstumo *Vida espiritual y modernidad*, escrito a medias entre Légaut y Thérèse de Scott. Los cinco capítulos surgidos del Bic de Légaut pueden verse en los *Cuadernos de la diáspora* n° 14, 15 y 17, de 2002, 2003 y 2005 respectivamente.

Dentro de la obra de Légaut, *Un hombre de fe y su Iglesia* (1988) se sitúa al término de una especie de “segundo ciclo” que comprende un período de unos siete años hacia el final de los cuarenta en que nuestro autor se dedicó a escribir, entre otras cosas. Este “segundo ciclo” sigue un orden parecido al del ciclo anterior, aunque sin una unidad tan fuerte pues, en lugar de ser un único manuscrito ⁽³⁾, lo forman tres libros independientes y de estilos distintos. *Un hombre de fe y su Iglesia* (en adelante, HFI) es el tercero, después de *Llegar a ser uno mismo* (1981) y de *Meditación de un cristiano del siglo XX* (1984).

Dedicado el primero, *Llegar a ser uno mismo* (1981), a retomar la cuestión del sentido de la propia vida con un enfoque diferente al de HBH, de diez años antes; y dedicado el segundo, *Meditación de un cristiano del siglo XX*, a la trayectoria y al mensaje de Jesús, en forma de «meditaciones» sobre algunos pasajes de los Evangelios, Légaut, casi al final de su vida (en el tramo en el que –como él decía– sólo se avanza en fila de a uno), vuelve a exponer, a modo de testimonio, y más como «hombre de fe» que como «creyente» –tal como el título indica–, su forma de ver y de *tomarse*, es decir, de «apropiarse» –en el sentido de “hacer suya”– la situación de cambio (o de crisis) de «su Iglesia»; lo cual le lleva a reflexionar sobre el cristianismo como una *tradición* de siglos, hasta llegar al siglo XX.

Dicho de otro modo. Así como *Llegar a ser uno mismo* (1981) guarda relación con *El hombre en busca de su humanidad* (1971), y *Meditación de un cristiano del siglo XX* (1984) con los primeros capítulos de IIPAC (*Introduction à l'intelligence...*, 1970), así también *Un hombre de fe y su*

(3) Légaut, entre 1962 y 1970, escribió un *único* manuscrito de setecientos folios cuyo título debía ser «El cumplimiento humano». Sin embargo, por exigencias del editor, se publicó partido en *dos*: Tomo I, *El hombre en busca de su humanidad* (en adelante, HBH, 1971) y Tomo II, *Introduction à l'intelligence du passé et de l'avenir du christianisme* (en adelante, IIPAC, 1970). Posteriormente, se reeditaron, primero, los cinco primeros capítulos de HBH bajo el título de *Vivre pour être* (1975), y luego los últimos capítulos de IIPAC bajo el título de *Creer en la Iglesia del futuro*, no sin eliminar un capítulo y medio de éstos (París, 1985; Santander, 1988). Para comprender el significado de estos fraccionamientos, ver el *Cuaderno* 21, págs. 205-207 y págs. 256 y ss.

Iglesia (1988), guarda relación con los últimos capítulos de IIPAC (1970), reeditados el año de 1985 con el título de *Creer en la Iglesia del futuro*, con un par de recortes importantes pero con un añadido notable en compensación: un «Prefacio» que, por abordar la situación de la Iglesia también en 1985, podemos considerar como un “texto paralelo” en el que se expresa el mismo Légaut que escribe HFI, libro que, veinticinco años después de publicarse en Francia, publicamos nosotros ahora en castellano, y que aún es de *actualidad*, tal como el lector podrá comprobar (4).

II. La *actualidad* de este libro no sólo tiene que ver con la reacción de Légaut ante la *restauración* que aún dura y que, en aquellas fechas, devolvía el poder a quienes habían sido minoría y estuvieron en contra durante el Concilio Vaticano II; a los que luego se unieron –como veremos– los que desearon y colaboraron en el Concilio pero, pasado éste, se asustaron por lo que el Concilio liberó y que, al comienzo, llegó a algunos comportamientos extremos.

También la actualidad de este libro tiene que ver con el hecho de la *lentitud*, rasgo propio de toda *tradicción*, acorde con el ritmo propio de la complejidad de lo real, pero rasgo contrario a la imagen de «depósito», tan totalmente inerte. Lo real «parece quieto pero no lo está», como el fluir de un gran río, que es hijo de muchos afluentes así como nosotros somos hijos y «herederos de una labor inmensa» no exenta de meandros, desbordamientos, desórdenes y saltos como los que todo gran río conoce durante su curso (5).

(4) El Prefacio de *Creer en la Iglesia del futuro*: «La situación de la Iglesia en el Postconcilio» puede leerse en: www.marcellegaut.org/?id=libros/cif.

(5) La expresión “*parece quieto pero no lo está*” procede de don Antonio Machado: «Sus cantares llevan / agua de remanso, / *que parece quieta*. / *Y que no lo está*; / mas no tiene prisa / por ir a la mar» (CLXIV, XIII, vi). Por su parte, «*herederos de una labor inmensa*» es una expresión tomada de la plegaria V de Légaut, que continúa: «*visitados por una presencia / que no manda sino que llama*», en la que se ve que «tradicción» no es lo mismo que «institución».

Aceptar que lo propio de la tradición es la lentitud implica, por tanto, que lo suyo no es ni la *quietud* o “inmovilismo” que muchos querrían, ni la *prisa por la prisa* que otros pretenderían. Hay un tiempo para cada cosa y hay paradojas tan sabias como la del viejo refrán: «vísteme *despacio* que tengo prisa». No obstante, sin juzgar moralmente a nadie, pues una cosa es el error y otra el que yerra, hay que reconocer que, en la lentitud del catolicismo, jugó y aún juega un papel muy importante la suma de las «carencias» de muchos, tanto entre quienes dirigen la «institución» como entre el pueblo llano. En unos prevalece la inercia del mal funcionario, y en los otros una «impreparación» enorme que es responsabilidad suya pese a los determinismos que influyen en ella y pese a lo que “los de arriba” la hayan fomentado.

Légaut comparaba a menudo esta *lentitud* tan enorme no con la lentitud de un gran río sino con la lentitud mayor de las mutaciones biológicas o del movimiento de las placas continentales, que se dan pero que no se ven, y cuyo descubrimiento por eso ha sido tan tardío, igual que ha sido tardío el de la *antigüedad* de nuestra historia, máxime si incluimos en ella la «historia natural» del Cosmos, la Tierra, la vida y la evolución de nuestros ancestros prehistóricos. Légaut empleaba estos ejemplos tomados de las ciencias, para *darle sentido* a la paciencia, a la tenacidad y a la pasión que el hombre en busca de ser él mismo debe desarrollar a la hora de «apropiarse» de lo real; lo cual incluye apropiarse no sólo del *devenir* de su religión sino del de la humanidad; religión y humanidad que, pese a su lentitud, ni han sido ni son ni serán sin cambio a pesar de que el hombre tiende a creer en lo contrario cuando no toma distancia para observar, estudiar y reflexionar, por inercia, comodidad o temor.

Por eso, pese a que, a lo largo del libro, predomina la relación particular de «un hombre de fe» (Légut) con «su Iglesia», que en su caso es el catolicismo ⁽⁶⁾, hemos querido titular esta Introducción «Un hombre

(6) Légaut, como hombre de fe, no sólo tiene presente en su libro el catolicismo sino el cristianismo en general, con las otras Iglesias y sus sectas particulares, así como también las otras religiones y el ateísmo; ateísmo propio de nuestro universo mental y de

y su tradición» (o sus tradiciones) para subrayar lo que en el libro hay de *universal*. Por eso ahora nos atrevemos a *modificar* el fragmento que encabeza esta Introducción y su apartado I, acerca de la relación *particular* de Légaut con su Iglesia. Nuestra idea es que quede más claro que, este libro trata un caso particular que ilustra acerca de la actitud propia de todo hombre ante el conjunto de las tradiciones que confluyen en él, dentro del amplio haz de ellas que forma la tradición humana:

No hay sabiduría más potente que la del *hombre* que se hace cargo de sus *tradiciones* sin ser aplastado ni lastrado por ellas, que las sirve sin servidumbre, que cree y espera en ellas sin ilusiones, y que las ama sin espejismos. Así es como se mantiene el hilo conductor que permite penetrar en la comprensión de *lo que Jesús fue para Israel* hace veinte siglos (...), sabiduría necesaria para no juzgar erróneamente el *devenir de la humanidad* y terminar, en consecuencia, separándose de él.

III. Seguro que Légaut aceptaría esta ampliación. Légaut debió de recibir de Monsieur Portal, así como de otras personas del comienzo del siglo XX (⁷), esta *sabiduría* que luego él descubrió ser la clave de «*lo que Jesús fue para Israel*» y de lo que aportó (pág. 201). Pensar a Jesús en medio del Israel de su tiempo, incluidas las polémicas sostenidas durante los pocos meses de su vida pública con todo tipo de gente, hasta decidir, en un momento dado, subir a Jerusalén y afrontar el peligro que comportaba y que lo llevó a la muerte (*Lucas*, 9, 51), fue decisivo para Légaut, primero, para entrar en lo que Jesús debió de vivir en su interior, tanto en sus noches de plegaria durante su corta «vida pública» como al ir al Calvario en silencio, y, segundo,

nuestro tiempo, por efecto del prestigio de las ciencias y del desprestigio de las religiones; ateísmo que, como Légaut suele subrayar, bien puede ser, igual que su contrario, el teísmo, *inquieto y abierto espiritualmente* y no necesariamente cerrado, tal como ocurre cuando uno cree saber qué Dios es el «Dios» que niega o que afirma. Pues, como dice Légaut en el primer capítulo, «Dios ha cambiado» y, como consecuencia, tanto el ateísmo como su contrario, el teísmo, *han cambiado*, al menos en algunos.

(⁷) Ver los *Cuadernos de la diáspora* 14, págs. 17-18 y 18, págs. 260-261.

para comprender lo que su figura tiene de único y de universal, y que cualquier hombre puede captar sin necesidad de pertenecer a una de las tradiciones cristianas. Légaut, en unas líneas anteriores al fragmento citado, compara esta sabiduría con la que los hombres deben aprender en relación con su cuerpo, no sólo físico sino *social*; en este caso, con su «sociedad religiosa», que linealmente se extiende en el espacio y en el tiempo y que puede enriquecerse con otros «cuerpos»:

... así como los hombres han de aprender a vivir en buenas relaciones con su cuerpo, y no deben detestarlo y, ni mucho menos, mutilarlo cuando sus exigencias se vuelven devoradoras hasta amenazar su integridad humana, así también han de comprender que *su sociedad religiosa* requiere la misma *paciencia*, y que es normal que les imponga idéntica *pasión*. (...)
) [No hay sabiduría más potente, etcétera].

En el orden espiritual, sólo cuando el hombre (se) da, es cuando (se) recibe (pág. 189), porque lo que se le pide en este plano no es menos que el «don total» de «desposar lo real» (*épouser le réel*); esponsal que incluye comprender que «no hay salvación individual», que «uno no se corta impunemente de sus propias raíces» (pág. 159) y que siempre llegamos al mundo y estamos y somos en él dentro de una suma de tradiciones en movimiento en las que debemos encontrar *nuestro lugar*, «ínfimo y efímero pero necesario», y aportar lo que sólo nosotros podemos aportar y que Légaut llamó la «misión» propia de cada uno.

Ahora bien, tanto el «don total» de la fidelidad y de «vivir en buenas relaciones con el propio cuerpo», como la paciencia que hay que tener con él en el plano personal y en el social, incluyen no sólo la entrega en el silencio ⁽⁸⁾ sino la entrega en la *crítica*, pues siempre llega un tiempo en el que no hay que callar:

(8) Sobre este silencio, ver, en «Notas y citas para la diáspora» (*Cuaderno de la diáspora* 4, noviembre 1995, Madrid, AML, págs. 103-108), un comentario a dos frases. La primera frase es una anotación de Légaut que se encontró entre sus papeles cuando murió: «Balar gregariamente no es cristiano. Gritar desaforadamente, en señal de protesta, tam-

Si hemos llegado a ser hoy lo que somos, ¿no es acaso porque, como muchos otros creyentes de fe y a la vez grandes vivientes, estamos como *desposados* con la Iglesia y *por eso la impugnamos* cuando es necesario, tal como hemos aprendido en ella? (pág. 82)

Veamos un texto de este segundo ciclo de escritura en que Légaut sitúa la *actividad de la crítica* en el desarrollo de un hombre. Es la «Nota» que Légaut añadió al final de *Llegar a ser uno mismo* (1981). En esta Nota Légaut confiesa que, si ha podido escribir un libro como éste, sobre el camino del hombre, sin haberlo dirigido expresamente a los de su propia tradición sino a cualquier hombre de cualquier tradición, ello es porque *su forma de ser* de la tradición cristiana pasó por *tres etapas* en las que fue descubriendo las condiciones necesarias para que su *pertenencia* fuese *libre*. En la última etapa es donde incluye expresamente la crítica:

Si [a] yo, occidental del siglo XX, puedo vivir de esta forma y decirlo es *porque* [b1], desde mi juventud, he sido cristiano gracias a la *formación* que me dieron los míos en el catecismo, y también gracias a la *práctica* religiosa que aún era general en el medio católico de mi infancia. Pero también es *porque* [b2], a lo largo de la vida, bajo el influjo de acontecimientos y situaciones, y gracias además a encuentros que fueron capitales para mí, he descubierto, a través de mis insuficiencias personales y de las graves carencias de la formación moral y religiosa recibida, qué necesario es *profundizar* en la propia humanidad para seguir siéndolo. Y también es *porque* [b3] he descubierto que, para llegar a ser más totalmente cristiano (lo cual es necesario si se quiere seguir sién-

poco. Tan sólo morir entregado sin ilusión a la propia tarea porque lo es, es cristiano» («*Béler n'est pas chrétien. Hurler, non plus. Mourir à sa tâche sans illusion, parce que c'est sa tâche, seul est chrétien*»). La segunda frase es la pregunta irónica de un ermitaño taoísta a un confuciano que había ido a visitarlo, con ocasión de que ambos viesan a Confucio caminando ligero por el valle. Dicha pregunta, a ojos de Sánchez Ferlosio, que es el que cuenta la anécdota, es el más grande elogio de la actitud religiosa fundamental, que consiste, según él, en *negar el principio de realidad del mundo*, es decir, negar que las cosas son como son y no pueden ser de otra manera: «¿Ése es el hombre de quien decís que sabe que nada puede hacerse y, sin embargo, continúa?» (Ver *loc. cit.* y HFI, pág. 72).

dolo realmente incluso en las condiciones exteriores más favorables), era preciso, *sin renegar* de la piedad que había conocido al principio de este siglo, todavía de cristiandad, *purificarla* de todo lo que dicha piedad presenta de pueril, desde el comienzo de la era cristiana, por más que se practique de forma ferviente, aunque también demasiado a menudo de forma esclerotizada, durante siglos.

Por razón, pues, de la propia fidelidad, la *entrega* generosa desde el comienzo y la *búsqueda* a fondo de la propia humanidad durante el camino llevan a Légaut a la *crítica* que se indica al unir «*sin renegar*» con «*purificar*»; crítica que ya el «profundizar» del segundo «porque» podría incluir. Légaut, pues, en *Un hombre de fe y su Iglesia*, de 1988, habla de los fallos de su propia tradición religiosa y de sus límites; pero lo hace *en esta línea* de la «Nota final» de 1981. En este sentido, «tomar sobre sí» la propia tradición coincide con superarla; ser fiel a *su* propia Iglesia coincide con criticarla; y *estar sin estar* en ella, o crecer más allá de ella, no es dejarla sino que es ampliarla.

IV. Conviene detenernos y reflexionar sobre estas *tres etapas o razones* de haber llegado Légaut a hablar al hombre, de hombre a hombre, sobre el hombre y su circunstancia, y, en este caso, sobre la forma de «estar» en *su* tradición religiosa. Estas *tres etapas*, que Légaut confiesa haber vivido en el cristianismo, se parecen a los *tres tipos* de hombre que, en el siglo XII, Hugo de san Víctor reunió en una frase luminosa pese a su contexto de «*fuga mundi*»:

El hombre que encuentra que su patria es dulce no es más que un tierno principiante; aquél para quien cada suelo es como el suyo propio ya es fuerte, pero sólo es perfecto aquél para quien el mundo entero es como un país extranjero. (°)

La dulzura *acrítica* del *primer* hombre respecto de su «patria» (o respecto de su tradición o sociedad religiosa) se torna sobria y se

(°) *Didascalion*, III, 20 [Patr. CLXXVI, col. 778]. La versión completa de esta cita de Hugo de san Víctor está en el *Cuaderno* y en las págs. citadas en la Nota 8.

generaliza al hablar del *segundo* tipo de hombre; y más aún al pasar al tercero, que es el hombre *universal* que descubre *el orden de la fe*, distinto del de las creencias y costumbres, por lo que es libre de cualquier sacralización y divinización de todo cuerpo, letra o institución.

No obstante, los tres «tipos» de hombre del texto de Hugo de san Víctor, y las tres «etapas» o «porqués» de la «Nota final» de Légaut, en el fondo, son *dos modos* de presentar las *tres formas de relacionarse el hombre con su tradición; formas que siempre coexisten dentro de uno* aunque en diferentes proporciones. De modo que, si todo transcurre bien, según las edades no físicas sino espirituales del sujeto, cada una de esas formas sustituye a la anterior en ser la principal aun coexistiendo las tres en él. Tres hombres, tres etapas o *tres estratos* son *tres modos distintos* de presentar una misma *relación* compleja: la del hombre con su tradición o con su sociedad religiosa o con su cuerpo social.

Con todo, junto a esta forma de presentar en tres, hay otra de presentar la relación entre el hombre y su tradición. Es distinta pero complementaria pues indica, en primer lugar, algo básico y común a los tres hombres, etapas o estratos, esto es, que, en todos ellos, el hombre se *toma en serio* esta relación. Es la *seriedad* que formulaba la frase de Légaut de tres páginas más arriba: «*Si hemos llegado a ser hoy lo que somos, ¿no es acaso porque [...] estamos como desposados con la Iglesia y por eso la impugnamos cuando es necesario [...]?*»

Pero esta otra forma de presentar la relación entre el hombre y su tradición sirve, además, para destacar un segundo elemento: *esta relación no es inversamente proporcional* (cuanto más es un elemento, menos es el otro, o viceversa), *sino que es directamente proporcional* (pág. 138). Ya no es que cuanto más es la tradición, menos es el hombre, o que cuanto más es el hombre, menos cuenta su relación con su tradición sino que es al contrario: *cuanto más el hombre es él mismo, tanto más es capaz de hacer suya su tradición y de afirmarse en relación con ella. Y, por lo mismo, cuanto más la tradición deviene suya de forma verdadera, tanto más ésta ayuda al hombre a ser él mismo*. En nuestro caso (es decir, en la frase de Légaut de tres páginas más arriba), *cuanto más real y firme es el*

vínculo (épouser), *tanto más verdadera y eficaz es la impugnación*, y viceversa: la crítica, cuanto mejor hecha está, tanto más y mejor *une* al sujeto con su tradición: sin ningún servilismo ni dominio ni de un lado ni de otro, sino con entera capacidad y libertad de ser el hombre él mismo en ella y ella en él.

Pues bien, captar entre líneas, en este libro, esta correlación es, en nuestra opinión, *el fruto más importante* de la lectura del mismo. Légaut, si es a la vez tan directo y tajante como matizado y profundo en su crítica, es porque está unido a la tradición del cristianismo de manera que el sentido de su vida coincide con el sentido de éste hasta el punto de depender el sentido de su vida del de él y el de éste, en parte, del suyo.

En definitiva, se trata de pensar unidos, dentro de uno mismo, por un lado, el “¿cómo dejarte y olvidarte, Jerusalén?” del salmista deportado (*Salmo* 137), y, por otro, la diatriba de Jesús a *su* ciudad: «¡Jerusalén, Jerusalén, que matas a los profetas y apedreas a los que te son enviados! ¡Cuántas veces quise reunir a tus hijos (...) y tú no quisiste!» (*Mateo* 23, 37); diatriba que no surge del resentimiento, como tantas veces pasa, sino del corazón de alguien que es «publicano», y que, como Jesús, no agradece a Dios «no ser como los demás hombres», tal como hace el «fariseo» (*Lucas*, 18, 9-14). Comprender esto y vivirlo incluye comprender que lo mismo le ocurre a cualquier hombre ante su propia tradición, ganas de dejarla y no poder dejarla (págs. 50, 72, 82, 207).

V. Reflexionemos ahora sobre *el lugar del sufrimiento* en la relación del hombre y su tradición, porque hay un tipo de sufrimiento especial cuando dicha relación es la mejor posible pues se da en el plano de la «llamada». En este caso, dicho sufrimiento, sin dejar de ser un sentimiento intenso y duradero, es compatible con una paz profunda dentro. Era la que Monsieur Portal tenía y que Légaut descubrió y comprendió luego no sólo en M. Portal sino también en las otras personas con las que fue sintiéndose en comunión, y a través de las cuales su intelección de la figura de Jesús se precisó.

Fue, en efecto, a base de reflexionar en la vida de «discípulo» y de «testigo» de M. Portal, sobre todo a partir de conocerlo con cierta intimidad en los últimos tres años de su vida, cuando Portal tenía 68 y él, 23, y fue por tenerlo siempre presente, hasta el punto de considerar que él era para él el «padre» de su «segundo nacimiento», pues estuvo al «principio» de su «segunda vida» porque fue él quien lo «despertó» a la vida espiritual o de fe, como Légaut descubrió y concibió, quizás al final de su propia vida, *dos ideas sobre el final de Jesús y su sufrimiento* que yo le escuché y que, sin banalizar ni relativizar en nada el drama final del Maestro, le ayudaron a no sentir éste lejano sino *suyo*, además de poder reconocerlo en cualquier hombre con corazón de discípulo, que seguro que vive algo parecido respecto de su entorno y así comienza a hacer *suyas* de veras, a un tiempo, tanto *su* tradición como *su* misión.

La *primera* idea fue que, más allá del dolor físico de la pasión y de la crucifixión (así como del dolor de algunos fenómenos “extraordinarios” vividos por algunos discípulos de siglos posteriores, como los estigmas), el sufrimiento de Jesús fue *sobre todo interior* y anterior: al ver, durante los últimos meses de su breve «vida pública», el rechazo de Israel a su mensaje; y al ver, además, que dicho rechazo desembocaba en el clímax de querer todos eliminar, a toda costa, no sólo al mensaje sino al mensajero, tal como refleja la «parábola de los viñadores».

La *segunda* idea era que el sufrimiento de quien muere a los treinta y pocos años consciente de que por eso su misión quedará truncada y prácticamente abocada al fracaso no es necesariamente mayor que el sufrimiento del hombre, ya anciano, que ve que su sociedad religiosa no está, una y otra vez, «a la altura de las circunstancias» o de lo que el bien de los hombres necesita y espera. Pensemos en Pablo, en M. Portal o en Légaut mismo, más que octogenario al escribir este libro.

Mientras la doctrina y la liturgia católica insisten en que el sufrimiento físico de Jesús fue especial y único, y basan en ello y en una determinada concepción sacrificial, el significado teológico de dicho sufrimiento, al que atribuyen ser «redentor» conforme a una teoría inversamente proporcional de Dios y el hombre; y mientras la piedad popular, por su parte, se fija, además de en el dolor físico del reo, en los aspectos

humanos de dicha crucifixión (la crueldad de los soldados; la traición, huida y negación de los discípulos; la fidelidad de algunas mujeres; el sufrimiento de la madre y de algunas mujeres, entre ellas María Magdalena, así como la piedad de algunas personas inicialmente ajenas al hecho); Légaut, en cambio, focaliza su atención en el *sufrimiento interior* de Jesús, primero, durante la segunda parte de su vida pública y luego cuando la violencia se desata como un enorme rechazo e incompreensión, fruto del miedo, la revancha, el resentimiento y una situación política endiablada, efectos, en suma, de lo que antes, asépticamente, obviando el mal y la crueldad, hemos denominado «lentitud».

Estas dos ideas sobre la Pasión (la de equiparar el sufrimiento interior y el físico, y la de equiparar el sufrimiento de quien muere joven con el del anciano que sufre por ver la lentitud de todo) provienen de que Légaut se fija en la vida de Jesús en medio de Israel, que es lo conduce a su desenlace; y le confirman que, salvadas las distancias, hay semejanzas entre la existencia de Jesús y la suya, así como con la de M. Portal y la de muchos otros que miran de renovar su tradición y en ello emplean su vida. Pensemos, en tantos del cristianismo de principios del siglo XX, como Lord Halifax, el gran amigo anglo-católico de M. Portal; Teilhard de Chardin, al que Portal invitó a hablar al grupo Tala varias veces; los dos excomulgados, Loisy y Tyrrell, y otros muchos objeto de sospecha y luego de sanción y de marginación, como Miss Petre, von Hügel, Le Roy, Laberthonnière, Monseñor Mignot, el abate Bremond, el abate Birot, Maurice Blondel, los abates Venard, Klein, Murri, Maubec, Buonaiuti y tantos otros. De la memoria de estos casi olvidados, es de donde surge, en parte, la música de fondo de *Un hombre de fe y su Iglesia*, así como la de muchas otras páginas de Légaut ⁽¹⁰⁾.

⁽¹⁰⁾ Sobre todos estos personajes, ver: Domingo Melero, «M. Portal y el manifiesto de 1905», *Cuaderno de la diáspora* 15, y, en el *Cuaderno de la diáspora* 18, los textos de Légaut sobre el «modernismo», más toda la información y los textos ahí reunidos sobre el «modernismo» y el «antimodernismo», así como, en el *Cuaderno* 20, en la presentación de Marta Ribas sobre Miss Petre, las págs. 139-162; 206-216. Y también es bueno leer al respecto, *Creer en la Iglesia del futuro*, Santander, 1988, págs. 128-136.

VI. Por último, después de haber situado *Un hombre de fe y su Iglesia* dentro de la obra de Légaut en [I]; después de haber expuesto el alcance universal del libro («*un hombre y su tradición*») en [II]; después de haber reflexionado acerca de la relación idónea del hombre y su tradición (relación directamente proporcional pero con etapas o planos distintos, y con una relación que es vínculo y es crítica a un tiempo) en [III-IV]; y después de fijarnos en las dos ideas de Légaut sobre el sufrimiento de Jesús en [V]; sólo nos resta tratar de *dos cosas* más: (1) el hilo argumental del libro; y (2) el contexto histórico de este libro de 1988 y de su «Prefacio».

(1) El *hilo argumental* del libro se ve en el «Sumario». Légaut comienza por exponer sus *premisas* y continúa con las consecuencias. La *primera* premisa es que «Dios ha cambiado» y que «el hombre» también, y que, por tanto, el cristianismo debe cambiar la comprensión de la relación entre Dios y el hombre, so pena de extinción. Esta relación es, como decíamos, *directamente proporcional* y no inversamente proporcional, tal como todavía coinciden en pensar un ateísmo y un teísmo cerrados y seguros de sí, que piensan que: a más Dios, menos hombre, y que a más hombre, menos Dios.

La *segunda premisa* es que la comprensión de las Escrituras ha cambiado y también la comprensión de la figura de Jesús y de los primeros tiempos de las iglesias. Jesús, si es «salvador», no lo es por su muerte sino por su vida, que incluye su muerte. Y, si Jesús es el *origen* del cristianismo, no es *su fundador* tal como entendemos esto: establecer una ley o constitución, elegir unos dirigente y un modo de su sucesión, definir unos ritos, unas acciones y objetivos, una organización, etc.

La *consecuencia* es que la Iglesia y la manera de comprenderla *deben cambiar*. La Iglesia ya no es «primera» (pág. 220) ni procede, tal cual, de Dios, vía Jesucristo. La «ley nueva», el «nuevo testamento», los «sacramentos», el «orden sacerdotal», la forma de gobierno de las iglesias, el «primado de Pedro», etcétera, siendo elementos importantes, incluso indispensables durante mucho tiempo, no son lo esencial e inamovible por ser de «origen divino» tal como éste se suele entender.

Sin embargo, abordar todo esto bien *no es fácil* pues la *inercia* de la institución llega hasta por lo enos la mitad del siglo XX ⁽¹¹⁾; y existe, además, la *creencia* generalizada de que, en los veinte siglos transcurridos, las instituciones han sido invariables por haber sido fundadas por Jesucristo, pese a haber habido tiempos parecidos a los nuestros, de cambios y de diferencias en las interpretaciones y en las prácticas, aunque, pese a esos tiempos, todavía en el nuestro, de cuarenta años a esta parte, tanto el modelo antiguo y medieval de la Ortodoxia, como el modelo tridentino, barroco y de monarquía absoluta de la Iglesia católica, así como el modelo burgués y liberal de las Confesiones protestantes, se conservan y tienen un aura que incluso es «sagrada» para muchos simplemente por falta de estudio; cosa que no parece normal en otros campos del conocimiento.

Como acabamos de decir, la posibilidad de este cambio, pese a su dificultad, está abierta porque la comprensión de las Escrituras y del Nuevo Testamento, así como la de los *orígenes* del «movimiento» cristiano y de la figura de Jesús, que antaño parecían fundamentar los textos antiguos y su aura de «revelación», han cambiado. Ahora sabemos que estos textos son una suma de documentos o una colección no muy ordenada de escritos que recogían una tradición oral y ritual anterior, con muchos cambios y variantes hasta el siglo IV.

Sin embargo, esta situación *no es exclusiva* de los textos religiosos, cristianos u otros, sino que también se da con otros textos antiguos laicos. Y este dato es importante para dar que pensar a los no creyentes literales. Ejemplo claro es que, en el siglo XIX, al par que se avanzó en el estudio crítico de la Biblia, también se descubrió que lo que *se creía* hasta entonces, en las sociedades europeas, acerca del *Digesto*, es decir, acerca del código jurídico que unificaba todo el derecho y la política, esto es, que era literalmente de origen romano, y que se

⁽¹¹⁾ Ejemplo: la controversia en los años 60-70 sobre el estatuto del sacerdocio, que fue frenada por Roma. Ver: Denis Pelletier, *La Crise catholique. Religion, société, politique (1965-1978)*, París, Payot, 2002, págs. 49-76 y 219-230, en que se elogia la figura solitaria de Monseñor Riobé.

había encontrado milagrosamente intacto, como libro, al pie de las murallas de Amalfi en 1135, con ocasión del asalto de los pisanos, no era verdad (histórica) sino leyenda o “mito”. Por eso, aunque «sólo Occidente ha creado una cultura laica sustentada sobre sí misma» al sustituir «el derecho de los padres transmitido por la costumbre y los derechos divino y natural representados en la Ley y el Evangelio», tanto por la *autoridad* de los libros de Aristóteles (a través de la Escolástica, cuya distinción entre naturaleza y gracia fundamenta una concepción autónoma del derecho natural) como por la *autoridad* del «derecho romano», sin embargo, *los descubrimientos del siglo XIX mencionados* también demuestran que esta cultura laica no procede de un depósito inmóvil sino que es una tradición acumulativa, pues la autoría única y antigua del derecho es un “mito”, como lo es el «dictado» y la «revelación» del Antiguo Testamento a Moisés ⁽¹²⁾.

Las Iglesias, por tanto, *no deben divinizar* (en el sentido de absolutizar y de poner fuera del tiempo) ninguno de sus textos y formas sino que deben asumir su *historicidad*, esto es, su «*ser en tradición*», lo cual nos lleva a las fecundas distinciones de Légaut *entre fe y creencias* (págs. 35-36, 52, 65, 147), *entre fidelidad y obediencia* (pág. 130 y ss.), y *entre Iglesia*, como «cuerpo de Cristo» y «comunidad de los santos» (o de los «hombres de buena voluntad»), e *iglesias empíricas* (págs. 202, 211), máxime si éstas se conciben como sólo formadas por la jerarquía, el clero y los religiosos, prescindiendo del enorme potencial desaprovechado de los simples laicos. No en vano Légaut, cuando contaba, en el año 40, que, pocos años antes, descartó para sí el camino del sacerdocio, decía:

A decir verdad, conozco demasiado esos ambientes como para creer que algo verdaderamente nuevo, verdaderamente vivo pueda salir de ahí a no ser que se les siembre desde fuera. *Son los laicos los que harán vivir a la Iglesia; los clérigos no hacen más que mantenerla.* ⁽¹³⁾

⁽¹²⁾ Ver el «mito del Libro del Digesto» en: Manuel G^a Pelayo, *Las Culturas del libro*, Monte Ávila, 1976, págs. 35-39, y en: *Los mitos políticos*, Madrid, Alianza, 1981.

⁽¹³⁾ Ver esta cita en el estudio de Domingo Melero, «A propósito de “La llamada apostólica”» en *Cuadernos de la diáspora* 16, págs. 219-220.

Por ahí va, pues, el *hilo fundamental* del libro, que se enriquece con todo lo que incorpora Légaut por el camino.

(2) En cuanto a lo *segundo* que nos quedaba por tratar aún en esta Introducción: el *contexto histórico* en el que Légaut escribió *Un hombre de fe y su Iglesia*, nos detendremos sólo en lo hechos que Légaut menciona, sin extendernos en todo lo que sucedía por aquellos años en la sociedad francesa (mayo del 68) y en el catolicismo francés.

En primer lugar, nada más comenzar su Prefacio, Légaut menciona un *hecho* del año de 1985: «la vuelta al seno de la Iglesia de la comunidad cismática constituida en torno a Monseñor Lefebvre después del Vaticano II» (pág. 29). Y Légaut añade su *interpretación*. Como es normal, Légaut no podía saber lo que sucedió después: que, aunque la «Fraternidad de san Pío X» y Monseñor Lefebvre tuvieron muchos conflictos en 1988 (incluida la excomunión), al final, recientemente, en 2009, han vuelto a vincularse con Roma, no sin poner condiciones, lo cual confirma las opiniones de Légaut ⁽¹⁴⁾.

Según Légaut, la existencia y el retorno de la Fraternidad cismática en 1985, consolidaba y confirmaba una maniobra de larga duración cuyo fin era favorecer la *restauración* del modelo anterior al Concilio Vaticano II, cuyas directrices renovadoras (colegialidad, ecumenismo, libertad religiosa, autonomía de lo temporal, valor del estudio crítico de las Escrituras, reforma litúrgica, importancia de los laicos, etcétera), Monseñor Lefebvre y sus seguidores impugnaban, ya desde 1970, y eso que estas directrices conciliares debían ser tan sólo un primer paso en la dirección del *aggiornamento* propuesto por Juan XXIII e iniciado por un Concilio que, a diferencia de todos los anteriores, era el primero en *no condenar ni definir* ninguna doctrina, sino sólo dedicarse a impulsar una *orientación nueva* hacia dentro y de cara a la sociedad.

⁽¹⁴⁾ Ver: Domingo Melero, «Tres cuestiones de estructura», *Cuaderno de la diáspora* 21, págs. 214-216. La entrada «Marcel Lefebvre» en la Wikipedia aporta más datos. Asimismo es muy útil: Denis Pelletier, *La Crise catholique. Religion, société, politique (1965-1978)*, París, Payot, 2002, págs. 191-230.

Este rasgo del Concilio dio pie a que los conservadores e integristas lo calificasen de «pastoral» y no de «dogmático» y favorecieran así su objetivo de devolver a la Iglesia al marco de las definiciones y condenas de los Concilios anteriores: Trento (siglo XVI) y Vaticano I (siglo XIX); cuyos puntos claves eran: una distinción nítida de la fe frente a la razón (semejante a la de la Iglesia frente al mundo); un refuerzo de la función sagrada de los sacerdotes (lo cual pudo ser útil en su época pero no en ésta); la definición del valor sacrificial de la misa; así como de la eficacia “objetiva” de los sacramentos, independiente del valor personal del administrador y del papel de la comunidad en la transmisión del «carisma» (la gracia siempre es a la vez don y llamada); así como la ubicación del papa en la cima jerárquica al definir su vicariedad y su infalibilidad en materia dogmática y de moral, con independencia de las Iglesias locales y de la colegialidad de los obispos.

Légaut condensa toda esta vuelta atrás al *interpretar* –en el Prefacio y después– un *segundo hecho*: que el Cónclave eligiera, como sucesor de Pablo VI, primero, a Juan Pablo I, y, fallecido éste al cabo de un mes, a Juan Pablo II, cuyo mandato examina en el libro.

Légaut debió de seguir todo esto con sumo interés por *cuatro* motivos. *Primero*, porque el asunto de Monseñor Lefebvre y su rebeldía comenzó en Francia e influyó en conocidos suyos, hombres de fe pero adherentes sin matices a las creencias. *Segundo*, porque esta comunidad cismática volvía a denunciar, en sus escritos, el fantasma y obsesión del «modernismo», cuya historia Légaut conocía gracias a M. Portal y a las lecturas que había hecho, de joven y también en los años 60, y que le hicieron valorar la *honestidad intelectual* y la *integridad moral* de muchos de los que entonces fueron espiados, marginados, sancionados e incluso expulsados ⁽¹⁵⁾. En *tercer* lugar, Légaut se interesó por estos hechos porque esta comunidad cismática de Monseñor

⁽¹⁵⁾ Recuérdese, de dicha época, tan sólo la certera frase de Loisy: «La ortodoxia es la quimera de la gente que nunca ha pensado» («L'orthodoxie est la chimère de gens qui n'ont jamais pensé», en: *Choses passées*, París, E. Nourry, 1913, p. 308. Frase tomada por el propio Loisy de su Diario, con fecha 31 de mayo, 1905.

Lefebvre se fundó en 1970, es decir, el mismo año de publicar Légaut el Tomo II de «El cumplimiento humano», dedicado al cristianismo y con una orientación opuesta a la de Lefebvre pues, si valoraba el Vaticano II, era por ser un primer paso, aunque insuficiente. Por honestidad y por si lo sancionaban, antepuso a IIPAC su «Advertencia» en defensa del servicio que el error rinde a los suyos caso de que quien lo explore sea un hombre de fe y no un clérigo o un intelectual, que tan sólo hacen juegos malabares con ellos ⁽¹⁶⁾.

A esto cabe añadir que la comunidad cismática del Arzobispo Lefebvre se denominó «Hermandad sacerdotal san Pío X» porque este papa fue quien animó y apoyó, hasta su muerte en 1914, el movimiento de represión «antimodernista» ⁽¹⁷⁾, y ellos creían que el enemigo común del «modernismo» sobrevivía de diferentes maneras. Quizá por esto Benedicto XVI, en 2009, recibió de nuevo en su seno a esta Hermandad, no sin ceder en algunas de sus peticiones, como, por ejemplo, poder celebrar la liturgia de nuevo conforme al rito latino. Y esto a pesar de haber sido muy duro Juan Pablo II con dicha Fraternidad, con posterioridad a 1988, pero sólo por razones de disciplina. Sobre todo por haber ordenado Lefebvre a cuatro obispos sin su consentimiento. Esto fue el motivo de la excomunión de quienes participaron en aquella iniciativa; los cuales, pese a ello, siguieron expandiendo el mensaje de dicha Fraternidad.

Pero aún queda un *cuarto* motivo de que Légaut siguiese todo esto de entre 1970 y 1985, y de que considerase –no sin ironía– que un entendimiento entre Roma y el cisma de Lefebvre sería bueno en la medida en que fuese un signo de pluralismo, tal como dice en su Prefacio de 1985. Este cuarto motivo es que, en 1970, Légaut

⁽¹⁶⁾ Ver la «Advertencia» en: *Reflexión sobre el pasado y el porvenir del cristianismo*, AML, Madrid, 1999, págs. 17-18. Y un comentario breve sobre el contexto de ésta en: *Cuaderno de la diáspora* 21, págs. 212-213.

⁽¹⁷⁾ Sobre Pío X y el «modernismo», ver: *Cuaderno de la diáspora* 18, págs. 21-23, 49, 177-180, 197-198, y, sobre todo, la figura de Monseñor Mignot (págs. 234-242) y, en especial, su juicio privado sobre Pío X en pág. 237.

sabía que esta escisión lefebvriana era la versión extrema, visible y radical, de un movimiento más amplio y más de fondo, de descontento y de preocupación, por parte de muchos católicos alarmados por los “excesos” del primer postconcilio.

Este movimiento, lo formaban tanto católicos de base, como intelectuales, teólogos y personalidades de la jerarquía que, si bien habían apoyado al Concilio al comienzo (cosa que, por el contrario, no hizo Monseñor Lefebvre, que, durante el mismo, fue una de las cabezas visibles del grupo minoritario contrario a él), en los años finales de los 60 y primeros de los 70, se sentían inquietos, descontentos y preocupados porque creían que se conmovían los pilares de la tradición, esto es, lo que, hasta entonces, para ellos había sido lo esencial del catolicismo, y todo a causa de los “excesos”, por otra parte innegables, de bastantes durante este primer período en el que la aplicación de las directrices de apertura del Concilio comportó, inevitablemente, en la práctica, por parte de muchos, por un lado, el desprecio de lo antiguo y el desinterés por el estudio, y, por otro, el deslumbramiento acrítico ante determinadas teorías propias de las «ciencias humanas» (marxismo, psicoanálisis) contrarias al cristianismo, y ante determinados movimientos sociales y políticos que entonces influían notablemente en la sociedad civil, que –todo hay que decirlo– también se encontraba en un período de cambio acelerado, si no de crisis.

Bastantes antiguos conocidos y amigos de Légaut, gente cultivada del alto clero y laicos universitarios (el cardenal Danielou, el padre de Lubac, Gabriel Marcel, Jean Guitton, Monseñor Nédoncelle y Monseñor Bruno de Solages, el exegeta protestante Oscar Cullmann, el historiador H. I. Marrou, el padre Congar, Jacques Perret, antiguo amigo íntimo de Légaut, y otros) coincidían en creer que había que alzar la voz ante todo lo que, para ellos, *ponía en juego* «la esencia de la fe», tal como repetía Gérard Soulages⁽¹⁸⁾. Soulages era un antiguo de los

⁽¹⁸⁾ La frase «la fe está en peligro», está en las Actas de Estrasburgo, 1971. Ver: *Fidélité et ouverture*, Éd. Gérard Soulages, París, Mame, 1972, pág. 30. Todo el libro es interesante para conocer este movimiento.

«grupos Légaut» de los años 40 y 50, y fue quien organizó el «Congreso de intelectuales europeos» de Estrasburgo, en 1971, donde participaron las personas antes citadas, y donde se consolidó un movimiento denominado «Fidelidad y Apertura», cuyo objetivo era obviamente doble: por un lado, «apertura» y, por tanto, evitar que los tradicionalistas y ultraconservadores se apoderasen en exclusiva de la «tradición», en lo cual el P. Congar jugó un papel fundamental, y, por otro lado, «fidelidad», en el sentido más bien de *obediencia* y de denunciar las tendencias que les parecía que hacían tambalear, de forma indebida, estructuras, normas, doctrinas, costumbres y creencias.

También a Pablo VI, no sólo por su forma de ser “hamletiana” sino por la influencia de estos y de otros intelectuales, le preocupaban y alarmaban las manifestaciones extremas ante las que le faltaron la paciencia y la calma propias de la prudencia. Eran tiempos en que el *miedo* influía en estas reacciones que, por otra parte, algo de razón tenían, sin duda, al señalar, por ejemplo, que, so capa de apertura al mundo y de diálogo, había una excesiva y acrítica aceptación del ateísmo de época en corrientes como la «teología de la muerte de Dios», y del marxismo, que necesitaba de la politización del clero y de los movimientos laicos para influir más en la sociedad. Además, todo esto revertía en una crítica de la Iglesia un tanto simple e irreflexiva, pues, aunque ésta mereciese ser objeto de crítica ciertamente, ésta debía ser de otra manera; y todo esto con independencia de lo que este contexto comportaba, en la vida interior de los sujetos, tentados por unas ideologías sustitutorias y aparentemente más eficaces, pero áridas e insatisfactorias a la larga, cara a la cuestión del «sentido».

Todo esto llevó a Pablo VI, a pronunciarse, con directrices generales, primero sobre cuestiones de moral sexual en la *Humanae vitae* sin apenas considerar que, conforme al espíritu del Concilio, hubiera debido contar con la madurez, responsabilidad y libertad de los laicos a los que se dirigía; y, segundo, lo llevó a retirar, como materia de discusión sinodal, la revisión del estatuto del sacerdocio que incluía la posible ordenación de casados, así como el acceso a la comunión de los laicos divorciados, tal como la Comisión preparatoria de

dichos temas había previsto y propuesto. El tono que transmitían estas intervenciones de Pablo VI era, pues, de desconfianza. No era consecuencia de la fe que «mueve montañas» sino que devolvía a la Iglesia a los fantasmas del pesimismo ante el «mundo» y a las autodefensas del pasado que justo eran las que la habían llevado a la situación actual (pág. 73). Citemos dos fragmentos significativos de dos alocuciones de Pablo VI; la primera de 1967 y la segunda de 1972:

(a) Algunos hablan de una *adaptación* de la doctrina católica a determinadas actitudes de la *mentalidad* moderna, de forma análoga a como se hizo en el siglo XVI con la Reforma. Otros hablan de cambiar las *estructuras* de la Iglesia. Unos y otros confían en los cambios en la doctrina o en la constitución, *sin preguntarse si éstos son legítimos en una religión como la nuestra, que, por su esencia, se basa en la fidelidad...*

(b) Ciertos *errores* han surgido y aflorado todavía hoy en la cultura de nuestro tiempo, *errores* que podrían *arruinar por completo* nuestra *concepción cristiana* de la vida y de la historia. Estos *errores* se expresaron de un modo característico en el *modernismo*, el cual, bajo otros nombres, es aún de actualidad... ⁽¹⁹⁾

Errores, adaptación, mentalidad, cambio de estructuras, fidelidad, concepción cristiana, modernismo. Todos eran términos equívocos que había que sopesar y que precisar teniendo en cuenta los diversos “preconceptos” que podían ocultar en cada caso e imposibilitar así el entendimiento (ver pág. 57, sobre la diferencia entre fidelidad y obediencia). Ello explica: tanto la «Advertencia» de Légaut al comienzo del tomo II en 1970 como su «Introducción» al tomo I en 1971. E indica, además, el valor de Légaut al exponerse y esforzarse por exponer su «testimonio», hipermilimetrando los términos pero en una dirección decidida y esto mientras Pablo VI se alarmaba, el movimiento de «Fidelidad y Apertura» se formaba y la «Hermandad sacerdotal san Pío X» se consolidaba.

⁽¹⁹⁾ Sobre el Coloquio de Estrasburgo de 1971 y las alocuciones de 1972 de Pablo VI, ver: Émile Poulat, *Modernística*, Nouvelles Éd. Latines, París, 1982, p. 238-240.

Quince años después, el hecho de publicar *Un hombre de fe y su Iglesia* (así como publicar, unos años antes su «Appel au Monde» en *Le Monde*) ayuda a comprender el «don total» de Légaut (don que incluye también la mente) hasta el final de su vida, pues siguió ahondando, escribiendo y comunicando acerca de por dónde creía él que debía de continuar su curso el gran río de la tradición cristiana que tanto le había aportado incluso cuando lo desesperaba.

A Légaut, su plegaria, su meditación y su testimonio le ayudaron a poner el acento en *la fe entendida no como una adhesión a un sistema de creencias sino como la actitud y cualidad esencial del hombre ante la vida*; fe no referida por tanto a un objeto sino concebida como algo último del sujeto, abierto hasta el fondo. ¡Ojalá que la lectura de este «pequeño gran libro», ayude al lector a entrever algo de esta fe «por la que» un sujeto llamado Marcel Légaut vivió como un viviente, allá por el siglo XX.

