

HACIA UNA ACTITUD COMUN EN LA DEFENSA DE LA VIDA

El diálogo ecuménico ha estado casi siempre centrado en cuestiones dogmáticas, preferentemente referidas a los problemas de fe y de eclesiología. Pero tanto el mismo dinamismo interno de la reflexión sobre la fe como el apremio de los problemas actuales ha obligado a los cristianos a repensar su responsabilidad moral práctica y, también el diverso modo de plantear teóricamente las cuestiones morales¹. De hecho, las Iglesias han llegado a la convicción de que las divergencias sobre los problemas éticos son también obstáculos importantes para la plena comunión y la acción común significativa, pero pueden y deben «representar nuevas ocasiones de acrecentar la comprensión y el respeto mutuos»².

Y, junto a esa convicción eclesial, empiezan a aparecer interesantes estudios académicos destinados a abordar los problemas morales en una perspectiva ecuménica tanto por parte de los estudiosos católicos³, de los ortodoxos⁴, o de

¹ Así lo reconoce el documento *La Iglesia como comunión* (1990) de la Segunda Comisión Internacional Anglicano-Católica (ARCIC-II): A. González Montes, *Enchiridion Oecumenicum*, vol. 2 (Salamanca 1993) n. 108 (p. 40) I=GM I.

² Así lo reconoce explícitamente la Sexta Relación del Grupo Mixto de trabajo de la Iglesia Católica y del Consejo Ecuménico de las Iglesias (1990): GM 2, nn. 302, 309, 313-315.

³ Véase, p. ej., S. Privitera, *Temi etici di dialogo ecumenico. Sull'universalità dell'esigenza dialogica dell'etica* (Palermo 1992).

⁴ Cf. S. Privitera, 'Il controllo delle nascite nella teologia morale orientale', *RTMor* 57 (1983) 45-80; Id., 'L'antropologia di S. Basilio. La dignità dell'uomo e l'argomentazione etica nella teologia morale ortodossa', en: A. Holderegger-

los protestantes⁵, así como en obras que, de hecho, están articuladas según una concepción interdisciplinar y ampliamente ecuménica⁶. Los estudios de ética ecuménica son hoy prácticamente inabarcables⁷.

Uno de esos problemas éticos más urgentes es, sin duda el de la defensa de la vida humana. Por extraño que parezca, por primera vez en la historia de la humanidad, los seres humanos parecemos darnos cuenta de la fragilidad y precariedad de la vida.

Sabíamos ya de la finitud de la vida humana individual, sometida al dolor, a la enfermedad, al acecho de los agentes naturales y aun de los otros seres humanos. Conocíamos el rostro hosco y amenazador de la muerte, sólo por algunos aceptada y aguardada como «nuestra hermana muerte corporal».

Sabíamos de la fragilidad de la vida, en sus manifestaciones animales y vegetales. Los textos bíblicos aludían ya a los animales que expiran su aliento y vuelven al polvo (Sal 104, 29), y a la fragilidad de la flor del heno que hoy muestra su humilde vistosidad y mañana arde en el horno (Sal 90,5-6; Is 40,8; Mt 6,30; 1Pe 1,24).

Pero solamente en esta segunda mitad del siglo XX parece que hemos adquirido conciencia de la precariedad de

R. Imbach-R. Suárez de Miguel (eds.), *De dignitate hominis. Mélanges offerts à Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira* (Freiburg 1986) 15-37; B. Petrá, 'Teologia morale ortodossa', *RTMor* 23 (1991) 453-61.

⁵ Véase J. Moltmann, *El futuro de la creación* (Salamanca 1979) 163-81: 'La ética y el progreso de la biomedicina'; cf. J.P. Thevenaz, 'Passion de Dieu, passions humaines et sympathie des choses. Ethique et messianisme chez J. Moltmann', *RTPPhil* 119 (1987) 303-21.

⁶ M. Lockwood (ed.), *Moral Dilemmas in Modern Medicine* (Oxford 1985); P. Singer (ed.) *Applied Ethics* (Oxford 1986); Th. A. Shannon (ed.), *Bioethics* (Mahwah, NJ, 1987) (3 ed.).

⁷ Recuérdense el n. monográfico de *Le supplement* 147 (1983) dedicado al tema *Morale catholique-Morale protestante*; P. Valadier-J.F. Collange, 'La morale dans le dialogue catholique-protestant. Terrain d'entente ou de division', *Et* 360 (1984) 241-354; T.H. Preston, 'The Future of Protestant Ethics', *BJRylands-Libr* 67 (1984) 500-21; H.M. Reischl, 'Verbunden in Glauben, getrennt im Handel. Ethik zwischen den Konfessionen', *HerdKor* 39 (1985) 288-90; G. Ceretti, 'Questione etica e impegno ecumenico delle chiese', en *RTMor* 19 (1987) n. 73, 91-97; J.M. Gustafson, 'Roman Catholic and Protestant Interaction in Ethics', *TSt* 50 (1989) 44-69; H. Küng, 'A la búsqueda de un 'ethos' básico universal de la grandes religiones', en *Conc* n. 228 (1990) 289-309 (todo el número está dedicado al tema); B. Petrá, 'Teologia morale ortodossa', *RTMor* 23 (1991) 453-61; A. Bondolfi, 'Morale ecumenica: Europa anni '90', *RTMor* 24 (1992) 375-78; N. Valentini, 'L'etica nel pensiero russo', *RTMor* 24 (1992) 473-502.

toda vida sobre el planeta, al tiempo que los creyentes adquiriríamos también conciencia de nuestro deber moral de defenderla y constatábamos ya de hecho algunas iniciativas comunes para realizar en la práctica ese compromiso ético.

Esos tres serán precisamente los puntos que articulen nuestra reflexión actual.

1. LA PREOCUPACION POR LA VIDA

A estas alturas nos damos cuenta de que nuestros pretendidos avances tecnológicos no siempre han venido acompañados por progresos éticos semejantes. Es más, nos hemos dado cuenta que ante los desastres ecológicos, que hoy resultan más que evidentes, ya no basta el aumento de nuevos inventos humanos. Los subproductos de la tecnología no se solucionan con la añadidura de más tecnología o de una tecnología más sofisticada. Es preciso un cambio de paradigma que, en términos morales equivale a una conversión de los individuos y de las estructuras⁸.

Y sin embargo, la preocupación ecológica, a la que tanta atención ha sido prestada desde todas las instancias del diálogo ecuménico⁹, y la pretendida cruzada en defensa de la vida, muestran con excesiva frecuencia su incongruencia, al permitir los olvidos irresponsables ante las personas que mueren de hambre, ante todos los que son víctimas de epidemias devastadoras o de la corrosión de la droga, ante todos aquellos que son eliminados antes de su nacimiento o bien cuando ya han dejado de ser productivos para la sociedad.

La coherencia de nuestro discurso a favor de la vida se torna falsa e hipócrita ante los genocidios que a finales de siglo vuelven a repetir los horrores que creíamos olvidados hace ya varios decenios: no demasiados para vergüenza nuestra.

En la más ecuménica de sus encíclicas, por fijarse en el único Dios al que aceptan las tres grandes religiones mono-teístas, la *Dives in misericordia*, Juan Pablo II ha trazado una

⁸ H. Küng, *Proyecto de una ética mundial* (Madrid 1991) 17-41; L. Ferry, *Le nouvel ordre écologique*, Paris, 1992; D.H. Meadows-D.L. Meadows-J. Randers, *Más allá de los límites del crecimiento* (Madrid 1993) (2 ed.).

⁹ H. Vall, 'La integridad de la creación', en A. Galindo (ed.), *Ecología y creación. Fe cristiana y defensa del planeta* (Salamanca 1991) 237-94.

imagen de nuestra generación en la que, junto a los rasgos más consoladores, no falta la alusión a las tensiones y amenazas para la vida que ya intuía el Concilio Vaticano II. Junto a la conciencia de la amenaza biológica, se dice allí que crece la conciencia de otra amenaza que destruye lo que es más esencialmente humano como el derecho de la persona a la verdad y a la libertad¹⁰.

Pero esa inquietud no es privativa de la Iglesia Católica, como afirma la encíclica con palabras que parecen invocar el esfuerzo común de un compromiso ético compartido:

«Teniendo a la vista la imagen de la generación a la que pertenecemos, la Iglesia comparte la inquietud de tantos hombres contemporáneos. Por otra parte, debemos preocuparnos también por el ocaso de tantos valores fundamentales que constituyen un bien indiscutible no sólo de la moral cristiana, sino simplemente de la moral humana, de la cultura moral, como el respeto a la vida humana desde el momento de la concepción, el respeto al matrimonio en su unidad indisoluble, el respeto a la estabilidad de la familia. El permisivismo moral afecta sobre todo a este ámbito más sensible de la vida y de la convivencia humana. A él van unidas la crisis de la verdad en las relaciones interhumanas, la falta de reponsabilidad al hablar, la relación meramente utilitaria del hombre con el hombre, la disminución del sentido del auténtico bien común y la facilidad con que éste es enajenado. Finalmente, existe la desacralización, que a veces se transforma en “deshumanización”: el hombre y la sociedad para quienes nada es “sacro” van decayendo moralmente, a pesar de las apariencias»¹¹.

Un análisis todavía más agudo del mundo contemporáneo se encuentra en la encíclica *Sollicitudo rei socialis*, en la que el Papa pasa revista a los efectos producidos en la sociedad por la teoría y la práctica del desarrollo, llevado a sus últimas consecuencias. Junto a los múltiples fenómenos negativos, como la persistencia del analfabetismo, la escasez de viviendas, la marginación, la pobreza, el armamentismo, los grupos terroristas y aun las campañas sistemáticas contra la natalidad¹², a menudo debidas a presiones y financiadas por capitales extranjeros, la encíclica recuerda como un aspecto positivo de nuestro mundo precisamente el que hoy es objeto de nuestra preocupación:

¹⁰ Juan Pablo II, *Dives in misericordia*, 11.

¹¹ Juan Pablo II, *L.c.*, 12.

¹² Juan Pablo II, *Sollicitudo rei socialis*, 25.

•Aquí se inserta también como signo del respeto por la vida –no obstante todas las tentaciones por destruirla, desde el aborto a la eutanasia–, la preocupación concomitante por la paz; y, una vez más, se es consciente de que ésta es indivisible: o es de todos o de nadie. Una paz que exige, cada vez más, el respeto riguroso de la justicia y, por consiguiente, la distribución equitativa de los frutos del verdadero desarrollo»¹³.

Esta preocupación por la vida no puede ser, ni lo es en realidad, un privilegio o deber exclusivo de los católicos, ni siquiera de los cristianos ni de los fieles de las grandes religiones monoteístas. La defensa de la vida en general y de la vida humana en particular es un deber que compete a todos los seres humanos cualquiera que sea la clase social, la raza o la religión a la que pertenezcan.

Es necesario que nuestro razonamiento ético comience a superar los argumentos basados en un positivismo revelado o magisterial para llegar a una argumentación antropológica, compartible por todas las religiones y aun por «el indiferentismo de aquellos que rechazan toda religión porque la consideran inútil o nociva para la vida humana y por eso no les interesa», como acaba de decir el *Documento de Santo Domingo* (n. 153).

De ahí la necesidad de que los creyentes se abran a las posibilidades de una auténtica y sincera ética racional incluso a una ética civil, entendida en el mejor de los sentidos¹⁴. Se ha puesto con razón de relieve que aun el pensamiento de K. Barth, que obviamente evita toda referencia a una ley natural normativa para la ética de los cristianos, apela a una teología de la creación que puede ser admitida por todas las confesiones cristianas y aun monoteístas¹⁵.

¹³ Juan Pablo II, *L.c.*, 26.

¹⁴ La cuestión cobra una nueva actualidad a partir de la publicación de la encíclica de Juan Pablo II, *Veritatis splendor* (6.8.1993). Es interesante ver la defensa de una cierta normatividad de la naturaleza en la obra de W. Pannenberg, *Antropología en perspectiva teológica* (Salamanca 1993) 129-48.

¹⁵ G. Crespy, 'Pour une théologie de la sexualité', *EtThRel* (1977) 79: «A certains égards, il (Barth) est dans la même situation que les théologiens catholiques classiques, puisqu'il exprime en termes d'évidence biologique ce qu'il trouve dans la révélation». Véase todo el capítulo sobre los «principios integradores de la Ética cristiana» del *Handbuch der christlichen Ethik* (Freiburg im Breisgau 1993) I, 407-73, donde, en perspectiva ecuménica se recogen las categorías de la creación (J. Gründel), la justificación (E. Herms), la escatología (D. Wiederkehr) y la reconciliación (Ch. Walther).

2. LOS CREYENTES EN EL DIOS DE LA VIDA

Pero son precisamente los que profesan su fe en el Dios de la vida los que están llamados a adoptar una decidida actitud común en defensa de la vida humana, especialmente la más amenazada.

Habría que recordar aquí el encuentro de Juan Pablo II con los representantes de la Iglesias y Comunidades cristianas, del hebraísmo y del Islam, celebrado en Asís el 9 de enero de 1993. Y habría que subrayar unas palabras especialmente pertinentes pronunciadas por el obispo de Roma en aquella ocasión:

«Cada uno de vosotros sabe que la propia concepción religiosa está en favor de la vida y no de la muerte, está en favor del respeto de todo ser humano en todos sus derechos y no en favor de la opresión del hombre sobre el hombre; está en favor de la convivencia pacífica de etnias, pueblos y religiones, no en favor de la oposición violenta ni de la guerra.

(...) Es ésta nuestra fuerza; ésta es nuestra arma. Ante los instrumentos de destrucción y de muerte, ante la violencia y la crueldad, no nos queda otra cosa que el recurso a Dios, con las palabras y con el corazón. No somos fuertes ni poderosos, pero sabemos que Dios no deja sin respuesta la petición de quien se dirige a El con fe sincera, sobre todo cuando está en juego el destino presente y futuro de millones de personas»¹⁶.

Aquellas palabras se referían directamente a la guerra de la antigua Yugoslavia, pero tienen un alcance que la supera en términos de preocupación por los ataques infligidos a toda vida humana.

No es extraño que al final de aquella exhortación a la plegaria, el Papa evocara a Francisco de Asís en cuanto «ejemplo y paradigma de paz con los hombres, con la creación y con Dios», en una clara alusión a ese trípode referencial que determina y configura la autocomprensión del hombre y su relación con lo otro, los otros y el Absolutamente Otro.

¹⁶ Puede verse en *Ecclesia* 2.616 (23.1.1993) 20.

2.1. *Los creyentes en el Dios vivo*

Es precisamente su fe en el absolutamente Otro la que impulsa a las tres grandes religiones monoteístas a comprometerse afectiva y efectivamente en favor de la vida humana y de toda vida en general y aun de la integridad del mismo universo que le sirve de casa y habitación, de signo y lenguaje de la trascendencia.

Para ellas, la naturaleza, por bella y tentadora que sea, nunca debe ser idolatrada como si pudiera usurpar el puesto de Dios. Pero tampoco debe ser despreciada o expoliada como si no llevara en sí misma un cierto rasgo divino. La naturaleza es creación y objeto de amor de un Dios providente¹⁷.

Pero, entre todas las obras que salieron de las manos del Altísimo, la vida humana ha merecido su especial atención y su amor. El ser humano es la única criatura terrestre a la que Dios ha amado por sí misma (cf. GS, n. 24). El hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios. Su iconalidad es la señal más clara de su dignidad y la exigencia más urgente de un comportamiento ético respetuoso y coherente.

En este punto están plenamente de acuerdo, el Judaísmo y el Cristianismo¹⁸. Pero también el Islam, que en el Corán nos presenta la intimidad y hasta la complicidad de Dios con Adán, a pesar de las reticencias de los ángeles contra ese ser que extenderá la corrupción y derramará la sangre¹⁹ y, por otra parte recuerda a todas las gentes que han sido creadas a partir de un hombre y una mujer para que los seres humanos se reconozcan en la fraternidad a través de los pueblos y las tribus²⁰.

Las tres grandes religiones, que abominan del cainismo (cf. Gn 4,8; 1Jn 3,12; azora 5. La mesa, 33), se remiten a Abrahán como padre y modelo de la fe. Una fe que es acogida al ex-

¹⁷ J.R. Flecha, 'Escatología y Ecología: desafíos éticos de la esperanza', en *O cristão e o desafio ecológico* (Coimbra 1993) 127-141.

¹⁸ E.B. Borovitz, 'La Torá escrita y oral y los derechos humanos', *Conc* 228 (1990) 195-206; L. Newman, 'Jewish Theology and Bioethics', en *JMPhil* 17 (1992) 309-27.

¹⁹ Azora 2, La Vaca, 28-32.

²⁰ Azora 49, Las Habitaciones, 13. Cf. R. Garaudy, 'Los derechos del hombre y el Islam: fundamentación, tradición, violación', *Conc* 228 (1990) 221-37; D. Atichetchi, 'La contraccizione nelle fonti e nella storia islamica', *RTMor* 42 (1992) 871-88.

traño, aun antes de conocer su identidad. Una fe que es hospitalidad y teofanía a la vez. Con la hospitalidad, algunos, sin saberlo, hospedaron ángeles, comenta la carta a los Hebreos (13,2), en clara referencia a Abrahán. Con razón un pensador judío como Elie Wiesel sitúa precisamente en ese encuentro del encinar de Mambré (Gn 19) la lección más significativa que Abrahán ha podido transmitir a las tres grandes religiones monoteístas: la sospecha de que, en cualquier hombre que se nos acerca, se esconde el mismo Dios que en él se nos revela²¹.

Para Abrahán la vida es un don gratuito y ya inesperable, sorprendente, y hasta festivo, a juzgar por la risa de Sara. Pero la vida es también para él responsabilidad y compromiso, como nos muestran los relatos etiológicos que evocan tanto el nacimiento de Ismael como la protección que Dios dispensa a su vida en medio de los peligros del desierto (Gn 16; 21,9-21).

Pero es especialmente el relato del sacrificio de Isaac el que ha evocado siempre para las tres religiones el momento más importante del descubrimiento de la dignidad de la vida humana. En medio de pueblos que, en el marco de los ritos propiciatorios de la fecundidad, ofrecen a sus dioses la vida de sus primogénitos, Abrahán, y con él todos los creyentes en el Dios de la vida, habrán de ir descubriendo que el Dios que lo conduce no desea el sacrificio de las vidas humanas, sino que se contenta con los signos que indican la entrega de la voluntad (Gn 22), y, sobre todo, la búsqueda de la justicia y el ofrecimiento de la misericordia, como una y otra vez habrán de recordar los profetas (Os 6,6; Am 5,24; Mt 9,13; 12,7).

Las tres religiones monoteístas han subrayado, además, la majestad del precepto bíblico «No matarás» (Ex 20,13), reconociendo sin temor la concordia ecuménica que, al menos en teoría, las vincula en este punto a todas las culturas de la tierra. Es cierto que el contenido primero del mandamiento, centrado en la defensa de los miembros del mismo clan, unidos entre sí por vínculos de sangre ha ido ampliándose hasta reconocer la dignidad de la vida del extraño y el desconocido²². Y es cierto que

²¹ E. Wiesel, *Messengers of God. Biblical Portraits and Legends* (Nueva York 1976) 84-110.

²² Cf. A. Hortelano, 'El hombre, responsable de la vida', en *Los mandamientos* (Madrid 1984) 43-36.

también hoy habremos de superar la frivolidad que nos lleva a referirnos a la intolerancia, el fundamentalismo o la xenofobia que con frecuencia se atribuyen a las grandes religiones, como bien ha subrayado Mohammed Askoun²³.

2.2. *Los cristianos*

Por lo que se refiere en particular a los cristianos, las razones para una defensa común de la vida se encuentran enraizadas, además, con todo derecho, en la misma confesión trinitaria.

La fe en el Padre. Creador del Universo, ha de hacernos descubrir la grandeza e interdependencia de todas las criaturas. «La belleza de la creación refleja la infinita belleza del Creador. Debe inspirar el respeto y la sumisión de la inteligencia del hombre y de su voluntad»²⁴. Pero la creación especial del ser humano, así como la providencia y el amor que Dios le dedica son motivo sobrado para una exigencia ética de respeto hacia la vida humana.

La fe en el Verbo encarnado nos lleva a descubrir la dignidad y la grandeza de toda vida humana. Al entrar en nuestra historia, el Verbo de Dios se ha asociado a la naturaleza y la historia humanas que con El han subido a la cruz, con El han resucitado y con El han ascendido ya en esperanza a la gloria celeste. El ejemplo de Jesús de Nazaret, que quiso ser representado por los rasgos del buen samaritano, y su dedicación a los enfermos y los marginados es un motivo añadido para el compromiso cristiano en favor de la vida humana amenazada.

Finalmente, la fe en el Espíritu que aleteaba sobre las aguas primordiales (Gn 1,2), que crea a los vivientes y repuebla de ellos la faz de la tierra (Sal 104, 30), nos invita igualmente a ver un hermano en todo ser humano que, aun de distinta lengua y nación, es llamado a la unidad pentecostal del amor (Hech 2,4).

Y, junto a los cristianos, de nuevo todos los creyentes en el Dios vivo adorado por Abrahán, y aun los mismos miem-

²³ M. Askoun, 'Islam, un conflicto de modelos', *Correo de la UNESCO* 45 (julio 1992) 34-37.

²⁴ *Catecismo de la Iglesia Católica*, 341.

bros de otras religiones, estarán dispuestos a «proclamar que Dios es el único Señor de la vida y que el hombre no es ni puede ser amo o árbitro de la vida humana»²⁵.

3. ALGUNOS PASOS ECUMENICOS

Tal proclamación no será coherente ni creíble si los creyentes no comienzan por disminuir los recelos que con excesiva frecuencia los han separado y la agresividad que los ha enfrentado entre ellos. No se puede anunciar al Dios de la vida desde el enfrentamiento sistemático.

Tomando pie del documento *Diálogo y anuncio*, publicado por el Pontificio Consejo para el Diálogo Interreligioso en colaboración con la Congregación para la Evangelización de los Pueblos, decía Juan Pablo II el 13,11,1992 a la Asamblea del mismo Consejo:

«Los contactos interreligiosos, junto con el diálogo ecuménico, parecen ahora la vía obligada para que las heridas tan dolorosas, producidas a lo largo de los siglos, ya no se repitan o se sanen pronto las que todavía quedan»²⁶.

Junto a este inicial movimiento de respeto es preciso hacerse juntos las grandes preguntas sobre la fundamentación misma de la dignidad y el valor de la vida humana, que no puede consistir en cualidades adjetivales, sino en la apreciación de lo más sustantivo del ser humano. No se puede infravalorar la vida humana en razón del sexo o del color de la piel, de la libertad o la esclavitud, de la adhesión a una u otra religión, de la afiliación a una u otra ideología, del tamaño o de la productividad de los seres humanos.

Además de su profundidad y limpieza evangélica, no están privadas de belleza las preguntas que Juan Pablo II dirigía a los fieles durante la vigilia de oración celebrada en Asís el día 9 de enero de 1993:

«Cristo nos invita a no dejarnos vencer por el mal, sino a vencer el mal con el bien (cf. Rom 12,21), a construir una civilización en la que reine en primer término el amor, y que sitúe en el primer plano el respeto del "otro".

²⁵ *Documento de Santo Domingo*, 223.

²⁶ Puede verse en *Ecclesia* 2.614-2.615 (9-16.1.1993) 42.

¿Es acaso posible privar a un hombre del derecho a la vida y a la seguridad porque no es uno de nosotros, porque es el "otro"? ¿Privar a una mujer del derecho a la integridad y a su dignidad porque no es una de nosotros, porque es el "otro"? E, incluso, ¿privar a un niño del derecho a un techo que lo cobije y del derecho a alimentarse porque es un niño que está en la parte de los "otros"? "Nosotros", "ellos". ¿No somos acaso todos hijos de un solo Dios, sus hijos amados? ¿Acaso no ha venido Jesucristo al mundo, "luz verdadera que ilumina a todo hombre" (Jn 1,9), para librarnos del pecado de las divisiones y reunirnos a todos en el amor? Y cuando el "otro" es escarnecido, denigrado, despreciado, maltratado, cuando el "otro" no tiene ya lecho en el que reposar la cabeza, no tiene con qué alimentarse o calentarse, ¿acaso no es Jesús mismo el que una vez más es escarnecido, denigrado, despreciado y ofendido? (cf. Mt 25, 31-46)²⁷.

Unas palabras que, aun referidas a la defensa de las vidas inocentes en caso de conflicto armado, no dejan de tener aplicación a todos los otros supuestos en los que la vida humana, también inocente, es puesta en entredicho.

3.1. *Reflexión sobre el valor de la vida*

Es cierto que las diferentes confesiones cristianas, y aun las diferentes religiones, van adquiriendo una conciencia cada vez más lúcida de la común responsabilidad con relación a la vida humana y aun a la suerte global del universo.

Bastaría tener presente la riquísima reflexión formulada con motivo de los diversos encuentros ecuménicos, como los de Vancouver, Basilea y Seúl²⁸.

Resulta hoy impresionante ver la enorme cantidad de obras publicadas por el Consejo Ecuménico de las Iglesias que denotan una preocupación sincera por los riesgos y el porvenir de la vida humana, especialmente la más marginada y amenazada, como ya hemos estudiado en otro lugar²⁹.

Recuérdese, por ejemplo, cómo L. Newbigin evoca y critica el hecho de que el cristianismo, en su forma protestante, haya aceptado una relegación al sector privado confiando en que ahí podrá mantener su influencia sobre el ámbito de los valores éticos. Siguiendo una intuición profética de W.E.

²⁷ Véase en *Ecclesia* 2.616, 23.

²⁸ Cf. H. Vall, 'La integridad de la creación', 237-294.

²⁹ J.R. Flecha, 'Preocupaciones morales en perspectiva ecuménica', *Diálogo Ecuménico* 25 (1990) 165-189.

Gladstone, el mismo autor considera que, de esa forma, el cristianismo regresa al mundo pagano de aquella Roma que aceptaba cualquier religión y cualquier Dios con tal de que éstos a su vez aceptasen asentarse en el terreno inocuo de las opiniones, no en el de la verdad. El autor se atreve, en consecuencia, a postular desde la fe cristiana y en medio de la sociedad secular el axioma de que todos los seres humanos tienen igual derecho a conseguir la felicidad³⁰.

Una voz profética semejante en favor de la dignidad y de la vida de toda persona humana se encuentra en la obra de S.J. Samartha, *Courage for Dialogue*. Según él, durante demasiado tiempo las religiones han dividido los grupos ya existentes, separando a las personas y a veces intensificando los conflictos. Ya sería hora de que se descubran a sí mismas como caminos e instrumentos de paz. El autor piensa en la tolerancia y la compasión, el respeto por la vida humana y el apoyo a los derechos humanos, el reconocimiento de la dignidad humana y el rechazo de toda forma de tortura y se pregunta: «¿Todos estos valores, que tienen profundas raíces en todas las religiones, pueden ser aceptados en una declaración abierta a toda la comunidad mundial?»³¹.

La necesidad de profundizar en una auténtica jerarquía de valores que considere la importancia de la vida, por encima de las diferencias de raza, origen, sexo, o edad, es reivindicada igualmente por las recientes obras de W.J. Milligan, *The New Nomads*, A. Jacques, *The Stranger within your Gates*, y C.F. Parvey, *The Community of Women and Men in the Church*, así como el pequeño libro de ética narrativa, editado por Kathleen Todd, en el que contrapone muy atinadamente la ética occidental de los derechos a la ética oriental de los deberes, mucho más apta para elaborar un discurso coherente para la defensa ecuménica de la vida³².

³⁰ L. Newbigin, *Foolishness to the Greeks. The Gospel and Western Culture* (Ginebra 1986).

³¹ S.J. Samartha, *Courage for Dialogue. Ecumenical Issues in Inter-religious Relationships* (Ginebra 1981) 125.

³² W.J. Milligan, *The New Nomads. Challenges facing Christians in Western Europe* (Ginebra 1984); A. Jacques, *The Stranger within your Gates. Uprooted People in the World Today* (Ginebra 1986); C.F. Parvey (ed.), *The Community of Women and Men in the Church. The Sheffield Report* (Ginebra 1983); K. Tood (ed.), *Crossing Boundaries. Stories from the Frontier Internship in Mission Programme* (Ginebra 1985).

3.2. *El origen de la vida humana*

Algunos puntos concretos como el aborto o la eutanasia muestran y demuestran la coherencia –o, por el contrario, la incoherencia– del discurso teológico-práctico sobre la defensa de la vida.

Por lo que se refiere al primer tema, la Iglesia Católica Romana se remite nada menos que a la *Didajé*, a la doctrina constante de los Padres y los Concilios hasta el Vaticano II (GS, nn. 27 y 51) para recordar una historia de dos mil años de defensa de la vida humana aún no alumbrada.

En 1947 la Congregación para la Doctrina de la Fe publicó un extenso documento al que es necesario referirse al tocar este tema. En él se mencionan muchos de los datos de la tradición. Y en él se subraya decididamente la calidad humana del nuevo ser concebido, basándose no sólo en la reflexión cristiana sino también en las mismas aportaciones de las ciencias:

«Desde el momento en que el óvulo ha sido fecundado comienza una vida, que no es la del padre ni la de la madre, sino la de un nuevo ser humano, que se desarrolla por su propia cuenta... La Genética moderna proporciona preciosas confirmaciones de esta evidencia de siempre (perfectamente independientes de las discusiones acerca del momento de la animación). Ha mostrado cómo, desde el primer instante, está fijado el programa de lo que será este ser vivo: un hombre individual, con sus características bien determinadas. Desde la fecundación se ha iniciado la aventura de una vida humana... Lo menos que puede decirse es que la ciencia moderna, en su estado más evolucionado, no presta ningún apoyo sustancial a los defensores del aborto»³³.

De entre las múltiples intervenciones de Juan Pablo II, es necesario destacar las encíclicas *Redemptor hominis* (nn. 13 y 14), *Dives in misericordia* (n. 12) y *Dominum et Vivificantem* (n. 43), así como la exhortación apostólica *Familiaris consortio* (nn. 26 y 30). En todas ellas se afirma y defiende la vida humana desde el primer momento y se alza una voz en contra del aborto. Esta preocupación no está ausente ni siquiera en las encíclicas «sociales», como la *Sollicitudo rei socialis* (nn. 25 y 26), o la *Centesimus annus* (n. 39). Especial dramatismo alcanza el tema en la carta apostólica *Mulieris dignitatem*

³³ Puede verse en AAS 66 (1974) 730-747.

(15. 8. 1988), donde, tras citar el episodio evangélico de la mujer sorprendida en adulterio (Jn 8, 1-11), se alude con palabras vibrantes a un problema social y moral, que con frecuencia se trata de silenciar:

«Una mujer es dejada sola con su pecado y es señalada ante la opinión pública, mientras detrás de este pecado “suyo” se oculta un hombre pecador, culpable del “pecado de otra persona”, es más, corresponsable del mismo (...) ¡Cuántas veces queda ella abandonada con su maternidad, cuando el hombre, padre del niño, no quiere aceptar su responsabilidad! Y junto a tantas “madres solteras” en nuestra sociedad, es necesario considerar además todas aquellas que muy a menudo, sufriendo presiones, incluidas las del hombre culpable, “se libran” del niño antes de que nazca. “Se libran”, pero “a qué precio”. La opinión pública actual intenta de modos diversos “anular” el mal de este pecado; pero normalmente la conciencia de la mujer no consigue olvidar el haber quitado la vida a su propio hijo, porque ella no logra cancelar su disponibilidad a acoger la vida, inscrita en su «ethos» desde el “principio”» (n. 14).

Por el tema tratado, merece especial atención la Instrucción *Donum Vitae*, publicada en 1987 por la Congregación para la Doctrina de la Fe sobre el respeto de la vida humana naciente y la dignidad de la procreación. No sería oportuno olvidar que junto con la encíclica *Humanae Vitae*, de Pablo VI, este documento ha creado algunas serias dificultades ecuménicas, a causa, sobre todo del principio de autoridad que para algunos fundamenta sus enunciados y por el conflicto creado entre el enunciado de los principios y su practicabilidad³⁴. Allí se afirma que «el ser humano ha de ser respetado –como persona– desde el primer instante de su existencia», para subrayar la importancia decisiva de la fecundación y repetir «la condena moral de cualquier tipo de aborto procurado» (I,1).

A este documento se refiere con frecuencia el Catecismo de la Iglesia Católica (1992). Ahí se afirma que «desde el primer momento de su existencia, el ser humano debe ver reconocidos sus derechos de persona, entre los cuales está el derecho inviolable de todo ser inocente a la vida» (n. 2270); se recuerda la enseñanza tradicional de la Iglesia, según la cual «el aborto directo, es decir, querido como fin o como un medio, es gravemente contrario a la ley moral» (n. 2271); se expli-

³⁴ Así se afirma, en efecto, en el documento del Comité Mixto Católico-Protestante en Francia. *Choix éthiques et communion ecclésiale* (París 1992) 62.

ca la pena canónica (CIC, cán 1398) de la excomunión *latae sententiae* (n. 2273); se afirma la importancia de la defensa de la vida humana inocente como un «elemento constitutivo de la sociedad civil y de su legislación» (n. 2273); y se recuerdan los criterios ofrecidos por la Instrucción *Donum Vitae* sobre el respeto al embrión y las intervenciones en el patrimonio cromosómico y genético (nn. 2274. 2275).

Por lo que se refiere a los diálogos ecuménicos relativos al tema, es preciso recordar la llamada Relación de Denver, elaborada por la Comisión mixta de la Iglesia Católica y del Consejo Metodista Mundial (1971), en la que se afirma:

«Estamos de acuerdo en que la Sagrada Escritura afirma la sacralidad y la dignidad de la vida humana y en que tenemos, por consiguiente, el deber y la obligación de defenderla, protegerla y preservarla. Nuestras dos Iglesias se enfrentan actualmente con cuestiones morales complejas relativas al aborto, sobre las cuales mantienen amplias diferencias en sus enseñanzas e interpretaciones. Tenemos la responsabilidad de explorar, clarificar, y acentuar las consideraciones morales y éticas involucradas en el aborto, para ofrecerlas a nuestro pueblo como fundamento último y vinculante a la hora de tomar decisiones entre expertos de nuestras respectivas Iglesias»³⁵.

Por un diálogo semejante, pero esta vez con fines netamente pastorales, que en el caso de los matrimonios mixtos ayude a los contrayentes a adquirir conciencia clara sobre la doctrina relativa a la contracepción y el aborto, aboga la Relación final de la Comisión de Estudio Luterano-Reformada y Católica en su encuentro de Venecia de 1976³⁶.

El tema no deja de preocupar a los cristianos ortodoxos. No solamente se han multiplicado en los últimos años las orientaciones eclesiásticas sobre la defensa de la vida ante una cultura del aborto, sino que son cada vez más frecuentes los estudios teológicos sobre este tema tan candente en nuestra sociedad³⁷.

³⁵ A. González Montes, *Enchiridion Oecumenicum*, vol. I (Salamanca 1986) n. 966.

³⁶ GM 1, n. 1433.

³⁷ C.S. Privitera, 'L'interruzione della gravidanza nella Chiesa d'Oriente', en su obra *Temi etici di dialogo ecumenico* (Palermo 1992) 53-76; D.J. Constantelos, *Marriage, sexuality and celibacy. A Greek orthodox perspective* (Mineápolis 1975); J. Meyendorf, *Marriage: an orthodox perspective* (St. Vladimir 1975); B. Petrá, 'La teologia morale greco-ortodossa da Androutsos al rinnovamento contemporaneo', *StMor* 22 (1984) 237-57; Id., 'Etica e vita spirituale nell'ortodossia', *RTMor* 21 (1989) n. 83, 61-75.

La misma formulación de ambos documentos deja a entender bien claramente las diferencias que sobre estos puntos tan importantes median todavía entre las diversas Iglesias. La divergencia sobre temas tan vitales se debe probablemente a la diversa metodología teológica subyacente, tema interesantísimo que desborda los límites de esta intervención. Bastará aquí evocar solamente las cuestiones eclesiológicas, como las referidas a la eventual infalibilidad de algunos pronunciamientos papales, esencialmente las declaraciones sobre la anticoncepción que se encuentran en la encíclica *Casti connubii* de Pío XI y en la *Humanae Vitae*, de Pablo VI³⁸.

3.3. *El final de la vida humana*

Por lo que se refiere al final de la vida humana, también la Iglesia Católica Romana se ha pronunciado con una cierta frecuencia en los últimos tiempos, como hemos recogido en nuestro libro *La pregunta moral ante la eutanasia*³⁹.

Además del citado texto conciliar de la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*, n. 27, el documento más importante sobre el tema es la declaración publicada el 5.5.1980 por la Congregación para la Doctrina de la Fe. Tras una introducción en la que se recogen los motivos que han puesto de actualidad este tema, una primera parte subraya el valor positivo de la vida humana al tiempo que reprueba el suicidio y el homicidio.

La segunda parte define la eutanasia como «la intervención de la medicina encaminada a atenuar los dolores de la enfermedad y de la agonía, a veces incluso con riesgo de suprimir prematuramente la vida». La declaración ofrece entonces el principio fundamental de la doctrina católica:

«Nada ni nadie puede autorizar la muerte de un ser humano inocente, sea feto o embrión, niño o adulto, anciano, enfermo incurable, o agonizante. Nadie, además, puede pedir ese gesto homicida para sí mismo o para otros confiados a su responsabilidad, ni puede consentirlo explícita o implícitamente. Ninguna autoridad puede legítimamente imponerlo ni permitirlo. Se trata, en efecto, de una persona humana, de un crimen contra la vida, de un atentado contra la humanidad»⁴⁰.

³⁸ Esta cuestión ha sido explícitamente abordada por el Grupo USA de Luteranos y Católicos en *Diálogo* (1978): GM 2, n. 1966.

³⁹ J.R. Flecha-J.M. Mújica, *La pregunta moral ante la eutanasia* (Salamanca 1993, 3a ed.).

⁴⁰ Puede verse en *Ecclesia* 1990 (12.7.1980) 861.

El documento introduce la terminología de medios proporcionados y desproporcionados como más adecuada que la tradicional de medios ordinarios y extraordinarios y ofrece algunos ejemplos de casuística para explicar que mientras se considera inmoral la eutanasia activa directa, no se considera obligatorio mantener con medios desproporcionados un proceso distanático que no haría más que prolongar indebidamente el fallecimiento.

La misma doctrina es recogida en el Catecismo de la Iglesia Católica, donde, antes de calificar la eutanasia directa como «moralmente inaceptable» (n. 2277), se recuerda que «aquellos cuya vida se encuentra disminuida o debilitada tienen derecho a un respeto especial. Las personas enfermas o disminuidas deben ser atendidas para que lleven una vida tan normal como sea posible» (n. 2276). Los números siguientes abundan en las ejemplificaciones sobre la licitud de la retirada de los medios desproporcionados a los resultados y la obligatoriedad de prestar los cuidados ordinarios o proporcionados, así como los analgésicos necesarios, a una persona enferma. «Los cuidados paliativos, en efecto, constituyen una forma privilegiada de la caridad desinteresada» (n. 2279).

Por lo que se refiere al diálogo ecuménico, es significativo que la pregunta por la eutanasia esté presente en las preocupaciones éticas compartidas por la Relación VI del Grupo Mixto de trabajo de la Iglesia Católica y del Consejo Ecuménico de las Iglesias⁴¹. De hecho, este tema ha constituido otra ocasión de encuentro entre los Metodistas y los Católicos Romanos, en la que la llamada Declaración de Dublín ha pueto de nuevo de relieve tanto las dificultades como los logros para un acuerdo sobre un tema tan candente como el relativo a la eutanasia.

A pesar de constatar la existencia de diferencias entre ambas confesiones, manifiestan el propósito de seguir estudiando las cuestiones morales más relevantes y manifiestan el acuerdo existente sobre una declaración aprobada en 1974 por la Conferencia Metodista británica:

«Después de examinar los argumentos, la declaración rechaza la eutanasia voluntaria, pero reconoce que los médicos, al intentar un control adecuado del dolor, ocasionalmente pueden utilizar tratamientos que tienen como efecto el acortamien-

⁴¹ GM. 2, n. 313.

to de la vida. Se cita como ejemplo, cuando la intervención médica con el objeto de prolongar la vida es inadecuada en relación con el estado total del paciente. El abandono de esta intervención no es eutanasia, ya que ésta consiste esencialmente en una acción dirigida a precipitar la muerte»⁴².

La Declaración de Dublín no deja de constatar que los miembros católicos de la Comisión mixta aprobaron de forma entusiasta la declaración metodista, sobre todo la sección dedicada a explicitar la actitud cristiana ante la muerte y el interés pastoral por los enfermos crónicos y moribundos.

La coincidencia con la declaración de la Congregación Romana antes citada es en esta ocasión casi total. Así ocurre también con el documento publicado en 1975 por la Iglesia Anglicana «Sobre el buen morir. Una contribución anglicana al debate sobre la eutanasia», al que he dedicado un amplio comentario en otro lugar⁴³.

4. CONCLUSION

Llegados a este punto, es preciso afirmar decididamente que la defensa de la vida no debe ser para los cristianos una mera cuestión de estrategia misional. Su misma fe en la Trinidad Santa y en la dignidad única del ser humano, en cuanto amado por Dios es razón suficiente para considerar la dignidad de la vida humana en el centro del Evangelio que ha sido confiado a las Iglesias. La Iglesia católica está dispuesta a admitir la hondura de la reflexión teológica oriental que, partiendo de la contemplación de la Trinidad, afirma el valor de la vida personal, aun reconociendo que no se puede codificar excesivamente la bioética cristiana «sin anular la dinámica indeterminable de la *relación* personal que es el campo de la ascesis eclesial», como hermosamente ha escrito Christos Yannaras⁴⁴.

⁴² GM 1, n. 1034.

⁴³ *On Dying Well. An Anglican Contribution to the Debate on Euthanasia* (Londres 1975); cf. J.R. Flecha, 'Eutanasia y muerte digna. Propuestas legales y juicios éticos', *REspDerCan* 45 (1988) 155-208, esp. 194-195; Véase la propuesta conjunta de la Iglesia Anglicana y de la Conferencia Episcopal Católica de Inglaterra sometida el 7-7-1993 al Comité «ad hoc» de la Cámara de los Lores: *Ecclesia* 2.662 (11-12-1993), 1839-1840.

⁴⁴ Ch. Yannaras, 'Bioéthique, nature et personne', en: E. Fuchs y M. Hunyadi (ed.), *Ethique et natures* (Ginebra 1992) 161-169.

Un miedo semejante a la casuística se encuentra en la tradición protestante que la ve como un esfuerzo humano para determinar las cuestiones sobre la vida y la muerte a espaldas de Dios. Sin embargo, también esta tendencia, que ha encontrado en K. Barth su máximo exponente, encuentra su correctivo en la misma tradición protestante que, cada vez más intenta articular una ética coherente de la vida, teniendo en cuenta que los mandamientos de Dios han de ser aplicados en las situaciones históricas, con frecuencia dramáticas, como ha subrayado James M. Gustafson⁴⁵.

Considero que, más que afirmar su posición contra el aborto y la eutanasia, más que condenar firmemente el homicidio, las diferentes confesiones cristianas deberían afirmar su fe en «la alegría de la vida», por decirlo con el título de la carta del Episcopado polaco sobre el aborto. Una fe que, también en este caso, busca la reflexión. Las Iglesias no pueden eximirse de una seria reflexión teológica sobre las implicaciones del mandamiento «No matarás» y de la apuesta de Jesús en favor de la vida. Va en ello una de las implicaciones más serias de la evangelización.

Deberían, además, luchar contra lo que podríamos llamar la cultura de la muerte y la mentalidad antivida, extendida a lo ancho de nuestro mundo, como denuncia Juan Pablo II en la exhortación *Familiaris consortio* (n. 30).

Y, sobre todo, deberían esforzarse por promover toda una cultura de aprecio y defensa de la vida. Ello implicará reuniones de estudio, tomas de postura comunes, promoción de jornadas ecuménicas de respeto a la vida, creación de centros ecuménicos de orientación y acogida y, sobre todo, un fondo económico común para acudir en ayuda de las personas necesitadas. Mientras no se den pasos concretos, será poco creíble el anuncio de Aquél que se definió a sí mismo como el Camino, la Verdad y la Vida y nos invitó a defender amorosa y comprometidamente la vida de todos los hambrientos y sedientos, los marginados y los asesinados. En cada uno de los que mueren, muere el Señor.

⁴⁵ J.M. Gustafson, 'The Consistent Ethic of Life: A Protestant Perspective', en: Th. G. Fuetchmann, *Consistent Ethic of Life. Joseph Cardinal Bernardin* (Kansas City 1988) 196-209. Ver también la respuesta que le presenta Lisa Sowle Cahill, 'Response to James M. Gustafson "The Consistent Ethic of Life: A Protestant Response"', en: o.c., 210-217.

En la mencionada carta sobre el aborto, los obispos polacos citan al jurista italiano Norberto Bobbio, que por otra parte no es una persona creyente. «Este pide a todos los defensores de la democracia que no dejen sólo a la Iglesia católica el monopolio de la defensa de la vida del hombre y del orden moral democrático»⁴⁶.

Nosotros podríamos pedir a todos los seguidores del Evangelio que no dejen a la Iglesia Católica Romana el privilegio y la carga de defender en solitario la dignidad de la vida del ser humano, especialmente allí donde se encuentra más amenazada. Que la persona no sea amenazada por la naturaleza, sino que ofrezca a la naturaleza consistencia y sentido, como acertadamente subraya la teología ortodoxa⁴⁷.

JOSE-ROMAN FLECHA ANDRES
Universidad Pontificia
Salamanca

⁴⁶ *La alegría de la vida*, puede verse en *Ecclesia* 2.609, 38.

⁴⁷ Cf. J. Zizioulas, *L'être ecclésial* (Ginebra 1981) 50; D. Müller, 'L'ontologie de la personne et les enjeux du concept de nature en Ethique', en: E. Fuchs - M. Hunyadi (eds.), *Ethique et natures*, 183-202.