

EUROPA. CRISTIANISMO Y ATEÍSMO

Por el Académico de Número
Excmo. Sr. D. Olegario González de Cardedal*

En los últimos años han aparecido una serie de libros que hablan de Dios como un extraño en la casa de Europa, que fue siempre una morada en la que se adoró su majestad, se reconoció su santidad y se acogió su revelación en los profetas y en Jesucristo. Primero lo hacen en forma interrogativa, luego en forma asertiva. A la vez se preguntan si la afirmación de ese cristianismo en el origen no fue resultado de un malentendido o de un conjunto de situaciones irrepetibles, de las que hoy siendo plenamente conscientes, ya podríamos o deberíamos salir de él. Estos libros e ideas, ¿son síntomas de que la posmodernidad ha decidido acabar también con la más grande de las palabras en la que los europeos habíamos encontrado una morada vital, y de esta forma dar por concluidas tanto la afirmación de Dios (cristianismo), como la negación (ateísmo)?¹

I. UNA MIRADA A EUROPA

1. Más allá de la economía y de la política

Estamos asistiendo a una profunda transformación de Europa, al surgimiento de unas estructuras económicas y financieras, de nuevas instituciones sociales y configuraciones políticas. ¿Será esto posible sin repensar a la vez las

* Sesión del día 13 de noviembre de 2012.

¹P.Hünemann (Hg.), *Gott, ein Fremder in unserm Haus? Die Zukunft des Glaubens in Europa* (Freiburg, 1996); N. Lash, *Among Strangers and Friends. Thinking of God in our current Situation*, en M.H. Himes-A.S. Pope (Ed.), *Finding God in all Things* (New York 1996) pp. 53-67; L. Duch, *Un extraño en nuestra casa* (Barcelona, 2007); R. Remond, *Le christianisme en accusation* (París, 2009); F. X. Kaufmann, *Wie überlebt das Christentum?* (Freiburg 2000); Ch. Marksches, *¿Por qué sobrevivió el cristianismo antiguo?* (Salamanca 2009). Y respecto del agotamiento de las propuestas de sentido total que el ateísmo ha ido haciendo en los dos últimos siglos: Ph. Nemo, *La belle mort de l'athéisme moderne* (París, 2012).

bases espirituales y culturales sobre las que se asiente esta nueva configuración? ¿En qué medida las memorias de la historia anterior y las opciones de sentido último para el futuro van a hacer posibles o imposibles esos proyectos? ¿Se puede guardar silencio sobre las convicciones morales y religiosas que han sostenido o siguen sosteniendo la vida de esos pueblos? ¿Se puede desconocer la insuperable interacción entre factores materiales y espirituales, sin que haya posibilidad de cultivarlos por separado ni de evitar que unos repercutan sobre los otros? ¿Puede quedar todo ello remitido exclusivamente al ámbito de la intimidad de cada persona? Esta puesta entre paréntesis de algo que afecta a la raíz del alma, ¿es su legítima salvaguarda para que no sea profanado desde fuera o es una represión de algo que por ser personal tiene que encontrar el correspondiente cauce público y su repercusión política?

La encrucijada de nuestro momento deriva de que no podemos prolongar las respuestas anteriores donde los regímenes políticos administraban la cultura y la religión pero tampoco tenemos respuestas nuevas que hagan justicia a la libertad de pensamiento y de fe, a la pluralidad de culturas y de religiones, a la convergencia para que su diversidad no sea causa de enfrentamiento sino de enriquecimiento. Estamos asistiendo a la alternativa entre individualismo y comunitarismo, entre la libertad solitaria de los individuos que el republicanismo protege dejándolos en soledad, y la comunidad solidaria dentro de lo cual estos encuentran las raíces de su historia, el jugo de la comunicación, la alteridad que conlleva y conforta. Francia es el país de Europa en el que esta confrontación se está dando de manera más intensa y lo será también pronto Alemania, cuando los millones de turcos de cultura y religión islámica pero de nacionalidad alemana reclamen otra regulación jurídica de su inserción nacional. Además de ser un problema y tarea de la economía y de la política es un problema de cultura, de moral y de religión. Cada uno de estos órdenes es una dimensión de la realidad que no se puede identificar con el resto, que reclama un tratamiento específico y luego una reflexión sobre la convergencia entre ellos al servicio del único hombre.

2. Cristianismo, cristiandad, cristianía

Ante semejante situación la primera tarea es levantar acta de los hechos, pensándolos en su identidad y diferencia. Hoy me voy a referir a la situación del cristianismo en nuestro continente. Los últimos cien años hemos vivido convulsiones tan de fondo que hay que distinguir claramente, por un lado lo que el cristianismo sigue siendo en Europa como resultado de la cultura, arte e instituciones remanentes de la historia anterior, y por otro lado lo que ese cristianismo es como realidad asumida y vivida que determina toda la vida humana. En trabajos anteriores he distinguido el *cristianismo* como hecho histórico con un cuerpo doctrinal, la *cristiandad* o la comunidad que se ha organizado a la luz de ellos y la *cristianía* como la existencia personal determinada por los hechos del ori-

gen, y por las realidades sacramentales, morales y sociales que derivan tanto del cristianismo como de la iglesia. Los hechos y las ideas que configuraron el origen son ya inmutables; la comunidad y las instituciones tienen ya su curso hecho aun cuando aún sigue abierto. Pero, ¿y las conciencias donde están? ¿Han sufrido estas una secularización interna equivalente y contemporánea de la secularización externa de la política y del resto de la vida civil?²

3. El método estadístico para su estudio y otras lecturas posibles

¿Cómo podemos llegar a conocer la fe viva y la real secularización de las conciencias, cuando estamos en una situación epocal de tránsito de una encarnadura verbal, conceptual, social y eclesial a otra configuración coherente con la transformación llevada a cabo en el resto de órdenes de la vida? Un mismo contenido va asumiendo nuevas figuras históricas en las que se realiza. Estamos en una situación de entre tiempo; ya no somos del siglo XIX pero aún no somos del siglo XXI; hemos estado determinados durante cuatro siglos por el Concilio de Trento y todavía no hemos asumido el Concilio Vaticano II en todo su dinamismo espiritual.

En el orden espiritual la figura no es como un vestido que uno se quita o se pone sino que nace desde dentro en una especie de exudación espiritual que logra forma concreta con los elementos que a su vez integra desde fuera. Es un proceso lento y doloroso, que se presta a represiones violentas o a saltos en el vacío. Algo de esto está ocurriendo con la fe cristiana en los últimos decenios. Por eso es especialmente difícil conocer la situación real de esa fe. Desde que la sociología ha alcanzado carácter científico la respuesta a esta pregunta parecería fácil: hacer estadísticas de todas las expresiones externas que esa fe puede llevar consigo y deducir de ellas el equivalente interior. Tales estudios son necesarios, válidos e indispensables. Pero con ellos aún no hemos resuelto el problema. En primer lugar por la dificultad de verbalizar esas opciones profundas de sentido. En segundo lugar por la difícil relación existente entre pensamiento y obras, entre las convicciones religiosas y su traducción exterior. Recientemente se ha dado a conocer la encuesta realizada por *WIN-Gallup International 2011-2012 Religion and Atybeism Index*. La pregunta que se planteó a 51.927 mujeres y hombres de 57 naciones entre noviembre del 2011 y enero del 2012 fue la siguiente: “Independientemente de que Vd. acuda o no a un lugar de culto, ¿diría que es una persona religiosa, no religiosa o un ateo convencido?” Yo no estoy seguro de que con tal pregunta las respuestas recibidas puedan darnos como resultado un conocimiento riguroso de la situación actual de la religión y de la fe en el mundo.

²Cf. O. González de Cardedal, *La entraña del cristianismo* (Salamanca, 1999-2011).

Tiene razón Wittgenstein cuando afirma que si se quiere saber si un hombre es religioso no se le debe preguntar lo que cree sino observar cómo actúa. Esta afirmación es válida sólo a medias. Hoy esa dificultad se acrecienta por el hecho de que la mayor parte de las estadísticas están hechas, dentro del catolicismo por ejemplo, con una mentalidad teológica procedente de decenios anteriores, con palabras conceptos y signos que no son exactamente los de hoy, ya que desde el Concilio Vaticano II y la siguiente revolución cultural de 1968, el universo conceptual y el imaginario religioso han sufrido mutaciones de importancia. Junto al método de la sociología científica es posible también analizar esos fenómenos nuevos pensándolos en relación con las fases anteriores y preguntándose qué síntomas nuevos, qué silencios, qué rechazos y qué secretas esperanzas aparecen en las conciencias europeas hoy. Lo que ofrezco a continuación deriva de mi propia percepción, en la medida en que medio siglo de existencia consciente me permite conocer, comparar e interpretar los hechos que he vivido. Por supuesto concedo que estas impresiones no tengan un valor científico.

4. Una Europa o múltiples Europas

Este título remite a una realidad muy compleja y difícilmente apresa-ble. ¿Cuántas Europas? España y Dinamarca, Francia y Polonia, ¿son siquiera comparables? Cada una de ellas tiene detrás de sí una historia diferente, con distintas fases de evolución política y cultural. Les es común a todas en mayor o menor medida la fe cristiana, pero explicitada en configuraciones teológicas, litúrgicas y disciplinares bien distintas. Distinto ha sido también el impacto de la modernidad sobre cada una de ellas y distinta sobre ellas la repercusión de la nueva unidad europea y los efectos de la globalización. Por todo ello el estudio y las estadísticas necesarias para conocer su cristianismo tendrían que ser diferenciadas en múltiples direcciones: por tanto, por países y dentro de ellos, por regiones, grupos, edades, cultura, sexo,...

Las dos palabras del subtítulo de esta exposición quieren expresar la perspectiva específica en la que queremos fijarnos exclusivamente: el cristianismo en cuanto que es la religión practicada mayoritariamente hasta ahora en Occidente, con un Dios concebido personalmente, en una revelación histórica, con Jesucristo en su centro tanto en el origen como figura histórica como en su pervivencia en cuanto Cristo glorificado. A la segunda palabra "ateísmo" no le otorgamos atención directa y solo aparece como el reverso negativo de la primera. En la medida en que esclarezcamos la presencia o ausencia de Dios quedará ella indirectamente esclarecida. Por tanto nos referimos sólo y directamente a esa realidad central: Dios, no a las concomitancias que el cristianismo lleva consigo, las que el evangelio contradistingue como el Reino y las añadidas. En Europa la afirmación o negación de Dios siempre ha sido dirigida al Dios cristiano, tal como aparece en la historia de Israel fijada en el Antiguo

Testamento, releída por Jesús y explicitada en la Iglesia. La crisis de Dios en Europa es sobre todo una crisis del cristianismo y la crisis del cristianismo es sobre todo una crisis de Dios.

En esta luz los temas de la Iglesia y del mismo Jesucristo pierden importancia y es a Dios al que debemos dirigir nuestra mirada para comprender lo que estamos viviendo. Es verdad que los tres terminarán complicándose, pero la primera y decisiva palabra es Dios. Desde él la figura de Jesucristo aparecerá valiosa-problemática, si bien el cristianismo ha hecho también la lectura de los tres en sentido inverso comprendiendo a Dios y a la iglesia desde Jesucristo, pero no son magnitudes teológicas del mismo valor. La persona de Jesucristo se convierte en el quicio sobre el cual giran las otras dos, siendo intérprete de ellas e interpretada desde ellas. Es relativamente fácil hablar de la iglesia con los instrumentos de la historiografía, del derecho, de la sociología y de la filosofía de la religión. De Dios, y de la propia historia humana, en cambio sólo se puede hablar hasta el fondo con la implicación del sujeto en las cuestiones de última verdad, sentido y salvación que ella arrastra consigo³. Todo discurso sobre Dios es a la vez un discurso sobre el hombre y todo discurso sobre el hombre es un discurso sobre Dios⁴.

5. La excepción humana y la excepción europea

En el pensamiento contemporáneo se habla de dos excepciones dentro de una continuidad. Una es “la excepción humana” para expresar la relación del hombre respecto de los demás seres vivos y en especial de los animales. ¿En qué consiste y cómo fijar los límites de esa diferencia? Otra es “la excepción europea”, en el orden religioso, ya que mientras que en el resto del mundo la fe en Dios permanece o crece, bien sea en los países más desarrollados como los Estados Unidos o en los más empobrecidos como en los de África, en cambio en Europa la religión decrece cuantitativamente. En una visión elemental podríamos distinguir el mundo de la religión en cuatro grandes grupos: 1) La fe permanente en las áreas de las grandes religiones asiáticas, determinadas por las culturas crecidas con ella; 2) La fe permanente en los países del tercer mundo y en los Estados Unidos; 3) La fe perpleja e interrogativa en busca de nuevas expresiones, tal como la encontramos en Europa, 4) La fe conmovida y agitada políticamente en los países islámicos.

³Cf. H. I. Marrou, *El conocimiento histórico* (Barcelona 1999): Id., *Teología de la historia* (Madrid, 1978)

⁴Karl Rahner ha sido el autor que ha recogido esta concentración antropológica de la cuestión de Dios y la ha elaborado en todas sus consecuencias, mostrando cómo en el hombre Cristo se concentran tanto la cuestión de Dios como la cuestión del hombre, y que por ello ya para siempre la antropología es eternamente teología y la teología es eternamente antropología. K. Rahner, *Para la teología de la encarnación*, en *Escritos de Teología* (Madrid, 1962) IV, pp. 139-158; Id., *Theologie und Anthropologie*, en *Schriften zur Theologie* (Einsiedeln, 1967) VIII, pp. 43-65; Id., *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto del cristianismo* (Barcelona, 1979).

La pregunta por el cristianismo en Europa podemos responderla con un análisis de su presente mediante una fotografía puntual, pero también en una perspectiva de sucesión temporal, para comprobar si ha habido continuidad, crecimiento, pérdida o ruptura respecto de la situación anterior. En Francia se ha llevado a cabo una gran estadística comparativa entre la situación de la fe católica entre 1962 y 2012, con unos resultados sobrecogedores por la caída de identificación y de participación en la vida sacramental⁵. En la iglesia católica acabamos de celebrar el cincuenta aniversario de la apertura del Concilio Vaticano II. Su trasfondo era una expresión y afirmación colectiva de la fe en Europa, con la posguerra todavía cercana, con las grandes figuras de políticos católicos como Adenauer, Schumann y de Gasperi. Por otro lado ya había surgido la contraposición entre los dos bloques políticos con la guerra fría, la división entre el llamado Occidente cristiano y el bloque soviético que tenía el ateísmo como elemento configurador. Anticipándome respuesta a la pregunta anterior yo diría: En 1962 Dios era una evidencia social, una presencia incluso políticamente integrada, una referencia general a la hora de pensar y de obrar. Quien vivía desde ella creía tener de su lado la historia, la legitimidad y la verdad. Cincuenta años después esa evidencia ha desaparecido, quedando remitida a la estricta privacidad, y ya casi ninguna persona hablando en público, sea de la cultura, de la política o de la ciencia se atreve a pronunciar esa palabra. Dios ha dejado de ser una realidad pública para quedar convertido en una propiedad privada. Ahora bien, cuando de algo se tiene afasia, pronto aparece la agnosia, porque vivimos de lo que pensamos y pensamos lo que hablamos y lo que hacemos. Dejar de hablar de Dios es dejar de creer en él. Esta afirmación pone a los creyentes en Dios ante la tarea de pensar y articular expresiones privadas y públicas, individuales y grupales de su fe en Dios; pero también pone a la sociedad ante la pregunta de si Dios no puede ser un bien común, acogido en libertad y protegido en libertad, igual que se acogen otras realidades del orden físico, como la naturaleza o el paisaje o del orden trascendental como la belleza, la moralidad, el arte, creando espacios para su afirmación, defensa y cultivo. Estos me parecen a mí que son los tres hechos más graves y negativos del cristianismo en Europa: 1) La desaparición de Dios del horizonte cultural público; 2) La caída de la participación de los fieles en la vida sacramental de la iglesia y la disidencia respecto de sus orientaciones morales, 3) El descenso de vocaciones de hombres y mujeres entregados total y exclusivamente al servicio del evangelio.

Sobre ese fondo de historia me pregunto cuál es la naturaleza de esa crisis de fe en Dios hoy, cuales sus formas y motivos, su novedad respecto de la negación o increencia anteriores. ¿Han aparecido hechos nuevos, nuevos argumentos o descubrimientos que hayan socavado los fundamentos anteriores de la fe en el Dios cristiano, o es que el hombre ha elegido una forma de

⁵ Encuesta IFOP para el periódico *La Croix, La Français et le catholicisme 50 ans après Vatican II* (París, octubre 2012).

vida en la que no encajan la fe en la existencia y acción de Dios? Y si es esto último, ¿es un logro positivo para el hombre y la sociedad, o por el contrario resulta ser la carencia de instancias, palabras y potencias que son irrenunciables cuando la vida permanece abierta a toda posible plenitud? ¿Se han agotado las fuentes del cristianismo? ¿Se han acreditado definitivamente las propuestas alternativas de verdad y de sentido totales que el ateísmo ha ido haciendo en los dos últimos siglos? O por el contrario, ¿se han agotado también las fuentes del ateísmo? Estamos ante una variación dentro de una época y de una cultura, ¿o estamos ante una nueva percepción de la realidad y de la existencia humana, que nos remite al mismo inicio del pensar y en este sentido a preguntarnos de manera ingenua en un sentido, y radical en otro, por el hombre, por Dios y por la relación posible entre ellos?

II. LA CRISIS DE FE EN DIOS

1. Crisis o agotamiento

Distinguimos la crisis de la fe del agotamiento de la fe. La primera denota una situación o proceso que todavía están abiertos a una posible desembocadura positiva, mientras que el agotamiento designa una situación consumada sin posible retorno al origen. En Europa aún permanecen vivos los estratos más profundos que el cristianismo ha incrustado durante siglos en las conciencias, los signos, las instancias primarias del imaginario humano mediante las cuales percibimos e interpretamos el mundo. Pero esa permanencia está hoy amenazada por las transformaciones casi totales de la vida y en la necesidad de tener que volver a poner cimientos y de recuperar teórica y críticamente los propios fundamentos desde una explícita conciencia y libertad. De lo contrario, estos por si solos se irían desintegrando como las piedras base de un edificio, al que la corriente cercana del río las va lamiendo y reduciendo lentamente a la nada. Es verdad que en el cristianismo europeo hay potentes movimientos de renovación y creatividad con personalidades religiosas excepcionales, pero aún son minoritarios y están ellos mismos a la búsqueda de una encarnación cultural y social, coherente con la fidelidad absoluta al evangelio a la vez que a la modernidad cultural y política.

2. Cuáles son los aspectos éticos de la actual crisis económica

La desaparición social de Dios o lo que he llamado pérdida de evidencia pública constituye una nueva atmósfera que otorga a la vida humana otro sentido y orientación. Las atmósferas espirituales son tan reales y eficaces como las atmósferas físicas y tenemos que preguntarnos cuáles abren y cuáles cierran a las realidades morales, culturales y espirituales. La libertad religiosa, la diferenciación del orden político y del orden religioso, han sido grandes conqui-

tas del último siglo pero con ellas todavía no hemos resuelto el problema de la significación de las realidades trascendentales y trascendentes en medio de la sociedad, como posibilidad en un sentido y cómo límite en otro. Estos problemas, ¿no están jugando ningún papel en la actual crisis de Europa? Cuando hablamos de aspectos éticos de la crisis, ¿a qué nos estamos refiriendo?: ¿a la falta de profesionalidad técnica de los políticos, de los economistas y de los financieros? ¿a su perversión moral, como por ejemplo la obsesión por la ganancia inmediata o la cesión ante chantajes de otros? ¿a la falta de un horizonte de responsabilidad última que lleva a divinizar la propiedad y el dinero o a salvaguardar la situación profesional a cualquier precio? ¿a la desaparición de Dios del horizonte de la vida humana, que entonces queda sin una mirada protectora, vigilante y crítica de cada hombre, más allá de las miradas humanas y sin plegarse a ningún poder de este mundo?

3. Tres datos de la iglesia católica

Más allá de situaciones morales graves, de decisiones disciplinarias y de la perenne dificultad de proponer el evangelio siendo fieles a sus exigencias, Benedicto XVI ha reclamado desde el inicio de su pontificado el ejercicio de la razón en libertad (referencia implícita al islam) y una nueva apropiación de la fe ante el hecho de que se está apagando en el mundo (referencia explícita al cristianismo). Estas son sus palabras repetidas en diversos tonos y contextos: “Como sabemos en vastas zonas de la tierra la fe corre el peligro de apagarse como una llama que no encuentra alimento. Estamos ante una profunda crisis de fe, ante una pérdida del sentido religioso, que constituye el mayor desafío para la iglesia hoy. Por tanto la renovación de la fe debe ser la prioridad en el compromiso de toda la iglesia en nuestros días”⁶. Desde esta convicción ha promulgado un año de la fe que va desde el 12 de octubre del 2012 hasta noviembre del 2013 y el pasado mes de octubre ha tenido lugar el Sínodo mundial de los obispos dedicado a la nueva evangelización, con un documento propio que lleva por título: “*Porta fidei-La puerta de la fe*”.

4. Tres ejemplos de la represión publicística de la fe en Dios

Daré solo tres ejemplos de ese miedo, rechazo o no saber qué hacer con Dios en los espacios públicos de la cultura y de la política evitando las palabras o los signos que remiten a él. Cuando tuvo lugar la caída del muro de Berlín nuestras televisiones retransmitieron imágenes de las masas allí congregadas día tras día pero no emitieron una misa multitudinaria que, con participación

⁶Benedicto XVI, *Discurso a la Sesión plenaria de la Congregación para la Doctrina de la fe* (5 de Febrero 2012).

ecuménica, se celebró allí mismo en la Elisabethskirche. Retransmitiendo la campaña electoral de los Estados Unidos se repitieron las imágenes del comienzo por parte de ambos candidatos, pero no se transmitió la imagen de Obama y Roney rezando ambos juntos con el arzobispo de Washington en medio. En este último decenio ha aparecido ese grupo de científicos y periodistas ingleses beligerantemente ateos, dos de cuyos exponentes máximos han sido los libros de Richard Dawkins, sobre todo *El espejismo de Dios* (2006) y los del escritor Christopher Hitchens: *Dios no existe* (2010) y *Moralidad* (2012). Todos estos libros y otros del mismo contenido e intención fueron traducidos inmediatamente al español y comentados en los órganos de opinión hasta esta misma semana. Pero esos órganos de opinión e información no han querido levantar acta ni traducir a autores del mismo o mayor peso científico que mantenían la opinión contraria. Dos casos límite son el silencio de la prensa y cultura vigentes sobre las obras del profesor de Oxford Richard Swinburne, especialmente de su obra: *La existencia de Dios* (2012) y *¿Hay Dios?* (2012), traducidas solo por editoriales religiosas⁷. Más sorprendente todavía es el silencio y desprecio que ha acompañado a Anthony Flew, exponente máximo del ateísmo universitario en la cultura inglesa de la segunda mitad del siglo XX, cuyos libros fueron entonces inmediatamente traducidos al español, mientras que se ha guardado un sospechoso mutismo cuando publicó su obra: *Dios existe* (2004) en la que expone las razones por las que superó su posición anterior, llegando al reconocimiento y consentimiento a Dios⁸. Ha tenido que defenderse públicamente del sarcasmo que le achacaba su conversión al miedo a la muerte cercana, mientras se subrayaba como gesto de coraje intelectual el empecinamiento ateo de Christopher Hitchens hasta el final de su vida.

III. FORMAS QUE PUEDE TOMAR LA INEXISTENCIA DE FE EN DIOS O ATEÍSMO

1. *Desconocimiento o simple ignorancia.* Uno de los hechos que afectan más profundamente hoy a la conciencia europea es la ruptura en la transmisión del anterior legado cultural, en nuestro caso la ruptura en la enseñanza religiosa. Tras la revolución cultural de los decenios 1960 a 1980 y de la extensión a casi toda Europa de la utopía marxista, se interrumpió en muchos sectores universitarios la transmisión de la fe. Muchas mujeres formadas en la universidad ya no bautizaron a los hijos, desaparecieron los signos religiosos en sus casas, se olvidaron de las oraciones elementales como el Padre Nuestro. Y las nuevas generaciones no oyeron hablar de Dios, naciendo aposentadas en la experiencia de la mundanidad como lo único real. Ante estos hechos hay que

⁷ El primero por la Editorial San Esteban de los Padres Dominicos y la segunda por la Editorial Sígueme de los Sacerdotes Operarios Diocesanos.

⁸ Editorial Trotta, 2012. El título original es: *There is a God. How the world's most notorious atheist changed his mind* (2007). Cf. su libro anterior: *God and Philosophy* (Nueva York, 2005).

recordar que Dios tiene que sernos descubierto teniendo que encontrarlo y reconocerlo como tal. Dios no está a la mano como las cosas, no es una invención de cada hombre sino fruto de la palabra anterior, de la memoria humana, del testimonio, y a partir de ahí es fruto de la invención propia. Hay un encuentro colectivo de la verdad y también un encuentro colectivo de Dios; hay una pérdida colectiva de la verdad lo mismo que hay una pérdida personal.

2. *Olvido con pérdida del conocimiento anterior.* La vida humana es la suma de memorias y de olvidos. Olvido como resultado de la falta de atención, de valoración y de cultivo. Las realidades materiales no desaparecen del lugar donde las dejamos pero las espirituales tienen que ser afincadas, arraigadas por la inteligencia y sostenidas por la voluntad. Nuestra memoria es selectiva y puede privilegiar ciertos recuerdos manteniéndolos vivos, o por el contrario puede condenar palabras, decisiones y personas al olvido, unas veces directamente y otras indirectamente, como resultado del descuido, desamor e infidelidad. Olvidadas personalmente terminarán por parecernos irreales.

3. *Pérdida subsiguiente a una forma de vida* en la que no es mantenida su presencia, no significa nada en medio de las acciones y decisiones de cada día, no es acompañado con la oración y actos explícitos de fe. La persona se despliega y realiza entonces andando por unos caminos en los que no es posible encontrarse con él, ni que él nos encuentre a nosotros, ya que él solo se da a conocer a quien le busca, espera o llama. Una persona que con la vida está en contradicción con lo que Dios es y significa, termina por trivializar primero y por negar después la existencia de Dios.

4. *Los preámbulos positivos y negativos para la fe.* Para vivir en la verdad, para realizar una misión en plenitud, para creer en Dios son necesarios unos preámbulos existenciales desde los cuales su existencia aparecerá con sentido, verdad y apelación. Estos son: la capacidad de interioridad; el gusto por lo trascendente; la pasión por el Misterio como lo que nos precede, engloba, desborda y atrae; el servicio incondicional al prójimo; la capacidad de ir más allá de uno mismo, y de sentir o padecer con el prójimo, la voluntad de coherencia y de sentido con toda la realidad en medio de la que vivimos; el rechazo de la injusticia; la aceptación de lo que nos desborda y relativiza; el afrontamiento realista del dolor, de la muerte y del futuro. En contraposición con estos preámbulos positivos que pueden abrir al reconocimiento de Dios, hay otros preámbulos negativos que nos cierran ante él. Estos son: el divertimiento en lo exterior con la lejanía de uno mismo y carencia de intimidad personal; el aturdimiento entre las cosas y placeres; el ensoberbecimiento personal; el distanciamiento e insolidaridad con el prójimo⁹. El relato de las tentaciones de Jesús y la enumeración de las tres concu-

⁹Cf. O. González de Cardedal, *Ética y Religión* (Madrid, 1977) 104-120 (Actitudes opuestas e imposibilitadoras de la actitud religiosa); J. Martín Velasco, *La experiencia cristiana de Dios* (Madrid, 2005).

piscencias en San Juan son la explicitación de esta realización negativa de la existencia que termina cerrándonos ante Dios y conduciéndonos al ateísmo¹⁰.

5. *Negación teórica* por considerar que la idea misma de Dios es impensable, que su existencia sería un límite intolerable para la libertad humana, o que está en contradicción con los resultados de la ciencia. Frente a toda una literatura de procedencia británica sorprenden positivamente las palabras del físico Peter Higgs que no le gusta que a su partícula homónima la llamen la partícula de Dios. Dice: "Me sentí molesto al ver por primera vez este concepto escrito, porque crea confusión entre teología y ciencia, dos conceptos muy distintos".

6. *Sustitución de Dios por ídolos*. La idolatría es la proyección de la necesidad que el hombre tiene de lo Infinito, Santo y Salvífico sobre ideas, personas, cosas o proyectos que son obra de la naturaleza o de sus manos y por ello inferiores a él e incapaces de saciar esa pasión de infinito que el hombre es¹¹. Todos ponemos nuestra confianza fundamental en algo o en alguien. Ese algo o ese alguien, ¿pueden responder a las esperanzas que proyectamos sobre ellos? ¿Nos pueden redimir de un pasado negativo y pueden afirmarnos definitivamente en un futuro positivo? En este orden toda decisión por Dios es una opción; la decisión por algo o alguien es otra opción y la suspensión del juicio ante el problema quedándonos en nuestra finitud y soledad es otra opción. Las tres que tienen que fundarse y legitimarse. El ateísmo no es un fenómeno que constituye el estrato primordial y la actitud natural del hombre. Zubiri lo ha repetido afirmando que el ateísmo se tiene que legitimar igual que la fe. "...para que siguiendo esta línea llegara a saber que la pérdida de la fe era otra fe y la falta de creencia otro campo de creencia"¹².

7. *La ausencia de fe en Dios padecida como sufrimiento por la carencia de algo que nos falta*. Hay hombres y mujeres que aprecian la fe y la consideran una posibilidad admirable pero no encuentran en sí mismos la posibilidad de creer, porque la consideran a la fe como superior a sus fuerzas o incompatible con su proyecto moral. Esos hombres y mujeres saben mejor que nadie que la fe es un don del propio Dios y que nosotros ni podemos forjarla por nosotros mismos ni arrancársela a Dios con violencia. De ellos unos se atreven a orar a ese Dios posible y desconocido, mientras que otros se quedan en el silencio y el exilio. Tal situación ha encontrado una trascripción paradigmática en el poema de A. Machado "Meditaciones rurales", que recoge el eco de su correspondencia epistolar con Unamuno: "...razón y locura y amargura / de querer y no poder creer, creer y creer"¹³. En una historia de Europa social y religiosamente unificada desde

¹⁰ San Mateo 4,1-11; 1 San Juan 1,16. Cf. F.G. Doistoyevski, *Los Hermanos Karamázov* (Madrid, 1987) pp. 399-424.

¹¹ Recientemente se han repetido estas fórmulas: 'anhelo de lo absolutamente otro' (M. Horkheimer), 'pasión de Absoluto' (G. Steiner), que encontramos ya en A. Machado con esta terminología: "No es tampoco para Abel Martín la belleza el gran incentivo del amor, sino la necesidad metafísica de lo esencialmente otro", en su obra: *Poesía y Prosa. II: Poesías completas* (Madrid, 1989) p. 679.

¹² J. Benet, *Un viaje de invierno* (Barcelona, 1972) p. 88.

¹³ A. Machado, *Poesía y Prosa. II: Poesías completas* (Madrid 1989) p. 554.

una política e iglesia cristianas Dios aparecía como una evidencia social y se consideró que en consecuencia creer era una necesidad. Hoy, en cambio, nos percatamos de que es una compleja decisión de la libertad por un lado y un don de Dios por otro. El creyente se asombra no de la increencia de su prójimo sino de que él pueda creer, de que Dios le haga el inmenso obsequio de manifestársele como luz, gracia y compañía. Seguirá siendo siempre un enigma saber cómo se manifiesta Dios a cada hombre, hasta dónde llegan las posibilidades de cada uno para responderle y, en consecuencia, sus responsabilidades ante él. Sobre esa decisión interior ningún humano puede emitir juicio y la propia iglesia solo lo hace en la medida en que esa interioridad se explicita en acciones exteriores objetivamente verificables.

A la luz de lo anterior distinguiríamos las siguientes formas de ateísmo: *el inocente o ingenuo* por la falta de madurez personal, que deja a los sujetos en los lindes de la situación prepersonal; *el apromblemático* de quienes no sienten la pregunta y la necesidad de Dios, que carecen de todo sentimiento trágico de la existencia y se aposentan en ella con la naturalidad del animal que después de comer se echa a dormir sin hacerse jamás una pregunta; *el teórico o crítico* que considera la idea misma de Dios como nociva, alienadora, venenosa para el hombre; *el político beligerante*, que lucha porque no aparezca ningún signo relativo a Dios en la vida pública; *el religioso resignado* que valora la fe, la añora, incluso la pide al Dios desconocido, pero no considera posible creer por las solas fuerzas. Cada una de estas negaciones de Dios o formas de ateísmo reclama una palabra y acción diferenciadas de la iglesia. En primer lugar es necesario y condición de su propia credibilidad que dirija una mirada crítica a su propia historia, en la línea de la confesión de culpas realizada por Juan Pablo II en el giro del milenio: su alianza estrecha con potencias políticas dictatoriales y con regímenes sociales inhumanos; su negación de las libertades en el siglo XIX; su propia configuración como una potestad temporal; su rechazo de formas de pensamiento, como resultado de su identificación con una filosofía particular identificando la fe; en ciertos momentos su reducción de la moral evangélica a formas seculares de comportamiento; su extensión del Credo a contenidos que no vienen exigidos por el evangelio, ni por los concilios, ni por la mejor experiencia cristiana. El Concilio Vaticano II ha reconocido la culpa de los cristianos en el surgimiento y afirmación posterior del ateísmo:

“Quienes voluntariamente pretenden apartar de su corazón a Dios y soslayar las cuestiones religiosas, desoyen el dictamen de su conciencia y, por tanto, no carecen de culpa. Sin embargo, también los creyentes tienen en esto su parte de responsabilidad. Porque el ateísmo considerado en su total integridad, no es un fenómeno originario, sino un fenómeno derivado de varias causas, entre las que se debe contar también la reacción crítica contra las religiones y, ciertamente, en algunas zonas del mundo, sobre todo contra la religión cristiana. Por lo cual, en esta génesis del ateísmo pueden tener parte no pequeña los propios creyentes, en cuanto que, con el descuido de la educación religiosa, o con la exposición inadecuada de la doctrina, o incluso con los defectos de su

vida religiosa, moral y social, han velado mas bien que revelado el genuino rostro de Dios y de la religión”¹⁴.

Dicho esto, hay que rechazar un tipo de masoquismo cristiano y eclesial para el cual hay que llevar la confesión de culpas y las reformas hasta el límite de la propia consunción, como condición para que los hombres crean en Dios. Esto es verdad solo a medias. El hombre que se absolutiza a sí mismo rechazará siempre a Dios; el pecador negará al Dios santo; las tinieblas siempre abominarán de la luz para que sus obras no sean descubiertas. Y por otro lado hay que subrayar la condición divina de la fe tanto por su origen como por su objeto: es un don de Dios a la inteligencia y libertad humanas y tiene a ese Dios por objeto. No creemos en quien nos habla de Dios, sino a Dios de quien nos hablan los hombres. No creemos en la iglesia por su ejemplaridad moral o su eficacia social, sino creemos en Dios desde dentro de la iglesia porque Jesucristo la ha querido como mediadora de su gracia, confiada con su potencia santificadora abierta siempre a todos y no retenible ni sustraible por nadie. La fe sólo es de Dios y se tiene sólo en Dios. Las mediaciones son decisivas de manera general, pero hay que subrayar cómo lo que está en juego es el encuentro del Dios personal con el hombre personal.

IV. DIFICULTADES DE FE QUE NO SON DUDAS DE FE

Ahora tendríamos que distinguir formas o situaciones, que no son una simple negación o rechazo de Dios sino la incapacidad de encontrar una palabra correspondiente a esa fe, que al ser determinación de toda la existencia tiene profundas dificultades en encontrar su traducción cultural e institucional en la realidad cotidiana.

1. Debemos distinguir claramente la fe comprendida como consentimiento personal y entrega confiada a Dios, fundamento y fin del hombre, de sus expresiones verbales o conceptuales. El paso de la convicción a la palabra supone saltar sobre un abismo. Hay palabras de fe, hay palabras de oración, hay palabras de teología y hay palabras de establecimiento de conexión entre ese creer y obrar, orar y pensar por un lado y por otro el resto de saberes y realidades de la vida humana. Creer en Dios es una cosa, orar es otra, hacer teología es otra. En este sentido se ha podido hablar de una “muerte gramatical de Dios” (G. Steiner), es decir de la incapacidad que una persona o de una generación histórica tienen para encontrar las palabras que digan su realidad, sus aspiraciones y sus temores religiosos. Es tarea de los filósofos y de los poetas, de los teólogos y de los artistas en general encontrar esas pocas palabras verdaderas y nutricias con las que elevar la conciencia de una persona o de un pue-

¹⁴ Constitución pastoral sobre la iglesia en el mundo actual, *Gaudium et spes*, nº 19.

blo a palabra, razón y canto. Nadie como San Agustín ha mostrado esa necesidad de la palabra sobre Dios a la vez que la imposibilidad de encontrar la propia: no poder hablar y no poder callar; pero entonces no debe seguir el silencio sino el júbilo y el canto. “El júbilo es cierto cántico o sonido con el cual se significa que da a luz el corazón lo que no puede decir o expresar. ¿Y a quién conviene esta alegría sino al Dios inefable? Es inefable aquel a quien no puedes expresar con palabras y aunque no le puedas expresar con palabreas sin embargo no puedes callarle (*si enim fari non potes, et tacere non debes*) ¿Qué te queda sino que te regocijes, para que se alegre el corazón sin palabras y no tenga límites de sílabas la amplitud del gozo? ¡Cantadle bien y con regocijo”¹⁵.

Puede haber un momento histórico de oscuridad o silencio sobre esas realidades humanas primordiales, aún coincidiendo con una gran riqueza material, técnica y científica. Una experiencia semejante la estamos viviendo hoy en el orden de la fe: no encontramos esas divinas palabras que no oculten, sino que revelen la verdadera realidad del verdadero Dios. Ya dijimos cómo el libro de Job es el exponente genial de una fe que pierde el instrumental explicativo correspondiente, es decir, de una fe sin teología. Tal situación no fue motivo para dejar de creer en Dios sino la ocasión para un redescubrimiento de su realidad y de su misterio.

2. Otro hecho significativo al que estamos asistiendo hoy es a lo que el sociólogo francés M. Gauchet ha denominado la “salida de la religión”¹⁶. Con esta fórmula quiere expresar el final de una presencia de la religión en la sociedad que constituía el marco fundamental determinante de todo el discurso de los hombres, y se convertía en la referencia primaria para todo el pensar, obrar y esperar. En el último siglo cada uno de los órdenes de lo real y de la vida personal ha encontrado su ámbito propio con una autonomía de ejercicio y una reclamación de igual dignidad. La religión ya no es el todo determinante del hombre sino solo una parte. Ahora bien, este hecho abre preguntas de fondo. Una vez consumado este proceso de retirada social de la religión a su propio territorio, ¿cuál es su papel específico en el corazón de la sociedad? ¿Cómo ejercerá esa conformación total del ser del hombre como sentido, intencionalidad y fin, sin quedar reducida a una provincia de la vida humana, que cada vez iría perdiendo terreno hasta quedar definitivamente expulsada de ella? Otro problema que nos es necesario clarificar es la noción de lo público y de lo privado, a la vez que la relación entre ambos. Lo público no puede ser definido simplemente como lo que ha creado o instaurado el poder político, reduciendo todo lo demás al orden de lo individual, lo íntimo, lo no comunicable ni respetable. Público es también todo aquello que surge de las iniciativas de la sociedad civil

¹⁵ San Agustín, *Enarraciones sobre los salmos*, 32, II, s 1 8. BAC XIX 1º, p. 436.

¹⁶ Cf. M. Gauchet, *La condición histórica*, Trotta (Madrid, 2007); *La religión después de la religión*, Antropos (Madrid, 2006); *El desencantamiento del mundo: una historia política de la religión*, Trotta (Madrid, 2005); *La democracia contra si misma*, Homo sapiens (2004); junto a sus obras fundamentales esta más breve: *La religión en democracia* (Madrid, 2003).

conforme a las leyes, al bien común y al orden público, y que, una vez acreditado en sus frutos positivos de humanidad, tiene que ser aceptado, protegido y apoyado por el ordenamiento jurídico y la autoridad política. Esto supone que los gobiernos tienen que estar abiertos a la vida real de los grupos humanos en su compleja diversidad, discernir sus propuestas, regularlas e integrarlas. El poder político no es la única fuente de legitimidad y la única procedencia de la creatividad de una nación. Los partidos políticos no están para sustituir otras asociaciones, ni movimientos sino para acogerlas integrando sus propuestas en la medida de lo posible, en sus propios programas.

3. Hay otro fenómeno difícilmente definible: una especie de cansancio respecto de los grandes ideales y proyectos, de los absolutos y de lo Eterno para recostarse sencillamente en lo inmediato, en lo conocido, en lo pequeño, en lo suficiente. Como si la experiencia de una dura lucha con los grandes proyectos revolucionarios o humanistas, religiosos o políticos hubieran dejado al hombre agotado y entrando en la somnolencia subsiguiente a un esfuerzo prolongado o desproporcionado a sus fuerzas. En el siglo XX primero fueron los totalitarismos y fascismos, después las guerras mundiales, luego las batallas por la afirmación y universalización, primero del proyecto socialista y luego de la democracia extendidos a todo el mundo. Ahora parece como si el individuo hubiera quedado exhausto, desconfiado y renuente ante toda propuesta de acción trascendente o de fe teologal. Parece el final de todo heroísmo y la renuncia a toda gran aventura. En este horizonte la fe en Dios queda también afectada por ese cansancio ante lo trascendente y por la desconfianza ante toda gran propuesta de futuro, dado que las grandes promesas del siglo XX no fueron cumplidas. El instante, el mundo inmediato, el placer agotable han sustituido a muchas palabras y preocupaciones de la fase anterior; también a la fe en Dios, que no es negado directamente sino puesto en una especie de calderón o silencio musical.

La fe no está al final de la resolución de todas estas dificultades, sino al principio. La superación de una negatividad no es automáticamente el logro de una positividad. Son dos campos distintos entre sí. De hecho es el encuentro y consentimiento al Dios que se le manifiesta al hombre por múltiples caminos lo que le hace posible superar esas dificultades, no en el sentido de resolverlas lógicamente, sino de disolverlas en la medida en que pierden peso ante la luz y la potencia de la presencia misma de Dios. La vida no es la resolución de todos los problemas, sino el ejercicio de la libertad desde una afirmación radical de su valor, a la vez que se integra y soporta lo negativo asignando a un lugar a lo incomprensible. La negatividad es un elemento esencial de la realidad y tiene su función propia en la vida humana. Por ello junto con la pasividad tiene una misión creadora que el hombre debe descubrir, consentir a ella y asumirla en su desarrollo¹⁷. La situación de paso de la no fe a la fe en el creyente es simi-

¹⁷ Cf. I. U. Dahlferth, *Umsonst. Eine Erinnerung an die kreative Passivität des Menschen* (Tübingen, 2012).

lar a la de alguien que está en una habitación a oscuras. Quien no ve al moverse topará con todos los objetos, y si se separa uno del paso que va encontrando a tientas se topará con ellos. Una vez iluminada la habitación por la luz, los objetos siguen estando en el mismo lugar, pero han sido situados y el hombre puede orillarlos sin echarlos fuera, andar su camino, ser con ellos, existir desde ellos. Solo la luz desaloja las tinieblas; solo la fe termina convirtiendo en real lo que, incluso una vez superadas todas las dificultades solo aparecía como posible. Tal es la respuesta de los filósofos: la idea de Dios es pensable. El creyente dice: Dios es real. El filósofo piensa, valora la posibilidad de encaminarse hacia Dios y abre el camino al hombre mostrándosele viable. Y esto es mucho. El creyente consiente a la voz y presencia de Dios, ora y adora, agradece y testimonia¹⁸. Su actitud determinante no es la de quien quiere “demostrar” a Dios, porque eso sería puro intento de apropiación, dominación y sustitución de Dios por sí mismo —que eso es el pecado original de todo pecador—. No quiere demostrar a Dios el creyente, sino buscar a Dios donde él se le quiera revelar, y por ello suplicar que “se le muestre”, que “no le esconda su rostro”, que “le deje saciarse de su semblante”, porque Dios es libertad y soberanía absoluta. Dios es Dios y el hombre es hombre: cambiar los papeles es lo demoníaco.

V. RAZONES POSIBLES DE LA CRISIS Y DIFICULTADES DE LA FE

1. Dificultades permanentes

2. Dificultades propias de cada generación

3. Dificultades específicas de cada persona

Es una tarea poco menos que imposible llegar a esas simas de la conciencia humana en la que cada individuo y cada generación percibe las llamadas de la persona, del mundo, de lo eterno, de Dios. Difícil es percibir las pero más difícil es todavía dar razón de ellas. Lo arduo no es explicar los ensueños que el hombre tiene en el sueño sino los que tiene en vela. Ensueños de deseo y ensueños de rechazo. Entre ellos está Dios. A. Machado escribe: “Todo hombre tiene dos / batallas que pelear: / en sueños lucha con Dios; / y, despierto, con el mar”¹⁹. Los dos principios de realidad son el positivo Dios, y el negativo el mar, símbolo en las grandes culturas semíticas del mal y del abismo. Resumiendo en parte lo anteriormente enunciado, enumero los hechos que me parecen han conducido a esa llamada “crisis de Dios”. Deberíamos distinguir tres tipos de razones. Uno, las generales y permanentes, por ejemplo el mal y la violencia profunda que significa su agresión repetida sin ser resultado de la libertad humana. Otro, las razones peculiares de cada generación. Y el tercero las específicas de cada persona.

¹⁸ Cf. González de Cardedal, *El rostro de Dios* (Madrid, 2012) p. 18

¹⁹ L.c. p. 575.

Nos referimos ahora a esas dificultades y convicciones, que sumadas constituyen la atmósfera colectiva desde dentro de la cual aparece la cuestión de Dios. Unas son reales razones para unos, mientras esas mismas no lo son para otros. He aquí una enumeración somera e indiferenciada:

1. La idea misma de Dios se ha hecho impensable para una cultura que ha otorgado primacía cuando no reducido todo a funcionalidad, experiencia inmediata, concentración en el yo, primacía de la experiencia subjetiva interior y rechazo de la exterioridad, de la palabra, del prójimo como fuente de verdad y promesa de una trascendencia y futuro.
2. La afirmación permanentemente repetida por determinados medios de la inconciliabilidad de la fe en Dios con los saberes adquiridos por la ciencia, que dada su eficacia transformadora y creadora de bienestar para el hombre, tiene el peso y prestigio máximo entre las posibles fuentes de sentido para el hombre.
3. La desacreditación de Dios por los creyentes en él y las negaciones de su palabra revelada por las propias iglesias que se remiten a Jesucristo y dicen querer ser fieles a su evangelio. La ambigüedad de las mediaciones se convierte en ambigüedad de la realidad mediada y al final en su rechazo.
4. La violencia generada por el monoteísmo y la idea de religión verdadera. El egiptólogo Jan Assmann ha radicado en Moisés el origen histórico de toda la violencia que ha acompañado a los monoteísmos. Según este autor antes todas las religiones habrían considerado equivalentes sus dioses y con ello ofrecido una paz siempre posible, mientras que la idea de única y del único Dios verdadero, religión verdadera, condenaba todas las demás a ser tenidas por falsas, y de esta forma aquella se convirtió en un foco permanente de agresividad conquistadora.
5. La inconciliabilidad de la verdad de Dios o de Dios como verdad con la libertad del hombre, lo que convertiría al cristianismo en enemigo de la democracia y con ello de la forma moderna de existencia.
6. El real o aparente desistimiento de una esperanza de vida futura, de la que hasta ahora Dios había sido el oferente y garante. En el Credo cristiano el primer artículo y el último se implican en un cierre hermenéutico: Donde hay Dios creador hay resurrección de los muertos y donde no hay resurrección de los muertos no hay Dios creador.

7. La dificultad de encontrar signos acreditadores de una efectiva providencia de Dios que abriera el sentido de la historia y mostrase la orientación de todos los intentos humanos hacia un final positivo.
8. Las situaciones límites de orden negativo: dolor, sufrimiento, fracaso, muerte, que la sociedad actual enmascara u oculta con todos los seguros y promesas, dejando al sujeto inerme y sin palabras cuando llegan esos momentos, condenando al sujeto a la mudez, perplejidad o desesperación
9. El real o aparente eclipse de la dimensión desiderativa, inquieta, buscadora del hombre, o el final del agustinismo antropológico que parte de la inquietud constitutiva del corazón. Si antes parecía que la suprema pasión del hombre era ser Dios, ahora parece que lo único que el hombre pide es que le dejen tranquilo en su finitud porque ésta le es suficiente y no anhela más.
10. La extensión a las masas de la crítica de la religión llevada a cabo por los maestros de la sospecha en el siglo XIX y XX.
11. El cansancio o fatiga ante las tareas épicas que no se pueden mantener durante largo tiempo y a las que sigue un atenimiento a lo inmediato con preferencia por lo cotidiano, lo primario. Esto ha llevado consigo el desistimiento colectivo de las grandes ideas, de los ideales, proyectos y esperanzas de la modernidad, entre los cuales estaba presente, afirmado o negado, Dios, a la que ha seguido una posmodernidad con el nihilismo adyacente que niega la realidad de todo lo suprasensible como fundamento y sentido de la realidad inmediata con la que nos topamos.
12. La existencia de soluciones científicas, técnicas o sanitarias para las que antes se apelaba directamente a Dios como causa o solución inmediata.

Con la fe pasa lo mismo que con la vida: su realización exige decisión, predilección y lucha. La fe en Dios no es el asentimiento a una fórmula lógica evidente ni a un hecho histórico positivamente probado sino la respuesta y consentimiento personal en libertad y amor a quien reconocemos como el soberano, el señor, el santo, en una palabra como Dios. La razón tiene la bella tarea de abrirnos el camino de razonabilidad por el que podemos encaminarnos hacia Dios, evitando tropiezos, trampas y desvíos. Pero el andar ya no es cuestión sólo de razón sino de decisión, predilección y amor. El filósofo puede ofrecer su colaboración. Pero a donde él llega es solo a un Dios posible; al Dios real y personal solo se llega cuando él nos abre el camino, llama y acompaña. Ante Dios el poeta canta y el filósofo piensa; ante Dios el creyente adora y ora.

VI. VALORACIÓN DE ESTAS RAZONES Y REFLEXIÓN FUNDAMENTAL SOBRE DIOS

Ante estos hechos hay dos reacciones posibles: la que no otorga ninguna novedad a la situación presente, repitiendo la frase del Eclesiastés: "No hay nada nuevo bajo el sol, lo que fue ayer será mañana"²⁰, y la que otorga una novedad radical tanto a las negaciones de Dios como a las posibilidades y límites del hombre ante él. Hay un camino intermedio que parte del cuádruple principio: 1) La historia nunca se repite. 2) El hombre es siempre el mismo. 3) Cada época, según la afirmación conocida de L. von Ranke, está a la misma distancia de Dios: "*Jede Epoche ist unmittelbar zu Gott*"²¹. 4) Cada época tiene sus especiales oportunidades y responsabilidades.

1. La indisponibilidad de Dios

Ahora bien, aquí no es posible actuar como si Dios fuera una posibilidad que el hombre siempre tiene a la mano como tiene las cosas de las que es soberano. Dios es Dios y no está a merced del hombre. Por ello podemos hablar de una ausencia positiva de Dios, de un alejamiento que él mismo nos inflige, de un juicio o castigo de las iniquidades de los hombres. Tal es el mensaje de los profetas en el Antiguo Testamento y tal es la afirmación en clave metafísica de Heidegger al hablar del Gottesentzug, de la sustracción positiva de Dios por Dios mismo y, consiguientemente, del eclipse de Dios para el hombre en una determinada época²². Esto nos obliga a auscultar nuestro tiempo para discernir posibilidades y límites. La Biblia ofrece una comprensión dialéctica de Dios en la que son inseparables el amor y el temor, la confianza y el estremecimiento, la cercanía absoluta al corazón del hombre y la absoluta trascendencia y santidad que le aleja de nosotros, está siempre dispuestos a oírnos pero nunca podemos actuar como si pudiéramos conocer su misterio o apoderarnos de sus designios. San Juan de la Cruz acentúa esta presencia amorosa y entrañable siempre de Dios para el hombre: "¡Señor, Dios mío!, no eres tú extraño a quien no se extraña contigo; ¿cómo dicen que te ausentas tú?"²³.

En este orden yo me atrevería a subrayar varios aspectos de la novedad de nuestro tiempo respecto del problema de Dios. En primer lugar que el hombre ha llegado a una madurez y posibilidades respecto del mundo, de su propio cuerpo y vida tales que Dios no aparece necesario en ese orden de causas intramundanas. Desde ahí piensa que Dios tampoco le es necesario en el orden de las ultimidades. Ahora bien, al hombre consciente de su finitud y al creyente verda-

²⁰ 1,1-10.

²¹ L. von Ranke, *Sobre las épocas de la historia moderna* (Madrid, 1984) p. 77.

²² Cf. M. Buber, *Eclipse de Dios. Estudio sobre las relaciones entre religión y filosofía*, (Salamanca, 2003).

²³ *Dichos de luz y amor*, p. 49.

dero, la fe en Dios les aparece como fruto de libertad y gratuidad cuyas ofreciéndose a la libertad y gratuidad nuestras. Dios, como toda realidad personal, no vale por lo que hace sino por lo que es. Hasta ahora casi siempre se ha propuesto el problema en línea ascendente desde la inteligencia humana a la búsqueda, encuentro, prueba, mostración o demostración de Dios. Las razones, los argumentos para demostrar su existencia estaban en primer plano. Hoy nos percatamos de que Dios no es ante todo una cuestión de razón sino de libertad. En la experiencia bíblica Dios no está al final de un proceso de búsqueda intelectual o de perfeccionamiento moral. Es Dios quien busca al hombre, le llama, le emplaza, le envía y en este sentido encuentra al hombre y el hombre se siente encontrado por Dios. Se trata de una relación personal en la que existen motivos racionales pero éstos no son los únicos decisivos para la aceptación o el rechazo.

2. El paso del conocimiento de Dios al consentimiento y la adoración

El problema en la Biblia no es conocer a Dios sino reconocerle, consentir a él, querer que exista²⁴. En este orden la cultura, la iglesia y los cristianos en general hemos sufrido un espejismo en el siglo XX. Pensábamos que los enemigos de la fe eran Feuerbach y Marx, que con razones demostraban la no existencia de Dios y a sus argumentos oponíamos los nuestros. Estos autores, pese a su dureza crítica, estaban ambos, de alguna forma dentro del horizonte profético, mesiánico y escatológico de la Biblia. Hoy nos hemos percatado de que la verdadera alternativa al Dios cristiano era Nietzsche, para quien Dios no es un problema de inteligencia sino de voluntad. Él niega a Dios, le arrebató el derecho de existir, decide que no exista. La frase final de su libro *Ecce homo*: “¿Se me ha comprendido?— Dioniso contra el Crucificado” expresa de manera trasparente su propuesta²⁵. Los grandes autores espirituales comprendieron siempre la fe como la alegría de que Dios exista y nosotros con él. En correspondencia comprendieron el pecado, más allá de las perspectivas morales, en su dimensión religiosa como un no querer que Dios sea Dios, como envidia de Dios u odio a Dios. La fe, en cambio, abarca dos cosas sencillas pero gozosamente abismales: confiarse a Dios como nuestro fundamento y nuestro futuro, viviendo entregados a su permanente acción creadora y providente. De ambas nace una alegría única. “La alegría absoluta consiste en adorar la omnipotencia con que Dios todopoderoso

²⁴ Este es el sentido del texto bíblico de Romanos 1, pp. 18-23; los hombres conocieron a Dios a través de sus obras pero no correspondieron a ese conocimiento: “Habiendo conocido a Dios, no le glorificaron como Dios ni le dieron gracias” (1,21).

²⁵ Nietzsche lo escribe como un intento de darse a sí mismo razón de su ser y de su misión, decidiendo el mismo día que cumplía 45 años, el 15 de octubre de 1888, “contarse su vida a sí mismo”. Trabajó con una ciega o luminosa intensidad y envía en manuscrito a la imprenta a mediados de noviembre. Elige por título *Ecce homo*, en una referencia a la escena bíblica en la que Pilatos entrega al pueblo a un Jesús azotado y escarnecido. Nietzsche se desploma psíquicamente el 3 de enero de 1889 y es internado en un sanatorio. Cf. Introducción del traductor A. Sánchez Pascual: *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es*, Alianza (Madrid, 1984).

porta todo tu cuidado con tanta facilidad como si fuese nada. Y la alegría absoluta también consiste en otra segunda cosa: adorar de esta manera, atreverse a creer que Dios tiene providencia de ti. La alegría absoluta es cabalmente alegría en Dios, en quien y del cual tú siempre puedes alegrarte absolutamente... Tu alegría está en la adoración, y en tu alegría, a pesar de todo, sobrevivirás *hoy mismo* todos los ocasos²⁶.

3. Dios, ¿logro de la inteligencia o decisión de la voluntad?

Dios ha sido siempre una cuestión pendiente en el doble sentido del término: siempre ofrecida a nuestra pregunta, abierta a nuestra razón a la vez que como el Misterio absoluto que nos desborda y ciega no por su oscuridad sino por su plenitud de luz. Pero a la vez pendiente porque no se trata de evidencia lograda, ni de una convicción asegurada, ni de un producto manipulable sino de una Realidad suprema que se ofrece a nuestra libertad, nos engloba, nos refiere y a la vez nos relativiza. Esa realidad no se ofrece al hombre con la necesidad de lo inmediato, funcional, disponible. Pero cuando se la ha acogido en su verdad propia entonces se convierte para el hombre en la luz que todo lo ilumina a la vez que lo deja todo en su sitio. En el cristianismo esa realidad de Dios se nos ha autorrevelado, autoentregado y autointerpretado en la persona de Cristo. La definición de Dios y la definición del hombre van ya unidas: Dios es el que se dice y da a sí mismo al hombre; el hombre es el que se da y se dice a sí mismo desde Dios. Aquí aparece la condición dramática de la experiencia religiosa, ya que el hombre es llamado a comprenderse y realizarse en un juego de libertades: la infinita de Dios y la finita suya de hombre. Este no tiene otra salida que jugar su libertad sólo desde las posibilidades y límites de su propia finitud o conjugarla con la libertad divina. La propuesta bíblica para este juego y conjugación se llama alianza. La alianza, encarnación, cruz y resurrección son las estructuras constitutivas de esa definición de Dios desde el hombre y del hombre desde Dios.

Si bien la fe en Dios es siempre un acto personal del individuo, ella puede ser facilitada y apoyada o por el contrario puede ser frenada e impedida por las culturas o políticas que diversas ideologías pueden imponer, ya que de ellas deriva la creación de atmósferas psicológicas y morales que, precediendo la vida personal, la favorecen o dificultan. Una vez negada la realidad de Dios no se resuelven ni se disuelven las preguntas humanas fundamentales, en conexión con las cuales se ha planteado siempre la cuestión de Dios: preguntas metafísicas (porqué hay ser y no más bien nada); preguntas morales (porqué el deber como imperativo absoluto); escatológicas (porqué todo y hacia donde todo), personales (merecen mi persona y mi biografía un valor absoluto, que no queda a merced de causas intrahistóricas o no merezco la pena definitiva a nadie).

²⁶ S. Kierkegaard, *Obras y Papeles III: Los lirios del campo y las aves del cielo* (Madrid, 1963) p. 273; y pp. 275-276.

4. Preguntas y caminos hacia Dios

Preguntas por el origen, por el sentido, por el futuro, por la propia identidad personal, que no es reducible ni a definiciones generales ni subsumible en la historia o fin del universo. El hombre puede negarlas como preguntas o responder diciendo que no tienen respuesta y que somos expresiones del absurdo. Ahora bien, esto termina siendo imposible porque el hombre, en medio de tanto mal, sabe que existe el bien, que le es superior, que existe la belleza y es superior a la fealdad, que existe la verdad y es superior a la mentira, porque de lo contrario él no existiría, y el caos prevalecería sobre el cosmos. Él sabe que lo inferior procede de lo superior y que en medio de todo ser es una grandeza, y existir una gracia. Sin la conciencia de ambas cosas no tendría capacidad ni de vivir ni de pervivir. Conciencia, conato y gozo de ser es el hombre.

Desde esta perspectiva hay que releer el legado de los grandes autores que hablaron sobre Dios, desde Platón y Santo Tomás a los filósofos de la modernidad. Ellos hablaron siempre de caminos hacia Dios, de vías, lo que implica una ejercitación de la vida entera marchando en una dirección y no solo de la razón, que es mucho menos que la inteligencia y mucho menos que el espíritu en su sentido trascendental²⁷. Una cosa es llegar a la convicción moral y personal razonada y razonable de la existencia de Dios y otra cosa bien distinta una demostración. Hablando de Dios no es posible una demostración. Tal saber implicaría una anterioridad, superioridad y dominación por parte de quien demuestra sobre lo demostrado. Tal dominación sería una blasfemia o una idolatría. La gran tradición teológica y filosófica desde San Agustín y Santo Tomás, hasta Kant y Rahner ha hablado siempre de una abertura al mundo concreto y a la vez de un dinamismo trascendental que le lleva a trascender la inmediatez y a abrirse a un horizonte de absoluto, el cual funda el mundo que tenemos ante los ojos. La verdad de la vida está en el camino, acontece como camino; también la verdad de Dios. En el despliegue vivido de ese dinamismo trascendental el hombre llega al convencimiento moral de su existencia, de nuestra inclinación hacia él, de la plenificación de nuestros anhelos en él. El encuentro con Dios tiene un carácter dramático: en él el hombre se siente afirmado y negado en su pretensión de absolutez pretendiendo ser señor del bien y del mal (pecado original). Por eso una cultura que diviniza al hombre hasta excluir cualquier exterioridad que pueda condicionarle, que le cierra en su interioridad emotiva y niega al prójimo, que no acepta que su ser pueda ser superior a sí mismo, al ser extendido y plenificado por otro: una cultura así cierra el camino hacia Dios²⁸.

²⁷ Hágase la prueba con dos autores, uno antiguo y otro moderno. Santo Tomás, *Suma teológica*, q 2 a 3: “Que Dios existe se puede probar (no demostrar) por cinco caminos”. Las cinco vías que, andando por ellas, nos permiten llegar a una realidad a la que “*omnes dicunt... intelligunt Deum*”. Y H. de Lubac, *Sur les chemins de Dieu* (París, 1956).

²⁸ He enumerado algunos rasgos de esta dimensión dramática de la existencia humana y su reduplicación dentro de la existencia cristiana en: *El rostro de Cristo* (Madrid 2012) pp. 351-354 (La dimensión dramática de la experiencia religiosa-La expresión literaria de esa expresión literaria en la Biblia).

VII. UNA MIRADA AL FUTURO

1. El porvenir de la religión en Europa

La religión perdurará en Europa viéndose obligada a repensar su ejercitación personal y su expresión pública, a la luz y en convivencia con una visión secular, puramente intramundana, de la realidad dentro de dos frentes amenazadores: la sacralización de la ciudad y de la política (fundamentalismo) y el exilio de la fe de la ciudad (secularismo). Ambos frentes se interaccionan y por rechazo se promueven mutuamente. Esa perduración presupone un tránsito de la trasmisión social, colectiva, política de la fe a una trasmisión personal, comunitaria dentro del propio grupo creyente, a la vez que unas expresiones públicas fundadas en la libertad religiosa, y necesarias como necesaria es la explicitación privada y pública de todo lo que es esencial a la persona. Se trata de una nueva forma de ser cristianos, de una nueva forma de expresión de la iglesia y de una nueva articulación de la realidad trascendente de Dios en la inmanencia de la historia humana.

2. Dios, ¿una realidad pública?

Una grave cuestión está en el fondo: Dios, ¿es, puede, debe ser una realidad pública? Pero ¿cómo? Sólo como presencia indirecta implicada en la fe de quienes creen en él o como realidad que en la historia del hombre se ha acreditado, ha sido auroral con la propia humanidad y constituye una realidad protegible como lo son la verdad, la belleza, el bien, la justicia, realidades todas que fundan la dignidad de la vida humana y que no existen ahí verificables, que incluso son negadas y agredidas por los propios hombres. En otro horizonte de experiencia histórica, y con otro contenido, reaparece aquí la vieja cuestión de los universales, y la alternativa entre Platón y los sofistas u Ockam: ¿Existen la verdad, la belleza y el bien, manantial, criterio y referencia de todas las cosas bellas, buenas y verdaderas, y sin las cuales éstas no subsistirían o por el contrario, sólo tenemos lo particular y sólo existe lo verificable? En la primera interpretación Dios merecería atención y respeto por sí mismo, a la vez que los creyentes en él, mientras que en la segunda sólo merecerían atención y respeto estos creyentes. Con esta última respuesta, ¿hemos resuelto el problema de la universalidad y absolutez de Dios, junto con lo que ha sido su afirmación y peso en la historia de la humanidad?

La religión, que implica “una reacción total del hombre ante la vida”²⁹, es la religión, elección consciente y entrega confiada a Dios en oración y en esperanza suplicante de salvación, tal como ha sido vivida en los mejores expo-

²⁹W. James, *Las variedades de la experiencia religiosa* (Barcelona, 1986) p. 37.

nentes del cristianismo occidental, seguirá siendo una posibilidad abierta y atrayente para el hombre del futuro, hasta considerarla necesaria, porque ella propone respuestas a preguntas inignorables e inexorables de la vida humana (sentido, origen, verdad, fin, muerte, sufrimiento...) y las ofrece reclamando una inteligencia que las responda en libertad y las corresponda en la acción. La religión será cada vez sentida como menos necesaria para lo útil, mundano e inmediato, que queda entregado a la autonomía de gestión, construcción y dominación del hombre. En ese momento de la historia aparecerán más tensas y agudas las cuestiones de vida personal, que son de otro orden y quedan sustraídas al poder del hombre. La decisión por Dios, como la respuesta específica de la religión, aparecerá con mayor claridad como elección razonable y posible pero no necesaria a la razón que intruyen tal que reclama evidencia, aún cuando sí a la inteligencia que se preocupa no solo de medios sino de fines.

3. La propuesta específica del cristianismo

Una vez esbozada la respuesta religiosa como legítima, surge la cuestión: ¿qué Dios para qué hombre? Sobre ese horizonte de fondo el cristianismo constituye la radicalización suprema de la pregunta por Dios y de la respuesta de Dios, comprendido como trascendencia sagrada que se revela en la inmanencia, expresada por medio de las cuatro categorías siguientes: creación, revelación, encarnación hasta el extremo de la muerte, resurrección como anticipación de la escatología, es decir del fin al corazón de la misma historia, no como donación sino como promesa.

Esta propuesta de Dios constituye la suprema provocación y escándalo en un sentido, la suprema fascinación y atracción en otro sentido. Provocación y escándalo porque el hombre está inclinado a pensar a Dios a imagen y semejanza de sí mismo, tal como él es y existe bajo el miedo que genera la finitud, bajo el temor derivado de la culpa, bajo la envidia mimética ante su prójimo³⁰. Temor, miedo y envidia, que le llevan a pensar primero un Dios exigente, justiciero y envidioso como él, y después a rechazarlo. La propuesta cristiana, vivida en su historia concreta por Jesús y formulada teológicamente por San Juan y San Pablo es justamente la contraria. Esta no niega el poder, la trascendencia, justicia y santidad de Dios, pero las define en otra dirección: define al *poder* de Dios como soberanía que hace a las cosas ser; la *trascendencia* como capacidad ejercitada dentro de la inmanencia histórica en amor y perdón; la *justicia* como don de la propia vida divina al hombre pecador para que sea justo con ella; la *santidad* como santificación y solidaridad con el destino de los mortales. El Dios de Jesu-

³⁰ Aquí hay que situar y valorar positivamente la aportación de R. Girard, matizadas en sus libros últimos cuando corrige sus primeras formulaciones, tratando de comprender el lugar del sacrificio en el cristianismo y el sentido de la eucaristía. R. Girard, *La violencia y lo sagrado*, (Barcelona, 1983); *Literatura, mimesis y antropología*, (Barcelona, 1984); *El chivo espiatorio*, (Barcelona, 1986); *Veo a Satán caer como el relámpago*, (Barcelona, 2002).

cristo no es el *Deus extra nos* o *contra nos* de la filosofía sino el Enmanuel, Dios del hombre no de la naturaleza solo o de la historia, Dios con nosotros compartiendo desde dentro de nuestra condición finita para iluminarla y nuestra muerte para superarla. La justicia de Dios tal como aparece en el Nuevo Testamento y de manera radical en San Pablo, no es la justicia que Dios nos exige a nosotros sino la justicia que él nos ofrece al compartir la vida y destino de Jesús. En esto Lutero tenía razón y el Concilio de Trento aceptó esta exégesis, si bien comprendió la relación existente entre la fe y las obras de manera distinta a como la entendía él. En el destino de Cristo están expresados la verdad, el sentido y el futuro de la vida humana. El Concilio Vaticano II ha hecho una aportación trascendental para la comprensión y realización de la vida humana, al afirmar que el Hijo de Dios por la encarnación se ha unido en cierto modo con cada hombre³¹, ofreciéndole la posibilidad de unirse a él, asemejarse a él en comportamientos y forma de existencia, y a partir de ahí esperar que el Padre, le responda una vez así configurado con Jesucristo, le responda como le respondió a este en la resurrección, que es la afirmación absoluta de la finitud humana con su incorporación ya indestructible al ser divino. Ser como Dios es la ilusión y meta de todo el aspirar humano; aspirar que el Génesis no niega sino que muestra el único camino que lleva a ella: no por el rapto de Dios sino por la amistad y comunión con Dios. “Lo que pretende Dios es hacernos dioses por participación, siéndolo él por naturaleza”³². “El alma se hace deiforme y Dios por participación”³³.

4. Las alternativas del cristianismo en el futuro

Esta no serán primordialmente el ateísmo sino la idolatría, o los *ídolos* adorados como salvadores; la *gnosis* de corte antiguo o moderno como la *new age* y otros movimientos similares que terminan siendo religiones de sustitución; el *deísmo filosófico* que solo reconoce un Dios mudo, lejano y ahistórico, insensible al drama de la existencia humana, que no puede ni compartirla ni superarla; el *politeísmo* de los dioses culturales; la *atrofia* de las antenas de sentido, interrogación e inconformidad con el límite humano, que son esenciales al hombre. Todo esto se dará en un futuro inmediato, y tanto más cuanto la verdadera fe en Dios desaparezca. En ese contexto el hombre será cada vez más débil, y estará más indefenso ante las dominaciones ideológicas y los poderes políticos. Muchos de estos politeísmos son una transposición de la anterior fe cristiana, y llevan por ello y el juego de humanismo y trascendencia que recibieron de su origen. En cierto sentido son expresión de un postcristianismo, que hereda ramas sin el tronco. En este sentido la modernidad ha dado expresiones jurídicas, culturales, políticas e institucionales a muchos valores evangélicos, y la iglesia se alegra de ello. Esas nuevas creaciones humanistas, a su vez

³¹ Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual, *Gaudim et spes*, p. 22.

³² San Juan de la Cruz, *Dichos de luz y amor*, p. 106.

³³ San Juan de la Cruz, *Obras completas: Cántico espiritual B*, estrofa 39,4 (Madrid, 1988) p. 98; y p. 746.

se han divinizado, reclamando la misma autoridad que la religión anterior, sin poder ofrecer al tiempo las fuentes de verdad y las potencias de sentido propias de aquella. “Aunque no se crea ya en el Dios cristiano como el fundamento de los valores morales, universales, y de las verdades absolutas y en sí, sigue todavía existiendo la necesidad de valores universales y de verdades absolutas; sigue todavía existiendo la exigencia de puntos de referencia y de apropiación moral indiscutibles y vinculantes para todos (...) El Dios cristiano muere, pero otros valores –incluso no quizá tan elevados– ocupan inmediatamente su lugar haciéndose pasar por tan indiscutibles universales y absolutos como Dios. Es el caso por ejemplo, de las verdades de la ciencia, de formas políticas como la democracia, de valores como el progreso económico y técnico o el de la compasión con los débiles y los que sufren, o cosas de este tipo que se han absolutizado hasta el punto de que si alguien se propusiese criticarlas seriamente y relativizar su valor, atraería sobre sí no poca hostilidad y se arriesgaría a no irle demasiado bien en el futuro”³⁴.

En tal algarabía de propuestas ideológicas, religiosas y culturales del futuro, ¿tendrá el cristianismo capacidad de afirmarse y alguna garantía de perduración? Tal algarabía fue justamente el medio vital dentro del cual se afirmó el evangelio predicado por Pablo en la cuenca mediterránea, desde dentro del helenismo, la romanidad, el judaísmo, y todas las oleadas de religiones que en aquel momento llegaban del Oriente. Los mensajeros del evangelio se presentaban con una sobrecogedora debilidad personal —basta leer las cartas de San Pablo— pero con una confianza absoluta en la potencia iluminadora y transformadora del mensaje que proponían. San Pablo en el Areópago de Atenas proclamaba que Dios no es solo el Dios desconocido al que los atenienses habían erigido un altar cerca allí, sino el Dios eterno que se había revelado compadeciente con los hombres en la vida, muerte y resurrección de Jesucristo. A esta luz cada hombre recibía una dignidad y un valor infinitos. Cada uno se tenía que comprender como aquel por quien Cristo murió³⁵. Esta afirmación confiere una dignidad sagrada a cada hombre sea pobre o rico, culto o inculto; y un límite para toda acción frente a él, de forma que ninguna sabiduría ni poder alguno pueden prevalecer contra el respeto y el amor. “Si por tu comida tu hermano se entristece, ya no andas en caridad. Mira que por tu comida no seas ocasión de que se pierda aquel por quien Cristo murió”³⁶. “Entonces perecerá por tu ciencia el hermano flaco por quien Cristo murió. Y así pecando contra los hermanos e hiriendo su conciencia flaca, pecáis contra Cristo”³⁷. San Lucas, que venía de la cultura griega y en el prólogo de su evangelio se identifica como un historiador profesional, fue quien mejor adivinó la novedad de Jesús, comprendiéndole como la humanidad de Dios, y desde ella deduciendo la dignidad y vocación divina de cada hombre

³⁴D. Sánchez Meca, *Muerte de Dios y nuevo politeísmo*, en M. Carmen Paredes (Ed.) *Religiones e interpretaciones del mundo* (Salamanca 2011) pp. 89-100 cita en p. 90.

³⁵Cf. Hechos 17, pp. 19-34.

³⁶Romanos, pp. 14,15.

³⁷1 Corintios, pp. 8,11-12.

junto con la responsabilidad para con su prójimo. Todo esto con independencia de la condición social, de la pertenencia política, del poder económico. Hoy tras siglos de incorporación de estas convicciones y experiencias, a nuestra carne y sangre apenas nos percatamos de la novedad y de la fascinación que tal mensaje suponía para pobres y esclavos en una dirección, para intelectuales y miembros de la casa imperial en otra.

5. Parábolas y metáforas en lugar de definiciones y demostraciones

La comprensión de Dios y del hombre que ofrecen las parábolas del Buen samaritano, del Padre con dos hijos, del fariseo y del publicano, junto con el relato de los dos caminantes hacia Emaús, no es inferior en potencia significativa y activa a la comprensión derivada de la ciencia, de la metafísica o de la historia. No sabemos cómo será el futuro de la vida humana; estamos convencidos de su perduración, aunque ignoremos las formas en que lo hará. Lo mismo nos ocurre a la hora de pensar el futuro del cristianismo. Su perduración la afirma el cristiano desde su fe. En la perspectiva de la razón esa perduración parece cierta, porque su palabra teórica y sus potencias de vida han abierto un horizonte de sentido al que ya no nos es posible renunciar, creando experiencias y esperanzas que ya son inolvidables. Podrán ser negadas o reprimidas pero la historia vivida es ya indestructible y los nombres de Jesucristo, Pablo, Justino, Agustín de Hipona, Francisco de Asís, Tomás de Aquino, Lutero, Ignacio de Loyola, Teresa de Jesús, Juan de Dios Juan de la Cruz, Newman, Blondel, Carlos de Foucauld, Edith Stein, Teresa de Jesús, Rahner, Balthasar, Teresa de Calcuta... son inolvidables. La santidad es fenómeno característico del cristianismo y el signo más creíble y eficaz de la presencia permanente de Cristo en la historia. ¡Tantos santos, tan diferentes todos y sin embargo todos con el mismo aire de familia! Ya no hay Jesucristo sin el cristianismo, y ya no hay historia posible sin esa memoria de los exponentes de humanidad que el evangelio ha suscitado. Mientras el hombre mantenga su dignidad, abertura a la trascendencia y voluntad de futuro, la propuesta del Dios cristiano permanecerá en alto. El ateísmo será siempre posible porque la libertad puede siempre elegir su propio camino frente al que el cristianismo le propone, rechazando la oferta que se le hace pero éste no será menor en voluntad de verdad y de servicio al hombre, justamente en la medida en que propone a Dios, en la forma que el mensaje cristiano lo ha hecho hasta ahora. Dios es una palabra que mientras el hombre sea hombre ya nunca olvidará. “La palabra ‘Dios’ está ahí. Viene de aquellos orígenes desde donde el mismo hombre procede. Su final solo puede ser pensado con la muerte del hombre como tal. Ella puede tener todavía una historia cuyas variaciones no nos podemos imaginar precisamente porque ella misma es la que contiene el futuro indisponible y no programable”³⁸.

³⁸ K.Rahner, *Meditación sobre la palabra Dios*, en H. J. Schulz, *Wer ist das eigentlich Gott* (Munich, 1969) p. 21, y sobre todo: K.Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, pp. 66-74.

VIII. EL PORVENIR DEL CRISTIANISMO A LA LUZ DE SU ORIGEN

1. *¿Cómo y porqué se afirmó el cristianismo en sus comienzos?* No por la dignidad de sus orígenes locales, una región (Judea) y una aldea (Nazaret en Galilea) marginales tanto respecto del centro del mundo político (Roma) como del centro religioso (Jerusalén), ni por el prestigio de su fundador que murió por crucifixión, la muerte más execrable entre las conocidas en aquel momento, la de los esclavos; ni por la cultura de sus predicadores; ni por el apoyo del judaísmo o del imperio romano. Se han elaborado complejas teorías para hacer pensable su afirmación: la teoría social, la teoría doctrinal, la teoría moral, la teoría sincrética que ve en el cristianismo la suma de muchos aspectos que otros grupos religiosos predicaban de manera aislada y parcial. (Esos son los acentos a los se refiere J.P. Meier en su obra: *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico*³⁹. La exposición de A. Harnack a comienzos del siglo XX en su obra: *Die Mission und Ausbreitung des Christentums* (1924) y la de G. Bardy, *La conversión al cristianismo durante los primeros siglos* (1946), reeditada en español en 2011, son dos síntesis completas de las situaciones, razones y esperanzas que llevaron los hombres del siglo I al cristianismo y siguen siendo las mismas hoy, aun cuando los contextos y esperanzas sean distintas. Más allá de aspectos particulares concretos, la raíz de esa capacidad de afirmación teórica por parte del cristianismo y del arrastre personal al seguimiento en conversión y fe, fue y sigue siendo la proposición de un Dios amigo y solidario del hombre hasta la muerte, tal como él se propone, expone y acredita en el destino de Jesucristo. La proposición del evangelio no como hecho sólo o mera noticia o normal propuesta moral, sino tal como lo define San Pablo: “potencia de salvación de Dios para todo el que cree sea judío o griego, porque en él se revela la justificación de Dios haciéndonos posible pasar de una forma de existencia a otra”⁴⁰ ha hecho posible esa realidad inaudita: allí donde se anuncia ese evangelio comienza de nuevo el cristianismo con la misma ingenuidad atrevida y la misma potencia antropológica que en el siglo primero. El cristianismo y la iglesia no se prolongan horizontalmente en la historia por mera narración o tradición de lo anterior sino por una creación de la palabra y del sacramento en cada hombre. Cada bautizado se hace contemporáneo de Jesús y reinicia el cristianismo.

2. *El cristianismo ante el pluralismo.* Este existió hasta que el poder político estableció al cristianismo como religión del imperio, en un proceso que dura todo el siglo IV, dejando en el margen a sus adversarios, que nunca desaparecieron del todo ni dejaron de elevar sus pretensiones de verdad. Ese pluralismo renace hoy con mayor fuerza. Un historiador belga de las religiones hacía en 1909 esta descripción del contexto en que surgió y se afirmó el cristianismo: “Supongamos que la Europa moderna ha visto a sus fieles desertar las

³⁹ Vol. I;II/1; II/2;3; III; IV (Estella, 1998-2010).

⁴⁰ Romanos 1, p. 16.

iglesias para adorar a Allá o Brahma, según los preceptos de Confucio o de Buda, adoptar las máximas del sintoísmo. Imaginemos una gran confusión de todas las razas del mundo, donde los mullahs árabes, los eruditos chinos, bonzos japoneses, lamas tibetanos, pandits hinduistas, predicasen a la vez el fatalismo y la predestinación, el culto a los antepasados y la veneración del soberano divinizado, el pesimismo y la divinización por la aniquilación; en la que todos los sacerdotes elevasen en nuestras ciudades templos de una arquitectura exótica y celebrasen en ellos sus ritos dispares. Este sueño que quizá realizará el futuro, nos ofrecería una imagen bastante exacta de la incoherencia religiosa en la que se debatía el mundo antiguo antes de Constantino”⁴¹.

3. *Las eternas dificultades y las eternas razones del Dios cristiano.* Cada cultura y cada generación y en alguna medida cada hombre inicia el mundo, el pensamiento y la cultura. Cada hombre en este sentido se encuentra ante Dios como si nunca nadie hubiera pensado sobre él, porque cada uno de nosotros somos una expresión finita de la infinita posibilidad del Dios creador que es nueva en cada caso. Y sin embargo, cuando se ha avanzado hacia él por los caminos diferentes que cada cultura, época o persona inician, al final se encuentra con las razones y las actitudes que otros han vivido antes que él, descubriendo que todos hemos estado ante la misma gracia de Dios, ofrecida ante la misma decisión necesaria de la propia libertad, ante el descubrimiento de la necesidad de saltar sobre nosotros mismos para acoger al Misterio que nos funda y llama, sabiendo que sólo si él se nos revela le podemos conocer. Uno de los más grandes filólogos del siglo XX A. Festugière se pone en la situación de un filósofo de los que oyeron a San Pablo en el Areópago e intenta pensar con las razones que aquellos oponían a Pablo. Expone primero los motivos que tenían las pobres gentes para acoger el evangelio, al verse dignificadas por un Dios hecho hombre que los acogía como hijos, y al participar de la caridad activa y de la cálida atmósfera de las comunidades. Pero, ¿y los paganos cultos, discípulos de Platón, conocedores del Dios supremo? Nuestro autor concluye con esta afirmación: “Las dificultades que podía plantear un sabio de Atenas del siglo I son a poco que reflexionemos, las mismas que hoy en día”⁴². A la vez el cristianismo se ve confrontado hoy de manera nueva y directa con las grandes religiones de Oriente que despiertan a sus posibilidades universales y se encuentran también ante el desafío que ciencia, la política y la sociedad plantan a sus propuestas hasta ahora aceptadas como portadoras de la verdad y de la salvación.

4. *El diálogo entre el cristianismo y otros interlocutores.* Hoy estamos en una encrucijada en la que el cristianismo tiene ante sí las filosofías heredadas de Europa y el pensamiento de la llamada época posmetafísica, posmoral y possecular. A la vez se ve confrontado de manera nueva y directa con las grandes religiones de Oriente que despiertan a sus posibilidades universales y se encuen-

⁴¹ F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain* (París, 1910) pp. 291-292.

⁴² A. Festugière, *La esencia de la tragedia griega* (Barcelona, 1986) p. 116.

tran también ante el desafío que la ciencia, la política y la sociedad plantan a sus propuestas tradicionalmente aceptadas como portadoras de la verdad y de la salvación para sus pueblos. Aquí surgen las tentativas de deslocalización, desnacionalización, desinstitucionalización de la religión o lo que el sociólogo Thomas Luckmann ya hace años designó como la “religión invisible”⁴³. Este proceso será largo y duro, acosado además por tres tentaciones. La primera es un ambiguo concordismo entre el cristianismo y esas religiones, filosofías o ciencias, con una actitud intelectual que desconoce la diversa profundidad de cada una de esas miradas a la realidad. La segunda tentación es vivir en ellas y cultivarlas como si fueran dos compartimentos estancos, creando así una esquizofrenia en el hombre creyente. La tercera tentación es hacer una propuesta del cristianismo reducido o considerado solo como cultura, moral, proyecto social o individual. Tales propuestas apenas añaden algo original a lo que la Ilustración, la ética y los movimientos sociales pueden aportar a la vida humana. Una herencia del cristianismo sin la fe en el Dios encarnado y en el hombre redimido es una negación de lo que el cristianismo ha sido desde su origen y no tendría apenas originalidad para un humanismo radical. El intento de un poscristianismo, que prescinde de los orígenes históricos y de las bases dogmáticas del cristianismo, es algo a lo que los cristianos no nos oponemos y, en verdad, nos alegramos de la fecundidad en esa tierra lejana pero será a largo plazo, cuando ocurrirá algo semejante a lo que ocurre con el grano que al sembrar cae en tierra árida y su duración será quizá la propia de la flor cortada y puesta en un jarrón. El cristianismo tiene una raíz y un tronco indivisibles: la afirmación de Dios como principio libre y amoroso de la realidad y del hombre como su imagen y representante en el mundo, a la vez que la afirmación de su compartición y solidaridad de destino con los humanos hecha manifiesta en la encarnación. La persona de Cristo corporeiza esa comprensión del hombre y de Dios. La Iglesia es el cuerpo sacramental y social de ese Jesucristo reconocido primero como maestro y guía, luego como Señor y Salvador. En el cristianismo Dios, hombre, Cristo e iglesia son diferentes y no equiparables pero ya eternamente inseparables. Esto, visto desde fuera, añade en ciertos casos graves dificultades; visto desde dentro es expresión de la magnanimidad de Dios que quiere llegar en concreto a cada hombre concreto. Esa verdad así concreta y concretada constituye el escándalo y la fascinación del cristianismo.

5. *Necesidad de un giro de la horizontalidad moral a la verticalidad teológica*, a la primacía de la acción de Dios para con el hombre (gracia: creación, revelación, encarnación), respecto de las obras del hombre (obligación). A lo largo de nuestra historia occidental ha tenido lugar una reducción y casi identificación de la religión con la moral y del cristianismo con un código de dogmas y preceptos, que ha alcanzado su punto cumbre en la validación moral de la religión. Kant. Lo que en la Biblia es una inanarración de lo que Dios ha

⁴³Th.Luckmann, *La religión invisible. El problema de la religión en la sociedad moderna* (Salamanca, 1973).

hecho por el hombre, de lo que le ofrece y a lo que le invita (indicativo) se ha convertido en un elenco de lo que el hombre debe hacer, tiene que pagar a Dios (imperativo). La reacción contra esta interpretación moralista y disciplinaria, que sustituye a la comprensión bíblica para la que Dios es amorosa Libertad creadora, Luz, Belleza, Gratuidad agraciadoras, encuentra un rechazo radical en Nietzsche, quien lo que primordialmente rechaza es ese Dios moral. Quien ha sido agraciado, antes que la obligación siente la necesidad de corresponder en la alabanza y acción de gracias a Dios, convirtiendo y prolongando tal actitud teologal ante Dios en una actitud histórica de servicio y agradecimiento al prójimo. La moral en el cristianismo es así imitación de Dios y nace de la interna necesidad y gozoso despliegue de la propia existencia recibida de Dios como don y tarea, y referida al prójimo como solidaridad de destino en vida y muerte.

6. *Entre la obsesión por la identidad y el miedo a la diferencia.* El pueblo judío primero y luego en otro orden la iglesia cristiana son comunidades elegidas, en cierto sentido privilegiadas, pero no en orden a una glorificación propia sino en orden a cumplir una misión para los demás. En alguna manera este es el destino del genio, del *leader*, del poeta: ser diferentes de sus prójimos, teniendo que realizar su destino con ellos y para ellos pero en distancia y diferencia de ellos. Esa elección puede ser absolutizada en el orgullo, el rechazo y desprecio de los demás pervirtiendo entonces al sujeto elegido; pero puede ser también rechazada por éste queriendo ser como los demás. En momentos claves de la historia del pueblo judío aparece esta tentación: olvidar la elección con la misión consiguiente para ser como los demás pueblos. El profeta Ezequiel responde así en nombre de Dios a los que le consultaban: “Jamás se realizarán los planes que estáis pensando: Seremos como los otros países, sirviendo al leño y a la piedra”⁴⁴. Ahora bien, para que esa oferta sea percibida como un servicio y no como una imposición o dominio, quien la hace debe realizarla en la debilidad, olvido y sacrificio de sí mismo por los demás, compartiendo destino con ellos y tratando de superarlo cuando es negativo, en la acción, la pasión y la intercesión. Este es el significado más profundo de la vida, cruz y muerte de Jesucristo: mostrar que el poder de Dios es capaz de darse en la debilidad. Su real amor divino se expresa primero en la compartición y compasión con el destino de muerte de los hombres, y luego con su superación glorificadora por la resurrección. El cristianismo no es una posesión de los cristianos sino un don de Dios para el mundo, que ellos deben primero vivir y luego transmitir en ofrecimiento, colaboración y servicio. Su tarea no es la de hacer proselitismo sino la de crear una forma de palabra, de presencia y de testimonio mediante las cuales los hombres se abran a esa posibilidad suprema a la que están ordenados, que es compartir la vida y el destino mismo de Dios.

⁴⁴ Ezequiel, pp. 20, 32.

FINAL

El cristianismo no es una ciencia ni el fruto de una técnica sino una forma de vida y una praxis. La fe no es el resultado de una demostración lógica que arrastra consigo necesariamente a la libertad sino fruto de una decisión de esa libertad, no arbitrariamente ejercitada sino razonablemente fundada. Como tal decisión, pasión y predilección, afecta a todo el proyecto de la existencia y a todas las parcelas de la vida, no sólo a la racional argumentativa o demostrativa. Los problemas últimos de la vida humana pueden ser situados y deben ser esclarecidos y aligerados con la ayuda de la ciencia y de la técnica pero no pueden ser resueltos por ellas. Wittgenstein tenía razón al afirmar que cuando hayamos resuelto todos los problemas de la ciencia aún no hemos comenzado a tocar los verdaderos interrogantes del existir, de la vida personal, porque el problema “no es cómo es el mundo sino que el mundo es”⁴⁵.

Cuando se estudia la situación de los humanos, de los campesinos que de hecho han sido la mayoría los hombres hasta comienzos del siglo XX uno se asusta ante la dureza, indigencia y casi crueldad en medio de las que vivían, y la liberación física que muchos trabajos han encontrado con las técnicas e instrumentos que la matemática, la física y el cálculo han hecho posible. En este sentido son comprensibles el entusiasmo faustico y la voluntad prometeica. Sin embargo, el hecho de que esas grandes conquistas hayan desencadenado guerras mortíferas y no hayan llevado consigo la paz, la igualdad y la solidaridad entre los humanos ha arrastrado la conciencia contemporánea a la tentación de desconfianza que se expresa en ciertas filosofías como el antihumanismo y el cinismo de ciertas corrientes contemporáneas. Al final de un largo estudio sobre los puntos cumbres de la civilización europea un autor escribe: “La falta de confianza más que ninguna otra cosa es lo que mata a una civilización. Podemos destruirnos a base de cinismo y desilusión, tan eficazmente como con bombas...El problema es que seguimos sin centro. El fracaso moral e intelectual del marxismo nos ha dejado sin alternativa frente al materialismo heroico, y con eso no basta. Ante el panorama que se nos presenta se puede ser optimista, pero no exactamente brincar de gozo”⁴⁶.

Esta es una de las mayores amenazas o tentaciones del cristianismo europeo actual: la falta de confianza en sí mismo. Frente a la agresividad o violencia de otras formas religiosas, que religan la fe a la nación, la familia o el clan, el cristianismo la religa a la libertad personal, a la comunidad, a la iglesia. Este es su enclave: no puede sucumbir a la tentación de violencia, proselitismo o cualquier forma de imposición, pero tampoco puede sucumbir al individualismo, que deja desguarnecido al sujeto creyente, ni a la perplejidad propia de

⁴⁵ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-mathematicus*, pp. 6,44.

⁴⁶ K. Clark, *Civilización I-II* (Madrid, 1984) pp. 502-503.

quien ha perdido la firmeza de sus fundamentos racionales y el gozo de vivir de las potencias nutritivas que el evangelio de Cristo ofrece a la vida humana. Ha sido precisamente una mujer de origen no europeo quien nos ha interpelado a los cristianos en este orden. Shaheela Warsi, abogada de 40 años, hija de padre pakistaní, presidenta del partido conservador británico y miembro de la legación oficial del gobierno británico presidida por Cameron en visita oficial a Benedicto XVI dijo: “Europa debe confiar más en su propio cristianismo”. “Mi miedo es que un laicismo militante de rasgos totalitarios está adueñándose de nuestras sociedades”. “La gente debe poder sentirse más fuerte en sus identidades religiosas para que podamos construir sociedades más justas”⁴⁷.

“No hay evangelio de Cristo (*Evangelium Christi*), una vez disuelto el evangelio que anuncia a Jesucristo (*Evangelium de Cristo*). El poscristianismo se convierte en un neopaganismo peor que el antiguo. El ‘perfume de un vaso vacío’ pronto se disipa y el vaso recibe un contenido totalmente distinto”⁴⁸. Las cosas bellas, nacidas de la libertad, y las sagradas, nacidas del amor, no valen si no son recibidas en gratuidad y como tales acogidas. Las realidades cristianas se degradan si son reducidas a productos, utilizadas solo como mera satisfacción de necesidades físicas o psicológicas. En una reciente novela alemana el protagonista después de haber perdido la fe en Dios y en Cristo, contemplando la belleza de una catedral con sus vidrieras, su retablo y la música de su órgano, su silencio y su solemnidad, termina diciendo: “Un mundo sin estas realidades sería un mundo en el que yo no quisiera vivir”⁴⁹. Para seguir viviendo en ese mundo de gratuidad hay que responder con gratuidad. A la amorosa gratuidad de Dios para con el hombre llamamos revelación y a la amorosa gratuidad del hombre respondiendo a Dios llamamos fe. Sin ellas no habrían surgido ni las catedrales, ni los órganos ni las vidrieras. Esta es la dimensión dramática de la existencia humana: la suprema creatividad nace de la última entrega al poder de lo real que nos llama, de la respuesta amorosa al Dios que no reclama.

⁴⁷ Miércoles 15 de febrero 2012.

⁴⁸ H. de Lubac, *Paradoxes* (París, 1999) pp. 285-286.

⁴⁹ P. Mercier, *Nachzug nach Lissabon* (Munich, 2006) p. 198.

