

Luis González~Carvajal



**EVANGELIZAR
EN UN MUNDO
POSTCRISTIANO**



Colección «Pastoral»

50

Luis González - Carvajal Santabárbara

EVANGELIZAR
EN UN MUNDO
POSTCRISTIANO

Editorial SAL TERRAE
Santander

Índice

<i>Prólogo</i>	7
1. Un mundo post-cristiano	13
Formas de increencia	13
Difusión de la increencia	15
La incredulidad de los creyentes	21
El ateísmo: desafío y estímulo para la fe	25
Necesidad de purificar nuestra imagen de Dios	28
Del ateísmo a la indiferencia religiosa	32
2. Raíces de la increencia	41
Raíces intelectuales	41
<i>El ateísmo científico</i>	41
<i>El combate de Jacob</i>	49
<i>Feuerbach, el padre del ateísmo</i>	51
<i>Marx, o el ateísmo de los pobres</i>	55
<i>Nietzsche, o el ateísmo orgulloso</i>	60
<i>Freud, o el ateísmo de maduración</i>	67
<i>Ateísmo de protesta: el escándalo del mal</i> ...	75
Raíces psicológicas	82
<i>Críticas contra la religión del padre</i>	84
<i>Irrelevancia práctica de Dios</i>	87
<i>La religión contra la felicidad</i>	89
<i>Falta de experiencia religiosa</i>	94
Raíces sociológicas	95
<i>La secularización de la sociedad</i>	96
<i>El escándalo de los creyentes</i>	103
<i>La proliferación de ídolos</i>	109

© 1993 by Editorial Sal Terrae
Polígono de Raos, Parcela 14-I
39600 Maliaño (Cantabria)

Con las debidas licencias
Impreso en España. Printed in Spain
ISBN: 84-293-1111-4
Dep. Legal: BI-2476-93

Fotocomposición:
Didot, S.A. - Bilbao
Impresión y encuadernación:
Grafo, S.A. - Bilbao

3. La nueva evangelización	115
Convocados a una nueva evangelización	115
Una ambigüedad que es preciso clarificar	121
La buena tierra y el pedregal que florece	127
¡Ay de mí, si no evangelizase!	132
Evangelizar con el testimonio personal	135
Evangelizar con el testimonio comunitario	137
Evangelizar con la palabra	142
Evangelizar transformando la realidad	147
Una evangelización «nueva»	153
4. La escuela católica, lugar de evangelización ..	155
La transmisión de la fe en la escuela católica ..	156
<i>Proceso de socialización religiosa</i>	158
<i>Educación sistemática de la fe</i>	161
<i>Espacio privilegiado</i>	
<i>para el diálogo fe-cultura</i>	163
<i>Testimonio colectivo de praxis evangélica</i> ...	168
Eficacia de la escuela católica	
en la transmisión de la fe	171

Prólogo

Dios no es evidente. Si lo fuera, no habría ateos. A cualquier intento nuestro por hacer «visible» a Dios, los hombres podrán responder siempre: «No veo nada». Un caso paradigmático es el acontecimiento de Pentecostés: mientras unos llegaron a la fe por la predicación de Pedro y reconocieron la acción del Espíritu Santo en lo que estaba ocurriendo ante sus ojos, otros reaccionaron de forma completamente distinta: «Están borrachos» (Hech 2,13).

Quizá podríamos explicar esas dos reacciones opuestas diciendo que la fe es un «don de Dios». Pero esta expresión suscita graves problemas si no añadimos inmediatamente que se trata de *un don ofrecido a todo hombre*. Sería más acertado intentar explicar la divergencia recordando que ese don —ofrecido por Dios a todo hombre— *no puede recibirse sin esfuerzo por nuestra parte*:

«— ¿Hay algo que yo pueda hacer para llegar a la iluminación?

— Tan poco como lo que puedes hacer para que amanezca por las mañanas.

— Entonces, ¿para qué valen los ejercicios espirituales que tú mismo recomiendas?

— Para estar seguro de que no estarás dormido cuando el sol comience a salir»¹.

Por eso, en el fondo, en el fondo, sólo hay una cosa importante en la vida: buscar *pacientemente* a Dios. He subrayado lo de «pacientemente», porque hay formas de buscar a Dios que son auténticas provocaciones. Simone de Beauvoir, por ejemplo, escribe: «Una noche intimé a Dios: si existía, debía declararse. Se quedó quieto, y nunca más le dirigí la palabra»². Simone de Beauvoir había equivocado el camino: Dios sólo «se deja encontrar por los que no le provocan» (Sab 1,2).

Resulta obvio, sin embargo, que en los países occidentales son muy pocos los que buscan pacientemente a Dios. «La mayoría de nosotros cree en Dios, y damos por sentado que Dios existe. El resto, que no cree en Dios, da por sentado que Dios no existe. De cualquier modo, se toma a Dios por cosa admitida. Ni el creer ni el no creer producen noches de insomnio ni interés serio alguno. En realidad, no hay ninguna diferencia entre que un hombre de nuestra cultura crea en Dios o no crea, lo mismo desde un punto de vista psicológico que desde un punto de vista verdaderamente religioso. En ambos casos, no se preocupa ni de Dios ni de la solución del problema de su propia existencia»³.

1. MELLO, Anthony de, *¿Quién puede hacer que amanezca?*, Sal Terrae, Santander 1991⁶, p. 24.

2. BEAUVOIR, Simone de, *Memorias de una joven formal*, Sudamericana, Buenos Aires 1976¹⁵, p. 292.

3. FROMM, Erich, *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*, Fondo de Cultura Económica, México 1971⁹, p. 150.

Así son las cosas, desgraciadamente. Venimos asistiendo desde hace varias décadas a un retroceso de la religiosidad —a la vez en intensidad y en extensión— que preocupa con suma razón a los observadores de todas las iglesias.

Pero, como decía Hölderlin, «donde hay peligro crece lo que nos salva»⁴. De hecho, ha sonado ya el timbre de alarma. «La hora actual de nuestras Iglesias —han dicho los obispos españoles— tiene que ser una hora de evangelización»⁵. En realidad, siempre debía haber sido hora de evangelización, y *siempre será ya hora de evangelizar*, porque la tarea de la evangelización es permanente; por eso la expresión «segunda» o «nueva» evangelización se presta a equívocos. A pesar de ello, no tendremos más remedio que usarla, pagando así tributo al lenguaje de moda.

Podríamos pensar que esta segunda evangelización será mucho más difícil que la primera, porque aquélla tuvo lugar entre los siglos I y IV y en un mundo religioso, mientras que ésta debemos realizarla en un mundo secularizado, sin ningún apoyo de la cultura. Yo no creo que sea más difícil. Se trata, simplemente, de una dificultad distinta: «Si las civilizaciones industriales son naturalmente ateas, las civilizaciones agrícolas son naturalmente paganas. La fe en el verdadero Dios es siempre una victoria»⁶.

4. HÖLDERLIN, Friedrich, *Patmos (Obra Poética Completa [edición bilingüe]*, t. 2, Ediciones 29, Barcelona 1979³, p. 141).

5. CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *Testigos del Dios vivo*, 53 (EDICE, Madrid 1985, p. 45).

6. LUBAC, Henri de, *Por los caminos de Dios*, Carlos Lohlé, Buenos Aires 1962, p. 153.

El plan del libro es tan claro que para captarlo bastaría con leer el índice. A pesar de ello, lo resumiré en unas cuantas líneas. En el capítulo 1 analizaremos ese ascenso ininterrumpido de la increencia que permite caracterizar al mundo en que vivimos como «post-cristiano», con todo lo que ello supone para la acción evangelizadora. El lector encontrará allí unas páginas —intencionadamente provocativas— sobre la incredulidad de los propios creyentes. El capítulo 2 —el más largo del libro, con mucho— estudia las raíces intelectuales, psicológicas y sociológicas de la increencia. A pesar de los límites de espacio que me impuse a mí mismo, creo haber dado una visión suficientemente completa de las mismas como para poder emprender una acción *radical*, es decir, una acción que vaya a las *raíces* del problema. En el capítulo 3 reflexionaremos sobre la llamada «nueva evangelización». No hace falta ser demasiado observador para darse cuenta de que esa expresión no se emplea en sentido unívoco por todo el mundo. Entre el Documento de la CLAR dedicado a la «Formación para la Nueva Evangelización» y el «Proyecto 2000» de la Renovación Carismática —por poner tan solo dos ejemplos— existen diferencias obvias. Y, como decía el cardenal Tarancón, ni siquiera entre los mismos obispos existe un acuerdo sobre el significado de dicha consigna⁷. Yo no he pretendido entrar en polémica con nadie, sino exponer con claridad mi pensamiento; pero supongo que la exposición disgustará a algunos (aunque quizá no siempre a los mismos). Por último, el capítulo 4 es una reflexión

7. ENRIQUE Y TARANCÓN, Vicente, «La “nueva” evangelización»: *Vida Nueva* 1.828 (8 de febrero de 1992) 269.

sobre la escuela católica como lugar de evangelización. Es algo en lo que creo, y me ha parecido conveniente decirlo.

Si tuviera que resumir mucho más todavía el contenido del libro, diría que he pretendido escribir un pequeño *manual para evangelizadores*; lo que es tanto como decir: un manual para todos los cristianos en cuanto evangelizadores. Confío que su lectura pausada y, más todavía, su discusión en grupo faciliten la revisión y la planificación de la acción evangelizadora.

Estas reflexiones fueron conferencias antes de ser libro. Si no recuerdo mal, los primeros que me oyeron hablar de este tema fueron los curas de la diócesis de San Sebastián en un cursillo —de grato recuerdo para mí— que desarrollé, en febrero de 1990, a lo largo de dos días y medio. Desde entonces, a medida que iba tratándolo ante auditorios nuevos, fui clarificando cada vez más mi pensamiento, hasta decidirme por fin a redactarlo, para que así pudiera llegar a un público más amplio.

Precisamente con el fin de llegar al mayor número de gente posible, he procurado limitar la extensión del libro cuanto he podido. Según Ganivet, «un hombre de buena voluntad dice en cien páginas todo cuanto tiene que decir, y dice muchas cosas que no debía decir»⁸. Aunque yo he sobrepasado las cien páginas, he podido comprobar que la primera afirmación de Ganivet era cierta. Mucho me temo que la segunda también lo sea.

8. GANIVET, Ángel, *Idearium español (Obras Selectas, Club Internacional del Libro, Madrid 1992, p. 134)*.

Un mundo post-cristiano

Formas de increencia

El Concilio Vaticano II describió, en una página muy densa, las diversas formas de ateísmo que hoy existen¹. También nosotros vamos a empezar con una recapitulación semejante:

Ante todo, de acuerdo con la costumbre, distinguiremos entre *ateísmo teórico* y *ateísmo práctico*.

El *ateísmo teórico* podríamos definirlo, en una primera aproximación, como «la doctrina que niega la existencia de Dios». «Ateísmo» viene del griego *a-Theos* («sin Dios») y debe aplicarse tan sólo a una actitud considerada por el sujeto como *estable e incluso definitiva*. No consideramos ateos, por lo tanto, a aquellos que están en actitud de búsqueda y que, si bien no consideran posible afirmar actualmente la existencia de Dios, tampoco descartan la posibilidad de llegar algún día a una solución positiva.

1. CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et Spes*, 19 b.

El *ateísmo práctico* es la actitud de quienes, sin negar la existencia de Dios, viven *habitualmente* como si éste no existiera; es decir, que han organizado su vida en función de un sistema de valores del que Dios está ausente. Al ateísmo práctico se refería Fernando Sebastián cuando observaba: «Se diría que el pueblo español ha aprendido a vivir como si fuera ateo sin dejar de ser creyente»². Nótese que hemos subrayado la palabra «habitualmente»; de lo contrario, todos seríamos ateos prácticos en algún momento de nuestra vida, a excepción quizá de los santos.

Conviene aclarar que no identificamos ateísmo práctico con *inmoralidad*. Existen, por una parte, ateos prácticos cuya vida es intachable desde el punto de vista moral, o bien porque consideran posible fundamentar la moral sin Dios, o bien porque permanecen fieles —ya sea por costumbre o por temperamento— a unos valores que no sabrían justificar teóricamente. Ya decía Nietzsche que el cristianismo se sobrevive a sí mismo como moral³. Por otra parte, hay muchas personas que viven una conducta gravemente inmoral y, sin embargo, no son ateos prácticos, porque tienen conciencia de pecado, lo que indica que Dios no está ausente de sus vidas.

Debemos mencionar a continuación a los *agnósticos*, que ni afirman ni niegan la existencia de Dios, por considerar que se trata de un problema insoluble. El término «agnosticismo» —que fue empleado por

2. SEBASTIÁN, Fernando, *Nueva evangelización*, Encuentro, Madrid 1991, p. 142.

3. NIETZSCHE, Friedrich, *La genealogía de la moral*, III, n. 27 (*Obras Completas*, t. 3, Prestigio, Buenos Aires 1970, pp. 1.020-1.022).

primera vez por Thomas Huxley en 1869— viene del griego *a-gnosis* («sin conocimiento»).

Los *neopositivistas* van mucho más lejos, afirmando que se trata de una cuestión sin sentido. Para ellos la palabra «Dios» sería tan solo un conglomerado de letras y sonidos que no quieren decir nada; un *flatus vocis*. Igual que yo puedo mover la lengua y me sale un ruido cualquiera —«brgruuufg»—, hay gente que ha movido la lengua y le ha salido ese ruido: «Dios». Opine el lector si es posible imaginar una negación más radical de la fe. Dios no sólo habría muerto, sino que ni siquiera tendríamos derecho a pronunciar esa palabra si queremos hablar con sentido⁴.

Debemos mencionar, por último, a los *indiferentes*, que no se plantean en absoluto las cuestiones religiosas; están tan absorbidos por los problemas profanos que no les preocupa la cuestión de Dios. Éste es, sin duda, el colectivo más numeroso hoy.

Pues bien, para englobar todas estas actitudes —ateísmo, agnosticismo, neopositivismo e indiferencia— emplearemos en este libro el término *increencia*: una forma de vida en la que Dios no está presente como luz que alumbra la existencia.

Difusión de la increencia

Hasta hace muy poco tiempo, el ateísmo era prácticamente desconocido. El supuesto «ateísmo primiti-

4. Dado que esta corriente ha perdido ya credibilidad, no entraremos en ella. El lector interesado puede consultar el libro de Darío ANTISERI, *El problema del lenguaje religioso. Dios en la filosofía analítica*, Cristiandad, Madrid 1976.

vo», postulado por John Lubbock y otros, ha resultado ser tan sólo una hipótesis sin comprobación⁵.

Tampoco en el Antiguo Testamento encontramos el menor rastro de ateos. Ciertamente que el Salmo 14,1 se hace eco de la afirmación del «necio»: «¡No hay Dios!»; pero todos los exegetas coinciden en que ese juicio hay que interpretarlo en continuidad con otros semejantes: «no pide cuentas» (Sal 10,4.13); «no se entera» (Sal 94,7); «su cólera no castiga nada» (Job 35,15); «las nubes lo tapan y no le dejan ver» (Job 22,14); «no cuenta» (Jer 5,12); «no hace ni bien ni mal» (Sof 1,12)... Lo que niega el «necio», en definitiva, no es la existencia de Dios, sino su presencia activa entre los hombres.

Durante la antigüedad grecolatina, los ateos podían contarse con los dedos de la mano, y todavía sobraban dedos. Según Cicerón⁶, profesaron un auténtico ateísmo el cirenaico Teodoro (siglo IV a.C.) y Diágoras de Melos (siglo V a.C.), a quien se apellidaba «el ateo». Diágoras fue un hombre piadoso al principio, pero quedó tan impresionado al ver que un perjurio no era castigado por los dioses que se convirtió en ateo fanático. A él se remonta un argumento —posteriormente muy en boga— contra la fe en la providencia divina. A un amigo que le llamó la atención sobre la cantidad de ofrendas votivas que existen en los templos para agradecer a los dioses la salvación de un naufragio o la curación de una enfermedad,

5. Cf. TENTORI, Tullio, *El problema del ateísmo primitivo* (GIRARDI, Giulio [dir.] *El ateísmo contemporáneo*, t. 2-1, Cristiandad, Madrid 1971, pp. 553-562).

6. CICERÓN, Marco Tulio, *De natura deorum*, 1, 1, 2.

replicó con cinismo: «Naturalmente; en ningún lugar se conservan ofrendas por los que perecieron en el naufragio y por los que no se curaron de la enfermedad».

En opinión de algunos, a estos nombres habría que añadir el de Epicuro de Samos (341-270 a.C.), que, según afirma Lucrecio (96-55 a.C.) en su poema didáctico *De Rerum Natura*⁷, fue el primero que, sin temer ni a los rayos ni a los truenos, tuvo el valor de rebelarse contra los prejuicios que cegaban al mundo y sacudir el yugo de la religión, que había tenido a los hombres esclavizados bajo su imperio. Otros piensan, sin embargo, que Epicuro no fue ateo: sostenía tan sólo que los dioses vivían en su mundo y se desentendían de los hombres.

De todas formas, sólo con ciertas reservas podríamos hablar de la existencia de ateos antes del cristianismo. Como observa von Balthasar, «ahora y por primera vez se ha hecho posible un ateísmo auténtico y consciente, que antes, por faltar un verdadero concepto de Dios, no era posible»⁸.

Lo curioso es que durante mucho tiempo el cristianismo hizo posible e imposible a la vez el ateísmo. Durante los primeros siglos, y a lo largo de toda la Edad Media, el ateísmo desapareció por completo como consecuencia de la fuerza de la nueva religión. Debemos decir, no obstante, que en el medievo la religiosidad distaba mucho de carecer de fisuras. Al observador atento no se le escapaban grietas y vacíos

7. LUCRECIO, Tito, *De Rerum Natura*, lib. I.

8. BALTHASAR, Hans Urs von, *Sólo el amor es digno de fe*, Sígueme, Salamanca 1971, p. 83.

que, aunque superficiales, presagiaban las crisis posteriores. Manejando una documentación casi exhaustiva, Sabino S. Acquaviva llega a la conclusión de que quizás habría que situar en el 1100, e incluso antes, el comienzo de la decadencia de la religiosidad. Pero —añade— «se trata de un problema en el que los márgenes de incertidumbre son tan vastos, y los datos de que disponemos tan vagos, que parece perfectamente inútil que nos pronunciemos por una hipótesis que podría ser refutada»⁹.

Esa decadencia de la religiosidad fue durante mucho tiempo, por decirlo así, una *increencia contenida*. La «imposibilidad de la incredulidad» a que alude Mollat¹⁰ era entonces evidente. Todavía en el siglo XVI, el ateísmo era un fenómeno desconocido. Si resultaba corriente a lo largo de esa centuria tratarse mutuamente de ateo, era porque a nadie se le ocurría una injuria mayor. Parece, sin embargo, que el número de los que efectivamente no creían en Dios ni en Cristo era muy limitado, y en todo caso era nulo el número de autores que hacían profesión pública de ello¹¹.

Sólo con la Ilustración comenzó lo que Paul Hazard ha llamado «el proceso de Dios»¹². En el segundo

9. ACQUAVIVA, Sabino S., *El eclipse de lo sagrado en la civilización industrial*, Mensajero, Bilbao 1972, p. 208.

10. MOLLAT, Michel, *La vie et la pratique religieuses au XIV^e siècle et dans la première partie du XV^e, principalement en France*, Centre de Documentation Universitaire, Paris 1963, p. 1.

11. Cf. FEBVRE, L., *Le problème de l'incroyance au XVI^e siècle*, Paris 1942.

12. HAZARD, Paul, *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, Alianza, Madrid 1985, p. 51.

libro de su obra «Sobre la historia de la religión y de la filosofía en Alemania», Heine describió hace ya ciento cincuenta años —de forma un tanto frívola, todo hay que decirlo— la escena de Dios moribundo:

«Un extraño horror, una misteriosa piedad, no nos permite hoy seguir escribiendo. Nuestro corazón está henchido de espantosa compasión; es el mismo Jehová el que se dispone a morir. De nada le sirvió transformarse poco a poco en un padre amoroso, en un amigo universal de los hombres, en un bienhechor del mundo, en un filántropo... ¿Oís tañer la campanilla? Arrodillaos; van a dar los sacramentos a un Dios agonizante»¹³.

Es verdad que Heine volvió a la fe, y, de hecho, la segunda edición del libro que acabo de citar contenía esta advertencia: «Declaro categóricamente que todo cuanto aquí se refiere al problema trascendental de Dios es tan falso como desatinado». Sin embargo, otros muchos perdieron definitivamente la fe.

De todas formas, el ateísmo ha seguido siendo hasta hoy un fenómeno minoritario. Recordemos que cuando, durante la Revolución Francesa, Jacobo Dupont gritó su «¡Yo soy ateo!», Robespierre respondió: «El ateísmo es aristocrático»; y, como un nuevo Moisés, prendió fuego con una antorcha a la estatua del ateísmo el 8 de junio de 1794, domingo de Pentecostés. Todavía en nuestros días, el ateísmo sigue siendo minoritario, pero es obvio que ha dejado de ser una forma de «delincuencia intelectual»¹⁴ y que

13. HEINE, Heinrich, *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland (Werke, VII, pp. 291ss.)*.

14. CAMPBELL, Colin, *Hacia una sociología de la irreligión*, Tecnos, Madrid 1977, p. 12.

estamos ante un fenómeno en ascenso. Mientras, en 1965, sólo el 2% de los españoles se declararon no creyentes o indiferentes, hoy lo hace el 26% (5% de ateos y 21% de indiferentes)¹⁵, es decir, uno de cada cuatro.

Además, la increencia es un *fenómeno ascendente*, no sólo por el número creciente de los que se declaran no creyentes, sino también porque afecta especialmente a los sectores más dinámicos de la sociedad¹⁶: en Europa Occidental, los obreros industriales son mucho menos religiosos que los campesinos; los varones creen bastante menos en Dios que las mujeres (aunque la diferencia no parece depender tanto del sexo cuanto de las condiciones de vida, porque las actitudes religiosas de las mujeres que trabajan fuera de casa tienden a aproximarse a las de los varones). El mayor nivel de instrucción tampoco parece favorecer la adhesión religiosa, porque la media de años de estudio es significativamente superior entre los ateos y entre los que carecen de religión. Por último, los jóvenes comprendidos entre 21 y 24 años —que, por imperativos biológicos, son un colectivo en ascenso— arrojan tasas de increencia bastante más elevadas que el conjunto de la población: 38,1% (7,7% de ateos y 30,4% de indiferentes)¹⁷.

Por lo que a los jóvenes se refiere, cabría suponer que es un problema de la edad y esperar que, cuando

15. GONZÁLEZ BLASCO, Pedro y GONZÁLEZ-ANLEO, Juan, *Religión y sociedad en la España de los 90*, Fundación Santa María, Madrid 1992, pp. 23-24.

16. Cf. STOETZEL, Jean, *¿Qué pensamos los europeos?*, Mapfre, Madrid 1983, pp. 98-102.

17. GONZÁLEZ BLASCO, Pedro y GONZÁLEZ-ANLEO, Juan, *op. cit.*, p. 26.

crezcan, se vuelvan otra vez más religiosos. Pero es más verosímil la hipótesis de que estamos ante un cambio social y de que no volverán a darse los índices de religiosidad que se dieron en generaciones anteriores. Aunque no disponemos de datos referentes al pasado, todo hace pensar que los adultos de hoy no fueron en su juventud tan irreligiosos como los jóvenes actuales.

La incredulidad de los creyentes

No debemos pensar, además, que los no creyentes están siempre fuera de la Iglesia. También están dentro. El 95% de los españoles tienen partida de bautismo, pero son muchos menos los que tienen fe. Los no creyentes pueden darse incluso entre los mismos sacerdotes, religiosos y religiosas¹⁸.

No me refiero a la posibilidad de un ateísmo consciente, como el de aquel cura de Valverde de Lucerna que conocemos por una famosa novela de Unamuno, el cual, sin creer en Dios ni en la otra vida, se esforzaba por mantener la fe de sus feligreses. Mi religión —decía— «es consolarme en consolar a los demás, aunque el consuelo que les doy no sea el mío»¹⁹. El personaje de Unamuno era de ficción; pero también ha habido un caso real, el del cura Meslier (1660-1733), párroco de Etrépigny, en Champagne, que, en opinión de cuantos le conocieron, fue siempre

18. Cf. TELLO, Nicolás, «Ateísmo, agnosticismo, indiferentismo, ¿enfermedad en la vida religiosa?»: *Vida Religiosa* 60 (1986) 7-17.

19. UNAMUNO, Miguel de, *San Manuel Bueno, mártir* (*Obras Completas*, t. 2, Escélicer, Madrid 1967, p. 1.142).

un sacerdote cumplidor de sus obligaciones, aunque no excesivamente devoto, y dejó al morir un manuscrito radicalmente ateo y anticristiano que, pasados ya más de 250 años, no es posible leer sin un estremecimiento²⁰.

Tampoco me refiero, cuando hablo de la incredulidad de los creyentes, a las dudas de fe, por mortificantes que puedan ser. Las han tenido los mayores santos. A la mismísima Santa Teresa del Niño Jesús, por ejemplo, le venían estos pensamientos en su lecho de muerte:

«La muerte te dará, no lo que tú esperas, sino una noche más profunda todavía, la noche de la nada». Y añadía: «Debo pareceros un alma llena de consuelos, para quien casi se ha rasgado el velo de la fe. Y, sin embargo..., esto no es ya un velo para mí; es un muro que se alza hasta el cielo. (...) Canto simplemente lo que QUIERO CREER»²¹.

Pues bien, no. No me refiero a nada de eso. Me refiero a que puede darse en nosotros —y, de hecho, se da— un «ateísmo inconsciente». Si osamos atribuir cierto «cristianismo anónimo» a los que están fuera de la Iglesia, debemos aceptar que nos paguen con la misma moneda denunciando la «incredulidad anónima» de muchos de los que permanecemos dentro.

Max Picard diagnosticó lúcidamente la situación actual: el hombre ha huido de Dios en todos los tiempos. Lo que distingue, empero, la huida de hoy de

20. Cf. MESLIER, Jean, *Crítica de la Religión y del Estado*, Península, Barcelona 1978.

21. TERESA DE LISIEUX, *Historia de un alma*, cap. 10 (*Obras completas*, Monte Carmelo, Burgos 1975, pp. 340-342).

la de cualquier otra época es lo siguiente: antiguamente, lo predominante era la fe, y el individuo necesitaba desligarse de su mundo para huir. Hoy la situación se ha invertido, y *la huida ha llegado a ser tan natural y tan autónoma que el hombre continúa huyendo aunque se olvide de huir*²².

De algo podemos estar seguros: nadie vive impunemente en el tiempo de la Gran Huida. «El drama del abismo entre nuestro mundo y el evangelio está ya en el interior del creyente de hoy. Todo lo que hay de tragedia en la situación presente lo encuentro en mí; e incluso creo que, si no lo percibo en mí tan agudamente como a veces me parece que se da fuera de mí, ello se debe, sobre todo, a falta de conciencia de lo que yo mismo soy»²³. La cruda realidad es que *hoy, creyentes, indiferentes y ateos rivalizamos en ingenio para protegernos de Dios*.

Si somos sinceros, debemos reconocer la existencia entre nosotros de muchos «creyentes acostumbrados», que, para mi gusto, es tanto como decir «no creyentes». Hay quienes dejaron de buscar a Dios hace mucho tiempo, porque creyeron haberlo encontrado ya. La arrogancia del que lo tiene todo muy claro es la «enfermedad profesional» de los hombres de Iglesia. El verdadero creyente sabe, por el contrario, que Dios es siempre mayor que nuestras ideas sobre Él, y, en consecuencia, no deja de buscarlo con temor y temblor.

22. PICARD, Max, *La huida de Dios*, Guadarrama, Madrid 1962, pp. 17-18.

23. GARCÍA-BARÓ, Miguel, *Ensayos sobre lo absoluto*, Capparrós, Madrid 1993, p. 97.

Esas personas que se han acostumbrado a Dios, frecuentemente se refugian en la rutinaria fatalidad de horarios, reglamentos, etc., que defienden como algo absolutamente vital. Confunden «fidelidad» con «regularidad». Les dieron cuerda hace mucho tiempo, y todavía no se les ha acabado. O, como decía Schopenhauer, «se parecen a esos relojes a los que se ha dado cuerda y andan sin saber por qué»²⁴.

Lo malo es que perfectamente se puede dejar de rezar a base de tanto rezar. Como le pasó a Zacarías. Llevaba años pidiéndole un hijo a Dios, y seguía haciéndolo con absoluta regularidad, pero había perdido toda confianza en Él. Su corazón estaba muerto, aunque sus labios siguieran musitando las plegarias de siempre. Y cuando un ángel se le apareció para anunciarle que su oración había sido escuchada, él le respondió: «No es posible» (Lc 1,5-18)²⁵.

Parafraseando una frase de Erich Fromm, yo diría que la «industria contra el ateísmo» —misa diaria, bendición de la mesa, etc.— a lo mejor sólo tiene éxito en impedir que el ateísmo llegue a ser consciente²⁶.

Tomar conciencia de todo esto es muy importante. Así, «el creyente estará en el mundo, no como quien

24. SCHOPENHAUER, Arthur, *El amor, las mujeres y la muerte*, EDAF, Madrid 1970, p. 109.

25. Cf. ÉVELY, Louis, *Enséñanos a orar*, Ariel, Barcelona 1969⁶, p. 100.

26. La frase original era ésta: «La industria contra el aburrimiento, a saber, la industria de los artefactos eléctricos, la industria automotriz, la del cine, la de la televisión y demás semejantes, sólo tiene éxito en impedir que el aburrimiento llegue a ser consciente» (FROMM, Erich, *La revolución de la esperanza*, Fondo de Cultura Económica, México 1971, p. 47).

perdona la vida al prójimo increyente, sino como quien ve en él un reflejo de su propia incredulidad»²⁷. De esta forma, cuando hablemos en los siguientes capítulos de evangelizar la increencia, debemos comprender que se trata también de evangelizar *nuestra propia increencia*.

El ateísmo: desafío y estímulo para la fe

Hasta hace poco, el ateísmo se caracterizó por su beligerancia frente a la religión. Uno de los últimos exponentes de ese *anti-teísmo* —como lo llamó Maritain— fue Bertrand Russell. De su libro «Por qué no soy cristiano» selecciono al azar un par de frases:

«Todo progreso moral ha sido constantemente obstaculizado por las iglesias organizadas. En cuanto a la religión cristiana, afirmo deliberadamente que, tal como está organizada, ha sido la principal enemiga del progreso moral de la humanidad». Ahora, «el cristianismo —lo reconoceré— hace menos daño del que solía hacer; pero ello se debe a que se cree con menos fervor en él»²⁸.

También la Iglesia, al principio, reaccionó frente a los ateos como si fueran unos seres monstruosos. Sin embargo, la encíclica «Ecclesiam suam», de Pablo VI (1964), señaló un nuevo rumbo. Aunque se opuso categóricamente al ateísmo (¿cómo podría ser de otra forma?), inició una actitud dialógica con él que ha

27. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, Olegario, *La gloria del hombre. Reto entre una cultura de la fe y una cultura de la increencia*, BAC, Madrid 1985, p. 153.

28. RUSSELL, Bertrand, *Por qué no soy cristiano*, Edhasa, Barcelona 1978², pp. 31 y 209.

tenido manifestaciones muy distintas, según los lugares y los tiempos. En Bélgica, por ejemplo, la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Louvain-la-Neuve viene desde entonces organizando casi todos los años debates con los profesores de la Universidad Libre de Bruselas sobre temas filosófico-teológicos, a pesar de que ésta no sigue la misma política de invitaciones para con la Universidad Católica. En cambio, en Alemania fue la parte católica la que falló. La *Internationale Dialog-Zeitschrift*, que empezó a publicarse en 1968, tuvo que ser suspendida en 1975 por falta de colaboradores cristianos, lo cual la convertía, cada vez más, en un órgano de propaganda humanista y atea. En España han surgido diversas iniciativas desde la Iglesia, tales como el Instituto Fe y Secularidad o el Foro sobre el Hecho Religioso.

La tarea no es fácil, porque muy poca gente sabe dialogar. Antonio Machado decía, como es sabido, que, «de diez cabezas, nueve embisten y una piensa»²⁹. Probablemente los hombres y mujeres de Iglesia estamos todavía menos preparados para el diálogo. Desde tiempos inmemoriales, las Iglesias han estado consagradas más bien a la tarea de anunciar que a la de escuchar.

Sin embargo, es necesario escuchar. Al menos de una cosa podemos estar seguros, y es de que, a partir de la Ilustración, ya no es legítima ninguna fe ciega, ingenua, irreflexiva, como si en Königsberg no hu-

29. MACHADO, Antonio, *Campos de Castilla (Obras Completas de Manuel y Antonio Machado)*, Biblioteca Nueva, Madrid 1978, p. 834).

biera vivido un hombre llamado Immanuel Kant, y en Viena un tal Sigmund Freud. Hoy no nos sirven ya personas como aquel abate Joudaine del que hablaba Zola: «Un santo varón jamás atormentado por la carne ni por la inteligencia»³⁰.

Naturalmente, si la actitud de diálogo es sincera, debemos ser conscientes del peligro de acabar siendo nosotros quienes resultemos convencidos por nuestros interlocutores: «Entrar en el terreno nuevo del diálogo religioso constituye a la vez un desafío y un riesgo. La persona religiosa entra en la arena sin prejuicios, sin soluciones preconcebidas; sabe perfectamente que podría verse llevada a perder una creencia particular y hasta una religión particular. Pero cree en la verdad; entra en la arena sin armas, dispuesta a convertirse ella misma. Podría perder en ello la vida, pero podría también renacer»³¹.

Si la actitud de diálogo es sincera, debemos estar dispuestos a reconocer los impulsos y motivos positivos que contiene el ateísmo. Para ello es necesario no elegir como interlocutor a ese ateísmo vulgar que se alimenta de prejuicios sin fundamento («Jesucristo no ha existido nunca») y de aquellos tópicos que comenzaron a difundirse durante el siglo XIX y que perduran hasta hoy en muchos cerebros primarios (los horrores de la Inquisición, el libertinaje del papa Borgia, el proceso de Galileo, las riquezas del Vaticano...). Nuestro interlocutor debe ser el ateísmo más profundo y fundamentado. Sólo después de habernos

30. ZOLA, Émile, *Lourdes*, cvs, Madrid 1975, p. 50.

31. PANIKKAR, Raimon, *Le dialogue intrareligieux*, Aubier, Paris 1985, p. 79.

contemplado en el espejo de un adversario auténtico y poderoso, estaremos en condiciones de dar una respuesta radical.

Pascal decía: «Ateísmo, fuerza espiritual; pero sólo hasta cierto grado»³². Pues bien, precisamente hasta ese grado debe llegar nuestro acuerdo con el ateo.

Por otra parte, si la actitud de diálogo es sincera, debemos estar dispuestos también a reconocer la debilidad de nuestra propia postura. ¿Acaso la existencia misma del ateísmo no nos dice algo sobre la naturaleza defectuosa del teísmo cristiano? Si el ateísmo moderno hubiera sido importado de fuera, el caso podría ser distinto; pero resulta que nuestro ateísmo ha nacido en países de tradición cristiana...

De hecho, un año después de la «Ecclesiam Suam», el Concilio dio un paso más al afirmar que «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, más que revelado, el genuino rostro de Dios y de la religión»³³.

Necesidad de purificar nuestra imagen de Dios

Recordemos aquellas palabras con que Pascal describió su encuentro con Dios: «...Padre justo, el mundo no te ha conocido, pero yo te he conocido. Alegría,

alegría, alegría, alegría, lágrimas de alegría...»³⁴. Pues bien, parafraseándolas, Sartre pone estas otras en boca de uno de sus personajes: «Dios no existe. ¡Alegría, lágrimas de alegría! ¡Aleluya!»³⁵. Es verdaderamente terrible pensar que los cristianos hayamos contribuido a formar una imagen de Dios tal que los hombres han recibido con alivio la noticia de que no existe. Y, sin embargo, no podemos negar que ha sido así.

Hace unos años, después de leer mi libro «Ésta es nuestra fe. Teología para universitarios», el padre de una amiga mía, que se profesa agnóstico, le comentó: «Yo no puedo creer; pero, si existiera un Dios como el que presenta este libro, me alegraría por ti». En cambio, Nietzsche decía: «Si se nos demostrara a este Dios de los cristianos, creeríamos en él menos aún». Nosotros le sentimos, «no “divino”, sino lamentable, absurdo y perjudicial; no ya un error, sino un crimen contra la vida»³⁶.

Me parece que la contraposición de estos dos prejuicios pone de manifiesto algo muy importante. Independientemente del juicio que unos y otros hagamos sobre la existencia de Dios, antes de ese juicio, y —con toda seguridad— condicionándolo, está la imagen favorable o desfavorable de Dios que cada uno tenemos en la cabeza y, sobre todo, en el corazón. Estamos ante el problema —formidable problema—

34. PASCAL, Blaise, *El Memorial (Obras, Alfaguara, Madrid 1981, p. 607)*.

35. SARTRE, Jean-Paul, *El diablo y el buen Dios (Obras Completas, t. 1, Aguilar, Madrid 1974, p. 541)*.

36. NIETZSCHE, Friedrich, *El Anticristo, n. 47 (Obras Completas, t. 4, Prestigio, Buenos Aires 1970, p. 235)*.

32. PASCAL, Blaise, *Pensamientos, 157 (Obras, Alfaguara, Madrid 1981, p. 399)*.

33. CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et Spes, 19 c.*

del papel que juega la afectividad en el camino que lleva a la fe: «Vosotros *no queréis* venir a mí para tener vida», decía Jesús a los judíos (Jn 5,40).

Pienso que lleva razón Henri de Lubac: «El diagnóstico más triste y más alarmante que podemos dar de nuestra época es que ha perdido, en apariencia al menos, el gusto por Dios (...). Si ese gusto por Dios volviera de nuevo, estamos seguros de que las pruebas de Dios volverían a ser bien pronto, ante los ojos de todos, lo que son ya en efecto si nos fijamos en su alma: más claras que la luz del día»³⁷.

Es, por tanto, de fundamental importancia preguntarnos en qué Dios creemos y qué imagen de Dios transmitimos a los demás. A veces damos por supuesto que siempre es mejor creer en Dios que lo contrario; tener alguna religión que carecer de ella. Yo no lo veo tan claro. Habría que decir, en primer lugar, que una creencia no matizada en Dios no es lo que la Iglesia llama «fe», sino *credulidad*. Y, en segundo lugar, no debemos olvidar que las imágenes deformadas de Dios han sido responsables de la defeción de la clase obrera, del secularismo de nuestra cultura y de la apostasía de la ciencia. Hace ya casi cincuenta años, decía J. Leclercq: «No protestamos bastante contra las deformaciones de la idea de Dios en el pueblo cristiano. Siempre pensamos en perdonar a los débiles; evitamos ser bruscos con los imbéciles, y evitamos, asimismo, descartar a los impuros, con la esperanza de que el contacto con la Iglesia mantenga la posibilidad de iluminarlos y convertirlos.

37. LUBAC, Henri de, *Por los caminos de Dios*, Carlos Lohlé, Buenos Aires 1962, pp. 74-75.

Pero no pensamos en absoluto en esos otros débiles que son los no creyentes y que se escandalizan de nuestros compromisos»³⁸.

Pongamos un ejemplo. Hasta ahora, ha sido frecuente que la catequesis presentara el infierno como un castigo eterno decidido por Dios, y no como el resultado de una vida que se cierra libre y sistemáticamente al amor y, tras la muerte —cuando todo se convierte en definitivo—, queda por fin petrificada en el absurdo. Es evidente que aquellas catequesis tan primitivas prestaban un flaco servicio a Dios. Hoy nos resulta imposible creer en un Dios que castigue a los hombres con un «Auschwitz» eterno (de hecho, sólo el 32% de los católicos españoles admiten sin dudar la existencia del infierno³⁹). El problema, por otra parte, es ya viejo. En un corto opúsculo titulado «Conversación de un filósofo con la Mariscala de...» (se trataba, al parecer, de la esposa del Mariscal de Broglie), Diderot pregunta a la Mariscala, que le hablaba del infierno, «si su esposo le negaría el perdón a uno de sus hijos que hubiese cometido una falta». Al objetar ella que Dios y su esposo son dos seres distintos, Diderot exclama asombrado: «¿Quiere usted decir que el señor mariscal es mejor que Dios?»⁴⁰.

Ahí queríamos llegar. La pregunta que Diderot ha dejado flotando en el aire al acabar su conversación con la Mariscala es peligrosísima, porque, como dijo alguien, «el hombre se hace ateo cuando descubre

38. Citado en LUBAC, Henri de, *op. cit.*, pp. 151-152.

39. GONZÁLEZ BLASCO, Pedro, y GONZÁLEZ-ANLEO, Juan, *Religión y sociedad...*, p. 50.

40. Citado en GOLDMANN, Lucien, *La Ilustración y la sociedad actual*, Monteávil, Caracas 1968, pp. 103-104.

que él es mejor que el Dios a quien sirve»⁴¹. Por eso los cristianos necesitamos ser dolorosamente auto-críticos con lo que creemos. Si la fe será siempre un salto arriesgado, no la gravemos al menos con dificultades innecesarias.

Del ateísmo a la indiferencia religiosa

Entre las dificultades con las que hoy tropieza la evangelización ocupa un lugar central el hecho de tener que anunciar la Buena Nueva de Jesús a un mundo no evangelizado, ciertamente, pero sí *post-cristiano*. En un inédito de 1885-1886 escribió Nietzsche: «Nosotros ya no somos cristianos: hemos superado el cristianismo, porque hemos vivido no demasiado lejos de él y sí demasiado cerca; pero, sobre todo, porque es de él de donde hemos salido»⁴².

Nunca insistiremos bastante en la gravedad del hecho de que nuestros contemporáneos piensen que conocen a fondo de qué se trata, y *no les interese*. Después de muchos años de prácticas rutinarias, más o menos forzadas por la presión familiar, el cristianismo tiene una «imagen de marca» —por usar la expresión de David Ogilvy que tanto éxito ha tenido en el mundo de la publicidad— deformada.

De todas formas, no es eso lo peor. No sólo estamos en un mundo postcristiano, sino también en un mundo *post-ateo* (ya vimos más arriba que hay en España tan sólo un 5% de ateos y, en cambio, un

21% de indiferentes). Los ateos de antes —ya lo dijimos— eran personas que se planteaban el problema de Dios, aunque fuera para atacarlo con virulencia. Todavía en nuestros días, el *Centro de Acción Laica*, fundado en la Universidad de Bruselas en 1969, organiza campañas de «lápiz rojo» invitando a los jóvenes a hacer borrar su nombre del registro de bautismo. Pero, generalmente, hoy ya no se combate a Dios y —lo que es más grave todavía— tampoco se habla de Él. Está más extendida la postura de quienes «ni siquiera se plantean la cuestión de la existencia de Dios, porque, al parecer, no sienten inquietud religiosa alguna y no perciben el motivo de preocuparse por el hecho religioso»⁴³. En aquel libro inolvidable de José María Gironella titulado «Cien españoles y Dios», Ana María Matute contestaba así a la pregunta «¿Cree usted en Dios?»: «Nunca pienso en eso, la verdad. Te confieso que ando más preocupada por la falta de escuelas, el salario mínimo, la guerra de Vietnam o los suspensos de mi hijo»⁴⁴.

La increencia del futuro parece orientarse más bien hacia esas formas apacibles y despreocupadas que hacia negaciones comprometidas y militantes. De hecho, la impresión que transmiten ciertos ambientes que podríamos llamar «agnósticos» es de una benévola y cortés indiferencia frente a la religión.

Para los indiferentes, el problema religioso ocupa un lugar modesto en su jerarquía de intereses: Dios, exista o no, no es un valor, algo que cuente. Son

41. ÉVELY, Louis, *El ateísmo de los cristianos*, Dinor, Pamplona 1970, p. 84.

42. VALADIER, Paul, *Nietzsche y la crítica del cristianismo*, Cristiandad, Madrid 1982, p. 449.

43. CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et Spes*, 19 b.

44. GIRONELLA, José María, *Cien españoles y Dios*, Nauta, Barcelona 1971, p. 232.

hombres y mujeres que —diciéndolo con una fórmula célebre de Tierno Galván— viven «perfectamente instalados en la finitud»⁴⁵. Como observó alguien, el «viejo profesor» estaba tan perfectamente instalado en la finitud que, suponiendo que sintiera algún malestar, era porque la finitud necesitaba ser mejorada, pero no porque tuviera que ser trascendida (no es que deje de haber contradicciones —decía—, pero «la contradicción no excede al mundo»⁴⁶). Por desgracia, en los países opulentos es cada vez más frecuente un tipo de hombre tan satisfecho que ni siquiera espera mejoras de la finitud. «La mayoría de los filósofos angloamericanos de hoy día —escribía Berger— tienen la misma concepción de la realidad que la que tiene un hombre de negocios de mediana edad y medio dormido después de haber comido»⁴⁷.

Ateísmo práctico e indiferencia religiosa son dos actitudes bastante próximas. Se distinguen tan sólo porque el ateo práctico reconoce la existencia de Dios, aunque viva al margen de él, mientras que el indiferente ni siquiera se plantea la cuestión.

Juan Martín Velasco se pregunta: «¿Cómo puede un hombre —dotado, como piensa la antropología religiosa, de una constitutiva dimensión de trascendencia— ignorar tan completamente esa dimensión que el fenómeno religioso le deje perfectamente indiferente? ¿Cómo pueden una razón abierta al infinito

45. TIERNO GALVÁN, Enrique, *¿Qué es ser agnóstico?*, Tecnos, Madrid 1976² 1976, pp. 15, 25, 26, 28, 29, 45, 46, 50, 55, 64, 67, 84...

46. *Ibid.*, p. 32.

47. BERGER, Peter L., *Rumor de ángeles*, Herder, Barcelona 1975, p. 16.

y una voluntad atraída por el bien sumo instalarse en una forma de vida perfectamente in-trascendente?». Y responde: «Es la triste posibilidad de instalarse en la inautenticidad, que reconocen las antropologías existenciales»⁴⁸.

Pascal manifestaba su extrañeza por la existencia de indiferentes religiosos, a los que calificaba de «extravagantes criaturas»:

«Establezco una gran diferencia entre los que se afanan con todas sus fuerzas por conocerlo (a Dios) y los que viven sin preocuparse ni pensar en ello.

Solamente puedo sentir compasión por aquellos que gimen sinceramente en esta duda, que la consideran como la mayor desgracia y que, sin perdonar nada para salir de ella, hacen de esta búsqueda su principal y más seria ocupación.

Pero a quienes se pasan la vida sin pensar en este supremo fin de la vida (...) los considero de una manera muy diferente.

Esta negligencia en un negocio en que se trata de ellos mismos, de su eternidad, de su todo, me irrita más que me apena: me asombra y me espanta; es para mí una monstruosidad. (...) No encuentro palabras para calificar a tan extravagante criatura.

(...) No hay más que dos clases de personas a las que podamos llamar razonables: las que sirven a Dios con toda su alma, porque lo conocen, y las que lo buscan con toda su alma, porque no lo conocen.

Pero, en cuanto a los que viven sin conocerlo y sin buscarlo, se consideran a sí mismos tan poco

48. MARTÍN VELASCO, Juan, *El malestar religioso de nuestra cultura*, Paulinas, Madrid 1993, pp. 92 y 95.

dignos de su interés que no son dignos del interés de los demás, y hay que tener toda la caridad de la religión que desprecian para no despreciarlos hasta el extremo de abandonarlos a su locura»⁴⁹.

Entre las explicaciones más plausibles de una actitud semejante, habría que señalar el divertimento de quien no sabe quedarse tranquilo en su cuarto y procura estar siempre agitado. Busca el bullicio y el ajetreo, para no tener ocasión de pensar en sí mismo, de dónde viene, a dónde va, etc.⁵⁰. Habría, pues, que pasar revista a la multiplicidad de sollicitaciones inmediatas que «divierten» (en sentido pascaliano) al hombre de la civilización técnica. Por ejemplo, alguien ha escrito que «*ver la televisión dos horas diarias, por término medio, es incompatible con el desarrollo y el mantenimiento de una espiritualidad cristiana*. El consumo de televisión redundará en detrimento del silencio, de la conversación y de la oración»⁵¹.

Ciertamente, cuando toda la familia está absorta ante el televisor viendo el «Un, dos, tres...» o «El precio justo», o cuando un domingo por la mañana vemos a los hombres lavar sus coches en el barrio,

49. PASCAL, Blaise, *Pensamientos*, 427 (ed. cit., pp. 464-468).

50. Dos descripciones clásicas del divertimento son la de Blaise PASCAL, *Pensamientos*, 132-139 (ed. cit., pp. 386-392), y la de Søren KIERKEGAARD, *La enfermedad moral, o de la desesperación y el pecado* (*Obras y papeles de Kierkegaard*, t. 7, Guadarrama, Madrid 1969, pp. 70-72).

51. KAUFMANN, Franz-Xaver, y STACHEL, Günter, *Socialización religiosa* (Vv.AA., *Fe cristiana y sociedad moderna*, t. 25, SM, Madrid 1990, p. 177).

leer el periódico o jugar con los niños, resulta difícil evitar la impresión de que estamos ante un mundo tan satisfecho de sí mismo que ya no necesita nada más.

No sólo desde el punto de vista antropológico, sino también desde el punto de vista pastoral, la indiferencia es, sin duda, peor que el ateísmo, porque es mucho menos accesible al diálogo religioso. Schnier, el protagonista de una novela de Heinrich Böll, decía: «Los ateos me aburren, porque se pasan la vida hablando de Dios»⁵². Y eso, aunque lo hicieran para criticarlo sin piedad, tenía sus ventajas. Frente a las objeciones del ateo cabía siempre ensayar respuestas más acertadas que las que dimos en el pasado; pero ante la ausencia de preguntas del indiferente no se sabe qué podemos hacer.

Esto lo vio lúcidamente Dostoyevski. El protagonista de «Demonios», Stavroguin, movido por un deseo que no comprende muy bien, se decide a confesar sus crímenes. No oculta al sacerdote que está muy lejos del arrepentimiento, pues es ateo. Pero, para su sorpresa, éste le responde con benevolencia: «El perfecto ateísmo es más estimable que la indiferencia. El perfecto ateísmo está en lo más alto de la escalera, en el penúltimo escalón que lleva a la fe (el problema está en saber si pasará al otro escalón o no), mientras que el indiferente no tiene ninguna fe».

En mi opinión, la estrategia pastoral con los indiferentes consistirá en tratar de «convertirlos» de

52. BÖLL, Heinrich, *Opiniones de un payaso* (*Obras Completas*, t. 2, Seix Barral, Barcelona 1987, p. 301).

momento al agnosticismo⁵³ Como dice Caffarena, «si estar en la indiferencia significa no ver a Dios ni siquiera como problema, el llegar a verlo como problema, aunque sea como problema irresuelto, es un paso de muy positivo progreso»⁵⁴. Si no fuera por el divertimento del que hablábamos más arriba, no tendría que resultarnos difícil.

En cierta ocasión se acercó un discípulo a un rabino y le preguntó: «Antes había hombres que veían el rostro de Dios. ¿A qué se debe el que ahora ya no existan tales hombres?». La respuesta del rabino fue: «Porque hoy ya nadie quiere andar encorvado, mirando a la tierra»⁵⁵. Ahí radica la dificultad, en efecto. Porque la cuestión del sentido se plantea, para quienes saben mirar a la tierra, en cualquier situación: ante el ataúd de una persona querida —¿de verdad el amor que nos teníamos era tan sólo un conjunto de reacciones químicas en el cerebro que desaparecen con el último latido del corazón de carne?—; ante la cadena de montaje —¿para qué vengo todos los días a la fábrica? Para ganar dinero. ¿Y para qué quiero el dinero? Para vivir. ¿Y para qué quiero vivir? ¿Y...?—; etc. Por eso la catequesis y, en general, la educación de la fe están procurando —con certera intuición— integrar en su discurso una fuerte carga de reflexión antropológica.

Y, desde luego, frente a la pretensión del Viejo Profesor de presentar la «perfecta instalación en la

53. Cf. SCHLETTE, Heinz Robert, «Del indiferentismo religioso al agnosticismo»: *Concilium* 185 (1983) 226-240.

54. GÓMEZ CAFFARENA, José, *Raíces culturales de la in creencia*, Sal Terrae, Santander 1988, p. 45.

55. Citado en ZHRNT, Heinz, *Cristianismo entre dos límites*, Verbo Divino, Estella 1974, pp. 143-144.

finitud» como la única actitud intelectual lúcida y refinada, debemos sostener, con Unamuno, que se trata de una actitud intelectualmente incompleta y empobrecedora: «No concibo —decía el famoso Rector de Salamanca— a un hombre culto sin esta preocupación, y espero muy poca cosa en el orden de la cultura —y cultura es lo mismo que civilización— de aquellos que viven desinteresados del problema religioso en su aspecto metafísico y sólo lo estudian en su aspecto social o político. Espero muy poco, para el enriquecimiento del tesoro espiritual del género humano, de aquellos hombres o de aquellos pueblos que, por pereza mental, por superficialidad, por cientificismo, o por lo que sea, se apartan de las grandes y eternas inquietudes del corazón»⁵⁶.

56. UNAMUNO, Miguel de, *Mi religión y otros ensayos breves* (*Obras Completas*, t. 3, Escélicer, Madrid 1968, p. 261).

Raíces de la increencia

De acuerdo con lo visto en el capítulo anterior, es necesario revisar las razones de los no creyentes, porque nos ayudarán a purificar nuestra imagen de Dios. En primer lugar, repasaremos las raíces intelectuales de la increencia. Éstas han llevado sobre todo al ateísmo. Luego prestaremos atención a las raíces psicológicas y sociológicas, que, más que al ateísmo, suelen conducir a la indiferencia.

Raíces intelectuales

A pesar del esfuerzo de simplificación que he llevado a cabo, me temo que estas páginas dedicadas a las raíces intelectuales de la increencia resulten un poco áridas para algunos lectores. A pesar de ello, era imposible omitirlas en un libro que pretende ser una especie de manual para evangelizadores.

El ateísmo científico

Debemos empezar por el ateísmo científico, porque, desde un punto de vista cronológico, la increencia moderna llegó a nosotros de la mano de las ciencias positivas.

El hombre siempre se ha preguntado por el origen del mundo y por su propio origen. Cuando la ciencia no estaba en condiciones de dar respuestas cumplidas, Dios resultó ser una solución cómoda para satisfacer esa necesidad de saber. El doctor Lightfoot, por ejemplo, que fue Vicecanciller de Cambridge, estudiando atentamente el libro del Génesis llegó a la conclusión de que la creación del hombre tuvo lugar el día 23 de octubre del año 4004 antes de Cristo, a las nueve de la mañana. Ese día era viernes, naturalmente, puesto que Dios descansó el sábado.

Desde entonces han cambiado mucho las cosas. La ciencia actual, después de explorar de forma exhaustiva el microcosmos y el macrocosmos, está en condiciones de explicar con suficiente grado de verosimilitud todo lo ocurrido a partir del famoso *big bang* (aquella explosión inicial que, según las hipótesis científicas, dio comienzo a la expansión del universo hace quince o veinte mil millones de años)¹. Lógicamente, a medida que la ciencia iba llenando las lagunas del conocimiento humano, Dios tuvo que ir desalojando los espacios donde nuestra ignorancia le había colocado. He aquí un ejemplo: como es sabido, Aristóteles creía que los cuerpos celestes recorrían sus órbitas sin caerse porque eran empujados por los dioses (y todo lo que hizo Santo Tomás fue sustituir los «dioses» por los «ángeles»²). Newton logró explicar en 1687 «casi» totalmente las órbitas

1. Cf., por ejemplo, HAWKING, Stephen W., *Historia del tiempo. Del big-bang a los agujeros negros*, Crítica, Barcelona 1989^o.

2. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, I, q. 70, a. 3 (*Suma de Teología*, t. 1, BAC, Madrid 1988, pp. 649-651).

de los planetas por la ley de la gravitación universal, aunque —para consuelo de los creyentes ingenuos— necesitó todavía recurrir a Dios para que cada cierto tiempo pusiera nuevamente en órbita a Saturno y a Júpiter, porque, según los cálculos del físico inglés, se iban desviando poco a poco. Cien años más tarde, Laplace encontró también la explicación de esas «irregularidades» y, cuando le preguntó Napoleón qué lugar ocupaba Dios en su «*Traité de la Mécanique Céleste*», él pudo contestar con orgullo: «Señor, no me hizo falta tal hipótesis». Fue a partir de entonces cuando muchos espíritus cultivados empezaron a prescindir de Dios. Como dice gráficamente González Faus, «sin querer, se hacía de Dios *una pieza* de este mundo. Y muchos acabaron perdiendo la fe, simplemente porque acabaron descubriendo que en este mundo no se encuentra ninguna pieza llamada “dios”»³.

Lalande resumió el ateísmo científico, en 1805, diciendo que «todo puede explicarse sin Dios». A nivel científico, es necesario conceder, sin el menor reparo, que todo *debe* explicarse sin Dios. Pero, en contra de lo que creía Lalande, eso no implica el ateísmo. Los creyentes deberíamos tener claro que Dios no «fabrica» ni «construye» el mundo; le *hace ser*, que es muy distinto. No hay ningún fenómeno natural, ni complejo de fenómenos, en cuya cadena causal se pueda encontrar a Dios como un elemento más, ni siquiera como el primero de la cadena. Dios, causa primera de todo cuanto existe, se sitúa a un

3. GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio, *Carta a un amigo agnóstico*, Cristianisme i Justícia, Barcelona 1991, p. 5.

nivel distinto de las causas segundas y no interviene en ellas. (Naturalmente, la afirmación de que Dios es la causa «primera» no tiene sentido cronológico, sino ontológico).

Digámoslo con toda claridad: la ciencia *no puede* demostrar la existencia de Dios. Hoy ya no hay lugar para libros como el famosísimo de Jesús Simón titulado «A Dios por la ciencia». Puesto que Dios nunca podrá ser objeto, ni directa ni indirectamente, de verificación empírica, «sean cuales sean los hallazgos de la ciencia, son éstos precisamente los que nos negamos a llamar “Dios”»⁴. Y, desde luego, tampoco cuando la ciencia palpa sus límites tiene derecho a llenar esa laguna recurriendo a Dios. No vayamos a repetir los mismos errores del pasado. A la pregunta de cuál fue el antecedente causal del famoso *big bang*, el creyente debe guardarse muy mucho de mencionar a Dios: ésa es una cuestión científica; y, si los hombres de ciencia no saben responder, ellos y nosotros debemos resignarnos al «ignoramus».

Sé que, para muchos creyentes sencillos, semejante postura significa complicar las cosas sin necesidad. Frecuentemente creen haber demostrado la existencia de Dios aduciendo el principio de que «todo efecto requiere una causa». Pero eso no pasa de ser una ingenua tautología. Si verdaderamente se trata de un efecto, es evidente que ha de tener una causa; pero lo que habría que demostrar es precisamente que se trata de un *efecto*, es decir, de algo producido y no increado. Repetimos: a través de la ciencia no podemos demostrar la existencia de Dios.

4. LACROIX, Jean, *El sentido del ateísmo moderno*, Herder, Barcelona 1964, p. 20.

Pero, como es lógico, la ciencia tampoco puede demostrar la inexistencia de Dios. Sería igualmente inimaginable un libro opuesto al de Simón que se titulara «La ciencia contra Dios». Nos sonreímos —y no podíamos dejar de hacerlo— ante la lerda vulgaridad de la propaganda oficial soviética cuando anunció que los cosmonautas de la URSS no habían encontrado a Dios en sus viajes por el cosmos; como si hubieran añadido así la prueba experimental definitiva de su inexistencia. De hecho, en 1959 apareció en Moscú un libro titulado «Sputnik ateaista», en el que se decía que, «una vez que el primer *sputnik* había explorado el espacio sin encontrar a Dios, ya no quedaba en el universo ningún lugar para él».

La ciencia no es atea ni teísta. Las ciencias naturales modernas se limitan a describir procesos físicos de causas y efectos que pueden expresarse en el lenguaje de las matemáticas, y deben prescindir metódicamente de lo no expresable de ese modo, es decir, de lo meta-físico. Eso es lo que se ha dado en llamar «ateísmo metodológico».

Naturalmente, el «ateísmo metodológico» no implica en absoluto «ateísmo ontológico». El hecho de que *la ciencia* necesite prescindir de lo meta-físico se debe a la limitación de su punto de vista —tampoco existen los colores para el geómetra en cuanto tal geómetra— y no significa en absoluto que *el hombre* deba —ni siquiera que pueda— prescindir de ello. Las explicaciones científicas no le bastan al hombre, y ningún filósofo serio acepta hoy la tesis defendida en los años veinte por el Círculo de Viena, según la cual todo lo que no se pueda verificar empíricamente carece de sentido.

La ciencia sólo destruye (radicalmente, eso sí) las formas ingenuas de concebir la relación de Dios con el mundo. La razón, no obstante, sigue teniendo abierta una vía de acceso a Dios, pero no a través de la ciencia, sino de la filosofía. Como dice Bergson, «de derecho, no debería haber nada, y entonces hay que explicar por qué, de hecho, hay algo»⁵.

En resumidas cuentas, ¿puede la naturaleza llevarnos a Dios o no? Aclaremos nuestra respuesta a partir de un ejemplo. Cuando el P. Loew, en Marsella, mostró a un obrero una diatomea a través de la lente de un microscopio, el obrero —que no había visto jamás esas maravillas de la materia viva— sintió una profunda impresión y se convirtió. Pero mostrad esas mismas maravillas a un profesor de la Universidad de Massachusetts, y os hablará de las propiedades de los ácidos nucleicos. ¿Cuál de los dos está viendo lo que se puede ver a través del microscopio sin forzar la realidad: el obrero o el profesor?

Indudablemente, ambos. Existen dos formas de contemplar la naturaleza. Cuando el científico dirige su mirada hacia ella, pretende averiguar *cómo* unos fenómenos han dado lugar a otros, qué leyes permiten explicar lo que en ella ocurre y cómo sería posible modificar el curso espontáneo de los acontecimientos. Muy distinta es la mirada del hombre religioso: a éste le llama la atención el misterio de la existencia y se pregunta *por qué* (no «cómo») existen las cosas y no la nada. Recordemos que el silencio sobrecogedor del cielo estrellado llenaba de sensaciones religiosas a un

5. BERGSON, Henri, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, Porrúa, México 1990, p. 143.

filósofo tan sobrio como Kant: «Dos cosas llenan el ánimo de admiración y respeto, siempre nuevos y crecientes, cuanto con más frecuencia y aplicación se ocupa de ellas la reflexión: *el cielo estrellado sobre mí y la ley moral en mí*»⁶.

Cuando el hombre religioso contempla la naturaleza, concluye, como san Pablo, que «las cosas creadas hablan de Dios» (Rom 1,20). Y entonces hace suyas las alabanzas de los salmos: «El cielo proclama la gloria de Dios, el firmamento pregona la obra de sus manos» (Sal 19,2); «Señor, dueño nuestro, ¡qué admirable es tu nombre en toda la tierra!» (Sal 8,2); «¡Dios mío, qué grande eres! Te vistes de belleza y majestad, la luz te envuelve como un manto» (Sal 104,1-2); «Dad gracias al Señor (...) sólo él hizo grandes maravillas» (Sal 136,1).

Recordemos, por ejemplo, las preguntas que san Juan de la Cruz dirigía a los «bosques y espesuras» por donde pasó Dios dejándolos «vestidos de hermosura»⁷; o el enternecedor Cántico de San Francisco de Asís a las criaturas:

«Loado seas por toda criatura, mi Señor,
y en especial loado por el hermano sol,
que alumbrá, y abre el día, y es bello en su esplendor,
y lleva por los cielos noticia de su autor.
Y por la hermana luna, de blanca luz menor,
y las estrellas claras, que tu poder creó,
tan limpias, tan hermosas, tan vivas como son,
y brillan en los cielos: ¡loado, mi Señor!

6. KANT, Immanuel, *Crítica de la razón práctica*, A 288, Espasa-Calpe, Madrid 1981², p. 223.

7. JUAN DE LA CRUZ, *Cántico Espiritual*, estrofas 4 y 5 (*Vida y obras de San Juan de la Cruz*, BAC, Madrid 1974⁸, p. 704).

Y por la hermana agua, preciosa en su candor,
que es útil, casta, humilde: ¡loado, mi Señor!
Por el hermano fuego, que alumbraba al irse el sol,
y es fuerte, hermoso, alegre: ¡loado, mi Señor!

Y por la hermana tierra, que es toda bendición,
la hermana madre tierra, que da en toda ocasión
las hierbas y los frutos y flores de color,
y nos sustenta y rige: ¡loado, mi Señor!»⁸.

En realidad, la mirada del científico y la mirada del hombre religioso no tienen por qué ser incompatibles entre sí. De hecho, en el pasado no lo fueron. En una sala del *Deutsches Museum* de Munich, donde se conservan muchos instrumentos astronómicos de la época de Kepler y Galileo, pueden contemplarse todavía algunos telescopios que llevan grabadas las palabras del Salmo: «Coeli enarrant gloriam Dei» (Sal 19,2). Pero hoy ocurre eso muy raramente. Los telescopios gigantes, como el de Monte Palomar, no llevan ya leyendas semejantes. Se ha generalizado una forma nueva de observar la naturaleza que se interesa únicamente por su funcionalidad o por su control y menosprecia su esencia. Y es una pena, porque me parece que existen lenguajes no científicos, de los que la humanidad en general y los científicos en particular no pueden prescindir sin empobrecerse.

Afortunadamente, planteadas las cosas como aquí lo hemos hecho, ya no es necesario estar en contra

8. FRANCISCO DE ASÍS, *Cántico de las Criaturas* (San Francisco de Asís. Escritos. Biografías. Documentos de la época, BAC, Madrid 1991⁴, pp. 49-50). He preferido, sin embargo, la traducción de la «Liturgia de las Horas», más libre, pero también más hermosa.

de Dios por el mero hecho de estar a favor del geocentrismo, de la evolución y de la ciencia en general. Hans Küng comenzaba su libro «¿Existe Dios?» con la siguiente anécdota: «Hace algún tiempo, un premio Nobel inglés debió responder a la pregunta de si creía en Dios: “Of course not, I am a scientist!”». El presente libro está llevado por la esperanza de que esté apuntando un nuevo tiempo en que la respuesta habrá de ser la contraria: “Of course, I am a scientist!” (naturalmente, soy un científico)»⁹.

El combate de Jacob

Un personaje de Pérez Galdós decía: «¿Cómo puede negarse que muchas de las cosas que nos quieren hacer creer no andan muy acordes con el sentido común? Pero ¿hay necesidad de subirse encima de una silla y decirlo a todo el mundo? (...) Verdad es que yo no creo; pero crean los demás para que tengan miedo a Dios y no me hagan daño»¹⁰.

Ésta fue, de hecho, la postura de casi todos los racionalistas del siglo XVIII. Pensaban que, si bien Dios ya no era necesario para explicar la naturaleza, seguía siendo útil para la estabilidad de la sociedad (como decía un personaje de Dostoyevski: «Si Dios no existe, todo está permitido»). Así pues, ellos no creían, pero procuraban que el pueblo siguiera creyendo. Voltaire, por ejemplo, quería que su sastre, sus lacayos y su esposa creyeran en Dios, en la es-

9. KÜNG, Hans, *¿Existe Dios?*, Cristiandad, Madrid 1979, p. 21.

10. PÉREZ GALDÓS, Benito, *Gloria* (Obras Completas. Novelas, t. 1, Aguilar, Madrid 1986, pp. 554-555).

peranza de ser «menos robado y menos burlado». Como es sabido, compró en 1758 el señorío de Fernelly, en el límite francés con Suiza. Tres años después escribía a su amigo el conde d'Argental: «Tengo sesenta y siete años, voy a misa con los vecinos, soy edificante entre mi gente, estoy construyendo una iglesia»¹¹. Un mes más tarde insistía: «Por Pascua comulgaré: poco me importa si queréis llamarme hipócrita»¹².

En su comedia *El espíritu libre*, escrita en 1749, Lessing (traductor, por cierto, de Voltaire) parafraseó ingeniosamente esta actitud ante la vida: Adrast —el espíritu libre— prefiere contraer matrimonio con la bella muchacha piadosa, en vez de hacerlo con su vivaz hermana, que profesa como él el librepensamiento.

En el siglo XIX, en cambio, empezó a generalizarse la opinión de que la idea de Dios era superflua e incluso perjudicial, tanto para los hombres cultivados como para el vulgo. Entonces fue cuando se abrió la veda. Durante el invierno de 1855-56, Eugène Delacroix pintaba en una capilla lateral de la iglesia de Saint-Sulpice, en París, la lucha de Jacob con el Ángel de Dios. En aquellos momentos la humanidad estaba comprometida precisamente en ese mismo combate. Los diversos humanismos decimonónicos (Feuerbach, Marx, Nietzsche...) eran muy distintos entre sí, pero coincidían todos en una cosa: la necesidad de que Dios muriera cuanto antes, para que el hombre pudiera vivir.

11. Carta del 14 de enero de 1761.

12. Carta del 16 de febrero de 1761.

«Esto es humanismo —decía Heidegger—: pensar y preocuparse de que el hombre sea humano, y no inhumano»¹³. Es claro que en esa preocupación coincidimos creyentes y no creyentes. La pregunta que deberemos hacernos, a medida que pasemos revista a las diversas formas de ateísmo basadas en lo que podríamos llamar el «exceso emancipatorio», es si la negación de Dios es el camino bueno para alcanzar esa meta o si, por el contrario, resulta ser un callejón sin salida.

Feuerbach, el padre del ateísmo moderno

Nuestro repaso a los humanismos sin Dios debe empezar por Feuerbach, que es, en opinión de Hans Küng, el «padre de la iglesia» del ateísmo moderno¹⁴.

Feuerbach, nacido en Landshut en 1804 y fallecido en Nürnberg en 1872, es ya un hombre del siglo XIX. Sobre el monumento que le erigieron en 1931 figura esta inscripción: «El hombre crea a Dios a su imagen»¹⁵. Un epitafio realmente acertado, porque resume lo esencial de su crítica: no es Dios quien creó al hombre a su imagen y semejanza, sino justamente al revés: a lo largo de la historia, el hombre ha ido creando dioses a su imagen y semejanza. Las cualidades que la humanidad ha atribuido a Dios desde los tiempos más remotos —un ser sabio, omni-

13. SARTRE, Jean-Paul, *El existencialismo es un humanismo*; HEIDEGGER, Martin, *Carta sobre el humanismo*, Ediciones del 80, Buenos Aires 1985, p. 72.

14. KÜNG, Hans, *op. cit.*, p. 304.

15. ARVON, H., *Feuerbach, sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris 1964, p. 2.

potente, moralmente perfecto, en posesión de la plenitud del amor, etc.— son tan sólo las cualidades que el hombre mismo debería tener y no tiene. De hecho, el título que Feuerbach eligió en un primer momento para su obra más importante —*La esencia del cristianismo* (1841)— fue «Conócete a ti mismo».

El mecanismo que lleva a la fabricación de Dios por el hombre es sencillo para nuestro autor: el hombre pobre, aplastado por su penuria, se imagina a un Dios rico y hace de él su riqueza. Dios no sería otra cosa, en definitiva, que *una proyección de los deseos humanos*. Feuerbach concluye la primera parte de *La esencia del cristianismo* con un capítulo dedicado expresamente a mostrar que el cielo de la fe cristiana es una proyección¹⁶. Estaríamos, en definitiva, ante el fenómeno del espejismo: caminando por el desierto, tengo tanta sed que veo un oasis, las palmeras, una fuente de agua cristalina...

Ciertamente, la Iglesia no tiene ningún reparo en admitir que su mensaje «está de acuerdo con los deseos más profundos del corazón humano»¹⁷. Sabe, desde luego, que una cosa no existe por el mero hecho de que se la desee. Como decía Garaudy, «mi sed no demuestra la existencia de la fuente»¹⁸. Pero tampoco es exacto que una cosa no pueda existir porque se la desee. Sin embargo, *toda la crítica de la religión de Feuerbach se basa en ese sofisma*.

De todas formas, a lo mejor he aceptado con demasiada facilidad que mi sed no demuestra la existencia de la fuente. Pensándolo con algo más de atención, vemos que en esa frase se esconde una falacia: si de verdad yo me experimento como un ser que tiene sed y que no puede existir sin agua, debo concluir que existe el agua. Lo que puede ocurrir, por desgracia, es que no la encuentre y muera de sed; pero eso precisamente mostraría, con mayor evidencia aún, la existencia del agua: sólo puede morir por deshidratación un organismo del que el agua sea un constitutivo esencial.

Pero volvamos a nuestro autor. El objetivo de Feuerbach no era tanto negar la existencia de Dios cuanto abrir los ojos al hombre, logrando que éste reclame para sí todos aquellos atributos de los que se había privado a sí mismo para adornar a Dios: «Quien no dice de mí otra cosa sino que soy un ateo, no dice ni sabe *nada* de mí. El problema de la existencia o inexistencia de Dios, la oposición entre teísmo y ateísmo, es cosa de los siglos XVI y XVII. Yo niego a Dios; pero, para mí, esto significa negar la negación del hombre. El problema relativo a la existencia o no existencia de Dios no es para mí otra cosa que el problema relativo a la existencia o inexistencia del hombre»¹⁹.

Feuerbach plantea aquí una cuestión verdaderamente grave. En su opinión, Dios aparece como el gran rival del hombre: «Lo que se atribuye a Dios se

16. FEUERBACH, Ludwig, *La esencia del cristianismo*, Sígueme, Salamanca 1975, pp. 208-220.

17. CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et Spes*, 21 g.

18. GARAUDY, Roger, *Del anatema al diálogo*, Ariel, Barcelona 1971², p. 91.

19. FEUERBACH, Ludwig, *Sämtliche Werke*, Frommann Verlag - Günther Holzboog, Stuttgart - Bad Cannstatt 1959², t. 2, pp. 410ss.

le niega al hombre, y viceversa: lo que se le da al hombre se le quita a Dios (...). Cuanto menos es Dios, tanto más es el hombre; cuanto menos es el hombre, tanto más es Dios. Si quieres, por lo tanto, tener a Dios, renuncia al hombre; y si quieres tener al hombre, renuncia a Dios; de lo contrario, no tendrás ni al uno ni al otro. La nada del hombre es el presupuesto de la esencialidad de Dios; afirmar a Dios significa negar al hombre; adorar a Dios significa injuriar al hombre. La gloria de Dios se apoya únicamente en la bajeza del hombre; la felicidad divina, en la miseria humana; la sabiduría divina, en la locura humana; el poder divino, en la debilidad humana»²⁰.

«La gloria de Dios se apoya únicamente en la bajeza del hombre». Al leer esta terrible afirmación del filósofo alemán, viene en seguida a la mente la famosísima sentencia de san Ireneo: «La gloria de Dios es que el hombre viva»²¹. El contraste no puede ser mayor. ¿Estarán Feuerbach y san Ireneo hablando, por ventura, del mismo Dios? En opinión de Torres Queiruga, quizá no exista malentendido más terrible y más urgente de erradicar que el que Feuerbach creyó ver en la raíz del ateísmo moderno: «El Dios que en Cristo, “siendo rico, se hizo pobre por nosotros, para que nosotros nos hiciéramos ricos con su pobreza” (2 Cor 8,9), es rechazado como el vampiro que vive a costa de empobrecer al hombre»²².

20. ID., *Ibid.*, t. 7, p. 312.

21. IRENEO DE LYON, *Adversus Haereses*, lib. IV, cap. 20, n. 7.

22. TORRES QUEIRUGA, Andrés, «El amor, principio del cristianismo»: *Corintios XIII* 6 (1978) 3.

Para disipar ese malentendido sería necesario un buen curso de teología sobre el Dios de la revelación cristiana. Desde luego, no es probable que acudan a él los feuerbachianos; pero eso apenas importa. Bastaría con que se matricularan aquellos creyentes que, con su visión deformada de Dios y la praxis que de esa visión deformada se deriva, han alimentado la crítica del filósofo alemán.

Marx, o el ateísmo de los pobres

Aunque Feuerbach era consciente de las consecuencias sociales que podía tener su doctrina²³, él no profundizó jamás en los problemas económicos. A los jóvenes que le comunicaban sus impacencias revolucionarias y que habrían querido arrastrarle con ellos al combate, les contestaba: «Yo no curo más que los males que vienen de la cabeza o del corazón; ya sé que es del estómago de lo que sufren especialmente los hombres, y que todo lo que no tienda a extirpar este mal fundamental no es más que fárrago inútil. ¿Serán mis obras completas parte de ese fárrago? ¡Ay! Sin embargo, ¿no hay males —incluso el de estómago— que provienen de la cabeza? Yo me propuse, de una vez por todas, limitarme a los males de la cabeza y del corazón de la humanidad. Y lo que uno se propone lo debe realizar concienzudamente, permaneciendo fiel a sí mismo»²⁴.

23. FEUERBACH, Ludwig, *Aportes para la crítica de Hegel*, La Pléyade, Buenos Aires 1974, pp. 65-87 («Tesis provisionales para la reforma de la Filosofía»).

24. Citado en LUBAC, Henri de, *El drama del humanismo ateo*, EPESA, Madrid 1967², pp. 37-38.

Pues bien, será Marx (1818-1883) quien desarrolle esas consecuencias sociales de la crítica feuerbachiana que él no quiso afrontar. Marx llega después de la batalla y cosecha los resultados. En 1844, tras la lectura de «La esencia del cristianismo», afirma que, «en Alemania, la *crítica de la religión* se halla fundamentalmente terminada»²⁵. Lo que pasa es que, «después de realizada esta labor, queda por hacer lo principal»²⁶. La crítica de Feuerbach es inadecuada, por demasiado abstracta. Su hombre es un hombre *genérico*, fuera de la historia. Marx, por el contrario, se propuso comprender al hombre *real*, poner de manifiesto que el desorden económico existente en *este* Estado y en *esta* sociedad es el que ha impulsado a sus hombres a crear un Dios ilusorio y un paraíso imaginario para consolarse de las ignominias que padecen. Recordemos la denuncia que hemos oído tantas veces:

«La miseria *religiosa* es a un tiempo expresión de la miseria real y protesta contra la miseria real. La religión es la queja de la criatura en pena, el sentimiento de un mundo sin corazón y el espíritu de un estado de cosas embrutecido. Es el opio del pueblo.

La superación de la religión como felicidad *ilusoria* del pueblo es la exigencia de que éste sea *realmente* feliz. La exigencia de que el pueblo se deje de ilusiones es la *exigencia de que abandone*

25. MARX, Karl, *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel* (Obras Completas de Marx y Engels, t. 5, Crítica, Barcelona 1978, p. 209).

26. ID., *Tesis sobre Feuerbach*, 4 (Obras escogidas de K. Marx y F. Engels en dos tomos, t. 2, Progreso, Moscú s/f., p. 402).

un estado de cosas que las necesita. La crítica de la religión es ya, por tanto, *implícitamente la crítica del valle de lágrimas, santificado por la religión*»²⁷.

Antes de Marx, ya otros habían comparado la religión con el opio²⁸. Después lo hará Lenin. Hay, sin embargo, una diferencia: Marx habla de «opio *del* pueblo» (*das Opium des Volks*), mientras que Lenin prefirió hablar de «opio *para* el pueblo»²⁹, es decir, de una droga suministrada al pueblo por las clases dominantes para amortiguar sus ansias de rebelión. Así —en palabras de Ernst Bloch— «quedaba consolada la oveja trasquilada»³⁰. Pero, tanto en un caso como en otro, lo que resulta claro es que la religión es tan sólo un calmante, no el verdadero remedio. Incluso puede retrasar la aplicación del verdadero remedio.

No es necesario conocer muy a fondo la revelación judeo-cristiana para saber que «los pensadores modernos no han descubierto nada nuevo cuando hablan del carácter alienante que puede tener la religión. Los autores bíblicos —los profetas— ya lo habían dicho antes y por boca del mismo Dios»³¹. Precisamente por eso —como ha hecho notar Adolf Exe-

27. ID., *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel* (ed. cit., p. 210).

28. Véanse diversas referencias en POST, Werner, *La crítica de la religión en Karl Marx*, Herder, Barcelona 1972, pp. 171-173.

29. LENIN, Vladimir Illich, *El socialismo y la religión* (Obras Completas, t. 10, Akal, Madrid 1976, p. 77).

30. BLOCH, Ernst, *El principio esperanza*, t. 3, Aguilar, Madrid 1980, p. 396.

31. VIVES, Josep, «Si oyerais su voz...», Sal Terrae, Santander 1988, p. 103.

ler—, «este “ateísmo de los pobres” no debió haber surgido nunca en una Iglesia que se basa en la Biblia»³². Pero surgió. Y ésa es nuestra vergüenza.

Volvamos a Marx. Como sabe cualquier estudioso de su obra, la crítica de la religión ocupa un lugar periférico en ella. Una vez desenmascarada la religión como una consecuencia de la injusticia socioeconómica, podemos decir sin demasiada exageración que Marx dejó de luchar contra ella: «No afirmamos que (los oprimidos) tengan que superar su limitación religiosa para superar sus barreras mundanas. Afirmamos que quedarán superadas sus barreras religiosas tan pronto como superen su limitación real»³³. Y a superar esas limitaciones reales —la injusticia socioeconómica— dedicó el resto de su vida.

Salta a la vista que el juicio de Marx sobre la religión es sumarisimo, globalizante. No está fundado en un análisis concreto de las distintas confesiones ni de su proceder en diferentes momentos históricos, sino únicamente en la actitud dominante —tampoco exclusiva— de las iglesias del XIX que él conoció. Pero aquí no me interesa señalar sus puntos débiles. Me parece más importante observar que en los análisis marxianos y en su sensibilidad hay afirmaciones que no deberían desaparecer sin dejar rastro tras la caída del comunismo.

Por ejemplo, ésta: «La religión cristiana es “útil” —decía Marx con ironía—, porque condena religio-

32. EXELER, Adolf, «La dimensión social de los enunciados de la fe»: *Actualidad Catequética* 105 (1981) 581.

33. MARX, Karl, *La cuestión judía (Obras Completas de Marx y Engels, t. 5, p. 184)*.

samente los mismos desaguisados que castiga jurídicamente el Código penal»³⁴. No le faltaba razón. Si somos sinceros, tendremos que reconocer que, a partir de la Revolución Francesa, los apologistas católicos, los articulistas de *La Civiltà Cattolica* y hasta los papas insistieron en presentar a Dios como guardián del orden establecido. Como es sabido, Napoleón llegó a equiparar a «sus» obispos con sus prefectos. El ministro de policía, Fouché, dirigió a los obispos una carta circular en la que les decía: «Hay una relación, señores, entre mi función y la vuestra: nuestro objetivo común es hacer que nazca la seguridad del Imperio en el seno del orden y de las virtudes». También la jerarquía de la Iglesia parecía entender en estos términos su función. Cuando, en un mismo día, fueron nombrados Pasquier prefecto de policía y Maury arzobispo de París, éste exclamó: «El Emperador acaba de satisfacer las dos necesidades más grandes de su capital: con una buena policía y un buen clero, puede estar siempre seguro de la tranquilidad pública: ¡Porque un arzobispo es también un prefecto de policía!»³⁵. Fue una perversión de consecuencias incalculables, y es necesario que nunca más se repita una situación semejante: «Cuando a Dios se le transforma en guardián del orden, el ateísmo se convierte en condición del cambio social»³⁶.

34. Id., *El Capital*, t. 1, Fondo de Cultura Económica, México 1973⁸, p. 514.

35. DANIEL-ROPS, Henri, *La Iglesia de las revoluciones*, Luis de Caralt, Barcelona 1962, pp. 142-143.

36. COSMAO, Vincent, *Transformar el mundo. Una tarea para la Iglesia*, Sal Terrae, Santander 1981, p. 152.

Nietzsche, o el ateísmo orgulloso

Es curioso, pero, a la vez que Marx criticaba al cristianismo por legitimar religiosamente las desigualdades económicas, otro gran filósofo, desde su aristocratismo, escupía sobre él justamente por lo contrario («El veneno de la igualdad de derechos por nadie ha sido esparcido tan sistemáticamente como por el cristianismo. Desde los más recónditos rincones de los malos instintos, el cristianismo ha librado una guerra sin cuartel contra todo sentimiento de veneración y distancia jerárquica entre los hombres...»³⁷). Estoy hablando, naturalmente, de Nietzsche (1844-1900), un hombre cuyo atractivo se debilitó tras la caída del totalitarismo nazi, pero a quien la postmodernidad ha vuelto a poner de moda.

Para el tema que nos ocupa, es inevitable recordar el famoso fragmento del «exaltado» (ésta, y no «el hombre loco», es la mejor traducción de la expresión alemana *der tolle Mensch*): «¿No habéis oído hablar de aquel hombre exaltado que en pleno día encendió una linterna, fue corriendo a la plaza y se puso a gritar: “¡Ando buscando a Dios! ¡Ando buscando a Dios!”? (...) “¿Es que se ha perdido?”, preguntó uno de los circunstantes. “¿Es que se ha extraviado como cualquier criatura?”, exclamó otro. “¿Se habrá ocultado?”. “¿Es que nos tiene miedo?”. “¿Se ha embarcado?”. “¿Ha emigrado, acaso?”...: así gritaron todos, riendo a carcajadas. El exaltado se precipitó por entre ellos y los fulminó con la mirada. “¿Preguntáis qué ha sido de Dios?”, gritó. “¡Os lo

37. NIETZSCHE, Friedrich, *El Anticristo*, n. 43 (*Obras Completas*, t. 4, Prestigio, Buenos Aires 1970, p. 228).

voy a decir! ¡Lo hemos matado, vosotros y yo! ¡Todos nosotros somos sus asesinos!”»³⁸.

El exaltado es consciente de la trascendencia del suceso que ha descubierto: «¿Cómo fue esto? ¿Cómo pudimos vaciar el mar? ¿Quién nos dio la esponja para borrar todo el horizonte? ¿Qué hicimos al desatar esta Tierra de su Sol? ¿Hacia dónde se desplaza ella ahora? ¿Adónde vamos? ¿Nos vamos alejando de todos los soles? ¿No estamos cayendo continuamente hacia atrás, hacia un costado, hacia adelante, hacia todos lados? ¿Existen todavía un arriba y un abajo? ¿No estamos vagando como a través de una nada infinita? ¿No nos roza el soplo del vacío? ¿No hace ahora más frío que antes? ¿No cae constantemente la noche, y cada vez más noche? ¿No es preciso, ahora, encender linternas en pleno día? (...) ¿Cómo podemos consolarnos los asesinos de los asesinos?»³⁹.

Pero en la conclusión del cuento aparece ya la imagen del superhombre, si no como una seguridad, sí al menos como un presentimiento: «¿No hemos de convertirnos en dioses para aparecer dignos de él?»⁴⁰.

Nietzsche, en carta a Franz Overbeck fechada en marzo de 1884, escribe: «Quizá sea yo el primero que ha concebido el pensamiento que ha de partir en dos mitades la Historia de la Humanidad». Privada de Dios, en el que se apoyaba, la humanidad debe avanzar, debe ascender, está obligada a crear: «¡Dios

38. ID., *La Gaya Ciencia*, n. 125 (*Obras Completas*, t. 3, p. 139).

39. *Ibid.*, pp. 139-140.

40. *Ibid.*, p. 140.

ha muerto; viva el superhombre! Ésta es *nuestra* voluntad»⁴¹.

El superhombre añorado no conoce ninguna esperanza supraterránea. Precisamente para cerrar de una vez por todas las puertas del más allá, Nietzsche enunció la doctrina del «eterno retorno de lo mismo»⁴². De ahí la siguiente exhortación: «¡Os insto, hermanos, a que permanezcáis fieles a la tierra y no creáis a los que os hablan de esperanzas supraterráneas!»⁴³. El superhombre tampoco conoce ningún precepto ni mandamiento al que deba ajustar su vida: «Rompe todas las tablas de valores»⁴⁴; vive «más allá del bien y del mal»⁴⁵.

Lo curioso es que Nietzsche nunca se preocupó de demostrar teóricamente la inexistencia de Dios. «Es nuestro gusto el que decide contra el cristianismo, no ya los argumentos»⁴⁶. Y Zaratustra, en su diálogo con el viejo papa, observa que el antiguo Dios «repugnaba a mis oídos y a mi vista; no puedo decir de él nada peor»⁴⁷. Si se decide contra Dios, es por considerarlo necesario para que surja el superhombre. El deseo de omnipotencia por parte del hombre no

41. ID., *Así habló Zaratustra (Obras Completas, t. 3, p. 601)*.

42. ID., *La Gaya Ciencia*, n. 341 (*ed. cit.*, pp. 222-223); *Así habló Zaratustra*, III, «El convaleciente», § 2 (*ed. cit.*, p. 539), y IV, «La canción ebria», § 1 (*ed. cit.*, p. 629).

43. ID., *Así habló Zaratustra (ed. cit., p. 346)*.

44. *Ibid.*, p. 355.

45. ID., *Más allá del bien y del mal (Obras Completas, t. 3, pp. 641-874)*.

46. ID., *La Gaya Ciencia*, n. 132 (*ed. cit.*, p. 143).

47. ID., *Así habló Zaratustra*, IV, «Retirado del servicio» (*ed. cit.*, p. 577).

deja espacio para Dios. «Algún dios dentro de ti es el que te ha convertido a tu ateísmo», dice el viejo papa a Zaratustra⁴⁸.

En el fondo de la incredulidad de Nietzsche late, pues, la *hýbris* («orgullo»). Quizá donde más claramente se ve es en la siguiente frase: «Y, para hablaros desde el fondo más hondo de mi corazón, amigos míos, si hubiese dioses, ¿como iba yo a soportar no ser un dios? Luego no hay dioses»⁴⁹. En opinión de Welte, «este ateísmo es a todas luces la forma más pura y, por así decir, más verdadera de ateísmo, porque es la menos encubierta. Y es, a la vez, aquella forma que saca a la luz las raíces ocultas de todos los ateísmos. Lo que en las otras formas trabajaba de manera oculta, actúa aquí a plena luz»⁵⁰.

Leyendo a Nietzsche (y, más tarde, a Sartre) se imaginaría uno estar en los alrededores de 1600, en los tiempos en que la famosa querrela *de auxiliis* o, en otros términos, de la libertad y de la gracia, estaba en todo su apogeo. Sucede exactamente como si la cuestión *quid est* («qué es», es decir, el problema de la naturaleza y de los atributos de Dios y, sobre todo, el de la coexistencia entre lo infinito y lo finito, entre la omnipotencia divina y la libertad humana) se antepusiera a la cuestión *an sit* («si existe», es decir, la cuestión de las pruebas de la existencia de Dios). Nietzsche (como después hará Sartre) aborda el problema de Dios a través de una crítica de sus atributos.

48. *Ibid.*, p. 578.

49. *Ibid.*, p. 416.

50. WELTE, Bernhard, *Filosofía de la religión*, Herder, Barcelona 1982, p. 169.

Por eso surge una cuestión muy importante: ¿qué Dios tiene en la mente Nietzsche cuando reacciona contra él? Georg Sigmund, por ejemplo, observa que Nietzsche no conoció nunca el concepto católico de Dios. Fundamentalmente, su ateísmo sería una rebelión contra el poder ilimitado del Dios de las iglesias reformadas (calvinistas), que de forma caprichosa predestina a unos a la salvación, y a otros a la condenación; un Dios que no soporta a su lado una verdadera libertad del hombre, su criatura⁵¹.

En todo caso, al creyente se le ocurren muchas preguntas:

¿De verdad la relación entre Dios y el hombre sólo puede pensarse de modo que uno de los dos ha de quedar disminuido? ¿Es cierto que Dios, en una pura consideración metafísica, es un límite empequeñecedor del hombre? Parece evidente que no es necesario recurrir a la idea de Dios para reconocer que el hombre es un ser limitado: ¿no podría ser pensado Dios como la ruptura de nuestros límites reales?

La vida misma de nuestro hombre es una invitación a plantear todas esas preguntas. Nietzsche estaba convencido de haber alcanzado la «Gaya Ciencia» al proclamar «la muerte de Dios», pero su trágica existencia pone de manifiesto, más bien, que esa «ciencia» lo heló de espanto, que su inteligencia se sumergió en la noche y que, en definitiva, se mató a sí mismo. El filósofo expresaba su frustración en una

carta escrita en 1885: «En último término, todos los que contaban con la compañía de un “Dios” ignoraban en el fondo lo que yo conozco con el nombre de “soledad”. Mi vida consiste ahora en el deseo de que las cosas sean en realidad distintas de como yo las veo, y de que alguien me demuestre que son increíbles *mis* “verdades”». Y a su amiga Ida Overbeck le aconsejó que no abandonara la idea de Dios: «Yo la he abandonado, quiero crear algo nuevo, no puedo ni quiero dar un paso atrás. Iré a pique a causa de mis pasiones, que me hacen andar a la deriva. Voy desmoronándome poco a poco, pero ya nada me importa»⁵².

Nietzsche experimentó, igualmente de forma trágica, las consecuencias de esa fe, que él creyó liberadora, en el eterno retorno. Su amiga Lou Andreas-Salomé observa: «la vida, en verdad, le infligía sufrimientos tan crueles que la certidumbre del Eterno Retorno debía de ser para él algo muy atroz»⁵³.

Por otra parte, el «Superhombre» de Nietzsche —aquel que desprecia a la plebe y quiere aniquilar lo mediocre— encarna un porvenir poco halagüeño. De hecho, Nietzsche puede ser considerado como precursor espiritual (involuntario, por descontado) del nazismo.

Henri de Lubac se atrevió una vez a lanzar un desafío formidable: «Cuando me he encontrado con un santo, sé lo que he visto o, al menos, entrevisto.

52. BERNOUILLE, C.A., *Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche*, t. 1, Leipzig 1908, p. 250.

53. ANDREAS-SALOMÉ, Lou, *Nietzsche*, Zero-Zyx, Bilbao-Madrid 1979², p. 196.

51. SIEGMUND, Georg, *Ateísmo y vitalismo. Friedrich Nietzsche* (GIRARDI, Giulio [dir.], *El ateísmo contemporáneo*, t. 2, Cristiandad, Madrid 1971, pp. 273-275).

Pues bien, que los que dicen poder prescindir de Dios, y encontrarse mejor así, me muestren un nuevo tipo de santo»⁵⁴. La frase no me gusta demasiado, porque suena un poco a bravata; pero al menos en una cosa acierta el jesuita francés: es *en la práctica cotidiana* donde tenemos que demostrar que el humanismo creyente es mejor.

De hecho, la confrontación del humanismo cristiano con el humanismo ateo fue uno de los grandes temas del último Concilio, como señaló Pablo VI en el discurso de clausura: «La Iglesia del Concilio se ha ocupado mucho del hombre (...). El humanismo laico y profano ha aparecido en toda su terrible estatura y, en un cierto sentido, ha desafiado al Concilio. La religión del Dios que se ha hecho hombre se ha encontrado con la religión —porque tal es— del hombre que se hace Dios. ¿Qué ha sucedido? ¿Un choque, una lucha, una condenación? Podía haberse dado, pero no se produjo. La antigua historia del samaritano ha sido la pauta de la espiritualidad del Concilio. Una simpatía inmensa lo ha penetrado todo. El descubrimiento de las necesidades humanas —y éstas son tanto mayores cuanto más grande se hace el hijo de la tierra— ha absorbido la atención de nuestro Sínodo. Vosotros, humanistas modernos, que renunciáis a la trascendencia de las cosas supremas, conferidle siquiera este mérito y reconoced nuestro nuevo humanismo: también nosotros —y más que nadie— somos promotores del hombre»⁵⁵.

54. LUBAC, Henri de, *Por los caminos de Dios*, Carlos Lohlé, Buenos Aires 1962, p. 146.

55. PABLO VI, *Discurso de clausura del Concilio Vaticano*

Freud, o el ateísmo de maduración

Nietzsche reconocía que su filosofía procedía «a martillazos»⁵⁶. Del autor que vamos a considerar a continuación —Freud (1856-1939)—, en lo referente a los temas religiosos, podríamos decir otro tanto. Un buen día, le pareció al médico vienés encontrar cierta semejanza entre las prácticas religiosas y los ceremoniales de las neurosis obsesivas. Y, sin pensarlo dos veces, enunció el siguiente principio: «La neurosis (debe ser considerada) como una religiosidad individual, y la religión, como una neurosis obsesiva universal»⁵⁷.

En verdad, la aportación de Freud a la historia del pensamiento ha sido verdaderamente gigantesca. Sin embargo, en lo referente a la crítica religiosa, debemos decir que se precipitó con frecuencia. Manejó de forma caprichosa disciplinas que no dominaba y presentó como leyes generales lo que no pasaban de ser intuiciones personales. Las bases etnológicas de su obra clave, *Totem y tabú*⁵⁸, con las que pretendió demostrar la existencia de un complejo de Edipo en los albores de la humanidad —recordemos: todo

II, 7 de diciembre de 1965, n. 8 (CONCILIO VATICANO II, *Constituciones. Decretos. Declaraciones. Legislación postconciliar*, BAC, Madrid 1970⁷, p. 1.110).

56. NIETZSCHE, Friedrich, *El ocaso de los dioses, o cómo se filosofa a golpes de martillo* (*Obras Completas*, t. 4, Prestigio, Buenos Aires 1970, p. 79).

57. FREUD, Sigmund, *Los actos obsesivos y las prácticas religiosas* (*Obras Completas*, t. 2, Biblioteca Nueva, Madrid 1973³, p. 1.342).

58. ID., *Totem y tabú* (*Obras Completas*, t. 2, ed. cit., pp. 1.745-1.850).

aquello del señor y amo despótico de la horda primitiva que poseía a todas las mujeres y que fue asesinado por sus propios hijos, que acabaron después venerándolo como a un Dios—, carecen de fundamento, como él mismo tuvo que reconocer⁵⁹. Más arbitraria todavía resulta su «novela» —no sé cómo podría calificarse de otra forma— *Moisés y el monoteísmo*, con la que pretendió aplicar *Totem y tabú* a la religión judeo-cristiana. Las afirmaciones de un Moisés egipcio cuyo monoteísmo procedería del monoteísmo egipcio de Atón (lo que obliga, por cierto, a retrasar un siglo la cronología), su posterior asesinato, etc., son pura fantasía⁶⁰. Algo parecido podríamos decir de *El porvenir de una ilusión*, que vamos a comentar en seguida. Como dice Andrés Tornos, las tres obras más importantes de Freud sobre

59. Casi treinta años después, hizo esta sorprendente declaración: «Los etnólogos más recientes han descartado sin excepción las concepciones de Robertson Smith, reemplazándolas por otras teorías totalmente distintas. Puedo replicar que conozco a la perfección estos presuntos adelantos; pero no estoy convencido de su exactitud ni de los errores de Robertson Smith. Una contradicción no siempre significa una refutación; una nueva teoría no denota necesariamente progreso. Pero, ante todo, yo no soy etnólogo, sino psicoanalista. Tengo el derecho de tomar de la literatura etnológica cuanto pueda aplicar a la labor analítica. Los trabajos del genial Robertson Smith me han provisto de valiosos puntos de contacto con el material psicológico del análisis y de sugerencias para su aplicación. No podría decir lo mismo del estudio de sus opositores»: FREUD, Sigmund, *Moisés y la religión monoteísta (Obras Completas, t. 3, ed. cit., pp. 3.320-3.321)*.

60. De nuevo él mismo reconoce que «no estaría dispuesto a sustentarlas públicamente, ya que sólo se apoyan en probabilidades psicológicas y carecen de pruebas objetivas»: FREUD, Sigmund, *ibid.*, p. 3.248.

la religión «constituyen un caso de lo que él mismo llamaba “psicoanálisis salvaje”. No se ha escuchado a la otra parte, no se ha dialogado con ella, no se han considerado muchos más datos que los que de antemano se buscaban»⁶¹.

Y, sin embargo, no caeremos en el recurso fácil de desautorizar en bloque la crítica que Freud hace a la religión, con el pretexto de la falta de rigor de los datos históricos que le han servido de premisa. Debemos considerar con atención las observaciones psicoanalíticas que contiene, pasando en cambio por alto sus «fundamentos» pseudo-históricos. Algo parecido —si se me permite la comparación— a lo que hace la teología actual con la doctrina del pecado original: descubrir la verdad antropológica que aparece escondida tras la narración de una caída (Gen 3) que, en sí misma, no fue histórica.

Vamos, pues, a ello. Freud considera que la religión muestra todas las características de ese fenómeno psicológico que se conoce como *ilusión*. Y aclara que «una ilusión no es lo mismo que un error, ni es necesariamente un error (...) Una de las características más genuinas de la ilusión es la de tener su punto de partida en deseos humanos, de los cuales se deriva»⁶².

Reconoce igualmente que las ilusiones pueden ser «saludables», es decir, pueden contribuir al bienestar del hombre evitando el displacer y proporcionando

61. TORNOS, Andrés, *Psicoanálisis y Dios*, Mensajero, Bilbao 1969, p. 83.

62. FREUD, Sigmund, *El porvenir de una ilusión (Obras Completas, t.3, ed. cit., p. 2.977)*.

satisfacción. Sin embargo, el precio que pagamos por las ilusiones es doble: mientras creemos en ellas, la insinceridad; cuando la creencia se derrumba, la decepción.

Conviene advertir que la religión no es, ni mucho menos, la única realidad humana que Freud califica con el infamante nombre de «ilusión». Ante la mirada de este incorregible «maestro de la sospecha»⁶³ van cayendo sucesivamente como «ilusiones» la noción de progreso⁶⁴, el fundamento de las instituciones políticas, las relaciones entre los sexos y la confianza en la ciencia⁶⁵, así como las utopías marxistas o anarquistas⁶⁶. Pero en este momento nos interesa fijarnos únicamente en la religión.

«A los dioses —dice nuestro autor— se atribuye una triple función: espantar los terrores de la naturaleza, conciliar al hombre con la crueldad del destino, especialmente tal y como se manifiesta en la muerte, y compensarlo de los dolores y las privaciones que la vida civilizada en común le impone»⁶⁷. «Se crea así un acervo de representaciones, nacido de la necesidad de hacer tolerable la indefensión humana y formado con el material extraído del recuerdo

63. La expresión, como es sabido, procede de RICOEUR, Paul, *Freud, una interpretación de la cultura*, Siglo XXI, México 1978⁴, p. 33.

64. FREUD, Sigmund, *Más allá del principio de placer (Obras Completas, t. 3, ed. cit., p. 2.528)*.

65. ID., *El porvenir de una ilusión (ed. cit., p. 2.979)*.

66. ID., *El malestar de la cultura (Obras Completas, t. 3, ed. cit., pp. 3.047-3.048)*; *Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis (ibid., pp. 3.204-3.205)*.

67. ID., *El porvenir de una ilusión (ed. cit., p. 2.969)*.

de la indefensión de nuestra propia infancia individual y de la infancia de la Humanidad»⁶⁸.

El problema del teísmo religioso es que, habiendo desempeñado en otro tiempo un papel importante —necesario, de hecho— en el desarrollo humano, y habiendo sido útil al hombre para afrontar las incertidumbres y perplejidades absolutamente reales, se ha perpetuado más allá de su necesidad y utilidad. En opinión de Freud, el hombre actual puede inventar medios más adecuados que la religión para abordar los mismos problemas. Es más, la perpetuación de la ilusión religiosa, más que superflua, puede resultar nociva si retarda el desarrollo del hombre: «Conforme a esta teoría, hemos de suponer que el abandono de la religión se cumplirá con toda la inexorable fatalidad de un proceso de crecimiento, y que en la actualidad nos encontramos ya dentro de esta fase de la evolución»⁶⁹.

El hombre que rechace la idea de Dios «se hallará como el niño que ha abandonado el hogar paterno, en el cual se sentía seguro y dichoso. Pero ¿no es también cierto que el infantilismo ha de ser vencido y superado? El hombre no puede permanecer eternamente niño; tiene que salir algún día a la vida, a la dura “vida enemiga”. Ésta sería la “educación para la realidad”. ¿Habré de decir todavía que el único propósito del presente trabajo es señalar la necesidad de tal progreso?»⁷⁰.

Hasta aquí, Freud. Ahora nuestra respuesta. Debemos decir, ante todo, que considerar la religión

68. *Ibid.*, p. 2.970.

69. *Ibid.*, p. 2.985.

70. *Ibid.*, p. 2.988.

como una ilusión ni siquiera es un planteamiento unánimemente aceptado dentro de la perspectiva psicoanalítica. De hecho, otro de los grandes del psicoanálisis —Carl-Gustav Jung— hace en este terreno un juicio muy duro del que fuera su maestro: «Es indiferente lo que piensa el mundo en punto a la experiencia religiosa: quien la tiene, posee, como inestimable tesoro, algo que se convirtió para él en fuente de vida, sentido y belleza, otorgando nuevo brillo al mundo y a la humanidad. Tiene *pístis* («confianza», «fe») y paz. ¿Cuál es el criterio que permite afirmar que semejante vida no es legítima, que semejante experiencia no es valedera, y que esa *pístis* es una mera ilusión? (...) Este modo de pensar es el privilegio de los crítones habituales, cuya digestión sufre desarreglos»⁷¹.

De hecho, Freud, que se presenta a sí mismo como judío —si bien su agnosticismo le hacía considerarse «un judío infiel»⁷²—, debería haber sabido que al menos una religión (precisamente la suya) no nació para librar al hombre de la angustia de la muerte, puesto que la idea de la resurrección aparece muy tarde, y sólo en textos aislados, en el Antiguo Testamento.

Nosotros estamos dispuestos a reconocer, sin embargo, que, aun cuando la religión no tiene por qué funcionar como una «ilusión», en el sentido freudiano de la palabra, también puede funcionar así y necesita

71. JUNG, Carl-Gustav, *Psicología y religión*, Paidós, Barcelona 1987², pp. 167-168.

72. FREUD, Sigmund, *Una experiencia religiosa (Obras Completas, t. 3, ed. cit., p. 3.001)*.

ser purificada. Incluso debemos reconocer sin sonrojo que el cristianismo, bajo unas condiciones históricas y culturales que podemos considerar «primitivas», adoptó a menudo la forma «ilusoria» que denunciaba Freud. Nadie tiene por qué lamentar haber vivido una vida más joven; nadie tiene por qué avergonzarse de que, siendo niño, hablara como un niño. Si bien no estamos de acuerdo con Freud, sí lo estamos con otro judío, san Pablo —a quien Freud admiraba⁷³—, cuando dice que, una vez admitido que ya no somos niños, ha llegado el momento de «dejar a un lado las cosas de niño» (1 Cor 13,11). Expliquémonos:

El Dios del niño —y muchos adultos siguen siendo niños— es un Dios «providencia-mágica» que todo lo puede arreglar, del que se espera protección y seguridad, así como la satisfacción de todos los deseos humanos. Pues bien, «*el Dios del niño ha de ser catequizado por el Dios de Jesús*»⁷⁴ para que renunciemos a utilizarlo como una «chica para todo». Recuerdo una anécdota deliciosa de don Camilo, el famoso cura de pueblo creado por Guareschi. Cristo rechazó los cirios que había comprado una señora para agradecerle una buena operación comercial, diciendo a Don Camilo: «Yo no he ayudado a la señora Giuseppina en su asunto. No me ocupó de concursos ni de comercios. Si me ocupase del comercio, quien ganara en un negocio tendría buenos motivos para

73. Cf. JONES, Ernest, *Sigmund Freud: Life and Work*, t. 3, London 1957, p. 377.

74. DOMÍNGUEZ MORANO, Carlos, *Creer después de Freud*, Paulinas, Madrid 1992, p. 102.

bendecirme, pero quien perdiera tendría también sus buenos motivos para maldecirme»⁷⁵.

Salta a la vista que la oración de Jesús —y, por tanto, la del cristiano— es muy distinta de la que cabría dirigir al Dios «providencia mágica». Es una oración que no pretende adaptar la voluntad de Dios a la del hombre, sino justamente lo contrario: «Padre mío, si esta copa no puede pasar sin que yo la beba, hágase tu voluntad» (Mt 26,42). «Y, aun siendo Hijo, con lo que padeció experimentó la obediencia» (Heb 5,8).

Como decía Bonhöffer, en un mundo que ha alcanzado su «mayoría de edad» (*Mündigkeit*)⁷⁶, tenemos que renunciar a servirnos de Dios como «tapagujeros» de nuestras ignorancias o impotencias⁷⁷, pero sin dejar por ello de apoyarnos íntimamente en Él. Como dice el mismo Bonhöffer, «ante Dios y con Dios, vivimos sin Dios»⁷⁸.

Esta última expresión no puede quedarse en una pirueta intelectual que nos remitiría al *Deus otiosus* de los ilustrados del XVIII: un ente abstracto, impersonal y lejanísimo que, después de haber creado el mundo, se desentendería de él para siempre. Se trata, como lo ha expresado Henry Duméry con una frase muy lograda, de buscar al «Dios Fuerza de nuestra fuerza, más que al Dios Fuerza de nuestra debili-

75. GUARESCHI, Giovanni, *Don Camilo. Un mundo pequeño (Obras Selectas)*, Carroggio, Barcelona 1983, p. 823).

76. BONHÖFFER, Dietrich, *Resistencia y sumisión*, Sígueme, Salamanca 1983, p. 229.

77. *Ibid.*, p. 218.

78. *Ibid.*, p. 252.

dad»⁷⁹. Ese Dios es lo que la teología cristiana conoce como *Espíritu Santo* que habita en nuestro interior. Nunca más podremos predicar lo que con enorme fuerza expresiva llamó Robinson «el Dios-ahí-fuera»⁸⁰, porque ese Dios es el Dios «providencia-mágica» que hace las cosas en nuestro lugar. En cambio «el Dios-ahí-dentro» —aunque cualquier lenguaje espacial, aplicado a Dios, sea inadecuado— es el Dios que nos obliga a trabajar⁸¹.

Ateísmo de protesta: el escándalo del mal

Terminemos ya de pasar revista a las raíces intelectuales de la increencia. Ha quedado para el final el escándalo del mal. Aquí sí que habría que decir aquello de *last, but not least*: por último, pero no menos importante...

En el pasado, los hombres solían aceptar con silencio dolorido ese sufrimiento ciego que nos golpea y sobrepasa nuestra capacidad de comprensión. El hombre moderno, en cambio, se rebela y protesta, quizá porque los espectáculos de mal masivo de nuestro tiempo (Auschwitz, Hiroshima, Archipiélago Gulag, etc.) han agudizado todavía más el problema. Precisamente por eso, la existencia del mal se ha

79. DUMÉRY, Henri, *Le problème de Dieu en philosophie de la religion. Examen critique de la catégorie d'Absolu et du schème de transcendance*, Desclée de Brouwer, Paris 1957, p. 130.

80. ROBINSON, John A.T., *Sincero para con Dios*, Ariel, Barcelona 1971⁵, pp. 34ss.

81. Sobre todo esto, cf. GONZÁLEZ-CARVAJAL, Luis, *Ésta es nuestra fe. Teología para universitarios*, Sal Terrae, Santander 1992⁹, cap. 9: «Cuando Dios trabaja, el hombre suda».

convertido hoy en uno de los mayores obstáculos para la fe: representa «la roca sobre la que se asienta el ateísmo»⁸².

Veintitrés siglos atrás, Epicuro planteó el problema con una fórmula tan clara y concisa que no ha podido ser superada: «O Dios quiere evitar el mal, pero no puede, y entonces no es todopoderoso, o puede y no quiere, y entonces no es bueno; pero, tanto en un caso como en otro, no sería Dios»⁸³. Las formulaciones posteriores han logrado añadir más emotividad, pero no más fuerza. Recordemos dos testimonios famosos:

En «Los hermanos Karamasovi», de Dostoyevski, Iván —después de contar a su hermano Alíoscha la espeluznante escena de cómo un niño de ocho años había sido devorado por una jauría de perros, en presencia de su madre, como castigo por haber lesionado, jugando, al lebrél favorito de un general— dice: «Si el sufrimiento de los inocentes es necesario para alcanzar la eterna armonía, demasiado cara han tasado esa armonía; no tenemos dinero bastante en el bolsillo para pagar la entrada. Así que me apresuro a devolver mi billete. Y cualquier hombre honrado tendría que hacer eso mismo cuanto antes. No es que no acepte a Dios, Alíoscha, pero le devuelvo con el mayor respeto mi billete»⁸⁴.

82. BÜCHNER, Georg, *Dantons Tod*, III, 1 (*Werke und Briefe*, München 1965, p. 40). Citado en KÜNG, Hans, *Ser cristiano*, Cristiandad, Madrid 1977, p. 547.

83. Transmitido por LACTANCIO, *De ira Dei*, 13 (PL 7, 121).

84. DOSTOYEVSKI, Fiodor M., *Los hermanos Karamasovi* (*Obras Completas*, t. 3, Aguilar, Madrid 1973¹⁰, p. 203).

El segundo testimonio es también muy conocido. Son las palabras que pronuncia un médico no creyente, en una famosa novela de Camus, ante un niño enfermo de peste que agoniza en medio de grandes sufrimientos: «Rehusaré hasta la muerte amar esta creación donde los niños son torturados»⁸⁵. Se trata de testimonios lacerantes para el cristiano, porque en su corazón surgen las mismas preguntas que en todos esos hombres provocaron la respuesta atea.

La fe nos dice que la existencia del mal no es un problema —algo cuya solución todavía desconocemos, pero que podemos hallarla si nos dedicamos a ello con interés—, sino un misterio, el «mysterium iniquitatis» (2 Tes 2,7) —algo que nunca podremos comprender en este mundo. Pero, a pesar de ello, no podemos dejar de darle vueltas en la cabeza.

Ante todo, parece útil distinguir el mal físico y el mal moral. El *mal físico* —lo llamamos así por llamarlo de alguna manera— es producido por la naturaleza, y va desde los cataclismos hasta las enfermedades y la muerte⁸⁶. El *mal moral* lo provocamos los hombres con nuestra conducta: guerras, injusticias, etc. Vamos a analizarlos por separado.

El mal físico es consecuencia de la *finitud*. Todas las cualidades finitas son limitadas y, por eso, en determinadas condiciones, pueden producir efectos no deseados. Necesitamos, por ejemplo, que la atmósfera tenga oxígeno, para que podamos encender

85. CAMUS, Albert, *La peste* (*Obras Completas*, t. 1 [«Narraciones y Teatro»], Aguilar, Madrid 1979⁷, p. 307).

86. Cf. UURBINA, Fernando, «Fenomenología del mal»: *Pastoral Misionera* 152 (1987) 35-51.

el fuego y para que nuestro organismo pueda oxidar los hidratos de carbono que consumimos; pero ese mismo oxígeno que hay en la atmósfera es el que hace posibles los incendios forestales. Cuando estalla uno de ellos, nos gustaría que el oxígeno fuera un gas inerte, incapaz de mantener la combustión. Sin embargo, la limitación de lo finito radica en que no se puede ser todo a la vez. La consecuencia es obvia: si sólo Dios es infinito, cualquier otra realidad, por el hecho de ser finita, puede fallar en determinadas circunstancias. Y, como dijo santo Tomás, «de esta posibilidad deriva el mal. Lo que puede fallar, falla alguna vez»⁸⁷.

El mal moral, en cambio, es consecuencia del uso incorrecto que hacemos de la *libertad*. De todas formas, en el fondo también el mal moral tiene algo que ver con la finitud. La posibilidad de ese uso incorrecto resulta inherente a una libertad *finita*. La libertad *infinita* de Dios le sirve para hacer libremente el bien. Nuestra libertad *finita* nos sirve unas veces para hacer libremente el bien, y otras —¡ay!— para hacer libremente el mal.

Si queremos, podemos llamar a la finitud «mal metafísico» —como hizo Leibniz— o negarnos a hacerlo. Pero, a la luz de lo que acabamos de decir, es innegable que *la finitud es la raíz del mal*, tanto físico como moral.

Como es sabido, Leibniz sostuvo en su *Teodicea* (1710) que este mundo es el mejor de los mundos posibles. Esta afirmación ha resultado profundamente

87. TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra los gentiles*, lib. 3, cap. 71 (BAC, Madrid 1968², t. 2, p. 290).

irritante para muchos⁸⁸ y, si pensamos en los grandes males que asolan a la humanidad, da la sensación, en efecto, de ser una broma de mal gusto. Sin embargo, mirando las cosas más despacio, veremos que no es tan disparatada como parece a primera vista. Leibniz *no dijo que este mundo fuera bueno, sino que era el mejor de los posibles*, lo cual es bastante distinto.

Pienso que, *por lo que a Dios se refiere*, éste es, en efecto, el mejor de los mundos posibles. Si el mal físico procede de la condición finita de los seres humanos, y el mal moral procede del mal uso que hacemos de la libertad, parece necesario concluir que Dios *no podía* crear seres humanos que no estuvieran sometidos a ambos tipos de males. Puesto que el ser humano no puede dejar de ser a la vez finito —a diferencia de Dios— y libre —a diferencia de los animales—, la alternativa para Dios no consistía en crear seres humanos expuestos al sufrimiento o crearlos protegidos de él, sino en crear seres humanos expuestos al sufrimiento *o renunciar a crearlos*.

Con su pesimismo radical, Schopenhauer habría preferido esta segunda posibilidad. Refiriéndose al primer relato de la creación (Gen 1), escribe: «Un Dios como ese Jehová, que por su capricho y “con ánimo alegre” produce este mundo de miseria y de lamentaciones, y que aún se felicita y aplaude por ello..., ¡esto es demasiado!»⁸⁹. Sin embargo, «el dato

88. Aquí parecen obligados dos recuerdos: VOLTAIRE, *Cándido, o el optimismo*, Muchnik, Barcelona 1978; SCHOPENHAUER, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, caps. 57-59, Porrúa, México 1987², pp. 244-254.

89. SCHOPENHAUER, Arthur, *El amor, las mujeres y la muerte*, Edaf, Madrid 1970. p. 97.

evidente de que los hombres y las mujeres se aferran a la vida y continúan engendrando hijos constituye una especie de *referendum* perpetuo y universal a favor del «sí al mundo»⁹⁰.

En cambio, *por lo que a los hombres se refiere*, éste *no es* el mejor de los mundos posibles. Todo lo que no es infinito puede ser superado. Y, de hecho, el mundo sería mejor si empleáramos más a fondo la inteligencia para luchar contra el mal físico y nos sirviéramos de la libertad tan sólo para luchar contra el mal moral. Ambas —inteligencia y libertad— nos las regaló Dios para eso. No debemos olvidar, además, que la creación aún no está acabada. El séptimo día, después de haber creado al hombre, Dios descansó, dejando todo en manos de éste (Gen 1,27 - 2,3). Cuando la creación llegue a su fin, veremos cumplida la promesa con que se cierra la Biblia: Dios «enjugará toda lágrima de sus ojos, y no habrá ya muerte ni habrá llanto, ni gritos ni fatigas, porque el mundo viejo ha pasado» (Ap 21,4). Como dice Juan Luis Ruiz de la Peña, «el *éschaton* será la “teodicea”, la justificación de Dios, y la “cosmodicea”, la justificación del mundo y de la historia»⁹¹.

Pero ¿por qué esperar tanto? Si tras la *parusía* —a pesar de que seguiremos siendo seres finitos— habrá desaparecido el mal, ¿por qué no hizo Dios que desapareciera desde el primer día? Sólo se me ocurre que ahora *no puede* hacerlo. Dios, al crear seres ver-

90. TORRES QUEIRUGA, Andrés, *Creo en Dios Padre*, Sal Terrae, Santander 1986, p. 128.

91. RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis, *Teología de la creación*, Sal Terrae, Santander 1986, p. 84.

daderamente libres, estaba limitando su omnipotencia o, en todo caso, estableciendo *libremente* un límite real a su ejercicio. Dios ha querido que, cuando llegue ese momento en que «no habrá ya muerte ni habrá llanto; ni gritos ni fatigas», podamos decir que su victoria sobre el mal ha sido a la vez nuestra propia victoria.

Después de tanto escribir sobre el mal, ¿he dicho «algo»? Me temo que bien poco. Kant, en unas breves páginas tituladas «Sobre el fracaso de todos los intentos filosóficos en teodicea»⁹², constató que «ninguna teodicea tradicional hace lo que promete»: explicar la existencia del mal y justificar la bondad de Dios. De hecho, ya partíamos de que no estamos ante un problema, sino ante un misterio; y quizá debería yo haber hecho caso a Wittgenstein: «De lo que no se puede hablar, mejor es callarse»⁹³. Pero pienso que el silencio respetuoso ante el misterio sólo es noble cuando llega después de la reflexión.

Reconozco que ninguna circunstancia humana hace más difícil creer en el amor gratuito de Dios que la experiencia del sufrimiento inocente. «Propiamente, no somos capaces de ver nada cuando tenemos los ojos enturbiados por las lágrimas», decía un escritor tras la muerte de su esposa⁹⁴. Pero parece evidente que el ateísmo tampoco aporta ninguna solución

92. KANT, Immanuel, *Über das Mislingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee*: Berliner Monatschrift (septiembre de 1791).

93. WITTGENSTEIN, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, Alianza, Madrid 1973, p. 203.

94. LEWIS, Clive Staples, *Una pena observada*, Trieste, Madrid 1988, p. 47.

al misterio del mal. No por decir «existe el mal, luego no existe Dios» hemos avanzado un solo paso en el esclarecimiento del tema que nos ocupa.

Llegados aquí, debo decir que hay, desde luego, un desafío mayor que explicar la existencia del mal, y es luchar contra él. En esa lucha nos unimos aquellos a quienes el mal llevó a negar a Dios y quienes seguimos creyendo, aunque haya cosas que no podemos comprender. A la cabecera del niño moribundo de aquella novela de Camus citada más arriba, están auxiliándolo un no creyente, el doctor Rieux, y un sacerdote, el jesuita Paneloux: «Trabajamos juntos por algo que nos une, más allá de las blasfemias y las plegarias —dice el primero de ellos—; es lo único importante»⁹⁵.

Sí, es lo único importante. Pero, en cuanto a mí, «todavía hoy puedo pensar que el mal supremo sería que no hubiera Dios»⁹⁶.

Raíces psicológicas

Las dificultades de carácter intelectual para creer en Dios son hoy mucho menores que en el siglo pasado. Desde hace cincuenta años, no se han propuesto nuevas objeciones; en cambio, la teología ha acertado a dar respuestas satisfactorias a las antiguas. Los viejos contenciosos fe-ciencia (Galileo, Darwin...) han desaparecido; aquel positivismo doctrinario de los años veinte ya está desacreditado; el marxismo se ha de-

95. CAMUS, Albert, *La peste* (ed. cit., p. 307).

96. ROVIRA, Josep M^a, *Revelación de Dios, salvación del hombre*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1979, p. 186.

rumbado (quedando bajo los escombros, por cierto, cosas que no merecían desaparecer)... En definitiva, la cultura de la increencia no cuenta hoy con más argumentos que ayer, sino con menos. Y de menor fuerza.

Otra cosa distinta es que la fe de la mayoría de los creyentes necesite todavía purificarse de muchos de los defectos que alimentaron esa cultura de la increencia. De hecho, a muchos cristianos «de toda la vida» les vendría muy bien meditar seriamente sobre las objeciones intelectuales que llevaron a la increencia a seres como ellos. Recuerdo unas palabras ya antiguas de Liégé: «A estos cristianos habría que decirles: “a la inversa del ateo, que es demasiado fácilmente ateo, vosotros sois demasiado fácilmente religiosos”. (...) Un poco de vacuna de ateísmo no vendría del todo mal a esa masa de practicantes para purificar su sentido de Dios, a fin de que el problema de Dios sea para ellos una cuestión de conversión personal y no ya una cuestión tradicional»⁹⁷.

Lo curioso es que, teniendo hoy mucha menos fuerza que en el siglo pasado las objeciones intelectuales para creer en Dios, sea precisamente ahora cuando está creciendo de forma espectacular la increencia. A lo mejor, las peculiares circunstancias históricas que ha vivido España hacen que sea ahora cuando esté llegando al pueblo el influjo de la crítica antirreligiosa del siglo pasado y aun de la primera Ilustración. Pero más bien pienso que la increencia

97. LIÉGÉ, Pierre-André, *El ateísmo, ¿tentación del mundo, estímulo de los cristianos?* (Vv.AA., *El ateísmo, ¿tentación o estímulo?*, Fax, Madrid 1965, p. 304).

actual en Occidente no se alimenta ya de argumentos filosóficos o racionales —aquellos que llevaban al ateísmo—, sino que tiene unas causas psicológicas y sociológicas que conducen más bien a la indiferencia. Vamos a analizarlas.

Críticas contra la religión del padre

En opinión de Freud, el Dios del niño responde a la imagen de un padre que —a diferencia de sus progenitores— lo sabe y lo puede todo. Ese Dios omnipotente «es un Dios de bota y guerra, de inquisición y hoguera, de ortodoxias y excomuniones. Es el perfecto sustituto y el aliado de nuestra voluntad de dominio. Pero, por la misma razón, el Dios omnipotente genera la ambivalencia y la rebelión más o menos camufladas. Es el Dios adorado como poderoso, pero también el Dios odiado»⁹⁸. Ese padre, deseado y temido a la vez, está dramáticamente descrito en la famosísima carta de Kafka⁹⁹

De hecho, muchos conflictos religiosos han cristalizado en torno a ese símbolo paterno. Dios aparece en ellos como la ley absoluta que destruye la libertad creadora del hombre; la mirada que juzga implacablemente las inevitables imperfecciones humanas. Sartre, en su autobiografía literaria, tiene una descripción impresionante:

«Sólo una vez tuve el sentimiento de que (Dios) existía. Había jugado con unas cerillas y quemado

98. DOMÍNGUEZ MORANO, Carlos, *Creer después de Freud*, Paulinas, Madrid 1992, p. 138.

99. KAFKA, Franz, *Carta a mi padre (Obras Completas, t. 2*, Planeta, Barcelona 1974, pp. 11-63).

una alfombrita. Estaba tratando de arreglar mi des-trozo cuando, de pronto, Dios me vio. Sentí Su mirada en el interior de mi cabeza y en las manos; estuvo dando vueltas por el cuarto de baño, horriblemente visible. Me salvó la indignación: me puse furioso contra tan grosera indiscreción, blasfemé, murmuré como el abuelo: “¡Maldito Dios, maldito Dios, maldito Dios!”. No me volvió a mirar nunca más». Y comenta desenfadadamente: «Hoy, cuando me hablan de Él, digo con la diversión sin pena de un viejo enamorado que se encuentra con su vieja enamorada: “Hace cincuenta años, sin ese malentendido, sin esa equivocación, sin el accidente que nos separó, podría haber habido algo entre nosotros...”»¹⁰⁰.

También en Nietzsche encontramos ese argumento. Zaratustra, tras un breve diálogo, desenmascara al asesino de Dios: «No soportaste al que te veía, que constantemente te miraba hasta el fondo de tu ser, a ti, el más odioso de los hombres. ¡Te vengaste de ese testigo!». Y el más odioso de los hombres ha de darle la razón: «Pero ése... debía absolutamente morir. Miraba con ojos que lo veían todo. Veía las profundidades y los abismos del hombre, toda su ignorancia y fealdad ocultas (...) ¡El Dios que lo veía todo, *incluso al hombre*, debía absolutamente morir! El hombre no soporta a testigo semejante»¹⁰¹.

Para descubrir toda la gravedad de este pasaje, debemos compararlo con las afirmaciones que hace

100. SARTRE, Jean-Paul, *Las palabras*, Losada, Buenos Aires 1972¹⁰, pp. 66-67.

101. NIETZSCHE, Friedrich, *Así habló Zaratustra (Obras Completas, t. 4*, Prestigio, Buenos Aires 1970, pp. 580-582).

la tradición cristiana sobre la mirada de Dios. Por ejemplo, esta meditación que escribió Nicolás de Cusa en 1453: «¡Qué admirable es tu mirada, Dios de la contemplación, para todos los que la buscan! ¡Qué bella y amable es para todos los que la buscan! ¡Qué bella y amable es para todos los que te aman! (...) Con tu mirada, Señor, das vida a todo espíritu, regocijas a todos los gozosos, alejas toda tristeza. ¡Mírame, pues, compasivo, y mi alma será salva!»¹⁰². Los inicios de esta tradición se remontan a Filón de Alejandría¹⁰³ e incluso al Antiguo Testamento:

«Señor, tú me sondeas y me conoces;
me conoces cuando me siento o me levanto,
de lejos penetras mis pensamientos;
distingues mi camino y mi descanso,
todas mis sendas te son familiares.

No ha llegado la palabra a mi lengua,
y ya, Señor, te la sabes toda.
Me estrechas detrás y delante,
me cubres con tu palma.
Tanto saber me sobrepasa,
es sublime, y no lo abarco...» (Sal 139,1-6).

¿Qué ha pasado para que la mirada de Dios, lejos de acariciar, lejos de dar vida y alegría, haya llegado a vivenciarse como impertinente y amenazadora? Tendremos que reconocer, sin duda, que hemos abusado de una catequesis y una predicación excesivamente moralizantes y apocalípticas. En un delicioso cuento —con ciertas reminiscencias de «El Principito» de Saint-Exupéry—, una niña observa: «¿Cómo decir

“Dios te castigará si no te comes la compota”? Si te castigara por eso, no sería más que un matón...»¹⁰⁴.

Ahora ya más en serio: a menudo, para que los niños se porten bien, les inculcamos la idea de un Dios amenazador que es una caricatura del verdadero Dios: «Dios siempre te ve»; «aunque te escondas en lo más oscuro, Dios siempre está presente»; «no hagas nada malo, porque Dios lo ve todo y te castigará»... Ese recurso fácil a la pedagogía de la amenaza y el miedo ha aterrorizado en el pasado a muchos niños cristianos y ha dejado en su inconsciente la convicción de que Dios era una amenaza de la que había que librarse a toda costa.

Irrelevancia práctica de Dios

Escribía Javier Sádaba: «Se podrá ser creyente por originalidad, desesperación, inercia o quién sabe qué tipo de conveniencia. Lo que no se puede hacer, sin embargo, es resucitar una polémica al estilo de los enciclopedistas, de los modernistas o incluso de un Maritain. (...) Lo normal y extendido, en nuestros días, es que un hombre adulto y razonablemente instruido no sea ni creyente ni incrédulo, sino que se *despreocupe* de tales cuestiones. Y si, a nivel personal, alguien, razonablemente instruido, sigue siendo creyente, se da por supuesto que esa misma persona, en cuanto normal y partícipe de los cánones teóricos y prácticos vigentes, orientará su vida prescindiendo de tal religiosidad»¹⁰⁵.

104. «FYNN», *Señor Dios, soy Anna*, Pomaire, Barcelona 1977, p. 77.

105. SÁDABA, Javier, *Saber vivir*, Ediciones Libertarias, Madrid 1985⁷, pp. 83-84.

102. NICOLÁS DE CUSA, *De visione Dei*, c. 8 (fol. 103 r.).

103. FILÓN DE ALEJANDRÍA, *De somniis*, II, 266.

Pues bien, creo que aquí tenemos otra raíz psicológica de la increencia. Suele ser hacia el final de los estudios cuando muchos jóvenes descubren que toda su vida humana, profesional, ética e incluso familiar sería posible sin Dios, y que en el plano humano apenas necesitarían cambiar nada de sus principios y de su manera de vivir por el hecho de abandonar la fe. De hecho, en España sólo el 42% de quienes se declaran *católicos practicantes* —¡qué será de los no practicantes...!— consideran que, si sus creencias religiosas fueran distintas, cambiarían mucho o bastante sus ideas y costumbres¹⁰⁶.

Es fácil imaginar lo que se está fraguando en el interior de un adolescente o de un joven cuando tiene la sensación de que abandonar la fe seguramente tendría menos consecuencias para su vida que, pongamos por caso, cambiar de residencia o de trabajo. Antes o después decidirá hacer la prueba. Y el resultado podría resumirse así: «La gente ve que cuando deja la práctica religiosa *no pasa nada*». Incluso «la gente ve que cuando deja la fe *tampoco pasa nada*». «Todo eso contribuye a crear la sensación de que lo trascendente no es real»¹⁰⁷.

Recordemos con qué terrible naturalidad dejó de creer Simone de Beauvoir: «Hundí mis manos en la frescura de la enredadera, escuché el glu-glu del agua y comprendí que nada me haría renunciar a las alegrías terrenales. “Ya no creo en Dios”, me dije sin

106. CENTRO DE INVESTIGACIONES SOCIOLOGICAS, «Iglesia, religión y política»: *Revista Española de Investigaciones Sociológicas* 27 (1984) 318.

107. ROVIRA, Josep M^a, *Sociedad y Reino de Dios*, PPC, Madrid 1992, p. 81.

gran asombro. (...) No lo negué para liberarme de un inoportuno: por el contrario, advertí que ya no intervenía en mi vida y comprendí que había dejado de existir para mí»¹⁰⁸.

Yo no sé jugar al *poker*, pero, según dicen los entendidos, es necesario apostar algún dinero, porque, si no, «la gente no se lo toma en serio». Creo que con la fe pasa lo mismo. Se puede optar por Dios o por la negación de Dios, pero depende de lo que uno haya expuesto en el envite para hacer que una u otra opción merezca la pena o que, por el contrario, ni siquiera nosotros mismos la tomemos en serio. De hecho, Jesús de Nazaret exigía, no ya una apuesta fuerte, sino una apuesta de *todo cuanto somos y tenemos*: «El Reino de los Cielos es semejante a un mercader que anda buscando perlas finas y que, al encontrar una de gran valor, va, *vende todo lo que tiene* y la compra» (Mt 13,45-46). Quien ha apostado su vida entera por la causa del Reino podrá experimentar quizá una crisis como la de Jeremías (Jer 15,16-18), pero, desde luego, no como la de Simone de Beauvoir.

La religión contra la felicidad

El libro de Séneca sobre la felicidad, dedicado a su hermano Galión —aquel que en Hech 18,12ss. aparece juzgando a Pablo—, comienza diciendo: «Vivere, Gallio frater, omnes beate volunt» (todos quieren vivir felices, hermano Galión)¹⁰⁹. Sin embargo,

108. BEAUVOIR, Simone de, *Memorias de una joven formal*, Sudamericana, Buenos Aires 1976¹⁵, p. 149.

109. SÉNECA, Lucio Anneo, *De la vida bienaventurada*, cap. 1 (*Tratados filosóficos. Tragedias. Epístolas morales*, Edaf, Madrid 1972, p. 41).

el adolescente, y también a veces el adulto, tiene a menudo la impresión de que cualquier goce o disfrute lo aleja de la esperanza de salvación eterna. Y, puesto a elegir entre ambas cosas, se queda con el goce. Recordemos el famoso diálogo de Aucalsin: «¿Qué hago yo en el paraíso? Yo no me preocupo de ir allá, yo no deseo más que poseer a Nicolette, mi dulcísima compañera, que tan tiernamente amo. Al paraíso van únicamente los individuos que os voy a describir: van allá esos viejos curas, esos viejos lisiados, esos desgraciados que se pasan día y noche tosiendo ante los altares, en las criptas bajo las iglesias; ese que va de paseo con mantos viejos llenos de agujeros y viejos vestidos remendados, los que van por ahí sin ropas, sin calzado, cargados de males, los que se mueren de hambre y de sed, de frío y de miseria. Ésos son los seres que entran en el paraíso, con los que yo no tengo nada que ver. Al infierno, en cambio, van hermosos nobles, valientes caballeros caídos en torneos y en grandes batallas, como el fuerte arquero y el fiel soldado. Yo me iré con ellos: allá van asimismo las damas corteses y bellas que tienen dos o tres amigos, además de sus maridos y señores. Y allí corren el oro y la plata, armiños y ricos abrigos, arpistas y ministriles, y todos aquellos que son felices en el mundo; yo andaré entre ellos, con la condición, sin embargo, de que pueda tener a mi lado a Nicolette, mi tierna amiga»¹¹⁰.

En la vida real no sería difícil encontrar testimonios semejantes. Simone de Beauvoir, por ejem-

110. Citado en ACQUAVIVA, Sabino S., *El eclipse de lo sagrado en la civilización industrial*, Mensajero, Bilbao 1972, p. 201.

plo, escribió: «Yo me las arreglaba muy bien sin Dios. (...) Dios me había robado la tierra, mi vida, a los demás y a mí misma. Consideraba una gran suerte haberme salvado de él»¹¹¹.

Es necesario reconocer que nuestra teología y nuestra catequesis han alimentado de forma dramática ese malentendido, llevando a muchos a la increencia. En la dogmática habría que mencionar, sobre todo, aquellas explicaciones tan sombrías de la redención, a partir de las teorías de la satisfacción vicaria y la sustitución penal¹¹², que han justificado las acusaciones de taciturnidad tantas veces lanzadas contra el cristianismo por algunos pensadores contemporáneos. Recordemos el «Zaratustra» de Nietzsche:

Los sacerdotes «no conocían otra manera de amar a su Dios que clavando a los hombres en la cruz. Pensaron vivir como cadáveres y vistieron de negro su cadáver; hasta en su discurso percibo todavía el olor malo de las cámaras mortuorias... Mejores cánticos tendrían que cantarme para que aprendiese a creer en su Redentor, y más redimidos tendrían que parecerme sus discípulos»¹¹³.

En moral, es necesario mencionar la predicación tradicional sobre el pecado —la gente suele decir en broma: «Todo lo que me gusta, o es pecado o engorda». Un caso especialmente sangrante ha sido —y sigue siendo— la visión cristiana de la sexualidad.

111. BEAUVOIR, Simone de, *op. cit.*, p. 245.

112. Véase su presentación y crítica en GONZÁLEZ-CARVAJAL, Luis, *op. cit.*, pp. 78-89: «El precio de la redención».

113. NIETZSCHE, Friedrich, *Así habló Zaratustra (Obras Completas, t. 3. ed. cit., p. 422)*.

Detrás de muchos discursos sobre este tema parecía percibirse un eco que, en el fondo, venía a decir: «A Dios no le gusta que los hombres hagan el amor».

Sí, es verdad. El cristianismo histórico ha tendido a hacer vivir al hombre bajo la modalidad del *no*, más que bajo la modalidad del *sí*. Pero, sin duda, en todo esto debe de haber un profundo malentendido, porque Cristo sabía disfrutar de la vida —recuérdese el contraste entre el Bautista y Él (Mt 11,16-19). ¿Cómo pudo decir alguien que Jesús «no ha reído nunca»¹¹⁴?

La teología ha insistido largamente en nuestra *vocación a la felicidad*, a la que definía, en su forma suma, como «bienaventuranza eterna en la visión beatífica de Dios» —por cierto, ¿alguien recuerda todavía que «beato», en latín, significa «feliz», «dichoso»? Lo que ocurre es que la mayor parte de los cristianos daban por supuesto que la felicidad se alcanzaría sólo *en la otra vida*; pero, si el Reino de Dios *ya* ha llegado, aunque *todavía no* en plenitud, quiere decir que *ya ahora* tenemos obligación de ser felices.

Sería muy importante recuperar aquella concepción tomista de la moral como búsqueda de la felicidad. La moral cristiana no debe dar nunca la impresión de que sus exigencias son una limitación del hombre por una arbitrariedad legislativa de Dios. El

114. «L'on remarque qu'il n'a jamais ri. Rien n'égalait jamais le sérieux de sa vie: et il est clair que le plaisir, l'amusement, et rien de ce qui peut divertir l'esprit, n'y a eu aucune part»: NICOLE, Pierre, *Essais de morale*, 1662, t. 13, p. 390. (¡Un jansenista había de ser!).

rabino Johanan Ben Zakkai (muerto hacia el año 80 d. C.), refiriéndose a Num 19, decía: «Por vuestra vida, ni el cadáver mancha ni el agua purifica. Pero... se trata de una prescripción del Rey de todos los reyes (y hay que observarla)». Pues bien, no. Las cosas no son buenas o malas porque Dios las mande o las prohíba, sino que las manda porque son buenas, y las prohíbe porque son malas. De hecho, muchas acciones éticas resplandecen «agradablemente». Por ejemplo, el acto generoso de perdonar a quien nos hizo mal no sólo es ético, sino también hermoso. Es una de esas acciones que traen a la memoria el aforismo de Wittgenstein: «ética y estética son lo mismo»¹¹⁵. Lo cual no impide que muchas exigencias del cristianismo sean costosas; pero no hacemos ninguna renuncia por masoquismo, sino por haber encontrado un bien mayor. Ya sabemos: «El Reino de los Cielos es semejante a un tesoro escondido en un campo que, al encontrarlo un hombre, vuelve a esconderlo y, *por la alegría que le da*, va, vende todo lo que tiene y compra el campo aquel» (Mt 13,44).

El cristianismo debe afrontar una prueba de fuego: «Si las enseñanzas religiosas contribuyen al desarrollo, fuerza, libertad y felicidad de los creyentes, veremos los frutos del amor. Si contribuyen a la reducción de las potencialidades humanas, a la desdicha y a la falta de productividad, no pueden haber nacido del amor, diga lo que diga el dogma»¹¹⁶.

115. «Ethik und Aesthetik sind Eins»: WITTGENSTEIN, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, § 6.421, Alianza, Madrid 1973, pp. 196-197.

116. FROMM, Erich, *Psicoanálisis y religión*, Psique, Buenos Aires 1975, p. 87.

Falta de experiencia religiosa

Cuando leí el libro de Gironella «Cien españoles y Dios»¹¹⁷, hubo un detalle que me sorprendió sobremanera: la mayor parte de las personalidades encuestadas declararon ser creyentes —recordemos que el libro tiene más de veinte años—; en cambio, fueron muy pocos los que contestaron afirmativamente a la pregunta de si habían tenido alguna experiencia de Dios: resulta que todos creían en Dios..., ¡pero nadie tenía la menor experiencia de Dios!

De ese desajuste brotan múltiples problemas para la fe. Los incrédulos proclaman a menudo que no creen, porque no han tenido nunca una experiencia religiosa. Por su parte, los creyentes se preguntan también sobre la realidad de ese Dios que el raciocinio les ha presentado, pero del que en realidad tampoco ellos tienen experiencia. Uno de los mayores especialistas en psicología religiosa, Vergote, afirma tajantemente: «Todos los sujetos a los que hemos entrevistado sostienen que la mayor dificultad para la fe es el desequilibrio o desajuste entre fe y experiencia. Las verdades de fe que no es posible justificar mediante la experiencia se les aparecen en gran parte como construcciones conceptuales»¹¹⁸.

Para complicar todavía más las cosas, la mayoría de los individuos «modernos» —las cosas están cambiando en la postmodernidad— consideran que la ex-

117. GIRONELLA, José M^a, *Cien españoles y Dios*, Nauta, Barcelona 1971.

118. VERGOTE, Antoine, *Análisis psicológico del fenómeno del ateísmo* (GIRARDI, Giulio [dir.], *El ateísmo contemporáneo*, t. I-1, Cristiandad, Madrid 1971, p. 237).

periencia religiosa es de naturaleza afectiva, y precisamente por eso desconfían de ella. La formación intelectual del hombre moderno le ha enseñado a criticar la afectividad y la subjetividad. Pero lo que aquí llamamos «experiencia religiosa» no tiene nada que ver con el sentimentalismo. Consiste en descubrir que, cuando leemos la Escritura o un libro de teología, no nos enfrentamos a algo incontrollable y que sólo pueda ser aceptado ciegamente, sino a algo en lo que «nos reconocemos» nosotros mismos. Cualquiera puede decir que «comprende» lo que significan palabras como «amor», «paciencia», «libertad», etc. Pero debemos afirmar que sólo las comprende *de verdad* aquel que, al oírlas, *re-conoce* en ellas experiencias de su vida.

En la época del racionalismo, la educación religiosa acentuó unilateralmente la dimensión doctrinal (recordemos que la catequesis o enseñanza del catecismo era llamada popularmente «doctrina»). Pues bien, después de varios siglos de dominio en solitario de la teología académica, es necesario revalorizar *también* la vía de la experiencia y el silencio meditativo en nuestro acercamiento a Dios. No hay fe sin esa experiencia inicial de Dios que llamamos «conversión» y sin esa experiencia cotidiana que llamamos «oración». No hace falta decir que sólo los educadores de la fe que tengan experiencia de Dios podrán educar en esa dimensión a quienes les han sido encomendados.

Raíces sociológicas

Confiado en que el lector no tome demasiado en serio una topografía tan rudimentaria, me atrevo a decir que las raíces intelectuales y las raíces psico-

lógicas de la increencia que hemos analizado hasta aquí están *dentro de nosotros*. En la cabeza las primeras, y en el corazón las segundas. En cambio, las raíces sociológicas que vamos a estudiar a continuación están *fuera de nosotros*: en la sociedad, tanto civil como eclesial.

La secularización de la sociedad

El término «secularización» ha llegado a tener significados tan distintos en las ciencias sociales¹¹⁹ que, a lo largo de la última década, algunos sociólogos se han preguntado si no sería preferible olvidar un concepto tan impreciso. Creo, sin embargo, que sigue siendo una categoría insustituible para caracterizar la *situación de las sociedades modernas con respecto a la religión*.

La palabra «secularización» deriva del latín *saeculum*, que en latín clásico significaba un período de tiempo, y especialmente un siglo, sin ninguna valoración ética. Sin embargo, san Jerónimo, en la traducción de la Vulgata, la empleó para traducir los términos griegos *kósmos* («mundo») y *aión* («período», «edad»), que tienen el matiz de «mundo opuesto a Dios» (recordemos aquella expresión —afortunadamente ya en desuso— que empleaban los religiosos y religiosas en tiempos pasados: «no estar en el mundo» o «no estar en el siglo»). Así pues, desde el punto de vista filológico, «secularización» es tanto como «mundanización».

119. Cf. SHINER, L., «The Concept of Secularization in Empirical Research»: *Journal for the Scientific Study of Religion* 6 (1967) 207-220.

Al principio se hablaba de «secularización» cuando algo que hasta entonces había servido para fines sagrados o culturales pasaba a emplearse para fines mundanos y profanos (secularización de los bienes eclesiásticos, secularización de un sacerdote, etc.). Después empezó a designar *un proceso vivido por la sociedad en su conjunto*, que es lo que nos interesa aquí.

El tránsito de las sociedades tradicionales a las sociedades modernas entraña lo que Talcott Parsons llama procesos de «diferenciación social»¹²⁰. Las sociedades tradicionales se caracterizaban por la simplicidad; eran un todo único integrado por la religión. Las sociedades modernas, por el contrario, son tan complejas y deben enfrentarse a problemas tan difíciles que necesitan dividirse en una serie de subsistemas (económico, político, cultural, etc.), regido cada uno de ellos por una racionalidad propia y relativamente autónoma. Aquí vamos a entender por «secularización» el *proceso por el cual, uno tras otro, los diferentes subsistemas se liberan de la dependencia que en el pasado tuvieron con respecto a la religión*.

En efecto, antiguamente la religión parecía imprescindible para resolver los problemas más diversos: legitimar la autoridad política (recordemos que los reyes gobernaban en nombre de Dios), explicar los fenómenos naturales (desde el movimiento de los astros hasta las tormentas) o fertilizar los campos (asperjándolos con agua bendita). En cambio, hoy los

120. Cf. PARSONS, Talcott, *El sistema de las sociedades modernas*, Trillas, México 1974.

políticos gobiernan en nombre del pueblo, los fenómenos naturales son explicados por la ciencia, y los campos se «asperjan» con abonos químicos.

Sería difícil exagerar la importancia del fenómeno que acabamos de describir. Durante la «cristiandad», fue tal la amalgama existente entre religión y sociedad civil que la secularización supuso una mutación no sólo en la sociedad, sino también en la religión y en el hombre.

La secularización supuso, ante todo, un cambio sustancial en la experiencia que el hombre tiene de su estar en el mundo. En el pasado, el hombre pensaba que la vida en este mundo no era la verdadera vida. Al lado y por encima de este mundo, había otra realidad, la verdadera. Recordemos que en el prefacio de «Más allá del bien y del mal» decía Nietzsche que el cristianismo era «platonismo para el pueblo»¹²¹. En cambio, cuando observamos a nuestros contemporáneos, parece inevitable concluir que lo que ahora ha dejado de tener valor es el «otro mundo». El hombre ha aprendido a vivir en la tierra, tal como Marx lo deseaba.

Los cambios que el proceso de secularización ha supuesto para la religión son más claros todavía. Si en las sociedades tradicionales la religión era la clave de bóveda que sostenía toda la construcción, en las sociedades modernas se ha convertido en un subsistema particular más —como la economía, la política o la cultura—, netamente diferenciado de los otros y, además, muy devaluado en el aprecio de la gente.

Resulta obvio, por ejemplo, que lo que una sociedad secularizada considera importante no son las cuestiones religiosas (pecado, gracia, salvación...), sino las cuestiones técnicas y económicas (qué producir, cómo hacerlo para que salga más barato y aumente el beneficio, etc.). He aquí una anécdota significativa: en la 15ª edición de la *Encyclopedia Britannica*, en el artículo «conversión» (III, 19), se da una información... ¡de carácter financiero!: para una sociedad secularizada tiene mayor relevancia la conversión de la libra esterlina en dólares americanos que la conversión del hombre a Dios.

Esto va a tener una importancia fundamental de cara a nuestro tema. Lo que lleva a las masas hacia la indiferencia religiosa no son los ataques a la fe, sino la presentación por parte de los medios de comunicación social de un mundo en el cual ni Dios ni la oración cuentan ya; los problemas importantes son otros.

En efecto, si analizamos las cosas con detenimiento, acabaremos llegando a la conclusión de que muchos alejamientos de la práctica religiosa se deben tan sólo a la convicción de que la religión hoy *no se lleva*, no está de moda. Igual que, en el pasado, hablábamos de «cristianismo sociológico» para designar una postura religiosa que no era fruto de una opción personal, sino del «dejarse llevar», hoy podríamos hablar, sin duda, de una «increencia sociológica» para referirnos a todos aquellos que no rechazaron personalmente la fe, sino que se dejaron llevar por la corriente. Oigamos a Zubiri: «El ateísmo afecta hoy, *primo et per se*, a nuestro tiempo y a nuestro mundo. Los que no somos ateos, somos lo que somos a despecho de nuestro tiempo, como los

121. NIETZSCHE, Friedrich, *Más allá del bien y del mal* (*Obras Completas*, t. 3, ed. cit., p. 644).

ateos de otras épocas lo fueron a despecho del suyo»¹²².

Como es lógico, a medida que van disminuyendo los apoyos exteriores de la fe, o incluso convirtiéndose en obstáculos para la misma, es más necesario fortalecer las convicciones personales. «El cristiano del futuro —decía Rahner—, o será un “místico”, es decir, una persona que ha “experimentado” algo, o no será cristiano»¹²³.

Cobrará también una importancia decisiva el hecho de estar integrados en una comunidad cristiana viva. Para defendernos de la famosa «intemperie» en el interior de las sociedades secularizadas, no veo necesario crear una especie de submundo católico dentro de la sociedad, con sus medios de comunicación, sus partidos políticos y sus servicios de todo tipo, como algunos han defendido¹²⁴. Basta con disponer de pequeñas comunidades cristianas en las que exista fe compartida y calor humano. En ellas nos reuniremos para compartir la fe y celebrar la liturgia, dispersándonos en seguida para dar testimonio ante nuestros contemporáneos de lo que creemos.

Y, en cuanto a la tarea evangelizadora, el desafío para las iglesias es mostrar que la religión tiene todavía una palabra que decir al hombre secular. Incluso la palabra más importante de todas. Cuando se pres-

122. ZUBIRI, Xavier, *Naturaleza, historia, Dios*, Editora Nacional, Madrid 1974^o, pp. 394-395.

123. RAHNER, Karl, *Espiritualidad antigua y actual (Escritos de Teología)*, t. 7, Taurus, Madrid 1969, p. 25).

124. Por ejemplo, DANIELOU, Jean, *Oración y política*, Poimaire, Barcelona 1966, pp. 14ss.

cinde de Dios, cada uno de los subsistemas sociales —política, economía, cultura, etc.— se ve obligado a desarrollarse guiándose tan sólo por su racionalidad propia. Dejando ahora a un lado los problemas éticos que podrían surgir, la consecuencia de esa fragmentación es la pérdida del sentido global de la existencia. Según los estudios sociológicos, el español de nuestros días piensa poco sobre el sentido y objeto de la vida (sólo el 64% dice hacerlo de vez en cuando); bastante menos, desde luego, que el europeo medio (71%). Y, además, el español llega con frecuencia a la conclusión de que la vida carece de sentido¹²⁵. En 1990 nos habíamos acercado algo a los porcentajes europeos, pero seguíamos todavía por debajo¹²⁶. El problema es grave. Prestigiosos psicólogos, como Carl-Gustav Jung o Viktor Frankl, ven en el fondo de las neurosis el sufrimiento de un alma que no ha logrado encontrar su sentido. Ése es, por tanto, el desafío que debemos afrontar. Como dijo el Concilio, «el porvenir de la humanidad está en manos de quienes sepan dar a las generaciones venideras razones para vivir y razones para esperar»¹²⁷.

Pero todo esto sin sentir nostalgia de los tiempos premodernos. Hasta hace unos años, la postura más corriente de las iglesias ante la secularización fue de condena y de lucha. Quizá por eso de la oscilación del péndulo, con el tiempo algunos reaccionaron de forma completamente opuesta, con una aceptación

125. ANDRÉS ORIZO, Francisco, *España, entre la apatía y el cambio social*, Mapfre, Madrid 1983, p. 146.

126. ID., *Los nuevos valores europeos*, Fundación Santa María, Madrid 1991, p. 113.

127. CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et Spes*, 31 c.

acrítica del fenómeno, cuyo ejemplo más notable fue aquella «teología de la muerte de Dios» que llegó a plantear la pregunta de cómo ser cristiano sin creer ya en Dios y, por lo tanto, sin liturgia ni oración¹²⁸. Se llegó a lanzar al mercado la extravagante idea de que, «si hoy viviese Cristo, sería ateo»¹²⁹. En nuestros días parece claro que el juicio cristiano de la secularización debe ser muy matizado. Ni el «no» rotundo ni el «sí» acrítico parecen la respuesta adecuada.

Para rechazar en bloque la secularización tendríamos que demostrar la legitimidad del papel desempeñado por la Iglesia en las sociedades tradicionales, cosa que resulta imposible. El proceso de secularización ha «exonerado» a la Iglesia de muchas tareas que, en el pasado, parecían pertenecerle por derecho propio, cuando en realidad no era así. Si nos situamos mentalmente en la sociedad medieval, debemos reconocer que cierto retroceso de lo religioso era lógico y deseable. Hacía falta deslindar lo que pertenecía a Dios y lo que pertenecía al César.

Pero una cosa es dejar de recurrir a la religión para la consecución de objetivos específicamente mundanos, y otra cosa muy distinta es negar la dimensión de trascendencia, que es un constitutivo esencial del ser humano. Por desgracia, hoy podemos observar un declinar de los temas religiosos también

128. Impresiona el artículo titulado «En torno a la situación del teólogo de hoy», de William Hamilton (en ALTIZER, Thomas J.J. y HAMILTON, William, *Teología radical y muerte de Dios*, Grijalbo, Barcelona 1967, pp. 109-116).

129. SÖLLE, Dorothee, *Das Recht ein anderer zu werden*, Neuwied - Berlin 1971, p. 57.

en aquellos espacios donde su presencia es completamente pertinente: en la filosofía, en la literatura, en las artes...

El escándalo de los creyentes

Herbert Vorgrimler es tajante: «En el ámbito cultural del mundo cristiano no ha aparecido todavía ningún ateísmo, en el sentido estricto de la palabra, que no fuera reacción contra el mal comportamiento de la Iglesia»¹³⁰.

Quizá no le falte razón. Desde luego, la historia de la Iglesia ha conocido todos los vicios: simonía, nepotismo, concubinato, servilismo hacia quienes detentan el poder, etc. Ahí están, por ejemplo, los siglos X y XI, llamados sin exageración «siglos de hierro» del Pontificado, con papas licenciosos y disolutos que traficaban con los bienes espirituales; o adolescentes, e incluso niños, encumbrados a la Cátedra de Pedro gracias al dinero y a las intrigas (de mujer). Más conocido —por lo divulgado y vilipendiado— fue el pontificado del español Rodrigo de Borja (en italiano Borgia), que tomó el nombre de Alejandro VI (1492-1503), símbolo probablemente de *todos* los pecados que pueden darse en la Iglesia.

En el siglo XIX hacía ya mucho tiempo que todos esos vicios habían sido extirpados, pero entonces tomó el relevo un nuevo escándalo que habría de tener consecuencias dramáticas: la ausencia de un auténtico compromiso de la Iglesia con la causa de los pobres.

130. VORGRIMLER, Herbert, *Reflexiones teológicas sobre el ateísmo (Mysterium Salutis, t. 3, Cristiandad, Madrid 1980², pp. 1.024-1.025).*

Desde que las leí por primera vez, me impresionaron las siguientes «confesiones» de Proudhon, escritas en 1852: «Si la Iglesia hubiera abrazado siempre la causa de la justicia, nunca habría dejado de ser reina; el corazón de los pueblos habría permanecido con ella; no habría habido en su seno ni herejes ni ateos (...). Lo que empuja al hombre a acusar a su religión y a su Dios es la desgracia de su destino. ¿No veis que en este momento vuestro rebaño se compone solamente de ricos, y que los pobres os dejan? (...) ¡Oh, Santa Iglesia Católica, Apostólica, Romana y Galicana, Iglesia en la que he sido educado y que ha recibido mi primer juramento! Tú eres la que me ha hecho perder la fe y la confianza. ¿Por qué, en lugar de una madre, sólo he encontrado en ti a una madrestra?»¹³¹.

Afortunadamente, también eso parece haber pasado ya a la historia: el 65,9% de los españoles consideran que la Iglesia actual es la abogada de los débiles y oprimidos (un 23,4% piensa lo contrario, y un 10,7% no sabe o no contesta)¹³².

Pero —siempre hay un «pero»...— ahora necesitamos afrontar un nuevo motivo de escándalo. En mi opinión, el mayor problema de la Iglesia actual en las sociedades occidentales de alto consumo de masas no son ya sus defectos, sino, simplemente, el

131. PROUDHON, Joseph, *De la justice dans la Révolution et dans l'Église*, t. 3, p. 477 (citado en LUBAC, Henri de, *Proudhon y el cristianismo*, ZYX, Madrid 1965, p. 87). Éstas son casi las palabras de Péguy en *Notre Jeunesse*.

132. GONZÁLEZ BLASCO, Pedro y GONZÁLEZ-ANLEO, Juan, *Religión y sociedad en la España de los 90*, Fundación Santa María, Madrid 1991, p. 226.

hecho de que «no resulta interesante». Me viene a la memoria un comentario de Thomas Merton, el famoso trapense, a propósito del sermón sobre el capítulo 13 de la Primera Carta a los Corintios que escuchó, antes de su conversión, a un sacerdote anglicano:

«La interpretación que el capellán hacía de la palabra “caridad” en este pasaje (y en toda la Biblia) era que significaba simplemente “todo lo que queremos decir cuando llamamos *gentleman* a una persona” (...) Yo creo que san Pablo y los doce apóstoles habrían quedado algo sorprendidos ante la idea de que Cristo habría sido azotado y golpeado por los soldados, maldecido y coronado de espinas, sometido a indecibles burlas y, finalmente, clavado en la cruz y dejado sangrar hasta morir, a fin de que nosotros pudiésemos llegar a ser unos caballeros»¹³³.

De la Iglesia Anglicana suele decirse en Inglaterra que es «el Partido Conservador reunido en oración». Buena gente —¡faltaría más...!—; pero de ahí a dar la sensación de un grupo de «locos» como aquellos que el día de Pentecostés se lanzaron a conquistar el mundo, hay mucha distancia. Me temo que esa observación sería fácilmente generalizable a otras confesiones cristianas y a otros países.

Una Iglesia así difícilmente entusiasmará a nadie. Por eso creo que la Iglesia necesita afrontar su *ateísmo práctico* antes de decidirse a afrontar el *ateísmo teórico* de quienes la critican desde fuera.

133. MERTON, Thomas *La montaña de los siete círculos*, Edhasa, Barcelona 1981, pp. 114-115.

Quizás el alto grado de institucionalización alcanzado por la Iglesia —equiparable, ciertamente, al de las más eficaces organizaciones internacionales— pueda ser un obstáculo —«de tipo estructural», como se dice hoy— para dejarnos llevar «jovialmente» por el Espíritu de Dios. Me llamó la atención leer hace unos años el estudio que llevó a cabo el *American Institute of Management* sobre la forma en que el Vaticano dirige, administrativa y financieramente, la Iglesia católica. La Curia romana no solicitó ni autorizó esta encuesta, pero tampoco se opuso a ella. El resultado fue muy favorable para la Iglesia, porque obtuvo 9.010 puntos sobre 10.000 (aunque, ciertamente, nos superó la *American Telephon and Telegraph*, que alcanzó 9.510 puntos. De hecho, el estudio, hacía notar que muchos miembros del Sacro Colegio eran demasiado ancianos para ser eficaces como *business executives*)¹³⁴.

Pero ¿no correremos el peligro de que una Iglesia tan sumamente organizada y centralizada cuente poco con el Espíritu, que sopla donde quiere (Jn 3,8)?

Como es lógico, ni siquiera se me pasa por la cabeza el romanticismo ingenuo de quienes querrían prescindir de las estructuras eclesiales. Eso no es posible ni sociológica ni teológicamente.

No es posible sociológicamente, porque un grupo carismático que no se institucionalizara acabaría por dispersarse y desaparecer, como demostró Max Weber en un ensayo ya clásico¹³⁵. Pero tampoco es po-

sible teológicamente: la institucionalización de la Iglesia no es un invento de san Cipriano en el siglo III, como decían antiguamente algunos teólogos protestantes, sino que se encuentra ya en el Nuevo Testamento, y no precisamente en los escritos más tardíos (como es sabido, Käsemann ha tenido que reconocer en el mismo Pablo a un propulsor de la organización eclesial¹³⁶).

Pero una cosa es que la institucionalización de la Iglesia sea necesaria y querida por Dios, y otra cosa es que todos y cada uno de los elementos que constituyen su estructura actual sean los más idóneos para preservar el señorío de Cristo y del Espíritu sobre la comunidad de los creyentes.

La sociología y la psicología nos advierten de los peligros inherentes a toda institución: creada para preservar un espíritu determinado que, confiado a la espontaneidad, estaría en peligro de pervertirse o de desaparecer, atrofia poco a poco dicha espontaneidad y tiene, por su propia esencia, una tendencia conservadora y poco dada a experimentos. Además, con frecuencia los intereses de los funcionarios se entremezclan sutilmente con los intereses oficiales, e incluso acaban prevaleciendo sobre ellos, de modo que las energías se agotan en el mantenimiento de la estructura misma. Eso explica que una estructura determinada pueda seguir existiendo, y hasta creciendo, cuando ya no es necesaria o incluso cuando resulta

134. Cf. *Newsweek* (3 de septiembre de 1962) 36.

135. WEBER, Max, *Economía y sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México 1979⁴, pp. 199-204.

136. KÄSEMANN, Ernst, *Pablo y el precatolicismo (Ensayos exegeticos, Sígueme, Salamanca 1978, pp. 279-295)*.

francamente disfuncional para los fines de la institución¹³⁷.

Es verdad que a los católicos nos deja mal sabor de boca la aplicación a la comunidad cristiana de todas estas categorías sociológicas, pero ya Pío XII, en la encíclica *Mystici Corporis*, nos advertía que a la Iglesia, «por lo mismo que es cuerpo», habría que analizarla de manera menos idealista, «verla con los ojos»¹³⁸; y Juan Pablo II decía que «la Iglesia, como sociedad humana, puede, sin duda, ser también examinada según las categorías de las que se sirven las ciencias en sus relaciones hacia cualquier tipo de sociedad»; aunque añadía a continuación: «pero esas categorías son insuficientes»¹³⁹.

Tan improcedente sería, por tanto, cerrar los ojos ante los peligros que tienen las estructuras eclesiales y negarse, por tanto, a establecer mecanismos de control y reforma institucional, como poner toda la confianza en esos mecanismos ignorando que la Iglesia —igual que Pablo— puede ser fuerte cuando se siente débil, porque la fuerza le viene del Espíritu que habita en ella (2 Cor 12,10).

137. Cf. ESTRADA, Juan Antonio, *La Iglesia, ¿institución o carisma?*, Sígueme, Salamanca 1984.

138. PÍO XII, *Mystici Corporis Christi*, 7 (*El Magisterio Pontificio Contemporáneo*, t. I, BAC, Madrid 1991, p. 201).

139. JUAN PABLO II, *Redemptor Hominis*, 21 b (*El Magisterio Pontificio Contemporáneo*, t. I, BAC, Madrid 1991, p. 896).

La proliferación de ídolos

Un científico social observó que el siglo que negó a Dios fue también un siglo de numerosas idolatrías¹⁴⁰. La pasada centuria, en efecto, vivió *religiosamente* tanto su fe laica —Luces, Razón, Ciencia— como su fe revolucionaria —Progreso, Justicia, Libertad. Incluso al observador menos atento le salta a la vista la abundancia de mayúsculas que contienen los escritos de la época. Son un signo característico de sacralización secular. ¿Cómo no recordar aquí aquel final tan «religioso» de la obra del que hemos presentado más arriba como «padre del ateísmo moderno»: «Solamente se necesita interrumpir el curso común y acostumbrado de las cosas para darle a lo común un significado no común, y a la vida en cuanto tal un significado religioso en general. Por eso, santo sea el pan, santo el vino, pero también sea santa el agua. Amén»¹⁴¹?

No debe extrañarnos. La increencia necesita absolutos sustitutivos de Dios. Comte lo vio con lucidez. En su lucha antirreligiosa, comprendió muy pronto que, una vez excluido Dios, si se deseaba que no volviera nunca, era preciso reemplazarlo, porque «no se destruye lo que no se reemplaza»¹⁴². Y por eso diseñó la religión del «Grand-Être» (la Humanidad), en la cual estaba previsto, con enorme eclec-

140. MÜLLER-ARMACK, Alfred, *El siglo sin Dios*, Fondo de Cultura Económica, México 1975.

141. FEUERBACH, Ludwig, *La esencia del cristianismo*, Sígueme, Salamanca 1975, p. 306.

142. COMTE, Auguste, *La Filosofía positiva*, Porrúa, México 1979, p. 122.

ticismo, tributar culto por turno a los grandes hombres del pasado (entre los cuales, por cierto, no figuraba Jesús: Comte pensó, en un principio, hacer de él el «adjunto de san Juan Bautista», pero en seguida llegó a la conclusión de que «no merecía ni ese humilde lugar»). En una carta a M. de Teuleuze llegó a escribir: «Estoy persuadido de que, antes del año 1860, predicaré el positivismo en Notre-Dame como la única religión real y completa».

El orden es lo de menos. Unas veces se comienza negando a Dios, y en seguida hacen su aparición los ídolos (los cuales, en opinión de Nietzsche pervivirán durante mucho tiempo, como una especie de sombra nostálgica de Dios, resistiéndose al espíritu desacralizador del hombre moderno¹⁴³). Otras veces se comienza entronizando ídolos en el corazón, y Dios tiene que emigrar. Ésta es la última raíz de la increencia que vamos a analizar: la creación de absolutos que desplazan a Dios.

No sé en qué estaría pensando Ganivet cuando escribió que «la humanidad hace ya siglos que tiene seca la matriz y no puede engendrar nuevos dioses»¹⁴⁴. Naturalmente, ningún occidental tributa culto a Baal, Mot o Astarté; pero debemos superar esa noción simplista de la idolatría. Desde el punto de vista fenomenológico, un ídolo es una realidad finita a la que damos un valor absoluto y ante la cual nos inclinamos. Lutero, por ejemplo, preguntaba en su

143. NIETZSCHE, Friedrich, *El ocaso de los ídolos (Obras Completas, t. 4, Prestigio, Buenos Aires 1970, pp. 79-181)*.

144. GANIVET, Ángel, *Idearium español (Obras Selectas, Club Internacional del Libro, Madrid 1992, p. 30)*.

Catecismo Mayor: «¿Qué significa tener un Dios o qué es Dios?». Respuesta: «Dios es aquel de quien tenemos que esperar todos los bienes y en quien debemos tener amparo en todas las necesidades. Por consiguiente, “tener un Dios” no es otra cosa que confiarse a él y creer en él de todo corazón. La confianza y la fe de corazón pueden hacer lo mismo a Dios que al ídolo. (...) Aquello en lo que tengas tu corazón, digo, aquello en lo que te confíes, eso será propiamente tu Dios»¹⁴⁵.

Un ídolo muy antiguo es el dinero. Antes de que naciera Cristo, ya había escrito Propercio: «Los bosques sagrados están desiertos, y los santuarios abandonados; la piedad despreciada, y únicamente el oro adorado»¹⁴⁶. Hoy no han cambiado mucho las cosas. Me parece muy significativo que los norteamericanos hayan inscrito el lema «En Dios confiamos» (*In God we trust*) precisamente en sus billetes de banco.

Otra manifestación de idolatría muy actual es el poder político. Sin duda, la pasión del poder forma parte de la patología de la política, pero se da con mucha frecuencia. El poder comienza siendo tan sólo un *medio* para servir a los semejantes y establecer un modelo de sociedad que juzgamos bueno; después empieza a buscarse como un *fin* en sí mismo —«es bueno mandar, aunque sea a un hato de ganado», decía Sancho¹⁴⁷—; y, por último, acaba considerán-

145. LUTERO, Martín, *Catecismo Mayor (Obras, t. 5, Paidós, Buenos Aires 1971, pp. 45-46)*.

146. PROPERCIO, Sexto, *Elegías, XIII, 47-59*.

147. CERVANTES, Miguel de, *El ingenioso hidalgo Don Quijote de La Mancha (Obras Completas, t. 2, Aguilar, Madrid 1970¹⁷, p. 1.649)*.

dose como el *fin supremo* de la vida. Es fácil comprender por qué el poder embriaga a los hombres: tienen la sensación de estar haciendo historia; todo el mundo se pliega a sus órdenes; etc.

La violencia es otra forma frecuente de idolatría. Hace unos años, René Girard intentó demostrar que, a lo largo de la historia, ha existido siempre una estrecha relación entre violencia y sacralidad¹⁴⁸. En todo caso, salta a la vista que la violencia ejerce una extraña atracción sobre los hombres; parece gozar de ese doble carácter de «tremendo y fascinante» que Rudolf Otto atribuyó a Dios¹⁴⁹.

El amor, por último, puede adquirir también rasgos idolátricos. Eso que suele llamarse un «gran amor» es frecuentemente un amor idolátrico. La persona que ama, enajenada de sus propios poderes, «los proyecta en la persona amada, a la que adora como al *summum bonum*, portadora de todo amor, de toda luz y de toda dicha»¹⁵⁰. El estudio de la poesía amorosa es bien significativo: a menudo, el amor se convierte en la potencia que reparte culpa y penitencia, hallándose así en posesión de atributos divinos. Ni siquiera es raro en ese tipo de poesía designar a la persona amada con el nombre de alguna diosa (Artemisa, Diana, Hebe, etc.).

*
**

148. Cf. GIRARD, René, *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, Barcelona 1983.

149. OTTO, Rudolf, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Alianza, Madrid 1980, caps. 4 y 7.

150. FROMM, Erich, *El arte de amar*, Paidós, Barcelona 1982, p. 98.

Las mil caras de la increencia que han ido desfilando ante nuestros ojos en este capítulo son otros tantos desafíos para la fe. Es posible sucumbir a ellos; pero también pueden servirnos para purificar nuestra fe de toda esa ganga que frecuentemente tuvo en el pasado. Quizá ninguna de las generaciones de creyentes que nos han precedido haya tenido la posibilidad que nosotros tenemos de lograr una fe tan depurada. Facilitar esa tarea es el objetivo de las páginas anteriores.

La nueva evangelización

Convocados a una nueva evangelización

«Evangelizar» significa, literalmente, anunciar una buena noticia, y se refiere al «ofrecimiento libre de la buena noticia de Jesús a un medio —una clase social, un barrio, un país, un sector de población— cuyas gentes, o bien no han recibido aún el mensaje evangélico, o bien lo han recibido de manera insuficiente, puesto que apenas han captado la significación que tiene ese mensaje para su propia vida»¹.

En realidad, la evangelización no es *una* tarea de la Iglesia, sino *la* tarea de la Iglesia, en la que *todo* debe estar al servicio de la evangelización. Como dijo Pablo VI, en la Iglesia ni siquiera «la vida íntima —la vida de oración, la escucha de la Palabra y de las enseñanzas de los Apóstoles, la caridad fraterna vivida, el pan compartido— tiene pleno sentido si no se convierte en testimonio, si no provoca la admi-

1. ROVIRA BELLOSO, Josep M^a, «La primacía de la evangelización en la pastoral»: *Pastoral Misionera* 16 (1980) 351.

ración y la conversión y si no se hace predicación y anuncio de la Buena Nueva»². Esto es tanto como decir que *incluso las comunidades contemplativas existen para evangelizar*.

No deben extrañarnos estas afirmaciones del papa Montini, porque están implícitas en la definición misma de la Iglesia como «signo» y «sacramento», pues el signo no tiene consistencia en sí mismo, sino únicamente en la medida en que significa algo *para alguien*.

La evangelización fue durante mucho tiempo la obra del Occidente cristiano hacia los pueblos «paganos». Posteriormente, los países de ese Occidente cristiano fuimos reconociéndonos, uno tras otro, como «tierras de misión». Un famoso libro titulado «Francia, ¿país de misión?», publicado en 1943, actuó como catalizador en ese proceso³. El cardenal Suhard, arzobispo de París por aquel entonces, confesó que fue incapaz de conciliar el sueño tras la lectura del libro. A partir de entonces, la preocupación evangelizadora fue cristalizando en iniciativas audaces y novedosas: la Misión de Francia, los sacerdotes obreros, los movimientos especializados de Acción Católica, etc. También la teología pastoral de aquellos años hizo de la evangelización misionera su preocupación dominante⁴. Los equivalentes españoles

2. PABLO VI, *Evangelii Nuntiandi*, 15 d (*El magisterio pontificio contemporáneo*, t. 2, BAC, Madrid 1992, p. 90).

3. Cf. GODIN, Henri, y DANIEL, Yvan, *La France, pays de mission?*, Cerf, Paris 1950.

4. Cf. RÉTIF, Louis y André, *Para una Iglesia en estado de misión*, Casal i Vall, Andorra 1962; SÜENENS, Jozef-Leo,

de la nueva sensibilidad se hicieron esperar todavía algún tiempo, pero acabaron llegando⁵.

Durante el pontificado de Juan Pablo II, la acción evangelizadora ha recibido un nuevo impulso. Podríamos decir, sin exagerar, que los llamamientos a emprender una «nueva evangelización» se han ido convirtiendo, poco a poco, en un verdadero *leit-motiv* de sus discursos. Recordemos brevemente los pasos principales de ese proceso⁶:

Aunque el Papa ya había empleado de forma episódica la expresión «nueva evangelización» en 1979⁷, podemos considerar que fue el 9 de marzo de 1983, dirigiéndose a los obispos asistentes a la XIX Asam-

La Iglesia en estado de misión, Desclée de Brouwer, Bilbao 1965⁴; MICHONNEAU, Georges, *Parroquia, comunidad misionera*, Desclée de Brouwer, Buenos Aires 1956.

5. Cf. COMÍN, Alfonso Carlos, *España, ¿país de misión?*, Nova Terra, Barcelona 1966; LÓPEZ, Jesús, *España, país de misión*, PPC, Madrid 1979. Es de justicia reseñar los esfuerzos que movimientos como la HOAC (fundada en 1946), la JOC (1947) o la VOJ (1949) venían haciendo desde bastante tiempo atrás por desmarcarse de la pastoral entonces dominante, para evangelizar desde la base de la sociedad y, más concretamente, desde el mundo obrero.

6. Cf. FLORISTÁN, Casiano, *Nueva evangelización y reinitación cristiana* (INSTITUTO SUPERIOR DE PASTORAL, *La transmisión de la fe en la sociedad actual*, Verbo Divino, Estella 1991, especialmente pp. 105-113).

7. Fue el 9 de junio de 1979 en el santuario de Santa Cruz de Mogila, en la ciudad industrial de Nova Huta (Polonia), unos meses después de ser elegido papa. Al consagrar una cruz en dicho lugar, afirmó que «así se ha dado comienzo a una nueva evangelización, como si se tratara de un segundo anuncio, aunque en realidad es siempre el mismo». (Véase la homilía en *L'Osservatore Romano* —edición en español— del 24 de junio de 1979).

blea del CELAM en Puerto Príncipe (Haití), cuando hizo el primer llamamiento explícito a emprender una «nueva evangelización: «Nueva —dijo— en su ardor, en sus métodos, en su expresión»⁸. Al acabar el capítulo, esperamos estar en condiciones de aclarar en qué debería consistir esa triple novedad.

En América Latina, fue la proximidad del v Centenario de la primera evangelización lo que le llevó a desear una nueva evangelización del Continente. He aquí sus palabras: «El próximo centenario del descubrimiento y de la primera evangelización nos convoca a una nueva evangelización de América Latina, que despliegue con más vigor —como la de sus orígenes— un potencial de santidad, un gran impulso misionero, una vasta creatividad catequética, una manifestación fecunda de colegialidad y de comunión, un combate evangélico de dignificación del hombre, para generar, desde el seno de América Latina, un gran futuro de esperanza»⁹.

El 11 de octubre de 1985, al terminar el vi Simposio del Consejo de las Conferencias Episcopales de Europa, Juan Pablo II pronunció un discurso programático de parecidas características al que había leído un año antes en Santo Domingo, pero extendiendo ahora la empresa evangelizadora al Viejo Continente: «Europa, a la que hemos sido enviados, ha experimentado tales y tantas transformaciones culturales,

8. JUAN PABLO II, «A la Asamblea del CELAM», Puerto Príncipe (9 de marzo de 1983): *Ecclesia* 2.119 (26 de marzo de 1983) 415.

9. ID., «A los obispos del CELAM», Santo Domingo (12 de octubre de 1984): *Ecclesia* 2.193 (13-20 de octubre de 1984) 1.281.

políticas, sociales y económicas, que plantean el problema de la evangelización en términos totalmente nuevos»¹⁰. En el continente europeo es otro el motivo que le lleva a lanzar la consigna de emprender una nueva evangelización: «A un nuevo paganismo —dice el Papa— hay que responder con una nueva evangelización»¹¹.

Dos meses después, propuso ya un compromiso para «toda la Iglesia, a nivel —diríamos— cósmico, proyectada hacia una nueva evangelización misionera, según el impulso que le ha sido otorgado, “ad intra y ad extra”, por las consignas del Concilio Vaticano II, retomadas e irradiadas por el Sínodo de los Obispos»¹².

En la *Redemptoris Missio*, el Papa distingue tres tipos de evangelización: la misión *ad gentes* (a pesar de la «planetización» del mundo, dos hombres de cada tres no han oído aún hablar de Jesucristo), la atención pastoral y la nueva evangelización¹³. Así

10. ID., «Discurso a los participantes en el vi Simposio del Consejo de las Conferencias Episcopales de Europa», n. 1: *Ecclesia* 2.242 (26 de octubre de 1985) 1.320.

11. ID., «Discurso a los obispos del Lazio», n. 4 (12 de abril de 1986): *AAS* 78 (1986) 1.109-1.114.

12. ID., «Discurso al Colegio Cardenalicio, a la Curia y a la Prelatura Romana, con motivo de la Navidad», n. 5 (20 de diciembre de 1985): *Ecclesia* 2.251 (4-11 de enero de 1986) 27.

13. «Mirando al mundo actual, desde el punto de vista de la evangelización, se pueden distinguir *tres situaciones*:

En primer lugar, aquella a la cual se dirige la actividad misionera de la Iglesia: pueblos, grupos humanos, contextos socioculturales donde Cristo y su Evangelio no son conocidos, o donde faltan comunidades cristianas suficientemente maduras

pues, *la nueva evangelización se refiere al anuncio del Evangelio en aquellos países de tradición cristiana donde la fe no es ya una realidad viva y operante.*

Lo curioso es que, a pesar de las reiteradas exhortaciones a una nueva evangelización, el magisterio apenas ha desarrollado este concepto, que, por lo tanto, permanece indefinido e incluso ambiguo. El mismo Papa parece ser consciente de esa indefinición, puesto que en 1989 —¡cuando ya llevaba seis años hablando del tema!— invitó a la Comisión Pontificia para América Latina a «estudiar a fondo en qué consiste esta Nueva Evangelización, ver su alcance, su contenido doctrinal y sus implicaciones pastorales»¹⁴. Estamos, pues, ante un proyecto todavía abierto, lleno de posibilidades y susceptible de las más diversas orientaciones.

como para poder encarnar la fe en el propio ambiente y anunciarla a otros grupos. Ésta es propiamente la misión *ad gentes*.

Hay también comunidades cristianas con estructuras eclesiales adecuadas y sólidas; tienen un gran fervor de fe y de vida; irradian el testimonio del Evangelio en su ambiente y sienten el compromiso de la misión universal. En ellas se desarrolla la actividad o atención pastoral de la Iglesia.

Se da, por último, una situación intermedia, especialmente en los países de antigua cristiandad, pero a veces también en las iglesias más jóvenes, donde grupos enteros de bautizados han perdido el sentido vivo de la fe o incluso no se reconocen ya como miembros de la Iglesia, llevando una existencia alejada de Cristo y de su Evangelio. En este caso es necesaria una “nueva evangelización” o “reevangelización”»: JUAN PABLO II, *Redemptoris Missio*, 33 (*El magisterio pontificio contemporáneo*, t. 2, BAC, Madrid 1992, p. 193).

14. ID., «A la Asamblea Plenaria de la Comisión Pontificia para América Latina», n. 4 (7 de diciembre de 1989); *Ecclesia* 2.456 (30 de diciembre de 1989) 1.934.

Una ambigüedad que es preciso clarificar

La llamada a una nueva evangelización ha tenido una acogida muy positiva en las iglesias latinoamericanas, porque allí suscita la idea de una respuesta al clamor de sus pueblos por una liberación integral¹⁵. La cruda realidad, como dijo Juan Pablo II, es que «cinco siglos de presencia del Evangelio en aquel Continente no han logrado aún una equitativa distribución de los bienes de la tierra», que «están todavía, por desgracia, en manos de unas minorías»¹⁶. Por eso —según la interpretación autorizada de los obispos latinoamericanos— «la nueva evangelización surge en América Latina como respuesta a los problemas que presenta la realidad de un continente en el que se da un divorcio entre fe y vida, hasta producir clamorosas situaciones de injusticia, desigualdad social y violencia»¹⁷.

En las iglesias europeas, por el contrario, se advierte en general una postura más fría y distante frente al proyecto. Creo que puede favorecer esta frialdad una sospecha no clarificada respecto a las metas de esa nueva evangelización, que, en opinión de algunos, podría estar emparentada con el reciente auge del fundamentalismo, un fenómeno universal, característico sobre todo del judaísmo y del Islam, pero que se da también en el cristianismo, aunque de forma

15. Cf. BOFF, Leonardo, *La nueva evangelización. Perspectiva de los oprimidos*, Sal Terrae, Santander 1991.

16. JUAN PABLO II, «Mensaje para la cuaresma de 1992»: *Ecclesia* 2.568 (22 de febrero de 1992) 277.

17. IV CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, *Nueva evangelización, promoción humana, cultura cristiana. Conclusiones de la Conferencia de Santo Domingo*, n. 24 (Paulinas, Madrid 1993, p. 33).

más moderada¹⁸. Con otras palabras, ¿no será, tal vez, el programa de la nueva evangelización un esfuerzo romántico por resucitar un nuevo y trasnochado régimen de cristiandad? Naturalmente, no se trataría de colocar otra vez el poder político bajo la tutela de la fe —eso sería, sencillamente, inimaginable hoy—, pero sí, quizá, de oponerse al proceso de secularización de la sociedad, para que la Iglesia recupere la influencia cultural y la relevancia social que tuvo en el pasado¹⁹.

Las frecuentes exhortaciones del Papa a «rehacer el tejido cristiano de la sociedad», a «hacer surgir el alma cristiana de Europa», etc., han provocado cierta perplejidad; no porque se subraye el lazo íntimo que se estableció en el pasado entre cristianismo, cultura y nación, sino porque parece proponer aquella situación como modelo para el momento presente. He aquí un ejemplo elegido entre los muchos posibles²⁰: «Ciriilo y Metodio ofrecieron una contribución decisiva a la construcción de Europa, no sólo en la comunión religiosa cristiana, sino también con miras a su unión civil y cultural. *Ni siquiera hoy existe otra vía para superar las tensiones y reparar las rupturas y antagonismos existentes*»²¹.

18. Cf. KEPPEL, Gilles, *La revancha de Dios. Cristianos, judíos y musulmanes a la reconquista del mundo*, Anaya & Mario Muchnik, Madrid 1991.

19. Recomiendo la lectura de MARTÍN VELASCO, Juan, «La nueva evangelización: ambigüedades de un proyecto necesario»: *Misión Abierta* 5 (1990) 87-97.

20. Pueden verse otros muchos ejemplos en LADRIÈRE, Paul, *La concepción de Europa según el papa Juan Pablo II* (LUNEAU, René [dir.], *El sueño de Compostela*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1993, pp. 85-116).

21. JUAN PABLO II, *Slavorum Apostoli*, 27 (*El magisterio*

Igualmente, en muchos discursos, el juicio sobre la secularización del Continente acentúa de forma tan unilateral los aspectos negativos de ese proceso que parece como si sólo hubiera una solución: buscar el futuro en el pasado. He aquí —dijo a los obispos portugueses— «lo que, para abreviar, denominaría yo “secularización”: agnosticismo en los medios intelectuales, universitarios y de gran parte de la juventud; una cierta concepción de la vida o un cierto humanismo sin Dios; graves problemas en el ambiente familiar, sobre todo en lo que se piensa respecto a la indisolubilidad del matrimonio; un aflojamiento de la conciencia moral, con la consiguiente relajación de las costumbres; una búsqueda del bienestar a cualquier precio; etc.»²².

Sin embargo, existen también afirmaciones —significativamente ignoradas en el famoso estudio de Ladrière— que rechazan de forma inequívoca cualquier intento de restaurar la cristiandad. Y a veces aparecen donde menos se podría esperar. Por ejemplo, en aquel discurso pronunciado en Santiago el 9 de noviembre de 1982, y que en seguida fue bautizado como «el sueño de Compostela», Juan Pablo II afirmó que la Iglesia no pretende «reivindicar ciertas posiciones que ocupó en el pasado y que la época actual ve como totalmente superadas»²³. Y en el discurso

pontificio contemporáneo, t. 2, ed. cit., p. 172). El subrayado es mío.

22. ID., «Discurso a los obispos portugueses en Fátima», n. 2 (13 de mayo de 1982): *Ecclesia* 2.079 (29 de mayo de 1982) 669.

23. ID., *La renovación espiritual y humana de Europa*, 6 (*Juan Pablo II en España*, Coeditores Litúrgicos, Madrid 1983, p. 244).

pronunciado el 11 de octubre de 1988 ante el Parlamento Europeo, descalificó rotundamente lo que llamó «tentación integrista»: «El integrismo religioso —dijo—, sin distinción entre la esfera de la fe y la de la vida civil, practicado todavía hoy bajo otros cielos, aparece incompatible con el genio propio de Europa, tal como ha sido moldeado por el mensaje cristiano»²⁴.

Será necesario, supongo, interpretar los textos ambiguos a partir de éstos tan claros, y no al revés, que es lo que están haciendo quienes comprenden la nueva evangelización en clave de retorno al pasado. Comparto la opinión de Felicísimo Martínez: «Detrás de los proyectos evangelizadores de inspiración restauracionista hay, sin duda, un sincero amor a la Iglesia, (...) pero hay también una concepción sobre la función histórica del cristianismo que debe ser revisada críticamente»²⁵.

A mí se me ocurren dos observaciones para esa revisión crítica. En primer lugar, *debemos evitar una idealización romántica de nuestras grandes épocas espirituales*. Sin pretender en modo alguno dar por buena aquella fórmula de «la oscura Edad Media», acuñada por los humanistas, es necesario reconocer, tras los estudios de Toussaert²⁶ y Le Bras²⁷, que el

24. ID., «Discurso durante su visita al Parlamento Europeo», n. 10: *Ecclesia* 2.394 (22 de octubre de 1988) 1.549.

25. MARTÍNEZ DíEZ, Felicísimo, *La nueva evangelización, ¿restauración o alternativa?*, Paulinas, Madrid 1992, p. 156.

26. TOUSSAERT, J., *Le sentiment religieux en Flandre à la fin du Moyen Age*, Plon, Paris 1963.

27. LE BRAS, Gabriel, *Études de sociologie religieuse*, Presses Universitaires de France, Paris 1955 (t. 1) y 1956 (t. 2).

profundo sentido de lo sagrado que caracterizó al Medioevo fue —sobre todo durante la Alta Edad Media— una mezcla de cristianismo sincero, valores sagrados precristianos y superstición. En segundo lugar, aunque no hubieran existido tales ambigüedades, *ningún período puede, simplemente, tomar prestada su forma espiritual del pasado*. No debemos pensar en absoluto que la cristiandad —es decir, aquel mundo en el que todo (sociedad, política, cultura, etc.) estaba sometido a la Iglesia— sea la única forma posible de encarnación del cristianismo. Una situación social de secularización exige, sin duda, una encarnación diferente, pero no tiene por qué ser peor que la medieval. Puede ser incluso mucho más madura (recuérdese lo que dijimos en el capítulo anterior sobre la secularización de la sociedad).

Nuestra convicción es que el hombre secular no está ni más ni menos lejos de la fe cristiana que el hombre antiguo o medieval. Lo que hace falta es que las iglesias sean conscientes de que deben anunciar el Evangelio a un hombre culturalmente distinto²⁸.

Es un hecho evidente que, como consecuencia del proceso de secularización de la sociedad, la Iglesia ha perdido en Europa el papel hegemónico que tuvo en el pasado; pero esto —lejos de contristarnos— debemos vivirlo como una coyuntura favorable para evangelizar, como un auténtico *kairós*, en el sentido teológico fuerte de la palabra. Cuando Jesús rechazó

28. Cf. GÓMEZ CAFFARENA, José, *Concepto de Dios en un mundo secularizado* (IV SEMANA DE ESTUDIOS TRINITARIOS, *El hombre al encuentro de Dios*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1984, pp. 181-206).

en el desierto la tentación de evangelizar apoyándose en el poder de este mundo (Mt 4,9-10), indicó a la Iglesia el camino que debía seguir hasta el final de los tiempos. A nadie que haya leído el Evangelio debería pasársele por la cabeza —suponiendo que fuera posible— la idea de establecer hoy un integrismo político-religioso semejante al del Irán del «ayatollah» Jomeini, ni siquiera en versiones más o menos «light». Si algo debe preocuparnos, es más bien el hecho de que, por la persistencia de ciertas formas externas —herencia del pasado—, la gente siga viendo a la Iglesia más como un poder mundano que como una instancia religiosa y moral: débil, si se compara con los poderes mundanos, pero fuerte con la fuerza de Cristo.

Por eso, frente a los profetas de una nueva Edad Media que hoy existen entre nosotros, me atrevo a afirmar que la Iglesia sólo podrá evangelizar verdaderamente cuando, lejos de intentar recuperar el papel hegemónico que tuvo en el pasado, logre vivir sin apoyarse en el poder civil; y me estoy refiriendo a esos concordatos o acuerdos que —lo queramos o no— la hacen aparecer como sujeto de privilegios en el mundo de hoy, un mundo ideológica y religiosamente pluralista (*privi-legio* = «ley privada»). Recordemos las palabras de Concilio: la Iglesia «no pone su esperanza en privilegios otorgados por el poder civil; más aún, renunciará al ejercicio de ciertos derechos legítimamente adquiridos tan pronto como conste que su uso puede empañar la pureza de su testimonio, o cuando las nuevas condiciones de vida exijan otra disposición»²⁹.

29. CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et Spes*, 76 e.

Leyendo estas palabras, parece como si la Iglesia hubiera meditado sobre la venida de Cristo al mundo en la humildad de Belén lo suficiente como para presentarse también ella humilde, en actitud de servicio y pobre. Debemos lograr hacer realidad todo eso cuanto antes.

La buena tierra y el pedregal que florece

La parábola del sembrador (Mt 13,3-9.18-23) nos recuerda que, según sean las disposiciones del terreno que acoge la palabra de Dios, así será el fruto. Pues bien, debemos tener la valentía de mirar la realidad cara a cara y reconocer que la Europa actual está más cerca del terreno pedregoso que de la buena tierra.

En los dos capítulos anteriores hemos pasado revista a las principales dificultades: la «relevancia cultural» de la increencia³⁰, la indiferencia «resabiada» que muchos tienen frente al cristianismo... y, para colmo, la opulencia material, que parece satisfacer por sí misma todas las necesidades humanas. Aunque existan diferencias de unas regiones a otras, Europa se presenta, en efecto, como un espacio geográfico técnica y económicamente hiperdesarrollado y cuyos hombres y mujeres parecen vivir «perfectamente instalados en la finitud». Todos sabemos que, en la parábola de los invitados a la boda (Lc 14, 15-24), fueron

30. «Con la expresión “relevancia cultural” —dice Martín Velasco— nos referimos al hecho fácilmente comprobable de que la increencia disfruta de un influjo en la cultura y en la sociedad que no se corresponde con su magnitud numérica, notablemente minoritaria»: MARTÍN VELASCO, Juan, *Increencia y evangelización*, Sal Terrae, Santander 1988, pp. 23-24.

precisamente los ricos y poderosos —los satisfechos, en definitiva— quienes no respondieron a la invitación: *no creían tener necesidad de salvación*. Parafraseando unas famosas palabras de Pablo (1 Cor 1,23), diríamos que Cristo crucificado —en la Europa actual y en todas partes— es escándalo para los satisfechos y necesidad para los opulentos.

Pero, si es así, ¿merece la pena empeñarse en reevangelizar Europa? Es verdad que la lógica humana aconseja no sembrar en los terrenos pedregosos; sin embargo, la parábola del sembrador nos dice que el terreno sólo después de la siembra revela lo que es, no antes. Como el sembrador de la parábola, nosotros debemos poner a prueba todos los terrenos; tenemos que arriesgar la Palabra hasta en aquellos lugares que menos receptivos parecen.

Creo, por otra parte —y con absoluta sinceridad—, que no nos enfrentamos a una misión condenada de antemano al fracaso. Hace más de veinticinco años, observaba Rahner³¹ que el hombre *de hoy*, aun cuando tenga una impronta propia, sigue siendo *el hombre*: hay en él un sustrato básico que lo asimila sustancialmente al hombre de ayer y al de mañana. Discutir esta afirmación sería tanto como sostener que, en el proceso de la evolución de las especies, se ha producido de repente una mutación biológica. Aceptado esto, si una de las invariantes de la condición humana es su constitutiva apertura a la trascendencia³², debemos pensar que dicha apertura

31. RAHNER, Karl, *El hombre actual y la religión* (*Escritos de Teología*, t. 6, Taurus, Madrid 1969, pp. 15-33).

32. Cf. CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et Spes*, 19 a, 21 c, 24 a, 41 a.

se dará también, aunque sea en estado latente, en el famoso «hombre de hoy». Tal vez sea necesario ahondar un poco bajo la superficie, pero al final descubriremos que también el hombre actual tiene sed de Dios y languidece lejos de sus fuentes.

De hecho, en un reciente congreso de la Liga Laica Francesa decía Michel Morineau: «Somos muchos los que habíamos pensado que la religión e incluso la fe religiosa desaparecerían “naturalmente” gracias a los avances del pensamiento científico. Vistos los tiempos que corren, ello no deja de ser una irrealidad que hay que asumir. La fe (...) responde, sin duda, a algunas de esas angustias metafísicas que todos experimentamos, con mayor o menor frecuencia, en lo más profundo de nuestro ser»³³.

De hecho, un observador atento percibe ciertos signos esperanzadores entre los no creyentes. Por ejemplo, una *nostalgia de otro modo de vivir*: «¿Qué es, si no —nos dice el Secretariado para los No Creyentes—, la preocupación por la segunda vivienda, por la vida retirada, por el silencio, por los árboles, por el trabajo manual, por la reconstitución de la comunidad familiar y amistosa, por los alimentos sencillos y naturales, por la lectura (ocasionalmente), la música y otras muchas cosas? ¿Qué es la vuelta a un mínimo de vida interior, sino una imitación, y a veces una caricatura, de la vida benedictina? Con otras palabras: se adquiere conciencia de que hay otros valores distintos del ruido, de la velocidad y

33. VV.AA., *Laicidad 2000. Aportación al debate sobre el laicismo*, Editorial Popular, Madrid 1990, p. 42.

de las *vanity fairs*, que son el lote de los ciudadanos de hoy»³⁴.

Otro signo que debemos tomar en consideración es el «boom» del esoterismo a que estamos asistiendo: chamanismo primitivo, teosofía, sufismo, somanes, vida después de la muerte, tarot, kabbala, alquimia, antroposofía... Lo más significativo, a mi modo de ver, es que esos fenómenos no han aparecido en «ghettos» premodernos, sino en el corazón mismo de la tecnópolis secularizada: el frío y tranquilo programador informático se hace místico en sus horas libres o, tal vez, resulta ser un faquir oriental. Se pueden dar mil interpretaciones de este fenómeno, pero una de las más obvias es que pone de manifiesto la incapacidad del racionalismo moderno para proporcionar un sentido a la vida. «La verdad de la cuestión es ésta —nos dice Roszak—: ninguna sociedad, ni siquiera la de nuestra tecnocracia más secularizada, puede prescindir absolutamente del misterio»³⁵.

Erich-Fritz Schumacher (1911-1977), que pasó del ateísmo al budismo, y de éste al catolicismo, dejó escrito en su obra póstuma: «El moderno experimento de vivir sin religión ha fracasado»³⁶. Es posible que el famoso autor de *Lo pequeño es hermoso* se haya limitado a formular en voz alta lo que mañana será una convicción general.

34. SECRETARIADO PARA LOS NO CREYENTES, *Fe y ateísmo en el mundo*, BAC, Madrid 1989, pp. 78-79.

35. ROSZAK, Theodore, *El nacimiento de una contracultura*, Kairós, Barcelona 1978⁶, p. 162.

36. SCHUMACHER, Erich-Fritz, *Guía para los perplejos*, Debate, Madrid 1981, p. 198.

De todas formas, si los evangelizadores tenemos conciencia de estar ante una empresa verdaderamente difícil desde el punto de vista humano, será más fácil que emprendamos la tarea poniendo nuestra confianza en Dios, como hizo Pablo cuando se dirigió a Corinto tras el fracaso de Atenas: «Pues yo, hermanos, cuando fui a vosotros, no fui con el prestigio de la palabra o de la sabiduría a anunciaros el misterio de Dios, pues no quise saber entre vosotros sino a Jesucristo, y éste crucificado. Y me presenté ante vosotros débil, tímido y tembloroso. Y mi palabra y mi predicación no tuvieron nada de los persuasivos discursos de la sabiduría, sino que fueron una demostración del Espíritu y del poder, para que vuestra fe se fundase, no en sabiduría de hombres, sino en el poder de Dios» (1 Cor 2,1-5).

El lector de las cartas de Pablo queda impresionado por el importantísimo lugar que ocupa en ellas la oración y, más concretamente, ese tipo particular de oración que podríamos llamar la *oración apostólica*. Es una oración esencialmente ligada al apostolado: en él tiene su origen y de él se alimenta, pero al mismo tiempo lo prepara, lo acompaña y —cuando está preso— lo reemplaza. La oración apostólica brota de la desproporción existente entre nuestras fuerzas y la tarea que debemos llevar a cabo.

La tradición espiritual y teológica de Occidente —san Agustín, san Gregorio Magno, santo Tomás de Aquino, la *Imitación de Cristo*...— ha cultivado un tema que aquí conviene recordar: el del «maestro interior». Hace falta, desde luego, un maestro exterior que evangelice y enseñe; pero ello no serviría de nada si un maestro interior no facilitara la comprensión de la palabra exterior. Ese maestro interior —no hace

falta decirlo— es el Espíritu Santo³⁷. De ahí la anti-
quísima costumbre, practicada ya por san Juan Cri-
sóstomo, de invocar al Espíritu Santo antes de co-
menzar la predicación.

Pues bien, quizá yendo con esas actitudes veamos
—también como Pablo— que lo que parecía un te-
rreno pedregoso florece. «Para los hombres eso es
imposible, mas para Dios todo es posible» (Mt
19,26).

¡Ay de mí, si no evangelizase!

El catolicismo de los años cuarenta fue un catolicismo
arrogante. Reinaba entonces un clima de confronta-
ción animosa con un mundo hostil al que, lejos de
temer, se plantaba cara con una religiosidad dog-
mática, dura, casi castrense. Al releer hoy los dis-
cursos de Pío XII, en seguida llaman la atención ex-
presiones como «entusiasmo de cruzados»,
«verdadero heroísmo», «férrea organización», «un
sólo pabellón», «urgente necesidad», «momento de
la acción», «hora de las grandes determinaciones»,
«grave decisión», «vida de atleta», etc. En España,
el resultado de la guerra civil exacerbó todavía más
ese espíritu de conquista. Fue el tiempo de las ma-
nifestaciones masivas de religiosidad con las autori-
dades civiles a la cabeza; de las peregrinaciones a
Santiago y a Roma con el crucifijo en alto; de los
ejercicios espirituales multitudinarios; de las coro-
naciones de vírgenes; de las misiones populares, que
durante unos días movilizaban a toda una población

37. Cf. CONGAR, Yves, *La parole et le souffle*, Desclée de
Brouwer, Paris 1984, pp. 47-48.

y que terminaban con confesiones y comuniones ma-
sivas; etc. Es de justicia reconocer que «nos pasamos»
un poco. Como se ha visto después, durante aquellas
grandes demostraciones religiosas eran muchos los
que guardaban el puño en su bolsillo.

Pero he aquí que —tal vez como reacción a aque-
llas manifestaciones de arrogancia y triunfalismo—
llevamos ya bastante tiempo viviendo un cristianismo
vergonzante y acomplejado, de riguroso incógnito,
como si tuviéramos que hacernos perdonar el hecho
de tener fe. Y así no vamos a ninguna parte. Mientras
tenemos esa psicología apocada, aun en el supuesto
—improbable— de que nos lanzáramos a evangelizar,
sería prácticamente imposible obtener frutos. En opi-
nión de Dodds, una de las causas más importantes
del éxito de la primera evangelización fue que, mien-
tras los paganos habían perdido la confianza en sí
mismos, el cristianismo aparecía a los ojos de todos
como «una fe que merece la pena vivir, porque es
también una fe por la que merece la pena morir»³⁸.

Necesitamos, pues, volver a crear en el interior
de la Iglesia un clima épico, como el de los primeros
tiempos, que nos ayude a todos a superarnos. La tarea
no es fácil. Observando a los cristianos europeos de
hoy, resulta inevitable constatar que estamos muy
lejos de aquello de san Pablo: «Predicar el Evangelio
no es para mí ningún motivo de gloria; no tengo más
remedio. ¡Ay de mí, si no evangelizase!» (1 Cor
9,16).

38. DODDS, E.R., *Paganos y cristianos en una época de
angustia*, Cristiandad, Madrid 1975, p. 173.

Pablo emplea aquí una palabra inesperada, sorprendente: *anánke*, que significa «fatalidad», «sino», «destino». Naturalmente, Pablo ya no puede creer —como el griego cuando habla de *anánke*, o como el romano cuando habla de *fatum*— en la existencia de una fuerza ciega que se imponga a los hombres, como la que llevó a Edipo a matar a su padre y a casarse con su madre; pero sí ha querido esclarecer con esa palabra tan fuerte la comprensión que tenía de su propia existencia como apóstol. Una vez que se encontró con Cristo, ya no podía dejar de predicar, igual que no podía dejar de respirar.

Y es que, como dijo Jesús, «no se enciende una lámpara para ponerla debajo del celemín...» (Mt 5,15). El celemín era una medida para cereales que no faltaba en ninguna casa judía, entre otras razones, porque era indispensable para medir los diezmos; de modo que los oyentes de Jesús comprendieron en seguida lo que quería decir: poner la lámpara —una lámpara de aceite, como las que se empleaban entonces— debajo del celemín, no sólo sería absurdo porque así no puede alumbrar, sino porque acabaría apagándose por falta de oxígeno.

Tomar conciencia de que la inmensa mayoría de los miembros de la Iglesia no están participando activamente en la tarea evangelizadora es tanto como tomar conciencia de que nuestra fe se ha apagado y de que *nosotros mismos necesitamos ser evangelizados*. Es tomar conciencia, en definitiva, no ya de que Francia o España son países de misión, sino de que *la Iglesia misma es tierra de misión* (recordemos lo dicho en el primer capítulo sobre la incredulidad de los creyentes). Por eso —como escribió Pablo VI— «evangelizadora, la Iglesia comienza por evangeli-

zarse a sí misma. Comunidad de creyentes, comunidad de esperanza vivida y comunicada, tiene necesidad de escuchar sin cesar lo que debe creer, las razones para esperar, el mandamiento nuevo del amor»³⁹.

La autoevangelización debe arrojar de nosotros el «demonio mudo» y permitimos recuperar aquel atrevimiento de los primeros testigos del resucitado —la famosa *parresía* griega (Hech 4,13.29; 2 Cor 3,12; Ef 6,19; Heb 3,6; 10,35; etc.)— que les permitía decir sin arrogancia, pero con la mayor naturalidad: «No podemos dejar de hablar de lo que hemos visto y oído» (Hech 4,20).

Evangelizar con el testimonio personal

«La Buena Nueva —decía Pablo VI— debe ser proclamada, en primer lugar, mediante el testimonio»⁴⁰.

El testigo es un hombre o una mujer cuya vida es tal que los demás se preguntan por la fuente de su singularidad: «A través de este testimonio sin palabras, estos cristianos hacen plantearse, a quienes contemplan su vida, interrogantes irresistibles: ¿por qué son así?, ¿por qué viven de esa manera?, ¿qué o quién es el que los inspira?, ¿por qué están con nosotros?... Pues bien, este testimonio constituye ya de por sí una proclamación silenciosa, pero también muy clara y eficaz, de la Buena Nueva»⁴¹.

Como observa Jossua, «nadie se propone convertirse en testigo. Se trata de vivir; el testimonio se

39. PABLO VI, *Evangelii Nuntiandi*, 15 e (ed. cit., p. 90).

40. *Ibid.*, 21 a (p. 92).

41. *Ibid.*, 21 b (p. 93).

da por añadidura»⁴². Se trata de vivir y —añadiría yo— *dejar que nos vean*, porque no es del todo verdad aquello de que «el buen paño en el arca se vende». Es sabido que, así como en los años sesenta y setenta el clima eclesial fue bastante favorable a la colaboración de los creyentes con los no creyentes, hoy se viene insistiendo más bien en la conveniencia de cerrar filas alrededor de plataformas propias (partidos políticos, medios de comunicación, etc.) para preservar mejor nuestra especificidad. Si esta nueva mentalidad se generalizara, podríamos acabar teniendo una psicología parecida a la de aquel judío alejandrino del siglo III a. C. que escribía: Dios, sabio como es, «nos rodeó de un tupido seto y de murallas de hierro para que no nos mezclemos en lo más mínimo con ninguno de los otros pueblos, manteniéndonos santos de cuerpo y alma, libres de opiniones vacías»⁴³.

Desde la perspectiva evangelizadora que aquí nos ocupa, no deberíamos ignorar que el «acuartelamiento» de los cristianos en espacios propios será siempre expresión de una Iglesia preocupada por proteger la fe de los creyentes, más que de una Iglesia inquieta por acercar el Evangelio a los que están fuera. Évely acertó a expresarlo con fina ironía:

«Confiamos el hijo a una guardería católica, a un buen colegio católico y a una universidad católica. Luego procuraremos integrarlo cuanto antes en un

42. JOSSUA, Jean-Pierre, *La condición del testigo*, Narcea, Madrid 1987, p. 8.

43. *Carta de Aristeas*, 139 (*Apócrifos del Antiguo Testamento*, t. 2, Cristiandad, Madrid 1983, p. 40).

sindicato católico, en una mutua católica, en un círculo católico, en un club deportivo católico. Y cuando haya muerto en una clínica católica, entre las manos de un médico católico, aquella sal de la tierra nunca habrá salado nada, y aquella levadura siempre habrá estado cuidadosamente preservada de la masa»⁴⁴.

Por debajo del tono desenfadado que utiliza Évely, se esconde algo muy importante: Jesús dijo de los cristianos, en efecto, que debemos ser fermento (Mt 13,33) y sal del mundo (Mt 5,13). No olvidemos que la misión del fermento es introducirse en medio de la masa, del mismo modo que la misión de la sal es mezclarse con los alimentos y no permanecer encerrada en el salero.

Evangelizar con el testimonio comunitario

El testimonio personal del que acabamos de hablar es muy importante, ciertamente, pero no basta. Desde los orígenes cristianos ha tenido un papel decisivo el testimonio comunitario (aquel «ved cómo se aman», de Tertuliano⁴⁵). Seguramente, «la pastoral del futuro tendrá que apoyarse mucho en el sistema del “ven y verás” (cf. Jn 1,39)»⁴⁶.

Para ello hace falta que las comunidades cristianas sean espacios donde se haya inaugurado ya la «es-

44. ÉVELY, Louis, *Credo. El símbolo de los apóstoles*, Ariel, Barcelona 1968⁵, p. 299.

45. TERTULIANO, *El Apologético*, cap. 39 (Apostolado Mariano, Sevilla 1991, p. 81).

46. SEBASTIÁN, Fernando, *Nueva evangelización*, Encuentro, Madrid 1991, p. 182.

catopraxis»⁴⁷ (la praxis del final de los tiempos), es decir, una alternativa radical de vida basada:

— en la *familiaridad con Dios*, «que nos hace exclamar: ¡Abbá, Padre!» (Rom 8,15);

— en la *igualdad humana*: «No llaméis a nadie “padre”, ni “maestro”, ni “señor” en la tierra, porque uno solo debe ser vuestro Padre, Maestro y Señor: el del Cielo, y todos vosotros sois *hermanos*» (Mt 23,8-10);

— en el *servicio*: «Ya sabéis que en la tierra lo normal es que los jefes se endiosen. ¡Que no sea así entre vosotros! Entre vosotros, el primero debe ser el esclavo de todos» (Mt 20,25-28);

— en la *libertad*: «Para ser libres nos liberó Cristo, de modo que manteneos firmes y no os dejéis poner otra vez el yugo de la esclavitud» (Gal 5,1);

— en el *compartir*, frente al *tener*: el dinero ya no puede ser por más tiempo tu «señor» (Mt 6,24), así es que, «si quieres ser perfecto, anda, vende lo que tienes y dáselo a los pobres, y así Dios será tu tesoro. Luego, ven y sígueme» (Mt 19,21);

— en el *amor incondicional*: «Os doy un mandamiento nuevo: que os améis unos a otros como yo os he amado» (Jn 13,34), es decir, hasta dar la vida por los demás (Jn 15,13).

Comunidades en las que se viva así serán, sin duda, «sociedades de contraste»⁴⁸, capaces de mostrar

47. La expresión procede de KERN, Walter, *El acontecimiento Cristo y la experiencia del mundo* (*Mysterium Salutis*, t. 3, Cristiandad, Madrid 1980², p. 1.011).

48. La expresión es de LOHFINK, Gerhard, *La Iglesia que Jesús quería*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1986, pp. 60, 66, 134-144.

al mundo que «el que está en Cristo es una nueva creación; pasó lo viejo, todo es nuevo» (2 Cor 5,17).

Sí, ésa es la teoría. Pero las comunidades cristianas están permanentemente amenazadas de «mundanización». Dice Jean Mouroux que «los primeros cristianos se conducían con la violencia de la juventud, con la impaciencia del amor»⁴⁹, pero pronto se dio eso que Max Weber llamaba «die Verallbäglichung der Revolution», que podríamos traducir aproximadamente como «el retorno de los revolucionarios a la vida cotidiana»⁵⁰. Desde luego, todavía son muchos los cristianos que intentan hoy —como diría san Francisco de Asís— vivir el Evangelio «sin glosa»⁵¹; pero, dado que toda la Iglesia es el sujeto único que evangeliza, su testimonio acaba siendo neutralizado por la vulgaridad que caracteriza a la masa de los bautizados, que —lejos de arrastrar— ejerce más bien efectos disuasorios.

La existencia de tales comunidades de contraste es, sin embargo, de una importancia fundamental. Según una antigua tradición profética, los paganos no se incorporarían al Reino de Dios como consecuencia del trabajo misionero, sino debido a la fascinación que el pueblo de los creyentes ejercería sobre ellos:

49. MOURoux, Jean, *El misterio del tiempo*, Estela, Barcelona 1965, p. 182.

50. WEBER, Max, *Economía y sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México 1979⁴, pp. 199-204.

51. *Testamento*, 38.39 (*San Francisco de Asís. Escritos, biografías, documentos de la época*, BAC, Madrid 1991⁴, p. 124).

«Sucederá en los días futuros
que el monte de la Casa de Yahvéh
será asentado en la cima de los montes
y se alzaré por encima de las colinas.
Confluirán a él todas las naciones,
y acudirán pueblos numerosos. Dirán:
“Venid, subamos al monte de Yahvéh,
a la Casa del Dios de Jacob”» (Is 2,2-3).

Recordemos lo que dijo Jesús: «Vosotros sois la luz del mundo. No puede ocultarse una ciudad situada en la cima de un monte...» (Mt 5,14). En su pensamiento estaba, pues, que la comunidad de sus seguidores debía ser esa ciudad sobre el monte de la que hablaba el profeta Isaías; aspecto, por cierto, en el que insistió repetidas veces el Concilio Vaticano II⁵². Pues bien, para que la Iglesia lleve a cabo la misión que le ha sido encomendada —anunciar y extender el Reino de Dios—, lo único decisivo es que no se mundanice y que conserve «la praxis del final de los tiempos». Da igual que la Iglesia sea más o menos numerosa. Lo importante no es el tamaño de la ciudad, sino la fascinación que ejerce.

Esto plantea la vieja polémica de si debemos optar por una Iglesia de masas o por una Iglesia de minorías (hace unos años fue famosa la discusión al respecto entre Daniélou y Jossua⁵³). Es verdad que la levadura

52. CONCILIO VATICANO II, *Sacrosanctum Concilium*, 2; *Lumen Gentium*, 36 b; *Unitatis Redintegratio*, 2 e.

53. Cf. DANIELOU, Jean, y JOSSUA, Jean-Pierre, *Cristianismo de masas o de minorías*, Sígueme, Salamanca 1968. El punto de partida de la polémica fue un libro de Daniélou titulado *L'oraison, problème politique* (trad. castellana: *Oración y política*, Pomaire, Barcelona 1966).

capaz de hacer fermentar el conjunto de la masa (Lc 13,20-21) podría ser una cantidad pequeña, pero ello no nos dispensa de «hacer discípulos a todas las gentes» (Mt 28,19). En mi opinión, la Iglesia debe procurar ser una Iglesia de masas, debe aspirar a la universalidad efectiva..., pero *no a cualquier precio*. Y, desde luego, *no al precio de dejar de ser Iglesia*.

Un ejemplo extremo de hasta dónde se puede llegar para mantener la cantidad a costa de la calidad lo ofrece la Iglesia luterana de Suecia, que no exige ya el bautismo ni la fe a sus miembros (sic), por lo que cuenta con 500.000 miembros no bautizados⁵⁴.

Se puede admitir perfectamente una Iglesia integrada por hombres no demasiado inteligentes, con pocos valores humanos..., y hasta una Iglesia de pecadores; pero no se puede admitir una Iglesia de incrédulos, de personas no convertidas al Evangelio. El *re-nacimiento*, y no el mero nacimiento, me parece una *categoría básica para entender la vida cristiana*.

Creo necesario recordar aquí la 9ª conclusión del Congreso de Evangelización (1985), que, por lo que puedo percibir, en ningún lugar ha sido tomada en serio:

«Sociológicamente, siguen siendo muy numerosos los españoles que se consideran católicos. Pero teológicamente sólo podemos considerar válidos esos elevados porcentajes al precio de rebajar notablemente los indicadores de lo que es ser católico. Muchos que piden los sacramentos apenas pueden ser

54. SECRETARIADO PARA LOS NO CREYENTES, *Fe y ateísmo en el mundo*, BAC, Madrid 1989, p. 131.

considerados cristianos y deben ser evangelizados. Con realismo, paciencia y tacto, pero con firmeza, habrá que ir abandonando la actual pastoral en que los sacramentos se conceden de manera casi indiscriminada. Para ello habrá que lograr una cierta unidad de criterios»⁵⁵.

De aquel Congreso —que yo viví muy de cerca, como relator de una de las ponencias— pensamos muchos que quizá pudiera ser una primavera para la Iglesia española. Pero, ocho años después, no puedo dejar de preguntarme con cierta pena qué fue de él.

Evangelizar con la palabra

El testimonio, con todo lo importante que es, no basta. «El más hermoso testimonio —decía Pablo VI— se revelará impotente, a la larga, si no es esclarecido, justificado —lo que Pedro llamaba “dar razón de vuestra esperanza” (1 Pe 3,15)—, explicitado por un anuncio claro e inequívoco del Señor Jesús. La Buena Nueva proclamada por el testimonio de vida deberá ser, pues, tarde o temprano, proclamada por la palabra de vida. No hay evangelización verdadera mientras no se anuncie el nombre, la doctrina, la vida, las promesas, el reino, el misterio de Jesús de Nazaret, Hijo de Dios»⁵⁶.

En efecto: el testimonio se compone de una larga fidelidad al ser y de breves ocasiones —cuando se nos invita a ello, o bien cuando creemos que ha sur-

55. VV. AA., *Evangelización y hombre de hoy. Congreso*, EDICE, Madrid 1986, p. 542.

56. PABLO VI, *Evangelii Nuntiandi*, 22 a (ed. cit., p. 93).

gido una ocasión propicia— para expresar el sentido de la vida.

Para aprovechar bien esas ocasiones es preciso *cuidar el tiempo de la palabra y reflexionar sobre el acto de comunicación de la fe*. Pienso, por ejemplo, que el lenguaje de la evangelización debería ser eminentemente *narrativo*. La encarnación del Hijo de Dios es la culminación de la historia del amor de Dios a los hombres; y, como cualquier otra historia de amor, está pidiendo ser narrada: «La exposición teológica, la catequesis e incluso la celebración han estado muchas veces demasiado pendientes de demostrar la fe, en vez de proponerla con la alegría del que ha encontrado un tesoro. Lejos de mi ánimo descalificar la apologética. Pero seguramente hay momentos y contextos en los que no es oportuna la demostración —propia de la apologética— de que la fe es razonable y racional, sino la narración fresca del acontecer de la revelación de Dios en Jesús, el Cristo, que irrumpe hasta hoy como una buena noticia»⁵⁷.

La observación, desde el punto de vista teológico, me parece completamente pertinente. *El Evangelio se anuncia, no se demuestra*. Muchas veces hemos leído aquello de «¿Cómo creerán en aquel a quien no han oído? ¿Cómo oirán sin que se les predique? (...) La fe viene de la predicación, y la predicación, por la Palabra de Cristo» (Rom 10,14-17). La fe, pues, procede de la «audición» y no, como la filosofía, de la «reflexión».

57. ROVIRA BELLOSO, Josep M^a, *Sociedad y Reino de Dios*, PPC, Madrid 1992, p. 65.

Me permito subrayar además lo que dice Rovira de «narración fresca». No debemos consentir de ningún modo que el mensaje cristiano se solidifique en unas fórmulas estereotipadas. Esas formulaciones tienen que ser analizadas, reformuladas, reinventadas en todo momento y lugar, para seguir siendo inteligibles. Como dijo Pablo VI, «Cristo se ha hecho contemporáneo de algunos hombres y ha hablado su lenguaje. La fidelidad a Él requiere que continúe esa contemporaneidad»⁵⁸

La razón es bien conocida: no existe ningún lenguaje «sagrado», elaborado en el cielo —independiente, por tanto, de cualquier cultura y por encima de todas ellas—, que debamos conservar intacto por los siglos de los siglos. Mientras los mahometanos sostienen que el Corán bajó del cielo ya encuadrado, y por eso ni siquiera puede ser traducido, los cristianos decimos que las palabras de Jesús fueron y serán siempre Palabra *de* Dios expresada *en* palabras de hombre y, por tanto, tributarias de unas u otras categorías culturales, ya sean judías, helénicas, medievales, modernas, o las que quiera que sean.

Si esto es así, salta a la vista que podría plantearse un grave problema si las categorías culturales en que se formula el mensaje cristiano no coincidieran con las categorías culturales de los destinatarios. En tal caso, los evangelizadores no serían escuchados; y no por mala voluntad de nadie, sino por la misma razón por la que no puedo escuchar la radio cuando mi

receptor no está sintonizado en la misma frecuencia que emplea la emisora.

Como es lógico, el problema de las relaciones entre la fe y la cultura se ha planteado con especial intensidad cada vez que ha aparecido una ruptura entre ambas, bien por trasladarnos a un ámbito geográficamente distinto, bien por haberse producido una revolución cultural. Hasta ahora, siempre habían surgido hombres providenciales capaces de despojar al Evangelio de las antiguas categorías culturales para expresarlo en las nuevas. Los santos Padres son un ejemplo evidente de la inculturación del cristianismo en la filosofía platónica; santo Tomás de Aquino acertó a hacer compatible «el materialismo de aquel tiempo» (la filosofía de Aristóteles) con la inteligencia de la fe; los santos Cirilo y Metodio supieron aclimatar el cristianismo a la cultura eslava; el jesuita Matteo Ricci (1552-1610) y el paúl Vincent Lebbe (1877-1940), a la cultura china; etc.

Desgraciadamente, no había ocurrido aún lo mismo con la modernidad. De hecho, entre las acusaciones que se venían haciendo a la Iglesia en Occidente, una de las más persistentes se refería a su extrema vejez y a su incapacidad para decir nada válido a los hombres de hoy. Y no sin razón: aún recuerdo que el catecismo de Ripalda, que estudié en mi infancia, comenzaba así: «Decid, niño, ¿cómo os llamáis?». Creo que no hacía falta leer más. El hecho de que en el siglo XX se nos siguiera tratando de «vos», como si no hubiéramos salido todavía del siglo XVI, ¿no ponía de manifiesto gráficamente hasta qué punto la Iglesia permanecía anclada en el pasado?

La cerrazón de los católicos frente a los nuevos tiempos alcanzó cotas verdaderamente increíbles. Ya

58. PABLO VI, «Discurso a los participantes en la XXI Semana Bíblica Italiana» (25 de septiembre de 1970): AAS 62 (1970) 618.

es sabido que Gregorio XVI se opuso a instalar el ferrocarril y la iluminación a gas —aquellos «inútiles y peligrosos» inventos— en los Estados Pontificios. Y Ventura de Ráulica llegó a escribir en *La filosofía cristiana*: «Todo lo que es nuevo en religión es herético; todo lo que es nuevo en filosofía es absurdo; todo lo que es nuevo en política es revolucionario»⁵⁹. Lo malo es que, de haber vivido entonces, a lo mejor nosotros habríamos reaccionado de forma parecida. Cuando la fe está muy bien aclimatada a una cultura determinada, es «comprensible» que se produzca una resistencia instintiva frente a lo nuevo. Como dice Henri de Lubac, «cada vez que se abandona un sistema de pensamiento, la humanidad se imagina perder a Dios»⁶⁰.

Podríamos decir que con la muerte de Pío XII culminó esa difícil época de la historia de la Iglesia contemporánea —cien años largos— que Rahner llamó «época piana», caracterizada por el fuerte conflicto entre la Iglesia y la sociedad moderna⁶¹. El Concilio Vaticano II —felizmente convocado por el papa Juan— invitó a los católicos a reemprender el diálogo fe-cultura y a reformular el Evangelio en unas categorías que fueran inteligibles para nuestros contemporáneos⁶².

Desde entonces se han dado pasos gigantescos, pero la tarea no ha quedado aún concluida. En la actual situación —ha afirmado Juan Pablo II—, la Iglesia se siente urgida a «proponer una nueva síntesis creativa entre el Evangelio y la vida»⁶³. Y los obispos españoles interpretan que «en esto —en la nueva síntesis— estriba la novedad que hoy se exige a la evangelización»⁶⁴.

Evangelizar transformando la realidad

Es significativo que los primeros cristianos, para expresar lo nuclear de su fe, no emplearan palabras como «revelación», «culto», etc., sino un término que hasta entonces nunca había tenido relación con el mundo de las religiones: *Euangélion* («Buena Noticia»). De hecho, en el Antiguo Testamento griego (LXX), el verbo *euangelízo* («anunciar una buena noticia»), antes de ser empleado religiosamente, era usado de un modo profano para notificar, por ejemplo, el nacimiento de un hijo (Jer 20,15), la victoria en una batalla (Sal 68,12) o la muerte de un temible enemigo (2 Sam 18,19ss.).

Ese vocabulario sugiere que lo más importante del cristianismo no es una doctrina, sino *algo que ha*

características que debe tener el diálogo entre la fe y la cultura. Cf. GONZÁLEZ-CARVAJAL, Luis, *Ideas y creencias del hombre actual*, Sal Terrae, Santander 1992².

63. JUAN PABLO II, «Discurso a los participantes en el VI Simposio del Consejo de las Conferencias Episcopales de Europa», n. 2 (11 de octubre de 1985): *Ecclesia* 2.242 (26 de octubre de 1985) 1.321.

64. CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, «Impulsar una nueva evangelización. Plan de acción para el trienio 1990-1993», n. 4: *Ecclesia* 2.502 (17 de noviembre de 1990) 1.696.

59. Citado en CASTIÑEIRA, Ángel, *La experiencia de Dios en la postmodernidad*, PPC, Madrid 1992, pp. 92-93.

60. LUBAC, Henri de, *Por los caminos de Dios*, Carlos Lohlé, Buenos Aires 1962, p. 141.

61. RAHNER, Karl, *Tolerancia, libertad, manipulación*, Herder, Barcelona 1978, pp. 139-142.

62. En otro lugar he analizado cómo es la cultura actual —la modernidad y la postmodernidad— y he reflexionado sobre las

sucedido. Y lo que ha sucedido es, concretamente, que Jesús, el Cristo, que vino al mundo para inaugurar el Reinado de Dios y fue crucificado por ello, sigue vivo; y desde entonces el Reinado de Dios continúa extendiéndose, hasta que al final de los tiempos alcance toda su plenitud.

«Evangelizar» será, por tanto, comunicar a toda la humanidad esa «Buena Noticia» y pedirle que haga suya la causa del Reino. Dado que no se trata —al menos en primer lugar— de una doctrina, sino de un acontecimiento, parece lógico suponer que *para evangelizar no basten las palabras*; tendrá que ser posible también algún tipo de *comprobación*. De hecho, los judíos se niegan a pasar del Antiguo al Nuevo Testamento, porque dicen que el mundo no está hoy mejor que antes de la venida de Cristo. Ellos sufrieron en Auschwitz mucho más que durante la deportación a Babilonia, y observan que los niños menores de dos años siguen muriendo todavía, aunque ahora no por orden de Herodes, sino por falta de alimentos⁶⁵.

Por eso el Sínodo de los Obispos de 1971 afirmó que «la acción en favor de la justicia y la participación en la transformación del mundo se nos presentan claramente como una dimensión constitutiva de la predicación del evangelio, es decir, como la misión de la Iglesia para la redención del género humano y la liberación de toda situación opresiva»⁶⁶.

La fórmula «dimensión constitutiva» no pareció plantear ningún problema durante los debates sino-

65. Cf., sobre esto, GONZÁLEZ-CARVAJAL, Luis, *El Reino de Dios y nuestra historia*, Sal Terrae, Santander 1986.

66. SÍNODO DE LOS OBISPOS 1971, *La justicia en el mundo*, Introducción (*Documentos*, Sígueme, Salamanca 1972, p. 55).

dales; pero en los años siguientes, por el contrario, se discutió hasta la saciedad sobre el sentido que había que dar a tal expresión⁶⁷. Mons. Ramón Torrella —que fue secretario de la comisión que redactó el texto— afirmó que, en su opinión, «dimensión constitutiva» quería decir que «la acción en pro de la justicia ha de acompañar a la evangelización como condición de credibilidad de ésta, y es tanto más decisiva hoy cuanto mayor es la dificultad del hombre moderno para aceptar el mensaje de salvación que la Iglesia predica».

Sin duda, esto ya es muy importante. Como dice la *Evangelii Nuntiandi*, «el hombre contemporáneo escucha más a gusto a los que dan testimonio que a los que enseñan; o, si escucha a los que enseñan, es porque dan testimonio»⁶⁸. Sin embargo, este planteamiento sigue todavía anclado en la concepción tradicional, para la cual las tareas de promoción humana no eran propiamente «evangelización», sino tan sólo «pre-evangelización», porque predisponían a recibir favorablemente la predicación del Evangelio. Y, de hecho, tres de los principales teólogos que actuaron como peritos en el Sínodo —Vincent Cosmao, Philip Land y Juan Alfaro— sostuvieron que la interpretación de Mons. Torrella no agotaba todo el sentido de la fórmula. El Sínodo de 1974, obligado a volver sobre el tema, les dio la razón: la lucha por la justicia

67. El tema ha sido estudiado por MURPHY, Ch.M., «Action for Justice as Constitutive of the Preaching of the Gospel: What Did the 1971 Synod Mean?»: *Theological Studies* 44 (1983) 298-311.

68. PABLO VI, *Evangelii Nuntiandi*, 41 (*ed. cit.*, p. 99).

«no es solamente causa de credibilidad de la Iglesia, sino que es parte integrante de la evangelización»⁶⁹.

En efecto, Cristo, «el primer y más grande evangelizador»⁷⁰, que anunció la llegada del Reino de Dios con palabras y con obras, «recorría las ciudades y aldeas curando todos los males y enfermedades, en prueba de la llegada del Reino de Dios»⁷¹. Las gentes acudían a él «al oír *lo que hacía*» (Mc 3,8), y percibieron que era un hombre que «pasó *haciendo el bien*» (Hech 10,38). Nosotros debemos *hacer* lo mismo⁷².

La relación entre la nueva evangelización y la liberación del hombre fue desarrollada ampliamente en Viedma (Argentina) el 7 de abril de 1987. Refiriéndose al discurso programático de Jesús en la sinagoga de Nazaret (Lc 4,18-19), el Papa comentó: «Jesús se da a conocer como Mesías precisamente por la evangelización de los pobres, por el anuncio redentor a los cautivos, ciegos y oprimidos; es decir, por su amor preferencial a los más necesitados. (...) La nueva evangelización no sería auténtica si no siguiera las huellas de Cristo, que fue enviado a evangelizar a los pobres. (...) Que nadie se sienta tranquilo mientras haya en vuestra patria un hombre, una mu-

69. Informe de Mons. Dorado sobre el Sínodo (Sínodo 1974, Acción Católica Española, Madrid 1975, p. 90). Merece la pena leer las conclusiones a las que llegaron los Padres sinodales en la *Declaración Final*, n. 12 (*ibid.*, pp. 76-77).

70. PABLO VI, *Evangelii Nuntiandi*, 7 (ed. cit., p. 88).

71. CONCILIO VATICANO II, *Ad Gentes*, 12 b.

72. He desarrollado este tema en otro lugar: GONZÁLEZ-CARVAJAL, Luis, *Con los pobres, contra la pobreza*, Paulinas, Madrid 1992².

jer, un niño, un anciano, un enfermo, ¡un hijo de Dios!, cuya dignidad humana y cristiana no sea respetada y amada»⁷³.

Un año más tarde, insistía en Uruguay: «La preocupación por el pan para el hombre acompaña siempre a la evangelización. (...) La nueva evangelización, impulsada por el mandamiento del amor, hará brotar la deseada promoción de la justicia y el desarrollo en su sentido más pleno, así como la justa distribución de las riquezas y el respeto de la dignidad de la persona»⁷⁴.

Como ha dicho reiteradamente el papa Wojtila, la enseñanza y difusión de la enseñanza social de la Iglesia «forma parte de la misión evangelizadora»⁷⁵; «tiene de por sí el valor de un *instrumento de evangelización*»⁷⁶.

Pues bien, al emprender la nueva evangelización de Europa, no debemos olvidar que lo hacemos en un momento histórico ilusionante para todos los pueblos del Viejo Continente. La consolidación progresiva de eso que hemos dado en llamar la «casa común europea» es ya, en sí misma, un valor; algo de lo

73. JUAN PABLO II, «Homilía durante la celebración de la Palabra», en Viedma (Argentina), el 7 de abril de 1987, nn. 3-4; *Ecclesia* 2.317 (2 de mayo de 1987) 637.

74. ID., «Homilía durante la misa celebrada en el Parque "Mattos Neto"», en Salto (Uruguay), el 9 de mayo de 1988, n. 8; *Ecclesia* 2.373 (28 de mayo de 1988) 809.

75. ID., *Sollicitudo Rei Socialis*, 41 g (*El magisterio pontificio contemporáneo*, t. 2, ed. cit., p. 930).

76. ID., *Centesimus Annus*, 54 b (*El magisterio pontificio contemporáneo*, t. 2, ed. cit., p. 996).

que, como cristianos, debemos alegrarnos⁷⁷. Tenemos, sin embargo, el peligro de construir una «Europa-fortaleza» cerrada al resto del mundo. No olvidemos que «para muchos pueblos de la Tierra esta parte relativamente pequeña del mundo que llamamos “Europa” no es sinónimo de búsqueda de la dignidad humana, de la libertad o de la justicia social, sino de expansión colonial, esclavitud, racismo, discriminación, explotación económica, dominación cultural e irresponsabilidad ecológica»⁷⁸. La nueva evangelización del Continente debe contribuir a que la «casa común europea» sea una «casa abierta», un lugar de refugio y protección, un espacio de bienvenida y hospitalidad.

Es significativo, a mi modo de ver, que la gente —lo mismo tras el anuncio de Juan Bautista en el Jordán que tras la predicación de Pedro— formule la misma pregunta: «¿Qué hemos de hacer?» (Lc 3, 10 y Hech 2,37). En el caso de la respuesta de Juan Bautista, el tono crítico hacia la vida que llevaban los destinatarios de su predicación está muy desarrollado:

«El que tenga dos túnicas,
que las reparta con el que no tiene;
el que tenga para comer, que haga lo mismo...
No exijáis más de lo que os está fijado...
No hagáis extorsión a nadie,
no hagáis denuncias falsas» (Lc 3,11-14).

Pues aprendamos nosotros también...

77. Cf. GONZÁLEZ-CARVAJAL, Luis, *Ante Maastricht y la nueva Europa*, Sal Terrae, Santander 1993.

78. ASAMBLEA ECUMÉNICA EUROPEA, *Paz y justicia para toda la creación*, n. 46 (PPC, Madrid 1989, p. 39).

Una evangelización «nueva»

Cuando hablamos de «nueva evangelización», queremos decir que no basta, sin más, con «reevangelizar», es decir, con evangelizar otra vez. No está la novedad en hacerlo una vez más, sino en hacerlo de forma distinta⁷⁹. Y, de hecho, hemos recordado que la nueva evangelización, en palabras de Juan Pablo II, debe ser «nueva en su ardor, en sus métodos, en su expresión». Creo que, después de lo dicho hasta aquí, estamos en condiciones de explicar en qué consiste esa triple novedad.

Debe ser *nueva en su ardor*, porque, de hecho, llevábamos muchos años viviendo un catolicismo acomplejado e inhibido. «El tiempo nuevo de la evangelización —ha dicho el Papa— se inicia por la conversión del corazón»; que los fieles de cualquier condición vivan a tope su cristianismo «es la clave del ardor renovado de la nueva evangelización»⁸⁰.

Debe ser *nueva en sus métodos*, porque, por primera vez desde el siglo IV, pretendemos evangelizar sin ejercer ninguna coacción social a favor del cristianismo; apoyándonos, no en los poderes de este mundo, sino en la fuerza de Dios. Esto es lo único que me parece decisivo para que la evangelización sea nueva en sus métodos. En comparación con ello, emplear o no los modernos medios de comunicación social o servirnos de cualesquiera otras técnicas ma-

79. RODRÍGUEZ, Baldomero, *La nueva evangelización*, Paulinas, Madrid 1991, p. 39.

80. JUAN PABLO II, «Homilía durante la misa celebrada en el Parque “Mattos Neto”», en Salto (Uruguay), el 9 de mayo de 1988: *Ecclesia* 2.373 (28 de mayo de 1988) 808.

ravillosas me resulta por completo secundario (y para que un hombre del siglo XX —no excesivamente reaccionario— diga esto, ya tiene que parecerle importante...).

Y debe ser *nueva en su expresión*, porque, abandonada al fin la psicología de *ghetto*, intentamos reformular el Evangelio de siempre en las categorías de la cultura actual, para que aparezca otra vez tan fresco y novedoso como cuando Cristo vino a la tierra.

Pienso que, si de verdad entendiéramos así la novedad de la empresa a que nos convoca el Papa, quizá no fuera exagerado «definir la nueva evangelización como el primer proyecto de evangelización orgánica de toda la Iglesia»⁸¹ capaz de poner los cimientos de una nueva época en la historia del cristianismo.

4

La escuela católica, lugar de evangelización

En el capítulo anterior afirmábamos que la proliferación de obras confesionales, al aislar a los creyentes con respecto al resto de la sociedad, puede ser un obstáculo para la evangelización. Es un tema al que he dedicado ya un pequeño estudio. En él mencionaba una excepción —la escuela católica¹— que, en mi opinión, puede desempeñar un papel muy importante en la tarea evangelizadora. Es lo que intentaré justificar en este último capítulo.

Aunque «escuela católica» y «evangelización» han llegado a ser dos términos inseparablemente unidos en todos los idearios de los colegios de la Iglesia, sé que muchos —incluso entre los miembros de congregaciones religiosas educativas— se preguntan si de verdad la escuela puede ser hoy un lugar de evangelización. Pensando en ellos, habría sido quizá más prudente añadir unos signos de interrogación al título

81. GONZÁLEZ DORADO, Antonio, «Juan Pablo II y la “Nueva Evangelización”»: *Misión Abierta* 5 (1990) 39.

1. GONZÁLEZ-CARVAJAL, Luis, *Cristianos de presencia y cristianos de mediación*, Sal Terrae, Santander 1989, p. 21.

de este capítulo. No lo he hecho, sin embargo, porque precisamente pretendo demostrar que la escuela católica *es* una plataforma adecuada de evangelización; y una plataforma especialmente eficaz. Lo cual no significa, desde luego, que todas las escuelas católicas estén evangelizando de hecho. También el amperímetro es un aparato idóneo para medir la intensidad de la corriente eléctrica, y, sin embargo, hay amperímetros estropeados que no miden nada.

En primer lugar, mostraré cómo puede evangelizar la escuela católica. Al final del capítulo acudiré a algunos estudios sociológicos, en busca de datos que nos permitan saber si nuestras escuelas están evangelizando de hecho. Como en el caso de los amperímetros, podría ocurrir que unos colegios «funcionaran», y otros no.

La transmisión de la fe en la escuela católica

En una de sus novelas, Cela nos ofrece un diálogo entre una madre y sus hijas que hace cincuenta años resultaba perfectamente verosímil: «—¿Habéis ido a misa? —Sí, madre. —A ver, ¿de qué color tenía la casulla el cura? —¿La casulla? —Pues claro que la casulla, ¡no va a ser la camiseta! A ver, ¿de qué color era? (...) La señora Lupe, cuando se entera de que sus hijas no han ido a misa, no las llama ateas o herejes o descreídas, sino guarras, putas y peludas. Cada cual habla el español como le da la gana, que para eso es de todos»².

2. CELA, Camilo José, *San Camilo*, 1936 (*Obras Completas*, t. 17, Destino, Barcelona 1990, p. 49).

Pues bien, dejando a un lado si era o no eficaz esa forma tan autoritaria de transmitir la fe —y es de justicia decir que no siempre se hacía así—, lo cierto es que, hace unos años, la educación religiosa comenzaba en la familia. En cambio, hoy están empezando a llegar a la escuela los primeros hijos de las que Rosa Aparicio ha llamado «madres secularizadas», incapaces ya de transmitir fervores religiosos³; niños que llegan a la escuela sin saber lo que es rezar, por ejemplo.

Tampoco los medios de comunicación de masas transmiten precisamente fervores religiosos. Todo esto es, sin duda, muy serio: *El clima socio-cultural imperante en la sociedad actual hace que a menudo la escuela católica sea el único lugar donde se puede hacer una propuesta clara y explícita de la fe cristiana a quienes no acuden a los templos*. Naturalmente, esa ausencia de otras plataformas para transmitir y educar la fe sería ya un argumento a favor de la importancia pastoral que tiene la escuela católica; pero *es también su mayor debilidad*, puesto que la acción de la escuela no se ve reforzada por otras instancias, sino que más bien ocurre lo contrario.

En mi opinión, la escuela católica cuenta con cuatro factores a su favor para la transmisión de la fe: 1) es un agente de socialización religiosa; 2) dispone de un plan sistemático para educar la fe; 3) es un espacio privilegiado para el diálogo fe-cultura; y 4),

3. APARICIO, Rosa, *Cambios sociales y cambios en la conciencia religiosa: la socialización religiosa en la familia* (INSTITUTO «FE Y SECULARIDAD», *Memoria Académica*, 1981-82, Madrid 1983, pp. 3-14).

por último, ofrece un testimonio colectivo de praxis evangélica. Creo que es la presencia simultánea de estos cuatro factores lo que confiere a la escuela católica un interés pastoral verdaderamente excepcional.

Proceso de socialización religiosa

Con el término «socialización» designamos el proceso mediante el cual un grupo social transmite a sus nuevos miembros los valores, normas, actitudes y comportamientos que le caracterizan. Socialización religiosa será, por lo tanto, el proceso por el cual cada generación de cristianos transmite a la siguiente la fe de Jesucristo.

No hace falta insistir en la importancia que tiene la socialización religiosa. Todo aquel que se interese por la transmisión del cristianismo sabe que lo primero que hay que hacer es ganarse a la generación siguiente. Pero, desgraciadamente, las formas tradicionales de socialización religiosa parecen funcionar cada vez peor entre nosotros, y hoy logramos en mucha menor medida que en los decenios anteriores convencer a los niños y a los adolescentes del valor de la fe cristiana.

Hablo de los niños y adolescentes, porque —si bien el proceso de socialización se realiza a lo largo de toda la vida— gran parte del aprendizaje básico se lleva a cabo en los primeros años de la existencia, de forma que lo recibido después deja sólo rastros superficiales en la personalidad de los individuos. De ahí las dificultades para modificar el cuadro de referencias en la madurez y, sobre todo, en la ancianidad.

La socialización religiosa no se realiza mediante acciones específicas programadas ex profeso, sino *de modo permanente y por vía de impregnación*. Sólo de vez en cuando necesita de la palabra para su esclarecimiento. Por eso, a menudo los miembros del grupo no son conscientes de estar llevándola a cabo.

Los principales agentes de socialización son la familia, la escuela y los medios de comunicación social. En un pasado no muy lejano, lo normal era que todos esos agentes de socialización transmitieran convicciones religiosas coincidentes, y que éstas fueran asimiladas con naturalidad. Hoy puede ocurrir que los diferentes agentes de socialización transmitan mensajes diversos y contradictorios sobre el hecho religioso, o incluso que no transmitan ningún mensaje.

Para calibrar la gravedad de este fenómeno, debemos recordar una tesis básica de la sociología del conocimiento: ninguno de nosotros percibe la realidad tal como es en sí misma, sino tal como la interpretan quienes nos rodean⁴. Aunque pueda resultarnos una verdad incómoda, el hecho es que *casi siempre elegimos nuestros dioses al elegir a nuestros compañeros*. Y hasta la imagen que tenemos de nosotros mismos suele ser la que encontramos reflejada en la mirada de los demás, de modo que un niño despreciado por todos acaba despreciándose a sí mismo, y el joven que siente angustia con respecto a su virilidad descubre que todo marcha sobre ruedas en la cama cuando conoce a una muchacha que le considera una

4. Cf. BERGER, Peter L., y LUCKMANN, Thomas, *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Buenos Aires 1979^o.

reencarnación de Don Juan. Ya habrá notado el lector que suelo recurrir con frecuencia a ejemplos tomados de la literatura: me ayudan a expresar mi pensamiento. Pues bien, he aquí otro: en una famosa novela de Dickens aparece un niño que, por haber mordido a su padrastro cuando éste le estaba pegando, fue enviado a un internado, donde se le obligó a llevar un letrero con la inscripción «¡Cuidado con él! Muerde». Además, cuando había visitantes, se le ordenaba pasear de un lado para otro con el infamante letrero. Y el niño comenta: «Empecé a sentir verdadero miedo de mí mismo, considerándome como un muchacho salvaje que, en efecto, mordía»⁵.

Con todo esto pretendo decir algo muy grave: la fe cristiana podría llegar a ser inaccesible a las nuevas generaciones si éstas tuvieran que vivir en un ambiente donde dicha fe no se cotizara en absoluto. De ahí la importancia de una comunidad educativa que la viva con naturalidad y la transmita por impregnación. Nótese que hablo de una *comunidad educativa* y no de «francotiradores». Para que la escuela católica sea agente de socialización religiosa no basta con que los profesores *respeten* el ideario; es necesario que *vivan* personalmente el Evangelio.

Me atrevo a decir, además, que la influencia de los profesores laicos en la transmisión de la fe puede ser mayor que la de los mismos religiosos y religiosas. Me permitiré ilustrarlo nuevamente con una anécdota: Trotsky cuenta en sus memorias cómo, siendo niño, frecuentó en Odessa una escuela en la que muchos

5. DICKENS, Charles, *David Copperfield (Obras Completas)*, t. 4, Aguilar, Madrid 1972², p. 73).

de sus compañeros eran alemanes protestantes. Al finalizar el año escolar, solían llevarles a una capilla evangélica. La primera vez que esto ocurrió, el joven Trotsky se sintió impresionado por la solemnidad del acto, pero, como no comprendía el alemán, tuvo que preguntar a su vecino qué era lo que había dicho el pastor. Y su compañero le respondió: «Ha dicho lo que tenía que decir»⁶. La respuesta es demoledora: «Lo que tenía que decir». Dado que el oficio de los sacerdotes y de los religiosos/as es hablar de Dios, se sabe de antemano lo que vamos a decir. En cambio, un testimonio sincero de fe cristiana por parte de los profesores laicos puede resultar mucho más impactante.

Educación sistemática de la fe

Como hemos dicho, el proceso de socialización es predominantemente pasivo e incluso inconsciente. Por lo tanto, la simple socialización no basta para hacer a nadie cristiano. La socialización necesita complementarse con una educación de la fe que capacite para optar con libertad y posibilite la maduración de actitudes religiosas profundas.

En nuestras escuelas suele existir una notable diversidad de situaciones personales en materia religiosa, y debemos dar a cada una de ellas la respuesta adecuada.

Es necesario ofrecer, en primer lugar, la enseñanza religiosa escolar, la cual es válida para todos

6. TROTSKY, León, *Mi vida. Ensayo autobiográfico*, Cénit, Madrid 1930, p. 61.

—creyentes y no creyentes—, a condición de que se respete su carácter propio, muy distinto de la catequesis de la comunidad cristiana. Una catequesis que transmitiera la doctrina cristiana como un puro saber, y no como expresión en el registro noético de la experiencia de fe, sería una mala catequesis. En cambio, la enseñanza religiosa escolar debe transmitirse precisamente como un saber, como una ciencia, para, desde ahí, dialogar con los demás saberes. Recuerdo que, cuando yo iba al colegio, criticábamos el que la religión fuera una «asignatura». Hoy entiendo que debe ser precisamente eso: una asignatura. Una asignatura sería y bien fundamentada que resulte interesante incluso para los no creyentes que hayan podido elegir la escuela católica.

Pero, simultáneamente, a los alumnos que están en la escuela católica movidos por el deseo de alcanzar una fe cristiana madura es necesario ofrecerles una buena catequesis, con todo lo que ésta implica: además de conocimientos, clima comunitario, celebración litúrgico-sacramental y llamada a la conversión, o traducción de la fe a la vida cotidiana. Nótese que hablo tan sólo de quienes desean madurar su fe. «No es nada provechosa la precipitación por introducir en catequesis a quien todavía no tiene ningún motivo para cambiar de vida y hacerse discípulo de Jesucristo (...) La catequesis es, sencillamente, inútil cuando falta una mínima atracción hacia Jesucristo, cuando no se ha recibido aún la gracia de la conversión. Abonar y regar una maceta no hace crecer la planta si lo que falta es la semilla»⁷.

7. MATESANZ, Ángel, *La Iglesia al reencuentro de la misión*

Espacio privilegiado para el diálogo fe-cultura

Ante el avance de la cultura laica en nuestra sociedad, algunos autores han sugerido que el futuro del catolicismo en España se asemejará bastante a la situación original del catolicismo norteamericano, que, para salvaguardar su identidad cultural y religiosa en un mundo totalmente dominado por la cultura protestante y anglosajona, se vio obligado a crear su propia red de escuelas y universidades confesionales⁸.

Se trata de autores que me merecen el mayor respeto, pero no puedo ocultar que esa justificación de las escuelas de la Iglesia me preocupa, porque parece orientada a promover un *ghetto* católico en medio de la sociedad, con una cultura propia que habría que defender frente a la cultura dominante. Una estrategia semejante no la emplearon ni siquiera los primeros cristianos, a pesar de vivir inmersos en una cultura completamente pagana. San Clemente de Alejandría (nacido en Atenas hacia el año 150) luchó, como muchos otros, contra esa tentación:

«El vulgo —decía—, como los niños que temen a un espantapájaros, teme a la filosofía griega, por miedo a ser extraviado por ella. (...) Parece que la mayoría de los que se llaman cristianos se comportan como los compañeros de Ulises: se acercan a la cultura como gente burda que ha de pasar, no sólo junto

(INSTITUTO SUPERIOR DE PASTORAL, *La transmisión de la fe en la sociedad actual*, Verbo Divino, Estella 1991, p. 66).

8. Cf. GONZÁLEZ-ANLEO, Juan, «Los católicos y el mundo de la educación»: *Cuenta y Razón* 20 (1985) 111; Díez DEL RÍO, Isaías, *Cultura, religión y escuela*, Asociación para el Progreso de la Educación, Madrid 1989, p. 155.

a las sirenas, sino también junto a su ritmo y melodía. Han tenido que taponarse los oídos con ignorancia, porque saben que, si llegasen a escuchar una vez las lecciones de los griegos, no serían ya capaces de volver a su casa. Pero el que sabe seleccionar lo provechoso, de entre todo lo que oye, no tiene por qué huir de la cultura»⁹.

Significativa es también la postura de san Basilio (330-379), con su célebre *Discurso a los jóvenes sobre la cultura helénica*, donde, con pretexto de guiar a sus sobrinos, les explica cómo la filosofía y la *paideía* («educación de los niños») atenienses pueden llevar al hombre a una actitud muy próxima al ascetismo cristiano¹⁰. Y cuando un edicto del Emperador Juliano, el 17 de junio del 362, cerró a los cristianos las puertas para el estudio de los escritores antiguos, hubo vehementes protestas.

Así deben seguir siendo las cosas. *La religión debe asumir todo cuanto haya de positivo en la cultura actual, integrándolo en una síntesis unificadora, colocándolo en un cuadro de referencia global y última*. Recordemos cómo Pablo exhortaba a los cristianos a que aceptasen las virtudes naturales que el estoicismo había popularizado como código de moral ciudadana: «Todo cuanto hay de verdadero, de noble, de justo, de puro, de amable, de honorable; todo cuanto sea virtud y cosa digna de elogio, todo eso tenedlo en cuenta» (Flp 4,8). Y él mismo declaraba que se había hecho «judío con los judíos y gentil con

9. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata*, lib. 6, cap. 10, n. 80, y cap. 11, n. 89.

10. BASILIO EL GRANDE, *Cómo leer la literatura pagana*, Rialp, Madrid 1964.

los gentiles» (1 Cor 9,20-22). O, como decía san Justino, «cuanto de bueno está dicho en todos los filósofos paganos nos pertenece a nosotros, los cristianos»¹¹. Es exactamente lo que hoy llamamos *inculturación de la fe*. Esta expresión, que no se encuentra en los diccionarios, es una contracción de «inserción de la fe en una cultura» y fue creada por teólogos y pastoralistas para evitar la palabra «aculturación», que se refiere al encuentro de dos culturas. La exigencia de inculturar la fe es la exigencia de aceptar todos los elementos humanizadores de la cultura —absolutamente todos— e integrarlos en el mensaje cristiano, para que nadie tenga la sensación de que, si se convirtiera a Cristo, se volvería ajeno a su propia cultura y a su propio pueblo.

Pero, naturalmente, en toda cultura hay también contravalores que deshumanizan. Por eso no puede ser asumida en bloque. Las culturas, como los hombres, deben ser «llamadas a conversión». Eso es lo que podríamos llamar *evangelización de la cultura*. Con palabras de Pablo VI, «lo que importa es evangelizar —no de una manera decorativa, como con un barniz superficial, sino de manera vital, en profundidad y hasta sus mismas raíces— la cultura y las culturas del hombre»¹².

¿Cómo se consigue eso? Según los padres conciliares, basta con que el Evangelio eche de verdad raíces en un pueblo determinado: entonces veremos

11. JUSTINO, *Segunda Apología*, cap. 13, n. 4 (*Padres Apologistas Griegos*, BAC, Madrid 1954, p. 277).

12. PABLO VI, *Evangelii Nuntiandi*, 20 a (*El magisterio pontificio contemporáneo*, t. 2, BAC, Madrid 1992, p. 92).

cómo «renueva constantemente la vida y la cultura del hombre caído, (...) fecundando con las riquezas de lo alto, como desde sus entrañas, las cualidades espirituales y las tradiciones de cada pueblo y de cada edad»¹³.

Quiero subrayar lo de fecundar la cultura *desde sus entrañas*. La Iglesia actual no quiere influir en las culturas por la vía de la autoridad —como ocurrió en España durante el régimen de Franco—, sino más bien por la presencia activa de los cristianos en ellas, por su testimonio, por el estímulo y la investigación: «La Iglesia está llamada a dar un alma a la sociedad moderna» —dice el Papa. «Y este alma debe infundirla, no desde arriba o desde fuera, sino pasando al interior, haciéndose próxima al hombre de hoy. Se impone, por tanto, la presencia activa y la participación intensa en la vida del hombre»¹⁴.

Pues bien, a ese doble movimiento de inculturación de la fe y evangelización de la cultura lo llamaremos *diálogo entre la fe y la cultura*. Y —no lo dudemos— es un diálogo del que saldrán enriquecidos ambos interlocutores.

Naturalmente, para que sea posible el diálogo entre la fe y la cultura es necesario que ambas se encuentren en algún lugar. Y, sin duda, una escuela —es decir, un lugar de creación, difusión y transmisión cultural— que, además, se llame «católica»,

13. CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et Spes*, 58 d.

14. JUAN PABLO II, «A los participantes en el VI Simposio del Consejo de las Conferencias Episcopales de Europa», n. 11 (11 de octubre de 1985): *Ecclesia* 2.242 (26 de octubre de 1985) 1.323.

es uno de los marcos más propios para ese encuentro entre la fe y la cultura. La escuela católica está llamada a ser *un laboratorio donde se ensaye la síntesis de la fe cristiana con la cultura de hoy*. No siempre lo es (Heinz Zahrnt observaba hace unos años que «en las escuelas de la Baja Sajonia, donde las asignaturas escolares están integradas por núcleos, ¡sólo las materias de religión y deporte aparecen todavía aisladas en el plan escolar!»¹⁵).

El diálogo fe-cultura, como cualquier otro diálogo, tiene ciertas leyes. La religión no tiene derecho a invadir el campo de la cultura imponiendo *desde instancias de fe y con autoridad religiosa* afirmaciones que pertenecen al ámbito racional de la realidad. Siempre que la Iglesia ha actuado de ese modo, se ha convertido en rémora del progreso. Como dijo el Concilio Vaticano II, es necesario respetar «la autonomía legítima de la cultura humana, y especialmente la de las ciencias»¹⁶. La cultura tiene consistencia propia y necesita «libertad para desarrollarse»¹⁷ o, como dijo en el aula conciliar el cardenal Mercier, «libertad para equivocarse»¹⁸.

Pero, a la vez, tampoco se debe consentir que la cultura invada el campo propio de la religión, pre-

15. ZAHRT, Heinz, *Dios no puede morir*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1971, p. 117.

16. CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et Spes*, 59 c; cf. n. 36.

17. *Ibid.*, 59 b.

18. MOELLER, Charles, *El desarrollo de la cultura* (BARAUNA, Guillermo [dir.], *La Iglesia en el mundo de hoy. Estudios y comentarios a la Constitución «Gaudium et Spes»*, Studium, Madrid 1967, p. 462).

tendiendo elaborar visiones totales y últimas de la realidad que ocupen el lugar de la religión (recordemos aquellos humanismos y «cientificismos» que repasamos en el segundo capítulo).

La escuela católica, para ser fiel al doble movimiento que acabamos de ver —inculturación de la fe y evangelización de la cultura—, debe transmitir una visión cristiana explícita de todas las cuestiones culturales que integran las diferentes asignaturas o áreas. Naturalmente, si esto debe ocurrir en todas las asignaturas, es necesario concluir de nuevo que no puede ser tarea de algunos francotiradores. Todos y cada uno de los profesores deben haber resuelto satisfactoriamente la integración de la fe cristiana y la cultura actual, tanto en su vida personal como en la disciplina que cultivan y explican en clase.

Intuyo, por otra parte, que la nueva ley de educación, al dar cabida a los diseños curriculares flexibles y abiertos, puede facilitar mucho a la escuela católica ese diálogo entre la fe y la cultura del que venimos hablando.

Testimonio colectivo de praxis evangélica

Por último, la escuela católica debe evangelizar ofreciendo el testimonio de un estilo de vida alternativo: la praxis evangélica. Recordemos que, según Pablo VI, «la Buena Nueva debe ser proclamada, en primer lugar, mediante el testimonio»¹⁹.

Así pues, todos y cada uno de los educadores de una escuela católica deberían ser testigos de praxis evangélica. A mí se me ocurren muchas preguntas:

¿Qué imagen damos de la autoridad: como servicio o como poder? ¿Responden todos los que tienen una autoridad en el colegio —y cada profesor la tiene en su aula— al modelo que ha establecido nuestra sociedad?; es decir, ¿son ellos los importantes, los únicos que deciden, prestándose además al elogio fácil, o, por el contrario, responden al modelo evangélico de los primeros que se hacen los últimos?

¿Qué imagen damos de la ley? ¿Son nuestras normas y reglamentos para los hombres concretos, con su diversidad y sus formas de ser?

¿Qué tipo de motivaciones deja traslucir nuestra conducta? ¿Trabajamos principalmente para ganarnos la vida o para servir a los demás? ¿Pueden nuestros alumnos contar con nosotros fuera de las horas de clase, de forma que aparezcamos ante ellos como portadores de una «cultura de la gratuidad»?

El testimonio —dijimos en el capítulo anterior— debe ser también colectivo. Según eso, es muy importante reflexionar sobre los «servicios» que ofrece la escuela. Es necesario hacer un discernimiento de las demandas que en este momento histórico plantean las familias. Si, en vez de hacerlo, nos dejamos llevar por lo que parece interesarles a ellas, podría ocurrir, por ejemplo, que acabáramos ofreciendo objetos de adorno o de consumo burgués (clases de ballet, de judo...), en lugar de establecer, por ejemplo, *proyectos de integración* para alumnos con *minusvalías*, cauces adecuados para la recuperación de los fracasados escolares o de los alumnos «difíciles», dando la impresión de que —igual que en cualquier proceso industrial— tratamos de obtener un producto *standard* de alta calidad, desprendiéndonos, en las diversas

19. PABLO VI, *Evangelii Nuntiandi*, 21 a (ed. cit., p. 92).

etapas del proceso, de los elementos pobres o defectuosos.

Otro testimonio de praxis evangélica sería que la escuela católica *abriera sus puertas*, en la medida de lo posible, al barrio o al medio en que está establecida. Dado que la Iglesia siempre ha defendido el destino universal de los bienes y la función social de la propiedad, sería injusto que los medios —bastante abundantes, en ocasiones— de que disponen las escuelas católicas estuvieran infrautilizados, por no ponerlos a disposición de cuantos los necesitan.

También las relaciones laborales dentro de la escuela católica deben ser modélicas, poniendo en práctica todo lo que dice la Enseñanza Social de la Iglesia acerca de la prioridad del trabajo sobre el capital, del salario justo, de la cogestión (que ha de ser una característica propia y querida por cualquier escuela cristiana, y no sólo una exigencia venida de fuera y aceptada con disgusto o con reservas), etc.

*
**

Lo dicho hasta aquí supone que la escuela católica debe aparecer como una alternativa con respecto a las demás escuelas. Y no por el prurito de ser distintos, sino porque una escuela donde se viva un diálogo fecundo entre la fe y la cultura, que ofrezca un testimonio colectivo de praxis evangélica, etc., será, de hecho, «diferente».

Pienso que no tiene sentido defender el derecho de los padres a elegir el tipo de educación que quieren para sus hijos si, en la práctica, no estamos en condiciones de ofrecer una educación realmente distinta.

Y, además, me atrevo a asegurar que la escuela católica evangelizará única y exclusivamente en la medida en que sea *distinta de las demás*.

Eficacia de la escuela católica en la transmisión de la fe

Con lo dicho hasta aquí, creo haber justificado que la escuela católica *puede ser* un espacio de transmisión de la fe especialmente eficaz. Debemos preguntarnos ahora si, de hecho, lo *es* o no.

Tendríamos que empezar discutiendo qué indicadores son aptos para medir la fe. Pero me temo que llegaríamos a la conclusión de que la fe no puede medirse. Tradicionalmente, sin embargo, nos hemos fijado en la práctica cultural. «La práctica —dice Le Bras— no es más que un signo, pero es el más visible, el más mensurable y constatable, el más fácil de percibir»²⁰. Y no le falta razón.

Pues bien, aun a sabiendas de que es una opción discutible, yo me voy a limitar a correlacionar el autopoicionamiento religioso de los jóvenes y el tipo de centro donde han cursado sus estudios. Los resultados, en 1982 y 1989, fueron éstos:

20. LE BRAS, Gabriel, *Études de sociologie religieuse*, t. 2, Presses Universitaires de France, Paris 1956, p. 612.

AUTOPOSICIONAMIENTO RELIGIOSO	COLEGIO DONDE ESTUDIARON LA E.G.B.			Total
	Estatal o público	Privado religioso	Privado no religioso	
Católicos practicantes	32	45	31	34
Católicos no practicantes	47	40	45	45
Indiferentes	13	8	11	12
Ateos	5	3	8	5
No contestan	2	2	2	3

FUENTE: *Quinta Encuesta de Juventud* (Dirección General de la Juventud, 1982).

AUTOPOSICIONAMIENTO RELIGIOSO	COLEGIO DONDE ESTUDIARON			Total
	Estatal o público	Privado religioso	Privado no religioso	
Católicos practicantes	26,1	33,7	24,8	27,3
Católicos no muy practic.	26,3	25,4	23,3	25,9
Católicos no practicantes	19,3	19,1	19,4	19,3
Indiferentes	21,3	16,9	25,6	20,9
Ateos	5,7	3,6	5,0	5,3

FUENTE: *Jóvenes Españoles 89* (Fundación Santa María, 1989).

Como puede observarse, el porcentaje de católicos «practicantes» que estudiaron en colegios religiosos es entre 7 y 13 puntos superior al de quienes estudiaron en colegios públicos, mientras que el porcentaje de ateos e indiferentes educados en colegios religiosos es 7 puntos inferior al de los educados en colegios públicos. En principio, pues, parece que la escuela católica consigue mejores resultados que la escuela pública a la hora de educar en la fe. Las diferencias en los frutos obtenidos son bastante per-

ceptibles, aun cuando —ciertamente— no sean espectaculares.

Debemos preguntarnos, sin embargo, si no habrá alguna variable, anterior al tipo de centro educativo, que explique las diferencias apreciadas. Cabría objetar, por ejemplo, que quizás esa mayor religiosidad de quienes estudiaron en colegios católicos no se deba tanto a la educación recibida en el centro cuanto a su pertenencia a clases sociales superiores —que siempre han sido más «religiosas»—; pero obsérvese que los jóvenes que han estudiado en centros privados no religiosos —que también proceden de las clases sociales más altas— dan un porcentaje de católicos practicantes inferior incluso al de los centros estatales y, sobre todo, un porcentaje de ateos netamente superior.

En cambio, dado que los padres creyentes probablemente tenderán con mayor frecuencia a buscar colegios religiosos para sus hijos, es posible que una parte de las diferencias observadas no se deban a la educación dada por los centros, sino a la educación recibida en la familia. En este caso, ambas educaciones se reforzarían entre sí, ganando en eficacia.

Podemos concluir, en definitiva, que *hay diferencias apreciables —aunque no espectaculares— en la religiosidad de los jóvenes, según que hayan estudiado en colegios católicos o en colegios no católicos.*

Una posible explicación de que las diferencias no sean espectaculares estaría en el hecho de que la influencia de la escuela —de cualquier escuela— está limitada por otros muchos agentes. En Estados Unidos, por ejemplo, se calcula que un chico de 18 años

ha pasado entre 18.000 y 20.000 horas ante el televisor, y sólo 10.880 horas en la escuela.

Pero, sin duda, deberemos reconocer también, con humildad, que no siempre hacemos las cosas bien. Por eso reflexionamos sobre el particular; para hacerlo mejor en lo sucesivo.