

## **DE LA MUERTE DE DIOS AL RETORNO DE LA RELIGIÓN**

**Juan Antonio Estrada**

Los mejores observadores del fenómeno religioso no son siempre los creyentes. La conciencia de pertenencia a una religión a veces, se convierte en una dificultad para una evaluación crítica, fundamentada y ponderada de lo que está ocurriendo. Es fácil confundir los deseos e intereses propios, individuales y colectivos con los acontecimientos históricos, sobre todo cuando, como ocurre en el caso de la religión, los hechos que se analizan tienen una gran repercusión personal, no sólo intelectual, sino también afectiva y existencial. Ante el hecho religioso resulta muy difícil mantener una actitud de desapego y de objetividad, que posibilite una evaluación crítica y ponderada, precisamente porque la religión responde a deseos, carencias e interrogantes muy profundos, ante los que resulta casi imposible la neutralidad y la imparcialidad.

### **1. LA SECULARIZACIÓN COMO PROBLEMA ECLESIAL Y RELIGIOSO**

En buena parte es lo que ocurre con la secularización de nuestras sociedades. A partir de la industrialización, de la revolución francesa y del desarrollo de la democracia, se produjeron cambios muy profundos en las sociedades occidentales que afectaron de forma esencial al fenómeno religioso.<sup>(1)</sup> Las distintas iglesias se enfrentaron a estos fenómenos con una actitud fundamentalmente defensiva, oscilando entre la añoranza del «antiguo régimen» y la necesidad de adaptarse a las nuevas reglas de juego que comenzaban a imponerse en Occidente. El «antimodernismo» es un concepto globalizante que enmarca la actitud apologética y hostil de la Iglesia católica al nuevo modelo emergente de sociedad a lo largo del siglo XIX y XX.

Esta hostilidad tenía causas concretas: la Iglesia se sintió amenazada por un proceso político que llevó consigo la laicización de la sociedad, con la consiguiente separación entre la Iglesia y el Estado; el desarrollo e implementación de los derechos humanos y del ciudadano, entre los que está la libertad religiosa en una sociedad pluralista y heterogénea; y el desarrollo democrático, que puso fin a una sociedad jerarquizada, estamental y verticalista, cuyas raíces se remontan al feudalismo. El desarrollo económico y sus costos humanos, se convirtió en el problema fundamental, haciendo insuficiente el sistema asistencial y caritativo tradicional de las iglesias. Surgió el problema social, al que no se puede responder de forma individual ni con una exhortación moral a practicar las obras de misericordia.

La gran crisis de las iglesias a lo largo del siglo XIX y XX tuvo que ver con la tardanza en comprender el significado de este proceso y con reaccionar ante él. Hubo que esperar a finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX, ya en los albores de la segunda revolución industrial, para que comenzase la «doctrina social de la Iglesia», retraso histórico, que acarrió la pérdida del mundo obrero y el fuerte anticlericalismo de una gran parte del pueblo, sobre todo en la Europa latina. La aceptación de los derechos humanos tuvo que esperar hasta la década de los años sesenta, siendo el decreto de libertad religiosa el que contó con una mayor oposición entre todos los documentos emitidos por el Vaticano II. La valoración positiva de la democracia y la reestructuración del papel de la Iglesia en una sociedad laica, no confesional y plural también ha sido tardía, ya que tuvo que esperar a

la posguerra, una vez resuelto el conflicto del Vaticano con el Estado italiano, mientras que en España sólo se ha dado en una época reciente.

El Vaticano II ha sido el gran intento de la Iglesia católica de adaptarse a la nueva situación de una sociedad secularizada y de abandonar definitivamente el antimodernismo como postura global. En este sentido, se puede afirmar que el concilio Vaticano II ha sido la respuesta global del catolicismo a la secularización de las sociedades, a la instauración de la democracia y a la agudización de la cuestión social. No voy a analizar aquí las limitaciones y deficiencias del mismo Vaticano II como respuesta del catolicismo a los cambios histórico sociales. A pesar de ellas, sigue siendo el acontecimiento cristiano más importante del siglo XX, quizás incluso lo más creativo y novedoso que ha producido el cristianismo desde la época de la Reforma.

Permanece como una instancia crítica, como una tarea y como una herencia para el siglo XXI. No hay respuesta posible a la secularidad, la democracia y el problema social que no pase hoy por las aportaciones del Concilio.<sup>(2)</sup>

No hay que ocultar tampoco que la significación histórica del último Concilio está todavía por decidir. Puede ser el punto de partida de un nuevo paradigma de lo cristiano y de lo católico o una oportunidad perdida. No sólo muchas de las tareas, inspiraciones y dinámicas del Vaticano II están todavía por desarrollar, sino que en los dos últimos decenios se ha impuesto, en buena parte de la Iglesia oficial, una corriente restauracionista e involucionista respecto del mismo Concilio, que amenaza con liquidar o reducir a un mínimo la alternativa creativa e inspiradora del Vaticano II. El tiempo clarificará, por tanto, el significado del Concilio como acontecimiento epocal del cristianismo y sobre su capacidad para transformar un modelo de Iglesia, su forma de entender la relación con el mundo y el talante para abordar las realidades seculares.

## **2. LA EXPERIENCIA DE LA BÚSQUEDA DE DIOS**

Sin embargo, la secularización de nuestras sociedades no afecta sólo a la iglesia y su ubicación en un contexto nuevo y más complejo. El problema es mucho más hondo. A finales del siglo XIX, un agudo observador del cristianismo resaltaba un importante evento: «El más grande de los últimos acontecimientos --que «Dios ha muerto», que la fe en el Dios cristiano se ha hecho increíble-- comienza, ya ha lanzado sus primeras sombras sobre Europa. Parece, por lo menos para aquellos pocos cuyos ojos y suspicacia es lo bastante fuerte y fina para este espectáculo, que algún sol se haya puesto, que una antigua y profunda confianza se ha trocado en duda. (...) En lo esencial, se puede decir que el acontecimiento mismo es mucho mayor, más lejano e inconcebible que lo que cualquiera pudiera pensar. Muchos no saben lo que propiamente acontece con esto y todo lo que en lo sucesivo, una vez que se ha corrompido esta fe, tiene que desmoronarse porque estaba construido sobre ella. Por ejemplo, toda nuestra moral europea».<sup>(3)</sup>

Con gran perspicacia y dramatismo, muy lejano a la frivolidad pasota con la que se confunde su nihilismo, plantea Nietzsche un problema radical, mucho más allá de la impugnación de las iglesias en la sociedad. Nietzsche constata un hecho que apunta al núcleo mismo del cristianismo: la muerte de Dios en la conciencia de Occidente. Se trata de un acontecimiento dramático y epocal. Por un lado, más que muerte es un asesinato, nos dice Nietzsche. Es Occidente el que ha matado a Dios, el que lo ha borrado de su

conciencia colectiva sociocultural. Por otra parte, se trata de un proceso lento y gradual, que inicialmente sólo se revela a unos cuantos observadores, entre los que se cuenta él mismo. Finalmente, advierte que es un acontecimiento lleno de implicaciones socioculturales. Para Nietzsche, la religión no es un fenómeno secundario, sino una dimensión esencial de la sociedad. Lo que acontece a la religión tiene amplias repercusiones en todos los ámbitos humanos y dimensiones culturales.

A mi juicio, Nietzsche plantea el problema radical con el que se enfrenta hoy el cristianismo, que es el de la fe en Dios en una cultura postcristiana. Tradicionalmente, la fe en Dios está implicada en tres grandes dimensiones de la existencia humana.<sup>(4)</sup> Por un lado, el hombre se pregunta por el origen y fundamento de la vida, desde la que se plantea el problema de Dios. La vieja cuestión de por qué hay algo y no nada, es la que lleva a la búsqueda de un principio divino para explicar el universo y la vida humana. Es verdad que el hombre no puede alcanzar a Dios y que cualquier causa o principio, como fundamento de lo que existe, es el resultado de la subjetividad proyectiva humana.

El hombre no puede llegar a Dios porque el ámbito de la trascendencia suprahistórica es inalcanzable a la inmanencia humana. Estamos hechos para el mundo y sólo alcanzamos las realidades intramundanas e intrahistóricas. Mientras que lo trascendente, lo divino, precisamente porque no es parte del mundo ni de la subjetividad es inasible e inabarcable. Pero la existencia del mundo y del hombre, así como la conciencia de nuestra contingencia y de nuestra finitud nos interroga acerca del origen y fundamento de cuanto existe. A Dios no llegamos pero la realidad inconsistente en sí misma y contingente, porque así la experimentamos, nos plantea a Dios como problema.

Dios como cuestionante está enraizado en la existencia humana y las distintas religiones dan una respuesta a esa problemática, aunque admite también otras, como las del panteísmo o las del ateísmo. La respuesta judeocristiana a ese interrogante humano es la del Dios creador, origen y término de la vida humana, fundamento y límite último al que llegamos en nuestra búsqueda de fundamento y realidad. Las tradiciones religiosas han buscado a Dios desde la contemplación de la naturaleza, cuya grandeza genera la pregunta por su autor. Dentro del cristianismo, el cántico de las criaturas de Francisco de Asís, la contemplación para alcanzar amor de Ignacio de Loyola y el cántico espiritual de Juan de la Cruz son algunas de las expresiones más logradas de esta actitud espiritual.

Hoy ha cambiado nuestra comprensión de la naturaleza y la relación con ella. Hemos pasado de verla como una obra divina a contemplarla como algo imperfecto que determina el horizonte humano. Pasamos de una actitud contemplativa a una pragmática e instrumental, que busca explotar la naturaleza, reducida a materia prima, y perdemos la vinculación natural con el mundo desde la cultura urbana. Sin embargo, permanece la pregunta por el origen y significado del universo, y surge el principio antrópico que busca responder al cómo y por qué ha surgido el cosmos y ha permitido la vida humana. Cuanto más avanza la ciencia y se percibe la grandiosidad y fragilidad del universo, más espontáneamente surge el interrogante por Dios.

Ese Dios se revela además como el que da sentido a la existencia del hombre. La muerte no es sólo la «antiutopía» por excelencia (Bloch), sino la gran impugnación para nuestras expectativas de pervivencia, plenitud y felicidad. La pregunta por el sentido de la vida surge de forma inevitable ante la conciencia de la muerte, pero se actualiza constantemente ante las experiencias de sin sentido, del dolor propio y ajeno, y de la

injusticia del opresor que triunfa sobre la víctima. Los hombres sufren y no son felices, y la pregunta por el sentido de la existencia humana hace que inevitablemente surja la pregunta por Dios.

Los deseos, carencias, proyectos y valores humanos son radicalmente cuestionados a partir de la muerte, del sufrimiento sin sentido y de la injusticia de las víctimas. Camus rehúsa reconciliarse con una creación en la que sufren los niños y Auschwitz se presenta como el símbolo del mal en el siglo XX, impugnando al hombre como agente de la historia y a un Dios silencioso ante el sufrimiento. Esto es lo que le lleva a cuestionar al Dios creador, a proclamar el absurdo de la existencia humana y a postular la solidaridad interpersonal como única respuesta admisible ante tanto sin sentido.

No cabe duda de que persiste también el rechazo a que la última realidad sea lo que experimentamos intrahistóricamente. A pesar de la omnipresente realidad del mal en nuestra vida y de tantas experiencias en que la injusticia se impone, triunfa la corrupción y prolifera el sufrimiento inútil, rehusamos reconciliarnos con estas realidades y aceptarlas como últimas. A partir de aquí, surgen los distintos proyectos de liberación y de emancipación humana. El hombre se rebela ante una historia indiferente a las expectativas humanas. Las mil formas actuales de solidaridad y también la proliferación de movimientos y asociaciones, expresan que no nos resignamos ante el mal.

Esto es también lo que ocurre con las religiones, que canalizan esa solidaridad y se abren, de una forma u otra, a una intervención divina que dé sentido a una vida humana muy necesitada de ella. La tradición judeocristiana proclama que el Dios creador es el redentor que ofrece un sentido último a la historia. La búsqueda de Dios cristaliza en las imágenes del reinado de Dios, del juicio final y de la parusía o venida del Mesías-Cristo, que encarna la alianza de Dios con la humanidad y el compromiso divino con la lucha humana contra el mal.

Dios es buscado por la humanidad y las tradiciones cristianas responden a necesidades constitutivas del hombre, aunque éstas no necesariamente tengan que ser resueltas con las alternativas cristiana o religiosa. Desde el sufrimiento de las víctimas de la historia y desde la experiencia humana de la negatividad de la vida y del inevitable final de la muerte, surge la búsqueda de un Dios que pueda salvarnos y la pregunta de si esa necesidad tiene una respuesta o si el hombre es sólo una carencia sin plenitud posible. La búsqueda persiste a pesar del desarrollo científico y del progreso humano.

Pero es que además la pregunta por Dios resurge cuando el hombre se pregunta por el bien y por el mal, así como por las motivaciones morales del comportamiento humano. La acción humana es ambigua y la experimentamos como contradictoria y dualista. Nos lleva a hacer el mal que no queremos, y a no hacer el bien que deseamos (*Rom 7,14.2* l). Somos potencialmente capaces de lo mejor y de lo peor, y ante nuestra demostrada capacidad destructiva buscamos normas universales de conducta que nos permitan optar por el bien y rechazar el mal. La misma pretensión de los derechos humanos universales responde a esta convicción. Hay en nosotros un rechazo moral espontáneo ante el abuso del débil por parte del fuerte, ante la mentira, la corrupción y la hipocresía. Aunque pretendemos justificar los comportamientos humanos desde la homogeneidad con el reino animal, en la que domina «la ley de la selva», al servicio de la supervivencia, esta pretensión es inadmisibles e inaplicable al contemplar la crueldad y el sadomasoquismo cruel del que somos capaces.

También en relación con el bien y el mal surge la pregunta por Dios. Si «Dios no existe, todo está permitido» (Dostowieski), ya que no hay criterios universales y absolutos para evaluar el comportamiento humano, y mucho menos para responder a la pregunta fundamental de por qué ser morales y obrar el bien. Podemos apelar al consenso humano, al utilitarismo, que aconseja anteponer el bien común al provecho individual, al contrato social o a los imperativos del lenguaje y de la comunicación humana, que indirectamente nos abren a la solidaridad, a la reciprocidad y la justicia en las relaciones interpersonales.<sup>(5)</sup> Pero, en última instancia, si no hay un bien y mal últimos y normativos, desde los que se puede evaluar toda conducta humana, y si no hay una referencia trascendente, más allá de la subjetividad individual y colectiva, resulta imposible justificar últimamente el por qué ser moral, ni tampoco la normatividad universal a pesar de la relatividad generada por la pluralidad cultural.

También aquí se encuentra el hombre con Dios desde la búsqueda de normas de comportamiento. Kant ponía las exigencias de la conciencia, junto con el firmamento estrellado, como las vías que nos plantean el interrogante divino. El Dios de la tradición judeocristiana aparece como la interpelación última que nos hace sentirnos responsables. Nos descubre el rostro del otro, del prójimo, es decir, de la persona en necesidad, de la que somos guardianes. Para la antropología judeocristiana, el hombre es siempre un ser relacional y adquiere su identidad en el juego de las relaciones interpersonales. En ellas descubre al referente divino como interpelador último, como garante de la dignidad personal, que nos hace responsables y vulnerables ante el sufrimiento ajeno. No es posible una identidad del yo al margen de la relación con los demás, ni basta lo bueno y malo para mí como norma de la acción interpersonal.

Por eso, la concepción judeocristiana de Dios es incompatible con el egocentrismo, individualista y colectivo. Establece límites a la conducta y orienta axiológicamente la libertad. Dios es el garante último de las víctimas, no está con el opresor sino con el oprimido y no ve la historia desde la perspectiva humana, que es la de los triunfadores, sino desde los masacrados por el poder. De ahí, la expectativa cristiana de un juicio final, de una esperanza para las víctimas, de un triunfo último del bien sobre el mal, y del amor como dimensión última para comprender quién y cómo es Dios, así como para desarrollar el protagonismo histórico. La religión implica a la ética, aunque no se reduce a ella, y se convierte en una fuerza social para la motivación moral y para las convicciones ético políticas.

Estas tres dimensiones son constitutivas y universales. Dios está enraizado en la vida humana y la pregunta por Dios cruza las etapas de la historia, se hace presente en las culturas y se plantea en todas las sociedades. Esto es lo que lleva a muchos autores a hablar del «homo religiosus», no en cuanto que la religión sea un universal fáctico imprescindible para todo hombre, y mucho menos para afirmar que la religión sea la única respuesta posible para la existencia humana, pero sí para defender que la pregunta por Dios surge irremediabilmente porque está enraizada en experiencias estructurantes. Dios surge como problema y como pregunta, y cuanto más se ahonda en las vivencias y experiencias, tanto a nivel individual como colectivo, más interperante es la demanda humana de Dios, así como la búsqueda de un Dios que pueda salvarnos, es decir, que nos dé sentido para la contingencia y que nos motive para la lucha contra el mal, sobre todo contra el moral, y que responda al ¿Qué y para qué es el hombre? que constituye para Kant la pregunta fundamental.

### **3. AUSENCIA DE DIOS Y CREDIBILIDAD DE LA FE**

En este contexto, la observación nietzscheana cobra todo su significado. El problema de la secularización no estriba simplemente en la pérdida de poder e influencia de las iglesias en las sociedades desarrolladas, ni en la emancipación de áreas culturales del control religioso, ni en la confiscación de los bienes eclesiásticos, ni en la individualización y personalización de la religión a costa de las iglesias institucionales, ni siquiera en la creciente complejidad de nuestras sociedades, que hace más difícil una instancia universalizadora y englobante de sentido para todas las dimensiones de la vida humana.<sup>(6)</sup> La gran dificultad está en que declina la búsqueda de Dios en nuestras sociedades. Dios pierde plausibilidad y credibilidad en el Occidente desarrollado y cada vez hay más personas y sectores sociales que pueden vivir sin Él.

El problema no es simplemente el de la increencia y el ateísmo, que siguen constituyendo una minoría social, aunque cada vez más importante y creciente, sino el de la ausencia y silencio de Dios en amplios segmentos de la población. Asistimos a un progresivo proceso de erosión y de transformación de los lugares humanos tradicionales de la búsqueda de Dios. A partir del siglo XIX constatamos la tendencia, que tiene múltiples causas históricas, a construir inmanentemente el futuro sin una referencia religiosa trascendente. Desde la confianza en los éxitos de la ciencia y desde la toma de conciencia de la Ilustración, el hombre genera proyectos emancipatorios y lucha por utopías intrahistóricas (sociedad sin clases, sociedad emancipada, sociedad desarrollada, sociedad postindustrial) que cobran un valor absoluto.

Lo problemático de estas tendencias no está en la importancia que se concede a la actividad humana, ni al sentido intrahistórico de sus metas, sino en el carácter absoluto que asumen éstas, sin que puedan ser matizadas, cuestionadas, y relativizadas desde un postulado trascendente o una referencia religiosa. El hombre se convierte en el sujeto suplente de un Dios, convertido en «Deus otiosus», es decir, que no sirve para la vida y que pierde interés desde una actitud pragmática y antropocéntrica. El demiurgo humano construye el mundo a su imagen y semejanza, al margen de Dios, desde una razón científica absolutizada que ya no se subordina a la ética. El individuo queda subordinado a las exigencias del progreso y a las razones de estado.

Pasamos también de la reacción ante la moral impositiva del pasado, al pluralismo axiológico que fácilmente degenera en vacío moral. Todo vale en función del éxito y de la consecución del proyecto histórico, más allá del bien y del mal. Los nuevos absolutos, creados por la subjetividad humana, son los de la patria, los de la razón de estado, los de la raza, la ideología o el partido, y últimamente los del consumo y el aumento de la renta per capita. Estas hipostaciones subjetivas no dejan lugar a ningún Dios que las relativice e impugne. El sujeto se convierte en el protagonista único, responsable ante la historia.

Ya no hay bien y mal normativos, orientativos y limitativos de toda conducta humana, sino «intereses» individuales y colectivos, desde los que hay que construir el proyecto histórico. Esto se traduce en el enfrentamiento de los pueblos, que buscan instaurar el «mapa mundi» a su propia imagen y semejanza, y en la universalización del sufrimiento y de la injusticia en las relaciones interpersonales individuales y colectivas. El fin justifica los medios. Una última etapa de este enfoque funcionalista y «amoral» es la postmodernidad de la moral «light», que se reduce a unos mínimos de convivencia, y que cuestiona toda interpelación más allá del utilitarismo y la subjetividad individual.

Todo vale porque nada vale. La pluralidad axiológica, condición necesaria pero insuficiente para la libertad, amenaza con convertirse en la barbarie moral de una sociedad absolutamente permisiva. La tolerancia deja de ser el requisito para la búsqueda dialogante de la verdad y se torna en el resultado de la indiferencia a los valores morales. Todo está permitido, dado que Dios no existe ni significa socialmente nada, pero esa muerte de Dios arrastra al sujeto y lleva a cuestionar la dignidad humana, así como la necesidad de la lucha contra el mal.

Naturalmente persisten movimientos motivados por la ética y la solidaridad humana, así como se mantiene la lucha por los derechos humanos y la afirmación de la dignidad del hombre, con indiferencia de su particularidad cultural y natural. Las huellas del humanismo ético y religioso, ilustrado y utópico no han desaparecido de Occidente, a pesar del embate de la razón científico técnica, pero se encuentran inevitablemente desplazados y en condiciones de inferioridad ante una sociedad que se refugia en el utilitarismo práctico y en la subjetividad individual.

A su vez, la conciencia de finitud, lleva a una admirable lucha de la ciencia por alargar la vida humana y por prolongar la calidad de vida. Pero como la instancia científica es insuficiente para responder a las preguntas límites se produce una doble reacción. Por un lado, de «fuga» ante la muerte, que se convierte en un acontecimiento privado e individual, enfocado desde una perspectiva meramente biológica, y marginado y tabuizado. La muerte es un tabú del que no se habla, a veces ni siquiera cuando se llega el estadio terminal, y se convierte en un mero dato estadístico, sociológico, integrado en la globalidad de la oferta informativa. La singularidad del ser humano, consciente de la problematicidad de la muerte, se pierde desde un enfoque técnico, objetivo e instrumental.

Siempre estamos solos ante la muerte, ya que ésta es un acontecimiento personal e intransferible, pero ahora también estamos aislados, ya que no podemos compartir con los otros las expectativas, temores, carencias y deseos con las que la afrontamos, tanto cuando nos concierne directamente como cuando nos afecta en un ser querido. El hombre como «ser para la muerte» (Heidegger) se encuentra crecientemente abandonado por la sociedad, los amigos y la familia, y se pretende reducir esta realidad a mero planteamiento biológico y medicinal. También ahí, se advierte el retroceso de la pregunta por Dios, marginándose la búsqueda del Dios que puede salvarnos y sustituyéndola por una «buena muerte», es decir, por la mitigación al máximo del dolor que la acompaña. La religión se transforma así en mero vehículo sociocultural para afrontar la despedida del finado.

La otra reacción ante la contingencia y limitación de la vida es la vieja postura desencantada y realista del «carpe diem». Hay que aprovechar la vida, que es corta, y disfrutar al máximo. La sociedad consumista ofrece un fugaz sentido alternativo a las preguntas del hombre. Se trata de una trascendencia «light»: la del consumismo hedonista, artificialmente propagado por certeras técnicas publicitarias; la cultura del espectáculo de «pan y circo», abundantemente ofrecido por los medios de comunicación de masas; la del turismo y el esparcimiento, que ofrecen la imagen irreal de una vida lúdica y fácil; y también los acontecimientos deportivos, que hacen depender el sentido de la vida cotidiana de muchos ciudadanos de los avatares del club de sus amores. El sentido de la vida se multiplica, pero también se trivializa y se frivoliza en el contexto de las prósperas sociedades de consumo del primer mundo.

En este ámbito quedan pocos resquicios para Dios, no sólo para sus respuestas, sino incluso para su búsqueda. El entramado socio-cultural hace la pregunta por Dios cada vez más innecesaria, más marginal y superflua, más ornamental a nivel social y más subjetiva y privada a nivel personal. La falta de hondura sociocultural de la sociedad de masas y la superficialidad de los sujetos, a los que se conceden libertades formales de pensamiento y de libertad, pero a los que se manipula para que no piensen y para que actúen según las pautas que imponen los medios de comunicación de masa, impiden que surja la búsqueda de Dios.

Dios muere en la conciencia de Occidente. Cada vez resulta más difícil mantener la inquietud radical por Dios, vivenciar su necesidad y el ansia de salvación, que es constitutivo de la historia humana. Parece como si la sociedad desarrollada actuara como un narcotizante colectivo que genera un estilo de vida superficial y frívolo, en el que los grandes modelos de identificación son la «gente guapa» de las finanzas, la aristocracia, el espectáculo y el deporte, desplazando a los referentes éticos, humanistas y religiosos, que han sido modelos culturales en otras épocas. La poca hondura de las relaciones interpersonales, el individualismo egocentrista y la carencia de pensamiento y reflexión en una sociedad movida por la publicidad ideológica (la opinión publicada, que no pública) apenas si dejan espacios para que surja la pregunta por Dios.

#### *4. LA RELIGIÓN SUSTITUYE A DIOS*

En la época conciliar, se podía considerar la deseclesialización del cristianismo como el asunto fundamental. Había miedo a un Cristo sin iglesia, a una religiosidad selectiva e individual, que prescindía de la jerarquía y de sus mandamientos y enseñanzas. Hoy, por el contrario, el problema es la descristianización de la religiosidad por un lado, y su sustitución por un sincretismo religioso, esotérico, parapsicológico y gnóstico, dentro del cual se integran los componentes religiosos del cristianismo tradicional, por otro. La modernidad no sólo erosiona a la religión institucional, que es lo que suele alarmar a la jerarquía, sino que permite una síntesis de indiferencia, agnosticismo e incluso ateísmo con una postura receptiva y simpatizante respecto de la religión. La religión se transforma en meros servicios sacramentales, que se integran en la religiosidad fluida, esotérica y terapéutica, que es la que mejor se adapta a las necesidades del individuo en la sociedad de consumo.<sup>(7)</sup>

El problema no es ya la cristianización o reevangelización de la sociedad, al menos en Europa, sino su humanización y profundización para sacarla de la dinámica decadente de pan y circo, que acaba convirtiendo a la religión en una mera institución terapéutica para soportar la frivolidad y superficialidad de la sociedad. El problema se agrava desde la perspectiva de las iglesias y las religiones. Evidentemente el cristianismo, y más en concreto el catolicismo, ofrece hoy una perspectiva plural y diversificada que hacen inviables juicios globales indiferenciados. El peligro de reduccionismo y simplificación acecha a cualquier discurso sobre la situación religiosa hoy, y a cualquier análisis sobre la situación de la Iglesia. El pluralismo ha pasado a ser constitutivo de las mismas iglesias e impide generalizaciones globales. Sin embargo, y aún a riesgo de simplificar, hay que indicar rasgos comunes que caracterizan a amplios sectores religiosos y cristianos: el discurso sobre la iglesia y la religión desplaza al de Dios. El problema de la secularización de la sociedad se enfoca desde la de la Iglesia, identificada frecuentemente con el estamento eclesiástico, y no desde Dios.

El problema de las iglesias en el Occidente desarrollado estriba en su silencio sobre Dios. El cristianismo ha sufrido, por una parte, un proceso de moralización, constituyendo a las iglesias en depositarias de una doctrina y valores morales desde las que se mide el grado de influjo religioso en la sociedad. Por otra parte, se ha dado una fuerte carga doctrinal en correlación con el auge de las ideologías, con la importancia del conocimiento ilustrado, y con la crítica del humanismo ateo a la ideología religiosa. Las iglesias se han ideologizado ellas mismas y aparecen, ante todo, como depositarias de un saber doctrinal y moral. La misma jerarquía se ha convertido en vigilante y controladora de la ortodoxia moral y doctrinal, a costa de subordinar sus otras dimensiones pastorales y misionales.

A esto se añade el hecho de que las iglesias defienden ante todo, sus intereses institucionales en la sociedad, luchando contra la secularización y laicización cultural. Las grandes batallas eclesiales hoy son las de la moral sexual; las del papel de la religión en la educación; la de la independencia jerárquica en el nombramiento de obispos; la del mantenimiento del celibato y la masculinidad como requisitos para el acceso a los ministerios; las del control doctrinal de los fieles, especialmente de los ministros y teólogos; la de financiación de la iglesia, etc. Son intereses legítimos, a veces necesarios e importantes, y que corresponden a problemas reales, aunque haya un disenso tanto intra como extraeclesial respecto a las soluciones que se proponen y las respuestas que se ofrecen.

Sin embargo, el gran ausente de este discurso es Dios. ¿Dónde está el ansia y la búsqueda de Dios? ¿Hasta qué punto se cae en la cuenta de que el primer problema no es la iglesia y sus representantes, sino el declive de la preocupación por Dios en nuestras sociedades occidentales? ¿No se advierte que la gran carencia hoy es la experiencia de Dios? ¿Hasta qué punto se puede afirmar que la era de los maestros espirituales o gurus de la tradición cristiana desaparece? ¿No se puede afirmar que el superdesarrollo de la necesaria dimensión institucional del cristianismo ha desplazado, marginalizado y reducido al mínimo la dimensión experiencial, carismática y profética?

El gran problema hoy, en un mundo que se ha acostumbrado a vivir sin Dios, es el de la experiencia de Dios, que constituye a los cristianos como testigos, y que ésta sea motivadora e interpelante para el hombre y la construcción de la sociedad. Es lo que defendían Karl Rahner y su discípulo Metz cuando hablaban de que el cristianismo del futuro sería místico y político,<sup>(8)</sup> es decir, tendría una vivencia de Dios y estaría comprometido con la construcción de un mundo más justo y humano, o dejaría de ser un cristianismo con futuro. Las imágenes que hoy motivan son las de un Óscar Romero, un Ellacuría, una Teresa de Calcuta o un Lutero King. En todos ellos advertimos la interpelación del cristianismo místico y político, desde personas empeñadas en la transformación de la sociedad, que rechazan la marginación de la religión, su privatización interiorista y las diversas formas de absolutismo socioestatal.

En cuanto testigos del Dios vivo, subrayan el carácter fragmentario, como construcción histórica, del modelo actual de sociedad y de su concepción del desarrollo. Rechazan, por tanto, cualquier absolutización, incluida la de la ciencia o de la misma razón, y denunciando los absolutos de la razón de Estado o de la razón económica. El progreso tiene que ser evaluado en términos humanos y universales, no desde criterios que absolutizan el crecimiento de la productividad, la mera modernización estructural, o la limitación a los derechos formales democráticos en el seno de una sociedad injusta e irracional. Es el hombre el fin del progreso, nunca el medio, lo cual les lleva a testimoniar

a Dios como el legitimador de la dignidad humana, el interpelador ante las relaciones de dominio, y el garante último de nuestras expectativas de justicia. Surge así un compromiso ético y político, fundado últimamente en una aguda experiencia de Dios, que exige ser acogido y potenciado comunitaria y eclesialmente.

Esto es precisamente lo que falta crecientemente en las iglesias primermundistas de Occidente. Sobre todo, es lo que se echa de menos en los ministros y responsables eclesiales. Se prefiere para los cargos a personas sumisas, obedientes a la autoridad central, conformistas con todo lo que viene de Roma y capaces de controlar la conducta moral y el pensamiento doctrinal. Por el contrario, hay miedo a los místicos y carismáticos, a los que proceden con una creatividad que les viene de su experiencia espiritual, y que, por ello, son imprevisibles e impredecibles. Hay sobre todo miedo a que los cargos de responsabilidad en la Iglesia sean ocupados por personalidades inquietas, de talante crítico a nivel intraeclesial y social, y con acusado sentido de la libertad y de la propia responsabilidad. En una palabra, se prefiere dar la responsabilidad eclesial a personalidades que pueden ser buenos funcionarios y se rechaza a aquellos que pueden interpelar tanto a la superioridad jerárquica como al conjunto de la iglesia, en base a sus vivencias de Dios.

De ahí la doble tentación fundamentalista y sectaria del cristianismo actual. Ante una sociedad relativizadora e impugnadora del cristianismo y de sus pretensiones, se prefiere el retorno a las certezas del pasado. Éstas, en todo caso, estaban bien adaptadas para la época histórica y sociocultural en que surgieron, ya que eran respuestas creativas a los retos y desafíos que surgieron en otro momento histórico. De esta forma, la tradición del pasado se convierte en un lastre para la creatividad actual, ya que su simbolismo arcaico y su imaginario religioso, propio de una sociedad agrícola, no se originó para responder a los retos y desafíos de una sociedad consumista y postindustrial. La tradición, en lugar de ser el testimonio de la experiencia pasada, se transforma así, en la institución que suple la carencia de nuevas vivencias de Dios.

En el fundamentalismo integrista hay una mezcla de inseguridad y de reactividad, en buena parte fruto de la carencia de experiencia de Dios. Mucho más en el caso cristiano ya que el Dios bíblico es desestabilizador: el que saca al creyente, cuyo prototipo es Abrahán, de sus rutinas e instalaciones para ponerlo a la búsqueda desde una promesa abierta al futuro. Según la concepción bíblica, cuando Dios entra en la vida de una persona o de una colectividad genera desestabilización y libertad, protagonismo y capacidad de discernimiento, expansión misional y apertura al otro. Por el contrario, la carencia de experiencias personales lleva a confundir el discurso sobre Dios, la propia representación doctrinal, con Dios mismo, como si Él pudiera quedar prisionero por un sistema humano, religioso o no. Cuanto menos experiencia hay del Espíritu, tanto más se aferra uno a la letra de la tradición. La carencia de creatividad personal se suple con la ley y la autoridad externa. De esta forma, la pérdida de relevancia social aumenta, ya que se pierde capacidad para asumir funciones proféticas y testimoniales en la sociedad.

Por eso, la tendencia fundamentalista (que se aferra a la verdad como si fuera algo ahistórico, fijo e irreformable), se combina con la tendencia sectaria, es decir, con la dinámica del ghetto. Se busca aislar a los miembros de la Iglesia de la contaminación sociocultural que erosiona las creencias e impugna las certezas del pasado. De allí, el férreo control ideológico y doctrinal, que en casos extremos lleva a crear una red de instituciones confesionales contrapuestas a los foros seculares que se consideran

peligrosos. Es decir, se busca instaurar un entramado alternativo a la sociedad, desde el que sea posible preservar sin cuestionamientos ni impugnaciones el depósito de la tradición. El pasado se transforma en presente y en matriz del futuro, es decir, no hay futuro, si entendemos por éste lo imprevisible, novedoso y sorprendente. Se pretende, inútilmente como demuestra la historia, que todo está atado y bien atado, a costa de desvincularse de la sociedad y del curso histórico.

El precio de esta combinación de integrismo y sectarismo es que la religión pierde su capacidad de interpelación respecto de la sociedad, ya que se ha desvinculado de las preocupaciones contemporáneas y de los retos socioculturales. Consecuentemente el ateísmo aumenta, aunque sea minoritario todavía. A su vez, el agnosticismo y la indiferencia religiosa se extienden en amplios sectores de la población, especialmente en el ámbito de la juventud. que comienza a adolecer de una socialización cristiana que no les ha sido ofrecida ni por las familias, ni por las escuelas ni por las iglesias. Y sobre todo, aumentan los cristianos que reducen su relación con la Iglesia a momentos puntuales de su existencia, y que, en muchos casos, han prescindido de Dios en su vida cotidiana o lo han reducido a rutinas superficiales y a rituales marginales de la vieja socialización religiosa.

En una sociedad secularizada la religión puede tener más futuro que la preocupación por Dios. Siempre será necesaria una institución que proteja, canalice y controle la herencia sociocultural, folklórica y popular del pasado, que en nuestras sociedades es inevitablemente religiosa. Los ritos de paso siempre serán un refugio para las religiones. También resultan imprescindibles instituciones como las eclesiales, que ofrezcan servicios complementarios del Estado, tanto en lo que respecta al ámbito educativo como asistencial, caritativo y social. Las sociedades consumistas actuales no plantean problemas a las religiones aburguesadas que ofrecen servicios religiosos, estabilizan la sociedad y sirven de referencia para la identidad colectiva. La religión puede estar sociológicamente viva, aunque experiencialmente decline y deje de ser un ámbito en el que se exprese la búsqueda humana de Dios. Las funciones sociales de la religión persisten, aunque modificadas, en las sociedades postindustriales. El problema está en la falta de sentido de la sociedad, en el malestar difuso ante una sociedad que responde a las demandas existenciales del hombre con pan y circo. De ahí la importancia de la mística experiencial, de la hondura humana y del compromiso ético de las religiones, si quieren cumplir su tarea misional y evangelizadora.

Por eso, el gran problema hoy no es la suerte de la iglesia, mucho menos su influjo social o su capacidad proselitista, sino despertar la conciencia humana y enseñar a discernir entre el bien y el mal. Previamente a la evangelización hay que ahondar en la experiencia personal y relacional, para, desde ahí, plantear la pregunta por Dios. Hay que despertar la conciencia de nuestra contingencia contra toda ideología o sistema cerrado y con pretensiones de absoluto; potenciar la búsqueda ética, política y religiosa de la justicia, en nombre de Dios que se revela en el rostro del oprimido y llama a construir su reinado en la sociedad humana; y abrirse a la esperanza en el marco de una sociedad desencantada, a pesar del progreso técnico.

El sentido de Dios sigue siendo el contenido esencial de la religión y la idolatría es representar o sustituir a Dios por cualquier sistema de valores o cualquier modelo social. Por eso, la religión es conciencia de alteridad y dinámica de búsqueda. Mucho más importante que decir a los demás lo que tienen que hacer y pensar, es afirmar que es

importante creer en algo y alguien, que es necesario preguntarse por los valores que guían la vida y que sólo desde la interiorización personal es posible plantearse la existencia con autonomía y protagonismo, en lugar de dejarse llevar por las modas publicitarias, la manipulación del consumo y el pragmatismo egocéntrico. A partir de ahí, puede surgir Dios como pregunta, se abriría un espacio a su revelación y se haría posible la experiencia religiosa de la humanidad.

## NOTAS

1. Entre las muchas publicaciones sobre el tema destaco el libro de P. VALADIER, *La Iglesia en proceso* (Santander 1990).
2. En lo concerniente al significado del Vaticano II para la misma Iglesia remito a mis estudios *La iglesia: identidad y cambio. El concepto de Iglesia del Vaticano I a nuestros días* (Madrid 1985); *Del misterio de la Iglesia al pueblo de Dios* (Salamanca 1988); *Eclesiología del Vaticano II* (Madrid 1995).
3. G. COLLI-M. MONTINARI (edd.), *Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe V/2* (Berlín 1973) 255-56; 145-47; 158-60; en español: F. NIETZSCHE, *El gay saber* (Madrid 1973) 347-49; 225-26; 241-43. La misma idea se repite en *Nietzsche Werke VI/1* (Berlín 1968) 8; 226; 318-22; en español: F. NIETZSCHE, *Así habló Zaratrustra* (Madrid 1980) 34; 256; 347-52.
4. Analizo las tres dimensiones en mis estudios *Dios en las tradiciones filosóficas, I-II* (Madrid 1994-1996).
5. Una excelente síntesis de las diversas tendencias es la que ofrecen V. CAPMS-O. GUARIGLIA-F. SALMERÓN (edd.), *Concepciones de la ética* (Madrid 1992).
6. Un enfoque novedoso y sugerente de la actual secularización en Occidente, con un apartado específico dedicado al caso español, es la que ofrece J. CASANOVA, *Public Religions in the Modern World* (Chicago 1994).
7. Remito al estudio de H. J. Hohn, *Gegenmythen. Religionsproduktive Tendenzen der Gegenwart* (Friburgo 1994).
8. Karl RAHNER, *Espiritualidad antigua y actual*, en IDEM, *Escritos de teología VII* (Madrid 1967) 25; IDEM, *Elemente der Spiritualität in der Kirche der Zukunft*, en IDEM, *Schriften zur Theologie XIV* (Einsiedeln 1980) 375; Johann Baptist METZ, *Las órdenes religiosas* (Barcelona 1978) 54-55.