

La crisis religiosa: ¿ocaso o aurora?

por **D. Luis M. Armendáriz, S.J.**

*Conferencia pronunciada
el 26 de octubre de 1993*

Forum Deusto

La crisis religiosa: ¿Ocaso o aurora?

por D. Luis M. Armendáriz S.J.*

Nada más propio del *Forum-Deusto* (corredor abierto entre esta Universidad y la sociedad) que dedicar un ciclo a la Religión. Este es en efecto uno de los asuntos que más han ocupado al pensamiento y configurado la sociedad. Apenas podría abordar tema cultural de más calado.

Para la misma *Universidad de Deusto* el asunto reviste singular importancia. La religión, y en concreto la cristiana, es su razón de ser. ¿Ocurre lo mismo con la sociedad actual? Como no pocos indicadores señalan (retroceso incesante de la práctica religiosa, envejecimiento de los practicantes, irrelevancia pública de la fe, relativización de ésta por parte de los mismos creyentes...) asistimos a un creciente desarraigo religioso y la religión misma parece atravesar una crisis profunda que se traduce en «el malestar religioso de nuestra cultura», como se acaba de escribir¹. ¿Quedarán esta Universidad sin ecos cuando pronuncie la

* Nació en Villava (Navarra) el 21 de junio de 1928. En 1944 entró en la Compañía de Jesús. Estudió Humanidades en Orduña y Filosofía en Oña, donde obtuvo la licenciatura en 1951. Tras varios años de docencia en Zaragoza y Javier volvió a Oña a estudiar la teología que desde el segundo curso continuó en Innsbruck (Austria) donde obtuvo el doctorado en 1960. La tesis doctoral, dirigida por el P. Hugo Rahner trató de la relación entre Cristo y Moisés en los escritos de Cirilo de Alejandría. Está publicada en Ed. FAX, Madrid, 1962. En 1962 empezó su docencia en teología, que desde 1967 ha proseguido en la Facultad Teológica de esta Universidad de Deusto. Ha explicado teología sistemática, en particular antropología y cristología. Su cátedra actual es la de Antropología Teológica. Ha impartido además cursos en otras Facultades (Barcelona, la Gregoriana de Roma...) y fue Decano de la Facultad de Teología de Deusto desde 1970 a 1976. Ha publicado numerosos artículos en revistas científicas y de divulgación y ha participado en varios congresos en España y el extranjero.

¹ J. MARTÍN VELASCO, *El malestar religioso de nuestra cultura*, Paulinas, Madrid 1993.

palabra que la soporta? ¿tendrá que aparcarla cuando dialogue con la sociedad y la ciencia, renunciando así a un punto central de su ideario? ¿tendrá incluso que renunciar «de puertas adentro» al debate entre saberes que la constituye y en el que la religión figura como elemento irrenunciable, el que aporta la visión global de la realidad? En la pregunta por el porvenir de la religión, bajo la sospecha de su crisis, entra también en crisis la Universidad de Deusto. En esa cuestión se juega su ser o no ser.

A mí, iniciador de este ciclo, se me ha encomendado una *introducción a la problemática general de la religión*, que yo interpreto como un *análisis de las razones por las que habría entrado en crisis*. Ahora bien, ambos términos («problemática» y «crisis») son ambiguos. En nuestro tema pueden significar respectivamente tanto aquello de que se ocupa la religión (su problemática) como lo que la hace problemática; tanto que la religión ha entrado en crisis como que ha hecho crisis. Yo asumo esa ambigüedad y trataré de la problematización que comporta el problema religioso, y de su crisis entendida como enfermedad y como cura, como ocaso y como aurora.

Me han indicado que me refiera especialmente a la religión *cristiana*. Así lo haré, pero sin dejar de ocuparme básicamente del fenómeno religioso en general. Quiero también señalar desde el principio que no abordo el asunto desde fuera, como observador imparcial, sino *desde dentro*, participando en la experiencia de que voy a tratar. No os hablo, por tanto, como historiador de las religiones, ni siquiera como filósofo de la religión, sino como creyente y como teólogo. Lo cual clarifica las cosas, pero no quiere decir que no vaya a dar crédito a la profundidad de la crisis.

Analizaré en primer lugar la problemática *esencial* de la religión, inherente a su propio estatuto interno, y a continuación la problemática *histórica*, en especial la moderna.

Antes sin embargo quisiera llamar la atención sobre un hecho desconcertante. En nuestros días, junto a esa difusión de la «cultura de la increencia» se está produciendo una efervescencia de la religión. Hasta el punto de que se ha podido hablar de una «revancha de Dios»². Y no se trata sólo de los famosos y temidos fundamentalismos³ o de una

² G. KEPPEL, *La revancha de Dios*, Anaya, Madrid 1991. Cf. J. SUTTER, *Quelle revanche de Dieu?*, *Esprit*, Octubre 1991, 116-128.

³ *El fundamentalismo en las grandes religiones*, *Concilium* n. 241, Junio 1992.

vaga y a veces asilvestrada religiosidad⁴. Es un fenómeno más vasto y complejo que incluye la aparición de comunidades vivas de fe, y de múltiples y, en ocasiones, serios debates sobre la religión⁵, y que sorprende y detiene al que estaba a punto de decretar, desde la lógica histórica de los dos últimos siglos, su eclipse definitivo. En esta nueva era del mundo, a cuyo nacimiento, según no pocos, estamos asistiendo, la historia sólo se puede aventurar con cautela.

Qué es la religión

Precisemos, antes que nada, qué es la religión o, mejor y para evitar abstracciones, el hecho religioso, ese fenómeno *universal y persistente* que Martín Velasco describe como «un hecho humano específico, presente en una pluralidad de manifestaciones históricas que tienen en común: estar inscritas en un ámbito de realidad original que designa el término de «lo sagrado», constar de un sistema de expresiones organizadas, creencias, prácticas, símbolos, etc. en las que se expresa una experiencia humana peculiar de reconocimiento, adoración, entrega, referida a una realidad trascendente al mismo tiempo que inmanente al hombre y a su mundo, y que interviene en él para darle sentido y salvarle»⁶.

Es algo a lo que no se puede señalar inventor; la religión está ahí desde siempre adelantándose a las explicaciones e incluso a las preguntas acerca de ella. Estas surgen después como reflexión sobre aquella voz elemental que el hombre ha creído percibir en la realidad y sobre la respuesta que espontáneamente le ha dado. En lo religioso nos preceden respuestas; nacemos en ellas. Lejos de ser el hombre el creador de la religión, sucede, por el contrario, que ella le construye a él al descubrirle el horizonte humano cabal e impedirle se satisfaga con soluciones parciales, con seguridades penúltimas. Ella le mantiene en vilo, le mantiene hombre. Le hace saber que es más que un puro producto na-

⁴ J. MARTÍN VELASCO; o.c. 53-79.

⁵ D. LANGE, *Die rede von Gott angesichts moderner Religionskritik*, Theologische Rundschau 58 (1993) 310-332. Datos recientes sobre la religiosidad europea pueden verse en J. KERKHOF, *¿Hasta qué punto es religiosa Europa?*, Concilium, Abril 1992, 311-322. Sobre la española, cf. *Vida Nueva* 1992, 543-551.

⁶ Art. «Religión, Religiones» en *El Dios cristiano*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1992, 1239.

tural o social, más que los roles que se atribuye u otros le asignan, más incluso que todo lo que haga o pueda hacer; que, como dijo Pascal, se sobrepasa infinitamente a sí mismo⁷, ya que es pregunta por el todo, búsqueda de una comprensión global de la existencia.

Pero una pregunta respondida *de antemano* por Algo que no forma parte de este mundo ni está a su lado o encima de él. Ulterior a todo, le confiere, sin embargo, desde dentro, sentido y valor. A Eso que, según la ya clásica descripción de Otto, «fascina y estremece» se le llama Dios, o lo divino, lo santo, lo totalmente otro, el misterio, el «sin nombre»...No es por tanto que primero se conozca aparte a Dios y luego se le atribuya esa omnipresencia fundante y sobrecogedora. Esto sólo sucede en un segundo momento de reflexión. El proceso empieza al revés, llamando Dios a Eso que precede, engloba, y afianza ilimitadamente todo lo que existe.

Si las metáforas, como recuerda la filosofía del lenguaje, no tienen la función de reproducir gráficamente algo ya conocido, sino que recrean innovadoramente la realidad, de modo semejante la palabra «Dios» verbaliza todo lo existente haciendo que aparezca en el mundo algo mayor que él, de lo que pasa a ser signo y parábola⁸.

Eso, que por vasto e inasible parecería condenado a diluirse, se presenta sin embargo al hombre como merecedor de que éste se centre del todo en él y le invoque. Y es que *en la religión no se habla de Dios; se habla a Dios*. La oración no es sólo la forma más espontánea del acto religioso; es además la más densa. En ella la palabra Dios tiene en labios del hombre lo que suele llamarse un contexto autoimplicativo, es decir que le reclama por entero. Por eso incluye veneración, glorificación y obediencia. En ella el hombre se personaliza al máximo y Dios aparece como el Tú absoluto al que se puede clamar y amar.

Esto último diferencia la religión de otros parientes próximos —y en ocasiones sucedáneos— suyos como son el arte, la filosofía, la ética y esa vaga adoración de la naturaleza y de la vida, tan extendida hoy. También en ellos despunta la totalidad y el sentido de la existencia, pero el arte lo hace de una manera más lúdica, que contrasta con la se-

⁷ *Pensamientos*, 434. Y añade: «Escuchad de vuestro maestro vuestra verdadera condición, que ignoráis. Escuchad a Dios».

⁸ W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*, Sígueme, Salamanca 1985, 117; K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe*, Herder, Barcelona 1984, 66-73.

riedad absoluta (no exenta de gozo) de la religión. Esta no se satisface con la belleza, sino que reclama además verdad. También la ética la reclama, incluso de una manera más rigurosa y heroica que la religión, ya que esta última, sin eludir en modo alguno la responsabilidad, descarga al mismo tiempo en Dios el peso abrumador de la exigencia absoluta de verdad y justicia. El conocido cineasta Fellini, que se debate estos días entre la vida y la muerte, reconoció, tras su reciente crisis cardíaca, que le entró miedo en verdad cuando un amigo suyo, declarado materialista y blasfemo habitual, le confesó que había rezado por él; el miedo de no ver ya más las luces que dan color al filme de la vida. Y añadió que él mismo también rezó y que hacerlo es una manera extremadamente inteligente de poner en el suelo los fardos más pesados de la vida y confiar a alguien el peso de las angustias y de las dudas. Le preguntaron si pensó en Dios. ¿Cómo se podría vivir, respondió, sin pensar en Él?⁹

Es la *invocación a Alguien* lo que distingue la religión de la *evocación del ser* que caracteriza a la filosofía. Dice Heidegger que también en la pregunta radical existe piedad, pero es sólo una piedad «des Denkens», del pensamiento. El corazón y la libertad no se rinden a Dios, por temor quizás a que Este recorte el horizonte ilimitado del ser y del pensar. El filósofo rehúsa ponerse de rodillas (como confesaba de sí Wittgenstein) y capitular ante el Misterio como si al hacerlo interrumpiese lo suyo que es un preguntar incesante. Históricamente sin embargo la filosofía es hija de la religión, y una de sus grandes tareas, si no la principal, ha sido pensarla. En Occidente en concreto la mayoría de los sistemas filosóficos son inconcebibles sin el cristianismo, y en el fondo tematizan la fe o el ateísmo que les precedieron. Las afirmaciones o negaciones filosóficas de Dios no son originarias; no son filosóficamente puras¹⁰. Otra cosa es que la filosofía, que las religiones segregan, opere a su vez como vacuna de la religión cuando ésta en su patetismo desoye el logos y simplifica la verdad.

Por fin es asimismo la invocación a Alguien y el reconocimiento de su alteridad radical lo que diferencia la religión de esa veneración por la vida y la belleza en la que hoy se disfraza la religiosidad de muchos. En este caso uno forma parte de esa totalidad venerada y se hace de algún modo con ella en lugar de dejar que le interpele. Para algunos, según Metz, el lema es: «religión sí, Dios no»¹¹.

⁹ Diario *La Vanguardia*, 29.8.1993, p. 45.

¹⁰ E. SCHILLEBEECKX, *Menschen. Die Geschichte von Gott*, Herder, Freiburg 1990, 95.

¹¹ J.B. METZ, *Was ist mit Gottesrede geschehen?*, Herderkorrespondenz 45 (1991) 420.

Adelantándonos en el orden de las ideas podríamos anticipar la pregunta de si una de las razones principales de la crisis religiosa no radicaría en la presunción de que admitir a Dios es tener que exponerse a El del todo y brindarle el propio ser.

Experiencias soporte

¿Cuáles son las experiencias humanas en las que la religión arraiga? Para la mayoría de los humanos Dios es invocado ante todo en aquellas situaciones fronterizas (enfermedad, muerte, catástrofes...) en las que asoma la nada. Pero aparte de que esas fronteras son móviles y el hombre va ocupando zonas que antaño atribuyó a Dios, Este se deja ver no sólo en los vacíos, sino también en los colmos¹², en aquellos momentos en los que el amor, la belleza, el bien, la verdad se ofrecen al hombre con tan ilimitada plenitud, ya sea en la naturaleza, el arte, la vida o la ciencia, que le sobrecogen y arrebatan repentina e inexplicablemente. Esos instantes de eternidad han sido, y siguen siendo para muchos, *teofanías*, revelaciones de Dios.

Pero hay que dilatar aún más el marco, porque de lo contrario Dios quedaría emplazado en determinados puntos y momentos, con lo que empezaría a dejar de ser Dios. En las situaciones fronterizas arriba apuntadas se hace llamativa una experiencia del límite que siempre acompaña al hombre. En efecto ¿en qué momento no percibe éste, a nada que lo piense, que no es dueño de sí, ni de la naturaleza ni de la historia? La finitud nos envuelve; la contingencia, en forma de transitoriedad, inconsistencia, cuestionabilidad, es nuestro modo de ser. No aceptarlo conduce a serias neurosis o a absolutizaciones ridículas. Pues bien, el dolor del límite delata el anhelo de lo ilimitado.

Mas no sólo por *ausencia* se revela Dios. En aquellas otras experiencias de plenitud muestra el esplendor de su *presencia* a través del carácter simbólico y sobrecogedor que posee *toda la realidad*, y que allí destaca de modo especial. Por eso es preciso generalizar aún más y decir que tanto la experiencia de sentido, como la de sinsentido, cuando alcanzan cierto grado de radicalidad, evocan a Dios solapada, pero no menos hondamente. En las primeras, en momentos por ejemplo de

¹² «El hombre no encuentra a Dios primariamente en la dialéctica de las necesidades y de las indignicias. El hombre encuentra a Dios en la plenitud de su ser y de su vida. Lo demás es tener un triste concepto de Dios», X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, Alianza, Madrid 1984, 344.

autenticidad, fidelidad, sinceridad, justicia, solidaridad... *a todo trance*, Dios se hace sentir como la razón de ser de aquella confianza primordial en el bien, que alimenta esos actos.

Y también la negatividad, el desorden, el sinsentido y, en concreto, la historia humana de dolor e injusticia, le evocan cuando, por desmesurados e hirientes, provocan una protesta radical, que no es sino la reacción de aquel fondo último de bien que anida en las cosas y es mayor que ellas. Metz ha escrito que la definición más corta de religión es *interrupción*¹³; y ya Tomás de Aquino había formulado enigmáticamente: «si malum est, Deus est»¹⁴. Sobre todo, añadimos, cuando esa protesta va acompañada de la confianza en que la justicia acabará imponiéndose a su contrario, confianza que la historia, dejada a sí misma, no puede garantizar, y mucho menos cuando se reclama para todos, incluso para los muertos. Por eso hoy el compromiso esperanzado en pro de los desfavorecidos de la historia y a favor de una sociedad *totalmente* justa, es para muchos el lugar privilegiado donde se detecta a Dios. Cuando la «Gaudium et Spes» proclama que la Iglesia actual hace suyos «el gozo y la esperanza, el llanto y la angustia de los hombres de nuestro tiempo, en especial de los pobres y todo tipo de afligidos»¹⁵, no lo hace sólo porque Dios le sitúe a ella allí, sino porque Él mismo está allí. Es un «lugar teológico».

Dentro de esa exigencia ética general, cobra hoy especial relieve la epifanía de Dios en el *rostro del otro*, en especial del desvalido, y en el sobrecogimiento y desinstalación que produce en el que lo mira de frente. Le sitúa a uno asimétricamente a su merced¹⁶ y en la imposibilidad de cumplir del todo con él, a la par que le sitúa a él en la imposibilidad de colmarle a uno en la medida absoluta y gratuita que el corazón desea para poder darse a su vez del todo y con todo lo que tiene y es. «No es bueno, parafrasea a este respecto Gesché, que los hombres

¹³ J.B. METZ, *La fe en la historia y en la sociedad*, Cristiandad, Madrid 1979, 180.

¹⁴ S.c. *Gentes* III,71. Invierte a conciencia la pregunta habitual y justifica esa inversión diciendo: «no habría mal sin un orden de bien y éste no se daría si Dios no existiese».

¹⁵ N.1.

¹⁶ Esa asimetría, que le sitúa al otro por encima de uno y supera así la racionalidad moderna que establece la igualdad de todos, la destaca E. LEVINAS, *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca 1977. Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Menschen...*, 126-135.

estén solos»¹⁷. Tiene que haber, añadimos por nuestra parte, un Tú absoluto al que uno pueda decir lo que anhela y lo que Ignacio pone en boca del ejercitante sediento de amor: «Tomad, Señor, y recibid toda mi libertad...». Barruntar el todo y el infinito (eso es ser hombre) y tutearle «desde lo hondo» (eso también lo es), sólo es posible invocando a Dios, es decir en la religión.

También el *lenguaje humano* adquiere hoy carácter teofánico. Ya de antiguo se decía que el énfasis con que el hombre afirma ciertas cosas supone la coafirmación de un horizonte ilimitado de verdad que hace aparecer a Dios en el «es» de algunos juicios. Pero más recientemente se presta atención al lenguaje no tanto como coincidencia entre la palabra y la realidad, sino entre los que se hablan, es decir como *praxis comunicativa*. Esta vive de la presunción de una comunidad ideal de dialogantes sin la que no cabría hablarse con sentido. Si esa comunión ideal, que alimenta cada acto de habla, pretende además universalidad y solidaridad hasta con los muertos, está suponiendo a Dios, incluso a un Dios que los resucite¹⁸. Ni faltan otros «rumores de ángeles», como llama Berger a esos síntomas de trascendencia¹⁹.

La innata problematidad de la religión

Tras esta descripción somera de la religión, quiero retomar nuestro tema central, el de su *problematidad* y señalar sus motivos.

El primero y principal se debe a la invisibilidad de Aquel a quien la religión se refiere, Dios. Para que Este pueda ser vislumbrado hay que remover ese fondo del alma que recubrimos de superficialidad, y desprender el corazón de todo lo que le apresa y no le permite alzar los ojos más allá. Pero, aun cuando lo hiciera, no percibiría a Dios a las in-

¹⁷ A. GESCHÉ, *Pourquoi je croi en Dieu?*, La foi et le temps 18 (1988) 336. El artículo (317-343) es una elocuente demostración *existencial* de lo razonable que es creer. Amplio extracto castellano en *Selecciones de Teología* 29 (1990) 83-92.

¹⁸ Cf. W. KASPER, o.c. 115ss. Hablando del lenguaje no es posible silenciar que durante un tiempo, y por aplicarle el principio de la estricta verificabilidad (Círculo de Viena), pareció condenar al silencio, como sin sentido, la cuestión de Dios. Pero al mismo Wittgenstein se le quedó corto tal principio, como puede verse en el detenido estudio de J. ALFARO. *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, Sígueme, Salamanca 1988, 109-156.

¹⁹ P. BERGER, *Rumor de ángeles*, Herder, Barcelona 1975.

mediatas porque, como dijimos, no es una parte del mundo, por excelsa que se piense, sino marco de captación de todo. Con ser lo más importante, lo único absolutamente necesario («unum necessarium»), es al mismo tiempo lo menos perceptible en sí mismo. No está aquí o allá, sino *en todo*, pero como fuente únicamente sabida en el agua que corre y canta lejos ya del manantial; como horizonte último que da a todo lugar y figura pero que no puede ser captado en sí mismo so pena de emplazarlo en uno mayor, que no existe; como luz que envuelve todo, pero sólo se detecta en los objetos y el aire iluminados por ella.

Más aún: cuando la religión añade que Dios es el *totalmente otro* parece condenarse al silencio como único modo adecuado de acceder a El. La palabra sólo intervendría para explicar el porqué y la densidad de ese silencio. Pero ¿cómo entender, por otro lado, que el que es por antonomasia el Transcendente, sea al mismo tiempo el Inmanente, lo más íntimo a todo, «interior intimo meo et superior summo meo», como dice Agustín?²⁰

¿Cómo explicar asimismo que aquello que soporta toda verdad y funda toda convivencia y todo valor pueda provocar dudas sobre su propia existencia? ¿cómo entender que lo más necesario quede a merced de la libertad de reconocerlo y admitirlo, que lo más incuestionable resulte ser lo más cuestionado? Esa lógica desconcierta al hombre. Este, en cuanto oye hablar de Dios, exige claridad, contundencia, pruebas, milagros, «señales del cielo». Quiere saber a qué atenerse, lo cual es un modo de inmunizarse frente a las decisiones de la propia libertad y, sobre todo, frente a una Libertad mayor.

Pero quizás el reparo más extendido y más vehemente frente a la religión es el que, ya próximo a la muerte, confesó Guardini que plantearía al mismo Dios el día del juicio: el porqué del indecible dolor de la historia, del enorme desamparo en el que ese Dios, venerado como omnipotencia y amor, deja al mundo y al hombre²¹. Ese porqué que resonó en el mismo Gólgota y no cesa de repetirse.

²⁰ «Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo», *Confesiones*, III,6,11.

²¹ «¿Por qué, oh Dios, los terribles y tortuosos caminos de la salvación, el dolor de los inocentes, la culpa?», citado por E. BISER, *Interpretation und Veränderung*, Paderborn 1979, 132-133; Cf. J.B. METZ, *Die Rede von Gott angesichts der Leidengeschichte der Welt*, Stimmen der Zeit 210 (1992) 311-320.

La religión es a una lo más espontáneo y lo más problemático. No en vano tiene por norte al Misterio en persona. Lo verdaderamente llamativo, lo que hace pensar, es que perviva a lo largo y ancho de la historia de la humanidad; esa pertinacia con que el hombre, a pesar de no ver a Dios, se empeña en creer en El.

¿Porque lo necesita? Ya vimos que no era la única razón²². Los que creen saben por su parte muy bien lo que de renuncia a las propias ilusiones comporta el creer en Dios y cómo Este se hace amar por sí mismo. Lo saben en cualquier caso los que creen en el Dios que anuncia y al que se entrega Jesús de Nazareth. No era por tanto tan ingenua y normal, como a veces pensamos, la fe de los antiguos y de nuestros padres. No faltaron entonces ateos, aunque estuviesen mucho peor vistos que hoy, ni creyentes recalitrantes como Job, el Qoheleth. Creer es siempre, más allá de toda plausibilidad sociológica, arriesgar el salto sobre la evidencia y apostar mente y corazón en la aventura más audaz.

Las sucesivas crisis de la religión

Cabe ya presuponer que si la religión es lo más alto y lo más libre será también lo más frágil, lo más expuesto a la finitud y culpabilidad humanas²³. Ha habido de hecho una serie de desfiguraciones y perversiones religiosas que han dado pábulo y razones a la irreligiosidad.

La más importante de ellas sería la *magia*. Desde que lo conoció, el hombre ha tratado de hacerse con ese poder divino y someterlo a su servicio para dominar con él los problemas de la existencia. Religión al servicio del hombre, eso sería la magia. La referencia y abandono al Otro invertidos en interés propio. La religión pervertida en técnica y Dios en útil supremo. Tan pronto y tan en su raíz padeció la religión esta tentación que algunos piensan que nació viciada y que toda ella no es otra cosa que magia, intento de supeditar a Dios a la salvación del hombre. El asunto es delicado porque realmente la religión promete salvación y el hombre es un indigente nato de ella; pero ponerse él en primer lugar sería, si cree realmente en Dios, blasfemia o torpeza.

²² Con frecuencia se sospecha del objeto del deseo como si éste lo produjese, cuando puede suceder exactamente lo contrario. De hecho ni el amor a una persona o a la verdad las inventan; tan sólo las encuentran. A. GESCHÉ, a.c. enmienda a Freud y habla de la fe no como *ilusión*, sino como *alusión*.

²³ P. RICOEUR, *Finitud y culpabilidad*, Taurus, Madrid 1970.

No han caído siempre las religiones en este lazo sutil. Existen formas más puras y desinteresadas de religiosidad, en las que Dios no es medio sino fin en sí mismo, y la salvación es resultado, más que pretensión del culto.

Otra desviación clásica es la confusión de Dios con alguna de sus *mediaciones*. Precisamente porque no soporta la distancia insalvable del Dios siempre mayor tiende el hombre a identificarlo con alguna de aquellas teofanías (hierofanías) cósmicas o humanas en las que él, por su condición corpórea, necesita que Dios se le manifieste y en las que de hecho le ha salido al paso. Por eso también este riesgo de la divinización de las mediaciones es grande, inevitable, y por ello la religión ha de someterse a una cura incesante de transcendencia, que el A. Testamento tradujo en prohibición divina de imágenes de Dios. Saber encontrar a Este en templos, libros sagrados, ritos, montes, sacerdotes, arrobamientos cósmicos o estéticos...y no confundirle con ellos es decisivo para la autenticidad de la religión. De lo contrario ella entra radicalmente en crisis.

En tercer lugar quiero señalar algo que más que perversión es un difícil equilibrio entre dos formas de comprender y vivir la religión: como fuente de estabilidad y como impulso de novedad respectivamente. A ambas da pie la divinidad que, si por un lado sojuzga el caos primitivo siempre a punto de erupción, y con ello crea orden, coherencia, consistencia y sentido, por otro, y desde su infinitud, descorre ante el hombre un horizonte ilimitado de posibilidades. La religión puede operar como lo más conservador y como lo más revolucionario. Suele hablarse al respecto de religiones *estáticas*, que buscan ante todo remedio a las angustias de la existencia y destilan una moral cerrada y aseguradora, y religiones *dinámicas*, que generan libertad, audacia y creatividad²⁴. Ambas pueden adoptar, y lo han hecho, formas alocadas, no contrabalanceadas, de religión y han dado así lugar a que ésta se desacredite y entre en crisis. Pero con esto llegamos ya a los procesos religiosos *históricos*. De esa larga, milenaria historia sólo puedo mencionar tres momentos.

El primero aquel que Jaspers denominó «tiempo eje» (Achselzeit), en torno al s. VI a.C., cuando un estremecimiento de transcendencia conmocionó a las religiones y culturas china, india, iraní, judía y griega, provocando a la vez, en el seno de las comunidades nacionales, en las

²⁴ H. BERGSON, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, Sudamericana, Buenos Aires 1962.

que la religión vivía enclaustrada, una doble y contradictoria emergencia: la del individuo, ávido de una salvación radical y definitiva, y la de las grandes religiones universales, aquellas en las que el hombre es religioso por ser hombre, no por ser de esta o aquella nación. En este momento y en el hecho de que las religiones que surgen se orienten en una dirección más estática o más dinámica, más centrada en la naturaleza o en la historia, más mística o más profética, tienen singular importancia las grandes *personalidades* religiosas, esos hombres excepcionales que han sentido el *contacto* con el Origen de todo, y desde esa «montaña sinaítica» bajan a sus hermanos con una «buena noticia», la de que estamos albergados en Dios.

El segundo momento, que como teólogo cristiano, no puedo pasar por alto, es aquel en que tuvo lugar «lo de Jesús de Nazareth» (Lc 24,19), lo que le aconteció a la religión con él y con su «buena noticia», su «evangelio». Según Bergson y otros, en ese momento llegó al colmo lo que la religión tiene de dinámico²⁵. Y es que, añadimos, la vinculación más radical a Dios se dio la mano con un compromiso incondicional en favor del hombre. El Otro con mayúsculas y el otro con minúsculas, sin confundirse, no se pueden ya separar. Y ello porque Dios aparece en Jesús como Padre, de una manera tan absoluta y tierna a la vez como nunca antes se había imaginado. Un Dios que desde su transcendencia busca en la historia al hombre. Le busca, espera en él, y le ofrece, como señala Juan, «vida en plenitud» (Ju 10,10). Por eso empieza liberándole de toda suerte de posesión y alienación y optando preferencialmente, como se dice hoy, por el más necesitado, el pecador, el pobre, el que creía tener a Dios en su contra. A ese hombre, una vez liberado, le invita a prolongar su actividad amorosa. En Jesús la dependencia de Dios revierte curiosamente en creatividad bienhechora y en libertad soberana frente a todo lo que no es Dios y pretende serlo: la ley, el poder, los propios fantasmas religiosos humanos²⁶.

Jesús cree en Dios, «a pesar de todas las evidencias»²⁷. Cree incluso cuando se ve abandonado por El en la cruz. Se abandona al Misterio que le abandona. *Le deja ser Dios al tiempo que le invoca como Padre.*

²⁵ *Ibid.* 228. Cf. J. GÓMEZ CAFFARENA, art. «religión» en *Conceptos fundamentales de la pastoral*, Cristiandad, Madrid 1983, 859-874.

²⁶ Cf. A. TORRES QUEIRUGA, *Creo en Dios Padre. El Dios de Jesús como afirmación plena del hombre*, Sal Terrae, Santander 1986, 90-107; W. KASPER, *Jesús el Cristo, Sígueme*, Salamanca 1976, 77-137; J. SOBRINO, *Jesucristo liberador*, Trotta, Madrid 1991, 179-234.

²⁷ A. GESCHÉ, a.c. 333.

De este modo realiza el acto religioso por excelencia, el que reclama literalmente toda la vida. Y, al mismo tiempo que consuma la religión, critica la forma más habitual de ella: la que pretende que Dios existe para el hombre y no llega a comprender, o no quiere hacerlo, que eso es así si el hombre le deja a su vez a Dios ser Dios y acepta su misterio. En ese trance crucial se descubre además que Dios salva al hombre no sacándole de sus límites, sino introduciendo a su Hijo en ellos como compañero en vida y muerte. Y así se revela lo inaudito: el «Deus semper maior» se manifiesta «sub contrario», como decía Lutero; como el Dios pequeño, históricamente insignificante, el que los judíos rechazan por impotente y los griegos por necio. Cristo en cruz es a la vez la inesperada consumación de la religión y su crisis más radical²⁸. Por eso su resurrección, antes que cumplimiento del anhelo humano de eternidad, es el sí de Dios a esa actitud de Jesús y, por tanto, la purificación radical de ese anhelo.

No es de extrañar que en la primera mitad de este siglo algunos grandes teólogos protestantes (Barth, Bonhoeffer) contrapusieran fe y religión. Aquélla sería la acogida de Dios tal como El se revela, en concreto en esa pequeñez; ésta, por el contrario, el intento titánico del hombre por alcanzar a Dios, en particular desde las ideas humanas de grandeza. Contraposición forzada, violenta, que no ha resistido el paso de los años, pero que apunta a lo que decíamos del cristianismo como crisis radical de la religión.

No es que, tras esta purificación, la religión cristiana hubiese quedado a salvo de nuevas contaminaciones (el hombre finito y culpable está siempre al acecho por debajo del creyente) ya sea ideológicas, como sucedió en parte en el maridaje con el helenismo, que le granjeó universalidad y densidad ontológica a cambio de historicidad, ya sea políticas, cuando en su vinculación al brazo secular sacrificó la libertad al prestigio y el poder.

La crisis moderna de la religión

Doy por fin un gran salto en la historia para llegar al presente y a lo que verosíblemente es la razón principal de la crisis que el cristianismo y en general la religión atraviesan en nuestros días. Me refiero a ese

²⁸ «La noche del “abandono de Dios” es el decisivo “Dios todo en todo”», E. PRZYWARA, *Analogia entis*, Johannes, Einsiedeln 1962, 171.

vasto y complicado fenómeno que se ha dado en llamar *secularización* y que, por haber tenido lugar en la época moderna, se asocia estrechamente con la *modernidad*. Esto último hace que muchos supongan que la crisis religiosa actual surge de la tensión incurable entre modernidad y religión y que, por tanto, resulta imposible ser a una moderno y creyente. Y dado que la modernidad se caracteriza por el antropocentrismo, lo peor del caso sería la presunción de que hay que elegir: *o Dios o el hombre*. Esa alternativa señala para algunos el fin de la religión mientras para los creyentes constituye un error fatal, y su difusión la mayor tragedia de la historia moderna.

Nos perderíamos en un mar de opiniones si tratásemos de decir lo que se entiende por secularización. Ateniéndonos a la etimología (saeculum = mundo) podríamos empezar señalando que secularización equivale a mundanización y significa que el mundo hay que considerarlo simplemente como tal y no como trasluz o símbolo de Dios. Quedaría borrado aquel horizonte divino y extinguida la luz en los que hasta ahora vivían los seres. De una manera mas sociológica Martín Velasco la define así: «Una sociedad secularizada es justamente una sociedad en la que lo ético, lo espiritual, lo específicamente humano, lo relativo al sentido, se ha desgajado de lo religioso y puede desarrollarse al margen de ello sin depender, por tanto, de la Iglesia y sus funcionarios»²⁹. Se trataría, por emplear aún otro símil, de un juego de enfoques y desenfoques: antes la lente se centraba en Dios con el peligro de que se desdibujase el mundo. Ahora sucede exactamente lo contrario. Y lo digo así para que no se piense que Dios desaparece de pronto. Sigue allí, pero sólo en cuanto el primer plano, el hombre, lo requiere como trasfondo que le realce. «La religión dentro de los límites de la razón», propondrá Kant. Dios como postulado imprescindible para que el acto moral del hombre alcance el sumo bien y la inmortalidad que reclama; para que el horizonte humano del pensar, dirán también otros, tenga la debida ilimitación, única que le permite conocer lo limitado como tal.

Lo que sucede es que a la larga ese desenfoque de Dios y el simultáneo desvanecimiento de aquel que lo mantenía nítido e inconfundible, es decir, de Cristo, acaban en preguntas como éstas: ¿para qué ese Dios? ¿por qué pensarlo como lo otro cuando puede que no sea sino la propia ilimitación del hombre? ¿no será mejor y más propio de una humanidad adulta renunciar de una vez por todas a la ensoñación de un Padre infinito que nos mantiene permanentemente aniñados? ¿no será

²⁹ J. MARTÍN VELASCO, *El malestar...*, 110.

la religión una mala conciencia, fruto de la evasión, la ilusión o el resentimiento?

Parecería que la secularización y la modernidad desembocan *inevitablemente* en el rechazo de la religión, en un «no ha lugar a Dios». ¿Es así? Estamos ante una de las cuestiones más apasionantes y debatidas de hoy³⁰. Existen dos teorías al respecto. Una, la más extendida quizás, pero no necesariamente la más rigurosa, dice que la secularización conduce directamente al secularismo (ateísmo). Si no pretende acabar con la religión, al menos seca el alma para ella y la incapacita para Dios³¹. La otra concluye por el contrario que la secularización es hija de la religión cristiana, fruto, extramuros de la Iglesia, de semillas evangélicas. ¿No seculariza Dios mismo el mundo cuando en el Génesis desdiviniza el sol, la luna, el sexo, y los reduce a simples realidades mundanas? ¿no invita a continuación al hombre a que se haga con la tierra? ¿no le deja luego a solas en el trabajo y en la cruz sin aliviar esa soledad con milagros y recompensas? ¿no es incluso lo normal que Dios, si no forma parte de este mundo sino que es su fundamento y aliento transcendentales, esté presente sin dejarse ver y actúe haciendo actuar? ¿no prefiere hombres adultos, libres, creadores? ¿no pone su gloria, como dice Ireneo, en que el hombre tenga vida?³²

Esta serie de correctas preguntas no obliga sin embargo a bautizar la secularidad y a considerarla la hija moderna de la Iglesia, el fruto maduro del cristianismo. Hacerlo sería tan extremoso como declararla su decidido enemigo. Históricamente las cosas han sido más complejas. La secularización la fomentó en buena medida el hecho de que la religión, en lugar de unir a los hombres, los enfrentara en guerras fratricidas, en «guerras de religión». Si ésta los separaba habría que organizar la convivencia sobre otras bases: la razón, la ley natural o, si esto mismo resultaba controvertido, sobre el consenso, aunque fuese de mínimos. La

³⁰ P. VALADIER, *La iglesia en proceso. Catolicismo y sociedad moderna*, Sal Terrae, Santander 1990; J. MARTÍNEZ CORTÉS, art. «secularización» en *Conceptos fundamentales de la pastoral*, Cristiandad, Madrid 1983, 925-936; J. MARTÍN VELASCO, *El malestar ...*, 16-32; 149-165.

³¹ Con esta fórmula quiero señalar el contraste de esa visión a-tea del hombre con la de TOMÁS DE AQUINO que le define como «capax Dei», *S.Th. III, q. 4, a. 1, ad 2; De Veritate, q. 22, a. 2, ad 5*; K. RAHNER dice: «Propiamente el hombre sólo existe como hombre cuando dice «Dios», al menos como pregunta, al menos como pregunta que niega y es negada», *Curso fundamental sobre la fe*, Herder, Barcelona 1979, 70.

³² *Adv. Haereses*, 4,20,7.

secularidad no nace pues tan a favor de la religión; nace también a su contra acusándola de no haber sabido hacer frente a la nueva situación moderna de libertad, de «libertad religiosa».

No menos grave es el reproche que se hace a la religión por haberse vinculado en exceso al poder establecido, haciendo creer que Dios presta la última legitimación y soporte a mucho de lo que el hombre moderno trataba de emanciparse: dogmatismos, injusticias, razones sin razón. Sólo a regañadientes, a remolque de los acontecimientos, en buena parte porque éstos comportaban una pérdida de poder y prestigio social, la religión cristiana fue aceptando el nuevo clima de libertad en el que nacía la ilustración moderna, dando así a entender que también ella propiciaba el fatal eslogan: o Dios o el hombre (moderno). Lo que esto pudo suponer de desprestigio para la Iglesia es poco comparado con el daño causado a la imagen de Dios y a las muchas personas tentadas de no creer o de dejar de hacerlo³³.

La modernidad nació probablemente del cristianismo, pero entre desgarros y pena. ¿Será que todo nace así? Nació, si no con mala conciencia (que no hay que excluir del todo porque la juventud peca de petulante, irrespetuosa y algo demoledora), sí con conciencia errónea de lo que era Dios y la religión a El. Y nació con la ingenuidad de no barruntar lo que Nietzsche sí vislumbró: la tragedia que significa «matar a Dios»³⁴.

No cabe silenciar que la secularidad es a la vez un complejo proceso de ideas, sólo transitado por minorías privilegiadas (y tal vez algo rebeldes), y un amplio fenómeno de masas provocado, más que a impulsos del pensamiento, por una serie de factores tan poco teóricos como pueden ser el cambio social profundo y acelerado, la urbanización, la

³³ La Iglesia entona su «mea culpa», *Gaudium et Spes*, 19.

³⁴ Llama la atención el desenfado con que algunos hablan de esa desaparición de Dios del horizonte humano, si se le compara con el patetismo con que, acerca de ese que llama «el mayor acontecimiento moderno», se expresa F. NIETZSCHE en sus conocidas frases de la *Gaya ciencia*: «¿Dónde está Dios?... Nosotros lo hemos matado... ¿cómo pudimos vaciar el mar? ¿quién nos dio la esponja para borrar todo el horizonte? ¿qué es lo que hicimos al separar la tierra de su sol?... ¿a dónde nos dirigimos...?» Véase el comentario en J. ALFARO, *De la cuestión...*, 79-95. También filósofos más recientes han advertido la suprema seriedad de esa cuestión. Cf. J. VIVES, *Dios en el crepúsculo del s. xx*, Razón y Fe 223 (1991) 467-479. Una lectura teológica de esa «muerte de Dios» puede verse en E. JÜNGEL, *Dios como misterio del mundo*, Sígueme, Salamanca 1984, 67ss.

elevación del nivel de vida y la nueva organización del trabajo. Lo cual nos obliga en parte a contrarrestar lo que antes dijimos del arraigo de la fe de nuestros antepasados y preguntar si, cuando se ha diluido tan masivamente, no tenía también bastante de hábito social.

El Concilio Vaticano II

En este punto cabe situar al Concilio Vaticano II y su papel en la crisis religiosa moderna, en concreto la cristiana. ¿Será exagerado decir que ante todo pretendió acabar con ese conflicto o malentendido entre modernidad y religión? Para ello hizo suyos no sólo los gozos y tristezas de los hombres de hoy sino también el modo como éstos los viven y expresan, es decir la cultura actual. Intentó trasvasarse a ella sin perder identidad.

Una inculturación profunda y crítica a la vez. Porque el cristianismo se modernizaba al paso que iba desarticulando aquella alternativa (o Dios o el hombre). Con el fin de llegar al fondo de la cuestión no se eludió la palabra emblemática de la modernidad: *autonomía*. En el contexto en que nos movemos ésta expresa que el mundo tiene su propia razón de ser, sus leyes, sus valores y su futuro, sin tener que demandarlos de Dios. Así es, dice el Concilio. Incluso lo que esa mentalidad ha producido de auténtico progreso humano es bueno y bien visto por Dios, que no sólo lo sanciona, sino que andaba por allí alentando ese esfuerzo, aunque el hombre moderno no lo supiera o lo negara³⁵. Como Creador auténtico que es, dotó a su creación de consistencia y dinamismo, y la hizo capaz de autoabastecerse, autoorganizarse y evolucionar. No está por ello *al lado* del hombre, disputándole celosamente parcelas de realidad, sino *dentro* de él, haciéndole a su imagen, es decir, creador³⁶.

La religión había entendido esa omnipresencia como inmediata y veía a Dios o a sus ángeles en todo suceso insólito, al tiempo que leía los relatos religiosos de la creación del mundo como si fuesen descripciones científicas de ella. Cierto que la teología venía diciendo de muy

³⁵ *Gaudium et Spes*, 34. De la autonomía se ocupa el n.36. Acerca de la relación entre la fe en la creación y el desarrollo técnico cf. J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación*, Sal Terrae, Santander 1986, 117-118.

³⁶ Sin reducir a este significado la célebre descripción bíblica del hombre como «imagen de Dios» (Gen 1,27), es indudable que lo incluye, como indican los versos siguientes.

antiguo que Dios no actúa como el primero de los eslabones de la causalidad intramundana, sino causando la cadena entera y activando su actividad, en modo alguno suplantándola. Pero esa teología nació en una época anterior a la revolución industrial y técnica, y concebía el mundo como algo creado al principio y básicamente concluido. Estaba muy lejos de imaginar lo abierto y sin terminar que Dios puede hacerlo y lo lejos que puede ir, liberando y capacitando al hombre para que continúe creándolo con El.

Si el hombre piadoso, con un fervor impaciente y algo angustiado, buscaba en el mundo huecos para Dios, Este se replegaba a su zona trascendente y dejaba que el hombre los indagase y ocupase. Quería que el amor, el trabajo, la belleza valiesen por sí mismos sin que El los garantizase desde fuera; lo hacía mucho más profundamente sólo con crear una realidad que tiene sentido en sí misma, que es coherente, explorable, prometedora.

Así, replegándose y dando lugar a su creación es como Dios es Creador, es Dios, y quiere ser alabado y amado. Pero ese repliegue no es abdicación, ni ese retiro jubilación. Al contrario, es el modo más velado, pero más decisivo de actuar: como sentido último, que funda el que las cosas tienen en sí mismas y sólo emerge cuando la pregunta alcanza el nivel trascendental: ¿por qué hay ser y no nada? ¿por qué este mundo es como es, pudiendo haber sido distinto? ¿por qué no es caótico, sino investigable y coherente? ¿por qué la vida, y en concreto la humana, es capaz de preguntar por sí misma y de desvivirse, y anhela sobrevivirse? ¿por qué el hombre «sobrepasa infinitamente al hombre»? ¿por qué son posibles actos de adoración y abandono ilimitados, que desbordan de antemano todo referente cósmico y humano y sin los que el hombre no agotaría sus posibilidades de creer, esperar y amar? Por eso concluye el Concilio que sin Dios como último sentido, la vida humana se achica y palidece³⁷. Autonomía sí, pero limitada, como el hombre mismo, no infinita. Dependencia última de Dios, que no avasalla ni apoca, sino ensancha y libera. Y que por ello no es heteronomía, sino *teonomía*, reconocimiento de un marco previo de infinitud y alteridad que abre incesantemente al hombre y le saca de su en-simismamiento y ridiculiza su adoración a los ídolos.

³⁷ *Gaudium et Spes*, 36. Cf. A. BENTUÉ, *Racionalidad científica y teología*, Teología y vida 33 (1992) 255-267. Cómo conocidos científicos no alcanzan ese nivel puede verse en J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Dios y el cientifismo resistente*, Salmanticensis 39(1992)121-147.

El eslogan que la religión moderna opone al de la modernidad increyente suena así: *con Dios el hombre es más*. Eslogan y reto, no sólo a la increencia, sino a la misma fe. Porque sólo será convincente si lo verifica la vida privada y pública de los que creen. Esa sería hoy quizá la mejor prueba de la existencia de Dios y de la verdad de la religión: la forma religiosa de vivir proporciona realmente más vida, vida en plenitud.

Entretanto la modernidad estaba reconsiderando muchos de sus presupuestos y métodos. Ni el «yo» del «pienso luego existo» de Descartes es el sujeto cabal de la vida humana, ni su talante dominador respecto al mundo es de recibo, a la vista, entre otros, de los desastres ecológicos que está ocasionando³⁸, ni la razón es tan autónoma. Se alimenta de un horizonte de verdad que ella no crea sino investiga, y sólo es productiva en un ámbito de exigencias éticas que tampoco inventa y que le desbordan siempre, en concreto ese ideal moderno de una sociedad universal de reciprocidad absoluta. Arraiga en la historia que le precede, y apunta, más allá de sí, a una totalidad de sentido que nunca alcanza. Por eso no se habla ya sin más de la Ilustración, sino de la «Dialéctica de la Ilustración»³⁹, que tiene bien en cuenta los límites de esa razón y, aun sin creer en Dios, siente «nostalgia del totalmente otro»⁴⁰.

Se podría ser pues moderno y creyente. Sucede sin embargo, en esta historia imparabile, que la modernidad no sólo revisa sus bases, sino que abjura de algunas de ellas, dando así lugar a la *posmodernidad*. Sin entrar en el por hoy inconcluso debate sobre si ésta marca una nueva época cultural o sólo una fase radical de la modernidad, digamos de ella únicamente lo que puede suponer para el tema que nos ocupa.

Si, como suele decirse, tiene por uno de sus padres a quien anunció la muerte de Dios (Nietzsche), no habrá que hacerse excesivas ilusiones de que vaya a suponer un alivio en la crisis religiosa actual. Más bien la ahondará. En efecto, ella se distancia de aquel proyecto de universalización.

³⁸ Cf. L.M. ARMENDÁRIZ, *El hombre, imagen de Dios, en el contexto de la crisis ecológica*, Estudios Eclesiásticos 67(1992)289-308.

³⁹ Título de la obra de Th.W. ADORNO y M. HORKHEIMER, *Dialektik der Aufklärung*, Suhrkamp, Frankfurt 1981.

⁴⁰ Cf. VV.AA., *A la búsqueda de sentido*, Sígueme, Salamanca 1989, 67-136. En p.16 dice Horkheimer. «Soy cada vez más de la opinión de que no se debería hablar de anhelo, sino de miedo de que Dios no exista».

dad, de aquellas palabras totales (sentido de la historia, humanidad, libertad, justicia...) con las que la modernidad quería llenar el hueco dejado por Dios, pero que preservaban una carga de absoluto que le permitía a Este reaparecer en ellas. Ahora la religión se quedaría sin Dios y sin sus soportes modernos.

Dado, sin embargo, que ese hastío de lo Absoluto se debe en buena medida a que la modernidad no cumplió sus promesas, la posmodernidad nace emitiendo indirectamente un mensaje religioso importante: «el hombre emancipado no acierta a suplir a Dios»; cuando lo ha pretendido, dos guerras mundiales, y muchas a menor escala, la amenaza atómica y el desastre ecológico le apean del pedestal. Pero de esa conclusión no toma pie la posmodernidad para reconciliarse con Dios, sino para hacerlo con los límites humanos recién redescubiertos, con la fragmentariedad radical del pensar, el querer y el obrar humanos, y para vivirlos melancólica o gozosamente, como la única herencia que le toca al hombre.

Hay quien piensa, sin embargo, que esa proscripción del Absoluto se parece no poco a la prohibición de sus imágenes en el A.Testamento, y que ese redescubrimiento de los límites no es otra cosa que la reconquista de la finitud, del valor y el gusto de lo pequeño, de la alegría desinhibida, de la corporeidad...es decir de la creaturidad⁴¹. Con esa negación de lo Absoluto en la historia, ¿no queda el campo despejado para pensar de nuevo al mundo como mundo y a Dios como «el totalmente otro»?

Volveremos sobre esto, pero antes hay que dejar constancia de que la modernidad ha engendrado otro hijo gemelo, en nada parecido al anterior: una nueva, pujante y multiforme ola de religiosidad. El hombre no se resigna tan fácilmente a ese desvalimiento último al que la modernidad, al menos sociológica, le condena al privarle del Único que puede impedir que su vida se reduzca a unos pocos, y a veces miserables años. Ese clamor por Dios es a la vez un grito en favor del hombre y de su transcendencia.

No es que ese renacimiento histórico de Dios acabe con la increencia. Entre otras cosas porque ésta sigue ahí y la secularización no se de-

⁴¹ Cf. J.M. MARDONES, *Posmodernidad y cristianismo*, Sal Terrae, Santander 1988; B. FORTE, *¿Qué sentido tiene hablar de Dios hoy? (La palabra cristiana entre postmodernidad y reverso de la historia)*, Universidad de Deusto, Bilbao 1988, Serie Centenario I, 137-157; L.M. ARMENDÁRIZ, *Modernidad, posmodernidad y teología*, Pluralismo socio-cultural y fe cristiana, Mensajero, Bilbao 1990, 425-429.

tiene. La religión haría mal en desdeñarse de su diálogo con la modernidad y olvidar lo que allí aprendió. Si no, caerá en el fundamentalismo y el descompromiso social, y ese gran anhelo de Dios, que despunta, será tachado una vez más de alienante e ilusorio. Es por eso muy importante que Dios, en ese momento en que vuelve a ser anhelado, no caiga del todo bajo la ley del deseo y la necesidad, sino que sea al mismo tiempo buscado como el totalmente otro y amado por sí mismo. Sólo así será Dios, y sólo así la religión pervivirá, desbordando incluso a la modernidad ilustrada que lo pensaba todavía demasiado en función del hombre.

En este preciso momento en que modernidad y posmodernidad se confabulan para hacer innecesario a Dios como explicación o anhelo inmediato de la realidad ¿no están preparando, muy a su pesar, el terreno a una religión no quizás del *eros*, pero sí del *ágape*, es decir de la *gratuidad*? Dios, al crear al hombre inicia un movimiento de amor sin más finalidad que la de autodonarse. ¿No querrá ser amado de parecida manera? No será posible del todo porque la creatura gravita necesariamente hacia El, pero cuando Dios se da y se retrae, cuando se anuncia y se oculta, está provocando la gratuidad del hombre. Quiere ser a una lo más deseado y lo más libremente amado. Y también el hombre lo quiere. Dice Gesché: «muchas cosas me pueden ser impuestas..., pero me parece que me sería difícil soportar que Dios lo fuera»⁴².

En esa gratuidad inicia al hombre el evangelio cuando, a ejemplo de Dios, le invita a sentar a su mesa a los que no podrán devolverle la invitación, a dar también el manto al que le pide la túnica, a amar a los enemigos. Y ¿no será la gratuidad la forma de vida que el hombre moderno, ahíto de racionalismo, de cultura técnica, calculadora y utilitaria, está hambreado? ¿no es también la gratuidad lo que puede sacar de sí y de sus límites al posmoderno? ¿no es la gratuidad lo que desmontaría definitivamente la sospecha de que la religión es ilusa e interesada? ¿no acabaría con la indiferencia, con esa insensibilidad para lo divino que tanto desconcierta al creyente?⁴³ La gratuidad introduciría en su vida la preocupación por el otro y quizás, a través de él, por Dios y

⁴² A. GESCHÉ, a.c.320; Cf. J.A. MARTÍNEZ CAMINO, *Recibir la libertad. Dos propuestas de fundamentación de la teología en la Modernidad: W.Pannenberg y E.Jüngel*, Univ. Pont.Comillas, Madrid 1992, donde muestra la coincidencia entre el problema de Dios y el de la libertad.

⁴³ Cf. P. VALADIER, o.c. 37ss; J. MARTÍN VELASCO, *El malestar...*81-100; J. GÓMEZ CAFFARENA, *Raíces culturales de la increencia*, Sal Terrae, Santander 1988, 35-46.

explicaría en parte el hecho mismo de que haya indiferentes. Dios no impone su presencia. El da a todos los hombres el mundo para que lo compartan y gocen, pero brinda a quienes lo quieren la bienaventuranza ulterior de conocerle a El y gozar de El⁴⁴.

Es hora de volver a nuestro asunto central (la crisis religiosa) y sacar conclusiones. Yo, por mi parte, y a la espera de vuestros puntos de vista, diría lo siguiente: Sin querer ser optimista a todo trance y sin canonizar la modernidad, y lamentando que a tantos hombres les haya hecho difícil creer, preguntaría: ese crepúsculo de Dios, al que hemos asistido, ¿no habrá sido también una liberación de andamios provisionales, de impurezas mágicas, de mediaciones absolutizadas, de súplicas y anhelos egoístas...que adulteraban la religión? Me inclino a pensar que sí; que la crisis religiosa actual es, o puede ser, un *crisol* de lo religioso, que nos sitúa no en el ocaso, sino ante una nueva aurora de la religión; de una religión en la que Dios sea realmente lo que es y el hombre termine siendo lo que Dios espera de él: un hijo adulto, libre, que se atreve a la aventura de explorar sin prejuicios ni inhibiciones su propio ser y el del mundo.

Lo que con igual convicción añado es que, para que ese hombre no pierda de vista a Dios, sino que siga viviendo en su horizonte y a su luz en mitad de la intemperie religiosa en que el mundo actual le sitúa, necesitará una sólida incardinación en un grupo de fe, en una Iglesia, y en sus formas concretas de creencia y de culto⁴⁵.

Pero ni eso será suficiente. La enorme dispersión en un mundo secularizado requerirá, como contrapeso, una intensa concentración de la relación a Dios. No bastará ni con la oración de petición, ni siquiera con la de acción de gracias. Corre por ahí, y es ya cita obligada en todo pronóstico de la religiosidad venidera, la frase de Rahner: «el cristiano del mañana o será *místico* o no será cristiano»⁴⁶. Por mística no habría

⁴⁴ «Un desinteresado invento divino», comenta E. SCHILLEBEECKX, *Menschen...*, 98.

⁴⁵ Aun los que advierten del peligro de que esa pertenencia eclesial dé lugar a nuevas crisis de fe, mantienen que la comunidad es lugar ineludible de la creencia, cf. J. MARTÍN VELASCO, *El malestar...*,293-319; E. SCHILLEBEECKX, *Menschen...*,237-285; A. TORRES QUEIRUGA, *El cristianismo en el mundo de hoy*, Sal Terrae, Santander 1992, 15-30.

⁴⁶ *Schriften zur Theologie* XIV, Benziger, Einsiedeln 1980, 375; del mismo autor *Experiencia del Espíritu*, Narcea, Madrid 1977; A. ALVAREZ BOLADO, *Mística y secularización. En medio y a las afueras de la ciudad secularizada*, Sal Terrae, Santander 1992.

que entender aquí una serie de fenómenos extáticos espectaculares, sino una experiencia de Dios tan fuerte como la de su silencio, una forma de oración que, integrando todas las mediaciones históricas y todos los compromisos éticos, los trascienda, y llegue al *contacto* sumamente personal con Dios, del que derive una certidumbre inmovible de salvación, una reconciliación con todo, un gozo transcendental unido a la compasión con todo dolor e inhumanidad y al deseo ferviente y eficaz de acabar con ellos, es decir, una *connaturalidad con ese Dios*.

Esa proximidad a Dios ha supuesto siempre para los místicos un paso por la *nada*, que tampoco se le ahorrará al creyente de hoy y de mañana. La nada de los gestos de gratuidad en que deje que el otro le pueda, la nada de los mil despojos a que le somete la vida y el cristianismo le invita, la nada de la propia muerte, y la misma nada de la muerte de Dios, es decir de su silencio e insignificancia históricos. Todo ello, vivido en la oración, será el umbral de aquella *experiencia inmediata* de Dios que caracteriza a la mística. Sin sentir a Dios como lo más real que existe será difícil mantener la fe y, más aún, tentar a creer.

