

## CONFESIÓN PÚBLICA DE DIOS ANTE LOS NUEVOS ÍDOLOS

No es habitual en este momento enhebrar un discurso sobre la distinción trascendental entre Dios y los ídolos ni sobre las implicaciones éticas que esa distinción conlleva en el ámbito público para los que la admiten en su ámbito privado. Seguramente esa deshabituación se debe a muchas causas:

a) En una sociedad instalada en la secularidad, como es la sociedad europea, es inhabitual la reflexión sobre Dios.

b) En un mundo de relativismo y de tolerancia no parece correcto calificar como ídolos a los valores que otras personas u otros grupos consideran como absolutos.

c) Por otra parte, tratar de establecer una diferencia cualitativa entre Dios y los ídolos le convierte a uno en sospechoso de ofensa al ecumenismo, puesto que parecería tratar de monopolizar la recepción y administración de la salvación.

c) Finalmente, vivimos en un momento en que la cuestión religiosa ha sido remitida al ámbito de lo privado. El tabú tradicional prohibía el público despliegue de las actividades biológicas. Hoy se ha impuesto una especie de nuevo tabú: no se debe confesar públicamente la propia fe religiosa. Curiosamente, es tolerado confesar en público la propia increencia en Dios y aun la creencia en los ídolos.

«Eppur si muove...». Basta echar una mirada a nuestro alrededor para descubrir que la idolatría sobrevive. Que son numerosos los objetos, estructuras e instituciones que son veneradas como si de otros tantos absolutos se tratara. Y que numerosos creyentes mueren en la plaza pública por hacer profesión de su creencia.

Así que vamos a reflexionar por unos momentos sobre los tres núcleos que parecen apuntados en el título.

En primer lugar, una pregunta por los ídolos, especialmente los nuevos ídolos.

En segundo lugar, una pregunta sobre Dios.

En tercer lugar, una propuesta práctica de confesión pública de Dios.

Y, para concluir, una mirada a esta Europa siempre atezada por su miedo a diseñar un proyecto común de fraternidad.

## 1. LOS ÍDOLOS

En nuestro mundo, la palabra ídolo ha perdido su dramatismo habitual. Es como si se hubiera perdido la memoria de siglos y siglos de preguntas sobre el verdadero Dios. Se trivializan los ídolos cuando se ha trivializado a Dios. En un mundo en el que Dios ha dejado de ser preocupante, los ídolos «ocupan» todo el escenario lingüístico, social y político. Hoy se habla con toda tranquilidad de los ídolos sociales, para referirse a un cantante de moda.

### 1.1. *Naturaleza de los ídolos*

¿Qué son los ídolos? No es fácil, y nunca lo ha sido, definir qué son los ídolos. Lo que para algunas personas son imágenes o símbolos del absoluto, para otras no pasan de ser burdos ídolos a los que se dedica un culto indebido. Como se sabe, la palabra «ídolo» encierra una enorme cantidad de significados.

En el Antiguo Testamento, los ídolos son denominados con frecuencia por palabras que, de forma neutra, se refieren simplemente a su carácter figurativo de imagen, efigie o escultura. Pero con mucha frecuencia, son evocados con palabras llenas de intención que recuerdan a los falsos dioses calificándolos como '*ávén*', es decir, vanidad, nada, mentira e iniquidad (cf. Núm 23, 21; 1Re 15, 23; Is 66, 3; Jer 4, 15). Oseas llega a cambiar el nombre de Betel —casa de Dios— por el de Bet-Aven —casa de nada— (Os 4, 15). Isaías emplea con frecuencia una expresión en un plural enfático: '*elilím*', es decir, las vanidades, la nulidad por excelencia (cf. Is 2, 8.18.20; 10, 11; 19, 1.3; 31, 7). De forma todavía más expresiva, y sobre todo en los textos de Ezequiel, se los llama con el nombre de *gillúlím*, que puede significar troncos de árbol, guijarros, o también inmundicias y excrementos (cf. Ez 14, 4; 33, 25). Los ídolos no son otra cosa

que mentiras (*kezâbîm*) de dioses mentirosos (Am 2, 4). Son dioses inútiles, como canta expresivamente Jeremías (Jer 2, 8.11)<sup>1</sup>.

El punto álgido de la polémica contra la idolatría se encuentra en la confesión de la fe israelita, contenida en Dt 6, 4-9. Para el libro de la Sabiduría, la raíz de la idolatría es la ignorancia religiosa (13, 1) o bien el apego desordenado a los valores terrenos (13, 13-19; 14, 15). Ambas son criticadas por la ética bíblica, como recuerda el *Catecismo de la Iglesia Católica*:

«El primer mandamiento condena el politeísmo. Exige al hombre no creer en otros dioses que el Dios verdadero. Y no venerar otras divinidades que al único Dios. La Escritura recuerda constantemente este rechazo de los “ídolos, oro y plata, obra de las manos de los hombres”, que “tienen boca y no hablan, ojos y no ven...”. Estos ídolos vanos hacen vano al que les da culto: “Como ellos serán los que los hacen, cuantos en ellos ponen su confianza” (Sal 115, 4-5.8; cf. Is 44, 9-20; Jr 10, 1-16; Dn 14, 1-30; Ba 6; Sb 13, 1-15, 19). Dios, por el contrario, es el “Dios vivo” (Jos 3, 10; Sal 42, 3, etc.), que da vida e interviene en la historia» (CCE 2112).

Especialmente llamativa nos parece la denuncia profética, aquí evocada, que se encuentra en el salmo 113 B (Vg. 115):

«Sus ídolos en cambio, son plata y oro,  
 hechura de manos humanas:  
 tienen boca y no hablan,  
 tienen ojos y no ven,  
 tienen orejas y no oyen,  
 tienen nariz y no huelen,  
 tienen manos y no tocan,  
 tienen pies y no andan,  
 no tiene voz su garganta.  
 ¡Que sean iguales los que los hacen,  
 cuantos confían en ellos!» (Sal 113, B 4-8).

Los ídolos, en consecuencia, son meros simulacros<sup>2</sup>. Tienen formas humanas, pero no pueden tener sentimientos humanos ni actuar como los hombres. Mucho menos pueden parecerse al Dios vivo, que «lo que quiere lo hace». Los ídolos no tienen palabra.

1 A. Michel, «Idolatrie, idole», en *DTC* 7, 603-605; cf. F. Büchsel, «eidolon», en *TWNT* 2, 373 ss.; W. Mundle, «Imagen», en *DTNT* 2 (Salamanca 1980), 338-340.

2 Su perfección formal y su inanidad vital y operativa son evocadas por ese espléndido heptálogo que recorre las facultades sensoriales.

No pueden establecer una relación personal y personalizadora. Lo más terrible de la idolatría es que termina por identificar a los adoradores con el objeto adorado. Los ídólatras se ven privados de la verdadera comunicación, que es el signo de la humanidad<sup>3</sup>.

En otro lugar, nos hemos detenido a meditar el drama de la búsqueda de Dios por parte de los ídólatras, tal como se refleja en el libro de la Sabiduría<sup>4</sup>.

En el NT, Pablo evoca la perversión de los paganos, que «trocaron la gloria del Dios incorruptible por un remedo de imagen de hombre corruptible, de volátiles, de cuadrúpedos y de serpientes» (Rom 1, 23; cf. Sal 115, 3-7; Sab 13, 2).

En la tradición patristica, para Clemente de Alejandría la idolatría consiste en la atribución (*epinémêsis*) de Dios del único a los muchos<sup>5</sup>. Gregorio Nacianceno la considera como el mayor de los males, puesto que significa transferir a la criatura el honor debido al Creador<sup>6</sup>. Ya Orígenes se veía obligado a establecer una distinción entre la imagen (*eikón*), representación verdadera de una cosa existente, y el ídolo (*éidolon*), representación falsa de algo que no existe<sup>7</sup>.

Sin embargo, la fenomenología y la historia de las religiones, así como el recuerdo de las contiendas iconoclastas nos enseñan que esta distinción no habría de ser aceptada con unanimidad.

Si no es fácil definir al ídolo, tampoco es fácil delimitar la idolatría. Santo Tomás ofrecía una especie de definición al afirmar que «el nombre de idolatría fue introducido para significar todo culto dado a la criatura, aunque se ofrezca sin imágenes»<sup>8</sup>. En el mismo contexto, establecía diversos tipos de idolatría:

1. Un culto ofrecido a algunas imágenes, producidas por la actividad artesana del hombre, a las que atribuían determinados efectos saludables y por eso les atribuían cualidades divinas<sup>9</sup>.

2. Otros no dan a las imágenes el culto propio de la divinidad, sino a las mismas criaturas en ellas representadas

3 Cf. L. Alonso Schökel - C. Carniti, *Salmos*, II (Estella 1993), 1408-1409.

4 J. R. Flecha, *Buscadores de Dios*, III. *De la espera al encuentro* (Salamanca 1998), 219-224.

5 Clemente de Alejandría, *Strom.* 3, 12: PG 8, 1189.

6 Gregorio Nacianceno, *Orat.* 38, 23: PG 36, 325.

7 Orígenes, *In Exod.* homil. 8: PG 12, 353.

8 *S.Th.* 2-2, 94, 1, ad 4m.

9 Cf. Hermes Trimegisto, *Ad Asclep., De nat. deorum.* San Agustín, *De Civ. Dei*, 8, 23: PL 41, 247.

Según él, estos dos modos se encuentran reflejados por Pablo en Rom 1, 23 y 25. Santo Tomás opina que este segundo modo puede todavía diversificarse en tres posturas diferentes:

a) Unos creían que ciertos hombres habían sido dioses y como a tales les ofrecían culto por medio de sus imágenes <sup>10</sup>.

b) Otros pensaban que todo este mundo era el único Dios, no precisamente por su sustancia corpórea, sino por el alma, la cual identificaban con el Ser supremo. Decían que Dios no era más que «el alma que por medio del movimiento y la razón gobierna el mundo» (...) <sup>11</sup>. De ahí concluían que era necesario dar culto divino a todo el mundo, con todas sus partes; al cielo, el aire, el agua y otros elementos semejantes. Los nombres e imágenes de sus dioses, según la doctrina de Varrón y lo que narra san Agustín, se referían a todas estas cosas <sup>12</sup>.

c) Una tercera opinión, sostenida por los platónicos, ponía en primer lugar un dios supremo, causa de todas las cosas y después otras sustancias espirituales, como los ángeles, las almas de los cuerpos celestes, los demonios y las almas de los hombres. A todas esas realidades les ofrecían culto <sup>13</sup>.

## 1.2. Cuestiones de evaluación

Un fenómeno como la idolatría, persistente en el tiempo y en los más variados espacios, suscita pronto la pregunta por sus motivaciones.

Según santo Tomás, la idolatría tiene una triple causa: el amor excesivo a ciertas personas empuja a adorarlas; el gusto que el ser humano recibe en la representación le mueve a venerar las imágenes, cuya expresión le agrada; la ignorancia del verdadero Dios le lleva a rendir culto a las criaturas excelentes. Para el Santo Doctor, el demonio se aprovecha de esta triple propensión humana y realiza por medio de los ídolos algunas acciones prodigiosas <sup>14</sup>.

<sup>10</sup> Cf. Cicerón, *De natura deorum*, 2, 24; 3, 16; San Agustín, *De Civ. Dei*, 18, 14: PL 41, 572.

<sup>11</sup> San Agustín, *De Civ. Dei*, 4, 31: PL 41, 138.

<sup>12</sup> San Agustín, *De Civ. Dei*, 7, 3: PL 41, 198.

<sup>13</sup> San Agustín, *De Civ. Dei*, 18, 14: PL 41, 572; cf. 8, 13.14.16: PL 41, 237.239.241.

<sup>14</sup> *S.Th.* 2-2, 94, 4.

Ahí estribaría la malicia demoníaca del ídolo: en la mentira. Los ídolos son una ilusión, pero una ilusión perversa. Santo Tomas consideraba la idolatría como causa, principio y fin de todo pecado, porque no existe género alguno de pecado que no sea producido por ella. Unas veces induce al pecado como una causa. Otras veces, proporciona ocasiones de pecado, bien a modo de principio bien a modo de fin, en cuanto se cometen muchos pecados en beneficio del culto idolátrico<sup>15</sup>.

En la historia de la filosofía, quizá sea oportuno recordar a Francis Bacon (1561-1626). Aplicaba la palabra «ídolo» a los errores y las nociones falsas que ocupan de tal modo la inteligencia que hacen difícil el acceso a la verdad. Según él hay cuatro especies de ídolos que llenan el espíritu humano: los ídolos de la tribu, los de la caverna, los del foro y los del teatro<sup>16</sup>. Aunque su análisis se situaba originalmente en el ámbito epistemológico, creemos que aquellas observaciones serían válidas para el estudio de los ídolos que, ahora como en todos los tiempos, hacen difícil al ser humano el acceso a la verdad de la trascendencia: a la verdad de Dios y, en consecuencia, a la verdad de sí mismo.

La misma idea del carácter tribal de los ídolos, unido al de su brutalidad, se vuelve a encontrar en una conocida frase de Alfred N. Whitehead:

«En todas las etapas de la civilización los dioses populares representan las brutalidades más primitivas de la vida tribal. El progreso de la religión se define por la denuncia de los dioses. La nota fundamental de la idolatría es la satisfacción con los dioses prevalentes»<sup>17</sup>.

### 1.3. *El primer encuentro del cristianismo con los ídolos*

¿Por qué preguntarse hoy por los nuevos ídolos? Porque, en contra de lo que se pudiera pensar, los ídolos y la idolatría no pertenecen solamente a los tiempos primitivos. Los ha habido siempre. Y la confesión de Dios ha tenido que habérselas con un sistema que los protegía.

En el encuentro inicial del cristianismo con la cultura greco-romana, el culto a los ídolos constituyó una enorme dificultad para

15 *S.Th.* 2-2, 94, 4, ad 1m.

16 Francis Bacon, *Novum Organum*, 1, 38-68.

17 A. N. Whitehead, *Adventures of Ideas* (Cambridge 1964), 18.

la evangelización. Fue también motivo de graves dilemas morales y ocasión para probar la fe de los creyentes, incluso hasta el martirio. Es cierto que a principios del siglo IV la situación había cambiado notablemente. Los antiguos mitos de los dioses apenas si tenían vigencia en el ámbito de la poesía y del teatro, que los tomaba con un tono divertido y desenfadado. Con razón ha escrito Burckhardt que «la mitología más bien representaba una carga que un refuerzo para la religión clásica en decadencia»<sup>18</sup>.

En la nueva situación, sobrevenida después del edicto de Milán y, sobre todo, después del edicto de Tesalónica, reconoce san Agustín que de perseguir a los cristianos, los reyes han pasado a dedicar su empeño a perseguir a los ídolos<sup>19</sup>.

Ante la acusación anticristiana de que el imperio está cayendo por haber abandonado a sus dioses, exclama san Agustín: «No son los ídolos los que defienden a los hombres, sino los hombres los que defienden a los ídolos. Entonces, ¿cómo es posible que se les dé culto para que defiendan a la ciudad y sus habitantes, si ellos no son capaces de defenderse a sí mismos?»<sup>20</sup>.

Ante el celo a veces inmoderado de los que querían destruir con rapidez todos los restos de la idolatría del imperio, el mismo Agustín predicaba:

«Cuando no esté en vuestro poder, no destruyáis los ídolos que tienen los paganos. Eso es lo que hacen los circunceliones (donatistas), hombres llenos de ira y de maldad, que, aunque no esté en su potestad, se portan con crueldad y se aventuran a morir sin necesidad... Cuando a vosotros os den esa potestad, hacedlo. Pero, si no os la dan, no lo hagáis. Muchos paganos tienen estas abominaciones en sus propiedades; ¿acaso entramos nosotros allí y las destruimos? Lo que hacemos es destruir primero los ídolos que tienen en su corazón; y cuando se hacen cristianos, ellos mismos los destruyen o nos invitan a nosotros a hacer esa obra tan buena» (*Ser.* 62, 17).

Pero, dando un paso más, afirma Agustín que con razón pueden llamarse idólatras aquellos que dan a los simulacros el servicio que se debe dar a Dios<sup>21</sup>. Los cristianos, aunque, no lo crean, no están exentos de aquella tentación: «Si los ídolos han sido ya

18 J. Burckhardt, *Del paganismo al cristianismo. La época de Constantino el Grande* (México 1945), 145.

19 San Agustín, *Serm* 113, A, 9.

20 San Agustín, *De Civ. Dei*, 1, 2.

21 *De Trinitate*, I, 6, 13.

arrojados de los templos paganos, ¡con cuanta más razón han de ser arrojados de los corazones de los cristianos!»<sup>22</sup>. En el mismo comentario al evangelio de San Juan afirma explícitamente: «Si piensas en Dios con pensamientos carnales, tu corazón será una fábrica de ídolos»<sup>23</sup>.

#### 1.4. *La idolatría como seducción*

Las tentaciones idolátricas no se han desvanecido con la llegada de la modernidad. Seguramente siguen siendo las mismas, aunque magnificadas por las posibilidades técnicas de los nuevos tiempos.

Basta una mirada a nuestro alrededor para percibir que también el hombre de hoy dedica una especie de adoración a personas que considera como símbolos de la felicidad o de la realización personal. Venera también a objetos que representan los signos del éxito personal, profesional o político. Los adquiere, los muestra con orgullo y respeto y les ofrece sacrificios. Jean Baudrillard ofrecía hace años ese análisis de la idolatría contemporánea, comparándola con el llamado «culto a los cargueros». Según él, el hombre moderno dedica a vehículos o electrodomésticos que para él significan y aportan la felicidad, la misma veneración que los nativos de la Polinesia prestaban a los aviones que les regalaban medios de subsistencia desde el cielo.

Y ni siquiera falta en la idolatría de hoy el típico aspecto de la seducción demoníaca. El mismo Jean Baudrillard, ha publicado más recientemente una obra interesante que lleva por título *De la seducción*<sup>24</sup>. Para él, la cultura contemporánea está utilizando con maestría la técnica artística del «trompe-l'oeil», que, «como el estuco, del que es contemporáneo, puede hacerlo todo, remedarlo todo, parodiarlo todo. Llega a ser el prototipo de una utilización maléfica de las apariencias». Desde el siglo XVI, esta artimaña acaba por borrar los límites entre pintura, escultura y arquitectura. Él pone como ejemplo el «studiolo» del duque de Urbino, Federico da Montefeltro. Nosotros podríamos evocar la falsa porticada del palacio Spada o la falsa cúpula de la iglesia de San Ignacio, en Roma.

<sup>22</sup> *In Ev. Jo.* 19, 1

<sup>23</sup> *In Ev. Jo.* 40, 4.

<sup>24</sup> J. Baudrillard, *De la seducción* (Barcelona 1993: orig. francés de 1989).



Para Baudrillard, esa «ilusión» que modifica la percepción del espacio condiciona también la percepción de la realidad. Y esa ilusión precisamente es lo que se convierte en el secreto del poder:

«De alguna manera, desde Maquiavelo los políticos quizá lo han sabido siempre: es el dominio de un espacio *simulado* lo que está en el origen del poder; lo político no es una función o un espacio *real*, sino un modelo de simulación, cuyos actos manifiestos sólo son el efecto proporcionado»<sup>25</sup>.

### 1.5. *El nuevo rostro de los ídolos*

Con el correr de los siglos, los ídolos se han acomodado a los tiempos, pero su identidad sigue siendo la misma. Tratando de esclarecer las pasiones humanas, Paul Ricoeur apela a la *Antropología* de Kant:

«En este aspecto, la *Antropología* de Kant va más lejos que los tratados tradicionales sobre las pasiones. La trilogía de las pasiones de posesión —*Habsucht*—, de dominación —*Herrsucht*— y de honor —*Ehersucht*— constituye decididamente una trilogía de pasiones *humanas*; decididamente requiere situaciones típicas de un medio cultural y de historia humana; y decididamente también pone en tela de juicio la validez de un esquema genérico de afectividad, aplicable indistintamente a los animales y a los seres humanos. (...) El *Sucht* que domina cada una de ellas expresa esa tonalidad de aberración, de delirio, de deformación, con que se presentan en la historia»<sup>26</sup>.

En la evocación de las tres tendencias humanas fundamentales subraya tanto el objeto de las mismas cuanto el aspecto específicamente humano de esas pasiones que se constituyen en formas degeneradas de la afectividad humana.

Esas tres tendencias no son malas en sí mismas. El ser humano las necesita para poder sobrevivir. El peligro surge cuando se divinizan hasta tal punto que llevan al ser humano a perder su propia dignidad. Sin bien se mira, esas tres tendencias están presentes en el momento en el que se somete a prueba la filialidad divina de Jesús de Nazaret. Jesús demuestra no sólo su divinidad,

25 Id., o. c., 66.

26 P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad* (Madrid 1982), 127.

sino también su auténtica humanidad en el dominio armónico de esas tendencias.

Como era de esperar, su recurrencia inarmónica marca los campos en los que la idolatría retorna a nuestro tiempo.

a) En primer lugar, volvemos a encontrarnos con el antiguo *ídolo del poder*. En el Imperio Romano los cristianos fueron perseguidos no tanto por rehusar su adoración a Júpiter, sino por negársela a la Roma divinizada y al emperador que se había constituido en su pontífice. Proclamar a Jesús como el único *Kyrios* fue un desafío a la idolatrización del Estado y de sus símbolos supremos.

Allá por los años sesenta, Harvey Cox nos presentaba el plano de la *Ciudad secular*. En ella parecían haber sido borradas hasta las últimas huellas de Dios. Sin embargo, el autor nos ayudaba a descubrir que la religión no había muerto. Con su recuerdo del Éxodo, la fe judeo-cristiana había desacralizado la política. Los regímenes políticos solamente pueden hacer ofertas y plantear demandas provisionales. Europa ha vivido a lo largo del siglo xx algunas tentaciones de resacralizar la política, que han terminado por sacrificar millones de vidas humanas.

«Cuando un líder político plantea exigencias religiosas o totalitarias, cuando un Hitler o un Stalin tratan de nuevo de afirmarse como la pura experiencia del *Zeitgeist* o de la dialéctica, los hombres libres reconocen que eso es una afrenta a sus convicciones más profundas sobre la política»<sup>27</sup>.

Con todo, es fácil y hasta gratificante denunciar la idolatría del poder representado por los fatídicos totalitarismos del pasado siglo. Pero es menos aceptable denunciar las modernas idolatrías políticas. Pasadas unas décadas, la idolatría política puede revivir en la absolutización de los poderes del estado democrático, en la glorificación de las comunidades supraestatales, en la oferta paternalista del «Nuevo Orden Internacional» o bien en el resurgir furioso y violento de los nacionalismos. El concepto liberador que tiene la ley en los estados constitucionales, como lenguaje de la Naturaleza o de Dios, puede fácilmente adoptar el sentido totalitario de ley, cuando se pervierte en el concepto de Naturaleza o se olvida la majestad de Dios<sup>28</sup>.

27 H. Cox, *The Secular City* (Nueva York 1966), 23.

28 Para ampliar el sentido de estas distinciones, puede verse H. Arendt, *Los orígenes del totalitarismo* (Barcelona 1994), 564-565.

Por otra parte, la antigua idolatría del poder se encuentra hoy más vigente que nunca en la confianza que el hombre moderno ha puesto en la eficacia «sobrenatural» de la técnica y de la ciencia. Este poder, fascinante y tremendo, de las posibilidades técnicas, ha llevado a la humanidad a vivir aquel sentimiento que E. Mounier describía en su pequeña obra, *El pequeño miedo del siglo xx*. En ella criticaba con igual sinceridad la defensa de la naturaleza como «un medio de expresar una angustia profunda», y el poder inhumano de la máquina, que «después de todo no es sino máquina: admirable pero banal»<sup>29</sup>.

Una vigorosa denuncia de la idolatría reduccionista, propia de una técnica privada de una connotación integral humana la encontramos ya en la boca del papa Pío XII:

«La obra maestra y monstruosa, al mismo tiempo, de esta época, ha sido la de transformar al hombre en un gigante del mundo físico a costa de su espíritu, reducido a pigmeo en el mundo sobrenatural y eterno»<sup>30</sup>.

Recordando aquellas palabras, Juan XXIII añadía ya en la encíclica *Mater et Magistra* una actualización de las antiguas denuncias bíblicas:

«Una vez más se verifica hoy en proporciones amplísimas lo que afirmaba el salmista de los idólatras: que los hombres se olvidan muchas veces de sí mismos en su conducta práctica, mientras admiran sus propias obras hasta adorarlas como dioses: *Sus ídolos son plata y oro, obra de la mano de los hombres*» (Sal 114 [115] 4)<sup>31</sup>.

b) En segundo lugar, volvemos a encontrarnos con el *ídolo del placer*. Las obras de Gilles Lipovetsky nos hacen pensar que nos encontramos en *La era del vacío* o bien en *El imperio de lo efíme-*

29 E. Mounier, «El pequeño miedo del siglo xx», en *Obras completas*, III (Salamanca 1990), 397 y 411.

30 Pío XII, «Radiomensaje navideño del 24-12-1943», en *AAS* 46 (1944), 10; ver también el radiomensaje del 24-12-1953.

31 Juan XXIII, *Mater et Magistra*, n. 244, en J. Iribarren (ed.), *Siete grandes mensajes* (Madrid 1970), 194; cf. A. Herrera Oria, «Reconstrucción de las relaciones de convivencia en la verdad, en la justicia y en el amor», en Instituto Social León XIII, *Comentarios a la Mater et Magistra* (Madrid 1968), 755-757, donde se refiere a las idolatrías modernas: el nacionalismo, el tecnicismo y el clasismo.

ro<sup>32</sup>. En otra de sus obras nos ha mostrado cómo el mundo moderno ha pasado de la búsqueda del bien a la búsqueda del bien-estar:

«La civilización del bien-estar consumidor ha sido el gran enterrador histórico de la ideología gloriosa del deber. Durante la segunda mitad del siglo, la lógica del consumo de masas ha disuelto el universo de las homilias moralizadoras, ha erradicado los imperativos rigoristas y engendrado una cultura en la que la felicidad prevalece sobre el mandamiento moral, los placeres sobre la prohibición, la seducción sobre la obligación. A través de la publicidad, el crédito, la inflación de objetos y del ocio, el capitalismo de las necesidades ha renunciado a la santificación de los ideales en beneficio de los placeres renovados y de los sueños de la felicidad privada. Se ha edificado una nueva cultura que ya no se dedica a yugular el deseo, sino a exacerbalo y desculpabilizarlo: los goces del presente, el templo del yo, del cuerpo y del confort se han convertido en la nueva Jerusalén de los tiempos postmoralistas»<sup>33</sup>.

La idolatría del placer se presenta hoy en las imágenes del confort y de la comodidad que seducen a los países en vías de desarrollo, en las ofertas de la exquisitez en las comidas y en las bebidas que abofetean a los hambrientos, en la propaganda inhumana y mendaz de automóviles, de viajes o perfumes, en la promoción de un negocio sexual que no respeta ni la edad ni la libertad de los inocentes.

c) Y, finalmente, los nuevos tiempos vuelven a ofrecernos la salvación de mano de los antiguos *ídolos del tener*, que ahora han sido maquillados y representados con los nombres del nuevo mercado, de la libre competencia o de la globalización. Se ha dicho, y con toda razón, que «existe, poderosa, una religiosidad extendida por todos los rincones del planeta que debiera concitar la furia anti-idolátrica cristiana: la religión del consumo. Abraza todas las clases sociales y es difícil sustraerse a sus encantos. Está en el fondo de la dinámica cuantitativista y funcional de nuestro mundo occidental. Forma el sustrato legitimador de su 'progreso' y 'eficacia'»<sup>34</sup>.

En los últimos tiempos, el culto a la productividad, la adoración del interés y la religión del consumo forman la trinidad que

32 G. Lipovetsky, *La era del vacío* (Barcelona 1986); Id., *El imperio de lo efímero* (Barcelona 1990).

33 G. Lipovetsky, *Le crépuscule du devoir* (Paris 1992), 52.

34 J. M. Mardones, *Análisis de la sociedad y fe cristiana* (Madrid 1995), 286.

recibe el único y sagrado nombre de la globalización. Ante ese fenómeno que se convierte en noticia y violencia anunciadas, Juan Pablo II hizo en el Jubileo del 2000 una observación profética:

«La globalización es hoy un fenómeno presente en todos los ámbitos de la vida humana, pero es un fenómeno que hay que gestionar con sabiduría. Es preciso globalizar la solidaridad»<sup>35</sup>.

Pues bien, ahí están los antiguos y nuevos ídolos, a los que se ha venido a añadir el inmenso imperio de las grandes agencias de la información, a las que denominan como «el cuarto poder», cuando en realidad habría que denunciarlas como «el cuarto ídolo».

Ante estas idolatrías, antiguas y modernas, nos preguntamos si es posible una confesión pública de Dios.

## 2. Dios

Nadie pronuncia el nombre de Dios con neutralidad. Al decir «Dios» estamos ya empleando una palabra que siempre resulta provocadora e interpelante.

En nuestro mundo, no basta con decir «Dios». Es preciso nombrar a Dios, o sea, tratar de nombrar al innombrable. Y nombrar a Dios es siempre ponerle un nombre, atribuirle una función en el mundo y en la historia, reconocerle un derecho de presencia.

Pues bien, en un mundo poblado de ídolos reconocemos el derecho y el deber de nombrar a Dios públicamente.

### 2.1. *El Dios enemigo y compañero*

Al considerar la necesidad de evocar a Dios nos resulta espontáneo recordar la famosa frase de Alfred North Whitehead. Según él, la religión se sitúa en el ámbito de lo que la persona hace con su propia «solitaridad». Ese comportamiento no es estable, sino dinámico. De hecho se desarrolla en tres etapas. Cada uno de nosotros parte de la experiencia del Dios-vacío, es decir de la ausencia de

<sup>35</sup> Juan Pablo II, *Discurso en el jubileo de los trabajadores* (1-5-2000), 2; cf. Id., *Novo millennio ineunte*, 10.

Dios. Nuestro desarrollo nos lleva a enfrentarnos con un Dios al que consideramos como enemigo. Sólo un lento proceso de maduración nos hará pasar del Dios enemigo al Dios compañero <sup>36</sup>.

En mi opinión, en ese proceso del descubrimiento de Dios son posibles todavía otras etapas. El estadio final del descubrimiento del Dios Padre misericordioso puede estar precedido por otra fase de vacío y de ocultamiento de Dios. Pero antes, entre el Dios enemigo y el Dios compañero se sitúa con frecuencia una fase de ambigüedad religiosa, en la que Dios es considerado o bien como Dios-esclavo o bien como Dios-compinche. Dios es un artilugio, creado por el ser humano para servirse de él. Desde el libro de la Sabiduría hasta las reflexiones de F. Gogarten o D. Bonhöffer, la crítica a la imagen de este Dios útil o utensilio recorre las páginas de la historia religiosa.

El Dios-enemigo es ciertamente un ídolo al que el hombre trata de aplacar. Pero el Dios-robot se convierte también en otro ídolo al que se cuida delicadamente para que pueda prestarnos sus preciosos servicios.

Frente a esas imágenes deformadas de Dios, es preciso purificar el corazón, pero también las estructuras sociales y religiosas. Dios se sitúa en el reino de la dádiva graciosa, de la benevolencia absoluta. Dios se sitúa en el reino de la in-utilidad gratuita, de la misericordia desvalida.

Es necesario revisar nuestra fe en el Dios «todopoderoso». Su poder no se manifiesta en la manipulación arbitraria del mundo, entendido como naturaleza o como historia. Su poder se ha manifestado en el amor. Creer en un Dios «todopoderoso» es creer en un Dios «todo-amante».

## 2.2. *El Dios de Jesucristo*

Para los cristianos la urgencia de nombrar a Dios y testimoniar su presencia no puede homologarse con la posibilidad, jurídica o práctica, de testimoniar a un Dios cualquiera. Ellos anuncian, adoran y sirven al Dios y Padre de Nuestro Señor Jesucristo.

<sup>36</sup> Religion is what the individual does with his own solitariness. It runs through three stages if it evolves to its final satisfaction. It is the transition from God-the-void to 'God-the-enemy' and from 'God-the-enemy' to 'God-the-companion': *Religion in the Making*, New York 1926, 18. Ver comentario de O. González de Cardedal, *Raíz de la esperanza* (Salamanca 1996), 167-168.

Por eso les resulta siempre inevitable acudir a la misma experiencia de Jesús de Nazaret. Para él, la verdadera vida consiste en el conocimiento de Dios: «Esta es la vida eterna: que te conozcan a ti, el único Dios verdadero, y a tu enviado Jesucristo» (Jn 17, 3). Ese conocimiento es obra de la presencia del Espíritu (cf. Jn 4, 13; Ef 5, 22-23). La idolatría, en cambio, es siempre fruto de la carne, es decir de las apetencias humanas no dirigidas por el Espíritu de Dios.

Aun conscientes de la diversidad de significado que se atribuye a la palabra «carne» en los escritos neotestamentarios, la encadenación de ideas resulta automática. Precisamente en el contexto de la discusión sobre las «carnes» inmoladas a los ídolos, ofrece Pablo —en una formulación plural— una de sus confesiones más vibrante de la unicidad de Dios:

«Pues aun cuando se les dé el nombre de dioses, bien en el cielo bien en la tierra, de forma que hay multitud de dioses y de señores, para nosotros no hay más que un solo Dios, el Padre, del cual proceden todas las cosas y para el cual somos; y un solo Señor, Jesucristo, por quien son todas las cosas y por el cual somos nosotros» (1Cor 8, 5-6).

En la experiencia de Jesús y también en la de las comunidades cristianas, la confesión de Dios como Padre de Jesús y Padre nuestro es profundamente liberadora. Adorar a Dios significa haber sido liberados de la esclavitud de los ídolos. Al menos en principio, porque la presencia del pecado en nuestra historia nos obliga a vivir siempre en la prudencia. Habiendo confesado a Dios como Padre, todavía es preciso someter a continua purificación nuestro imaginario y nuestro lenguaje. Con relación a la invocación inicial de la oración dominical, afirma el *Catecismo de la Iglesia Católica*:

«Antes de hacer nuestra esta primera exclamación de la Oración del Señor, conviene purificar humildemente nuestro corazón de ciertas imágenes falsas de “este mundo”. La humildad nos hace reconocer que “nadie conoce al Padre, sino el Hijo y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar”, es decir “a los pequeños” (Mt 11, 25-27). La purificación del corazón concierne a imágenes paternas o maternas, correspondientes a nuestra historia personal y cultural, y que impregnan nuestra relación con Dios. Dios nuestro Padre trasciende las categorías del mundo creado. Transferir a Él, o contra Él, nuestras ideas en este campo sería fabricar ídolos para adorar o demoler. Orar al Padre es entrar en su misterio, tal como Él es, y tal como el Hijo nos lo ha revelado» (CCE 2779).

Dios es nuestro Padre. Como se sabe, la filosofía de los últimos siglos ha presentado a Dios como enemigo de la causa humana. Sin embargo, el mensaje cristiano repite una y otra vez que en Jesucristo, Hijo de Dios, se nos revela un Dios que ama al ser humano hasta no tacañear ni siquiera la vida de su propio Hijo (cf. Rom 8, 32).

Dos tentaciones se alzan hoy contra la aceptación del Dios y Padre de Jesucristo. La primera se basa en el sentimiento de frustración humana ante la afirmación de la majestad de Dios. La fe cristiana confiesa, por una parte, que el Dios de Jesucristo no es enemigo de la verdadera dignidad del hombre. Él la ha diseñado y querido, la potencia, la eleva y la coronará de gloria. Sin embargo, por otra parte, la fe en el Dios de Jesucristo tampoco es un fácil atajo para lograr sin esfuerzo la plena realización del hombre y de lo humano <sup>37</sup>.

La segunda tentación se encuentra en el recurso a una religiosidad difusa, sin Dios y sin rostro. La orfandad de unos individuos que, habiéndose alejado de las instituciones religiosas o habiendo perdido una gran parte de su capital simbólico, terminan apelando a formas exotéricas y difusas de religiosidad, como se puede constatar hoy en nuestro mundo <sup>38</sup>.

Si la primera tentación conduce a una especie de «ateísmo» religioso, la segunda lleva inevitablemente a una inaferrable religiosidad «atea».

### 3. LA CONFESIÓN PÚBLICA DE DIOS

Con el fin de tratar de comprender el espíritu con el que han sido educadas las últimas generaciones, nos gustaría comenzar esta tercera parte recordando las preguntas y respuestas que nuestros antepasados aprendieron en el clásico *Catecismo de San Pío X*:

«353. ¿Cómo se cumple el primer mandamiento? El primer mandamiento se cumple con el ejercicio del culto interno y externo.

<sup>37</sup> Ver A. Torres Queiruga, *Creo en Dios Padre. El Dios de Jesús como afirmación plena del hombre* (Santander 1992), 109-146.

<sup>38</sup> J. M. Mardones, *Análisis de la sociedad y fe cristiana*, 248-249.



354. *¿Qué es culto interno?* Culto interno es la honra que a Dios se da con las facultades del espíritu únicamente, a saber, con el entendimiento y la voluntad.

355. *¿Qué es culto externo?* Culto externo es el homenaje que se rinde a Dios por medio de actos exteriores y de objetos sensibles.

356. *¿Basta adorar a Dios nada más que con el corazón interiormente?* No, señor; no basta adorar a Dios nada más que con el corazón interiormente, sino que es necesario adorarle también exteriormente, con el espíritu y con el cuerpo, porque es Creador y Señor absoluto del uno y del otro.

357. *Puede subsistir el culto interno sin el externo?* No, señor; no puede en manera alguna subsistir el culto externo sin el interno, porque aquél, desacompañado de éste, queda privado de vida, de mérito y de eficacia, como cuerpo sin alma».

El contenido es impecable y el proceso pedagógico es suficientemente claro. A decir verdad, la última de las preguntas citadas nos deja un tanto desconcertados. Evidentemente, la respuesta no responde a la pregunta. Es verdad que el culto externo no puede ser verdadero sin el aliento vital que le otorga el culto interior. Se supone que esa certeza ha sido ya conseguida y es vivida conscientemente. Pero la pregunta del texto, y también la nuestra, no es ésa sino la contraria. Nos preguntamos si el culto interno no se pierde en puro sentimiento privado cuando no va acompañado de la confesión pública. Ése es, en realidad, el problema que se ha planteado en las sociedades secularizadas. En las sociedades «religiosas» en las que nació y se explicaba aquel catecismo, esta segunda pregunta apenas podía ser entendida en todo su dramatismo.

A ella nos referimos ahora. Sin duda, ésta es la parte más comprometida de esta reflexión. Ante ella uno se hace espontáneamente varias preguntas: ¿Qué significa confesar a Dios? ¿Por qué es preciso hacer una confesión de Dios? ¿Cuáles son las posibilidades y dificultades reales de una confesión pública de Dios? ¿Qué ocurriría a una sociedad en la que fuera imposible la confesión pública de Dios? ¿Cómo se encuentra Europa hoy ante Dios? ¿Cómo pueden las comunidades creyentes llevar a cabo una confesión pública de Dios en unas condiciones mínimas de tolerancia, de respeto, de sinceridad y de credibilidad?

Antes de nada, conviene preguntarse qué significa confesar a Dios. Como se sabe, la confesión de Dios se encuentra anunciada

como un programa de vida cristiana a lo largo de todo el Nuevo Testamento (cf. Rom 14, 11; 15, 9; Heb 4, 14; 13, 15)<sup>39</sup>.

La confesión de Dios es la proclamación de su divinidad, de su presencia en la historia, de su relevancia para la vida del confesante, es decir, para su vida entera, integral y multipresencial.

La confesión de Dios es inherente a la fe en Dios. Nadie cree en Él sin darlo a conocer en los diversos ámbitos en los que se mueve su existencia familiar, social o profesional.

Ahora bien, la confesión personal de la fe en Dios y del Dios de la fe no se realiza en un lugar aislado, sino en el seno de una comunidad. Ésta puede estar articulada sobre los principios y símbolos determinados por esa fe: símbolos noéticos, signos celebrativos, símbolos éticos, signos culturales. Todos ellos configuran el paisaje rico y complejo de la experiencia religiosa. En algunos casos, la sociedad misma hace suyos esos cuatro puntos del paisaje, se identifica en cierto modo con ellos y, en consecuencia, favorece con sus instituciones y su cultura la confesión pública de la fe. Es verdad que esa identificación puede al mismo tiempo condicionarla, coaccionarla, hacerla socialmente importante y religiosamente insincera.

### 3.1. *Dimensión pública de la fe*

La dimensión pública de la fe es un constitutivo antropológico y esencial de la misma. «Los hombres no son islas». Su religación con Dios no es un privilegio individual, sino que incluye también una *dimensión comunitaria*. Por tanto, también la práctica de la religión ha de trascender los límites de la individualidad. «El deber de rendir a Dios un culto auténtico corresponde al hombre individual y socialmente considerado», afirma el Concilio Vaticano II (DH 1).

No vive en verdad su fe quien no vive de la fe, quien no actúa conforme a sus exigencias, quien no trata de iluminar e informar con ella las estructuras a las que pertenece.

Afirmar que se cree en Dios y negarse a practicar públicamente la fe y el culto religioso es, cuando menos, una incoherencia. Tal actitud puede tener muy diversas causas, como la mera como-

<sup>39</sup> Véase Michel, «Omologeo», en *TWNT* 5, 199 ss; N. Brox - W. Seibel, «Confesión», en *CFT* I, 265-276; S. García Rodríguez (ed.), *Concordancias de la Biblia. Nuevo Testamento* (Bilbao 1975), 11-12; D. Fürst, «Confesar la fe», en *DTNT* I, 292-295.

dad, el miedo a la discriminación o la persecución, la frivolidad de la adherencia a la moda. O también, una defectuosa concepción antropológica que pretende desvincular las vivencias humanas de su significación exterior.

La declaración conciliar *Dignitatis humanae* sobre la libertad religiosa comenzaba observando que las personas son cada vez más conscientes de su propia dignidad y exigen ejercitar su libertad responsable, con exclusión de todo medio coercitivo. Pide por ello la limitación del poder público, sobre todo en lo referente a los valores espirituales y religiosos (cf. DH 1).

Toda persona, en virtud de su propia dignidad, tiene derecho a la libertad religiosa, en cuanto ha de sentirse inmune de coacción, de forma que en materia religiosa no se obligue a nadie a obrar contra su conciencia ni se le impida actuar de acuerdo con ella, dentro de los límites debidos. El derecho-deber de buscar la verdad sólo es posible en un clima de libertad religiosa y de inmunidad de coacción (DH 2).

«El hombre percibe y reconoce por medio de su conciencia los dictámenes de la ley divina, conciencia que tiene obligación de seguir fielmente en toda su actividad para llegar a Dios, que es su fin. Por tanto, no se le puede forzar a obrar contra su conciencia. Ni tampoco se le puede impedir que obre según ella, principalmente en materia religiosa. Porque el ejercicio de la religión, por su propia índole, consiste ante todo en los actos internos voluntarios y libres, con los que el hombre se ordena directamente a Dios; actos de este género no pueden ser mandados ni prohibidos por un poder meramente humano. Se injuria, pues, a la persona humana y al mismo orden que Dios ha establecido para el hombre si se niega a éste el libre ejercicio de la religión en la sociedad, siempre que se respete el justo orden público» (DH 3).

Con esas últimas palabras aludía el Concilio a los límites de la libertad religiosa, cuestión a la que la misma declaración volvería más tarde. Las fronteras de tal libertad no serían señaladas de forma heterónoma por la voluntad de una jerarquía, religiosa o política: vendrían marcadas tan sólo por los deberes y derechos de los demás ciudadanos, por el bien común de todos, por la tutela de la paz, la justicia y la moralidad pública. Por unos bienes y valores que han de ser tutelados por normas jurídicas conformes con el orden moral objetivo (DH 7).

Como es claro, además de su orientación trascendente, la cuestión tiene una dimensión social. La libertad religiosa, en con-

secuencia, ha de servir para que las personas actúen con mayor responsabilidad en el cumplimiento de sus propios deberes en la vida social (DH 8).

El Concilio, reconoce ciertamente que a lo largo de la historia, el Pueblo de Dios ha observado a veces un comportamiento disconforme y hasta contrario con el espíritu evangélico (DH 12). Sin embargo, se esfuerza en volver a las fuentes para reencontrar ese talante de tolerancia que se basa en la libertad de la fe y descubre su modelo en la actuación misma de Jesús (DH 10 y 11). Reconoce y confiesa el Concilio que la caridad de Cristo acucia al cristiano «para que trate con amor, prudencia y paciencia a los hombres que viven en el error o en la ignorancia de la fe», teniendo en cuenta que los hombres son invitados a recibirla y profesarla voluntariamente (DH 14) <sup>40</sup>.

### 3.2. *Confesión pública de la fe en una sociedad secular*

Ahora bien, la situación social ha cambiado totalmente, al menos en las que se ha dado en llamar sociedades avanzadas. En los últimos tiempos, *la sociedad se ha secularizado* de un modo rápido y más o menos consciente, o bien ha optado por una total desvinculación con los símbolos religiosos o incluso por una actitud beligerante ante los mismos. En esos casos, la confesión pública de Dios puede resultar chocante y llamativa; puede ser declarada como anticonstitucional; o puede ser prohibida expresamente y hasta perseguida y castigada. El siglo que hemos terminado nos ha ofrecido múltiples ejemplos de todas estas situaciones. Los totalitarismos de un tipo y de otro han perseguido a los creyentes, los han ridiculizado, los han reducido al silencio o los han llevado al martirio.

Pero situaciones semejantes las encontramos en cualquier otro período de la historia. Por un momento podemos hacer mentalmente un breve recorrido que nos llevaría de Elías el tesbita, a Pablo de Tarso, y de éste a los mártires de estos mismos días. En tiempos de la imposición del culto a Baal, Elías se atrevió a hacer una confesión pública de su fe en el Dios de Israel. En tiempos de sincretismo religioso, Pablo de Tarso aprovechó la cultura helenística en la que se encontraba para ofrecer el testimonio de su fe en

40 Ver CEC 2104-2109.

el Dios de Jesucristo. A los mártires recientes con frecuencia les han sido negadas ambas posibilidades y se han visto reducidos a la elocuencia de un silencio que deja hablar al mismo Dios a través de su servicio al ser humano.

Se podría decir que el ritmo de esos tres tiempos nos ha hecho asistir a tres formas de confesión pública de la fe. De la teomaquia hubo que pasar a la teodicea y de ésta a una forma de teofanía que se concreta en la teodulía, traducida y evidenciada en la antropodulía.

En el siglo xx recordamos la gran parábola de la teología dialéctica que, ante el liberalismo, por una parte, o ante las presiones del pensamiento totalitario, por otra, ha sabido defender la primacía de la palabra del Dios que salva. La Iglesia había de «confesar» a Dios y su salvación frente a los ídolos contemporáneos del progreso, del Estado o de la raza. Karl Barth sería, en ese contexto, el principal redactor de las declaraciones de los sínodos de Barmen, en los que la «Iglesia confesante» se comprometía en la resistencia contra la herejía. He aquí uno de sus textos fundamentales:

«Yo soy el camino, la verdad, la vida; nadie viene al Padre sino por mí. Jesucristo, tal como ha dado testimonio del Padre en la sagrada Escritura, es la única palabra de Dios que hemos de escuchar, de la que hemos de fiarnos y a la que hemos de obedecer, tanto en la vida como en la muerte. Rechazamos la falsa doctrina según la cual la Iglesia podría y debería reconocer como fuente de su predicación, fuera y al margen de esta única palabra de Dios, otros acontecimientos y poderes, otras estructuras y verdades, que debería considerar como revelación de Dios»<sup>41</sup>.

Muerto unos días antes de la caída del nacionalsocialismo, Dietrich Bonhöffer diría, a su vez, que lo real no puede ser simplemente asumido: tiene que ser confesado.

Como ha resumido el historiador Joseph Lortz, en la Europa devastada tras la segunda guerra mundial van brotando el materialismo del desarrollo económico, el individualismo, el subjetivismo, la liberalización de la vida, los brotes del nacionalismo, la presencia de formas pseudo-religiosas, el ideal de la tolerancia como acep-

41 Segunda declaración de Barmen (1934), cit. por J. Bosc, «Karl Barth», en *Teólogos protestantes contemporáneos* (Salamanca 1968), 56-57; cf. W. Trillaas, «La teología protestante ante el siglo xx», en H. Vorgrimler - R. Vander Gucht (eds.), *La teología en el siglo xx*, II (Madrid 1973), 87-97.

tación indiscriminada de toda afirmación y de toda actitud <sup>42</sup>. Ante esas nuevas formas de idolatría, la Iglesia no puede dejar de ser «confesante». El diálogo con la cultura no puede reducirse a una mera asunción de cualquier cultura, sino que ha de abrirse a la confesión de la oferta salvadora de Dios.

En la segunda mitad del siglo xx la vivencia pública de la fe se ha vuelto problemática, precisamente en las sociedades más pluralistas. La privatización de la fe, impuesta desde fuera o introyectada en el ánimo de los creyentes, es asumida como el dogma fundamental de las democracias. La manifestación pública de la fe y la actuación ética que ella conlleva son vistas con frecuencia como otras nuevas imposiciones de la fe propia de un grupo a la totalidad de los ciudadanos. Las exigencias más coherentes de la fe pueden ser consideradas como una ofensa a los derechos y libertades constitucionales de los otros.

#### 4. TRIPLE MISIÓN DE LA CONFESIÓN

En esta situación, los cristianos consideran que no pueden ocultar el rostro de Dios ni silenciar su voz ni deben ocultar las razones creyentes de su pensar y su actuar.

Los cristianos, especialmente los europeos, se encuentran sumergidos en un mundo poblado de signos cristianos que no sólo no resultan significantes, sino que les son hurtados, tanto en su propiedad cuanto en su significatividad. En la Carta de los Derechos de la Unión Europea, adoptada en la cumbre de Niza, en el año 2000 bajo la presidencia francesa, a petición de Lionel Jospin, se ha borrado la mención de la «herencia religiosa de Europa» que se encontraba en el borrador sometido a los votantes <sup>43</sup>. He ahí un signo más de la marginación a la que se pretende someter a los cristianos. Según René Rémond, el catolicismo es hoy en Europa objeto de una «cultura del desprecio», muy semejante a la que en otro tiempo se fomentó contra los judíos <sup>44</sup>.

<sup>42</sup> J. Lortz, *Historia de la Iglesia en la perspectiva de la historia del pensamiento*, 2 (Madrid 1982), 615-620.

<sup>43</sup> Contra esa supresión han firmado un manifiesto algunos intelectuales como Paul Ricoeur, Jean Delumeau, René Girard, Olivier Mongin, Jacques Julliard, etc.

<sup>44</sup> Cf. R. Rémond, *Le christianisme en accusation* (Paris-Tournai 2000). El diario *Le Monde* recogía el 27-12-2000 las afirmaciones de Marcel Gauchet,

Es interesante observar algunas de las razones que el autor aduce para este hecho. Por una parte, en la misma Iglesia falta un compromiso intelectual serio y se procede con excesiva cautela al responder a las cuestiones planteadas por la «razón moderna», sobre todo en materia de exégesis y de moral. Por otra parte, ante el derrumbe de las ideologías, las religiones conservan una coherencia y un rigor que molestan. Es más, en el mundo del ultraliberalismo las posturas religiosas son clasificadas inmediatamente como manifestaciones de integrista. De frente al individualismo reinante, las religiones monoteístas, que han creado y apoyado la noción y la vivencia de la alteridad, son consideradas como un obstáculo para la libertad <sup>45</sup>.

¿Qué se puede hacer en estos casos? Evidentemente, los cristianos saben lo que significa vivir el régimen de las catacumbas. Pero saben que, aun en ese caso, han de estar dispuestos a ofrecer el testimonio de su fe. En este momento de la historia de Europa, los creyentes en el Dios de Jesucristo habrán de evocar y actualizar la triple misión de su Señor y de la comunidad de los creyentes en el Señor.

Así lo ha hecho la segunda asamblea para Europa del Sínodo de los Obispos, articulando sobre esas tres funciones su mensaje final: anunciar, celebrar y servir el Evangelio de la Esperanza.

#### 4.1. *Anunciar a Dios*

En la sociedad moderna, el cristiano tiene el derecho, pero también la vocación y el deber de anunciar al Dios de Jesucristo, tanto en privado como en público.

En la carta apostólica *Novo millennio ineunte*, Juan Pablo II ha contemplado la situación del pluralismo cultural y religioso en el que hoy vive la Iglesia, para invitarla a llevar a cabo este anuncio explícito de Dios:

«En la situación de un marcado pluralismo cultural y religioso, tal como se va presentando en la sociedad del nuevo milenio, este diálogo es también importante para proponer

según el cual «la comunidad católica es la única minoría perseguida, culturalmente hablando, en la Francia contemporánea».

<sup>45</sup> Cf. S. Serafini, «I cristiani in Europa? Politicamente scorretti», en *Avvenire* (28-12-2000), 22.

una firme base de paz y alejar el espectro funesto de las guerras de religión que han bañado de sangre tantos períodos en la historia de la humanidad. El nombre del único Dios tiene que ser cada vez más, como ya es de por sí, un nombre de paz y un imperativo de paz.

Pero el diálogo no puede basarse en la indiferencia religiosa, y nosotros como cristianos tenemos el deber de desarrollarlo ofreciendo el pleno testimonio de la esperanza que está en nosotros (cf. 1Pt 3, 15). No debemos temer que pueda constituir una ofensa a la identidad del otro lo que, en cambio, es anuncio gozoso de un don para todos, y que se propone a todos con el mayor respeto a la libertad de cada uno: el don de la revelación del Dios-Amor, que "tanto amó al mundo que le dio su Hijo unigénito" (Jn 3, 16). Todo esto, como también ha sido subrayado recientemente por la Declaración Dominus Iesus, no puede ser objeto de una especie de negociación dialogística, como si para nosotros fuese una simple opinión. Al contrario, para nosotros es una gracia que nos llena de alegría, una noticia que debemos anunciar»<sup>46</sup>.

Anunciar a Dios significa proclamar que «se ha manifestado la bondad de Dios nuestro Salvador y su amor a los hombres (*he jres-tótes kai he filanthropía tou Sotéros hemón Theoú: benignitas et humanitas Salvatoris nostri Dei*)» (Tit 3, 4). En consecuencia, es posible la salvación de lo humano, puesto que Dios ama a los hombres y les manifiesta su salvación en Jesucristo.

Ese privilegio, que es dádiva inmerecida, se convierte inmediatamente en tarea ética y en responsabilidad profética. Es por eso por lo que este gozoso anuncio se convierte necesariamente en una denuncia apuntada por el *Catecismo*:

«La bienaventuranza prometida nos coloca ante opciones morales decisivas. Nos invita a purificar nuestro corazón de sus malos instintos y a buscar el amor de Dios por encima de todo. Nos enseña que la verdadera dicha no reside ni en la riqueza o el bienestar, ni en la gloria humana o el poder, ni en ninguna obra humana, por útil que sea, como las ciencias, las técnicas y las artes, ni en ninguna criatura, sino sólo en Dios, fuente de todo bien y de todo amor.

El dinero es el ídolo de nuestro tiempo. A él rinde homenaje "instintivo" la multitud, la masa de los hombres. Estos miden la dicha según la fortuna, y, según la fortuna también, miden la honorabilidad... Todo esto se debe a la convicción de que con

46 Juan Pablo II, *Novo millennio ineunte*, 55-56.



la riqueza se puede todo. La riqueza por tanto es uno de los ídolos de nuestros días, y la notoriedad es otro» (CCE 1723).

Denunciar los falsos dioses implica desenmascarar su vanidad, su vacuidad, así como las mil formas de seducción que la imagen puede ejercer sobre nuestros ojos.

Evidentemente ni el anuncio es eficaz ni la denuncia es tolerable si no van acompañados por la renuncia a los falsos dioses. También la Iglesia puede caer en el pecado de la idolatría. También el creyente puede vivir con el corazón dividido. La saga de Raquel se convierte, en este caso, en la parábola de la comunidad. Decidida a seguir a Jacob y al Dios de Jacob, que es el Dios del futuro, Raquel decide llevarse consigo los *terafim* que la mantienen ligada al pasado y a las seguridades que ofrece el ambiente familiar conocido (cf. Gen 31, 19.32-35)<sup>47</sup>. Algo semejante puede ocurrirle también a la Iglesia.

Testimoniar públicamente a Dios en la sociedad de los nuevos ídolos exigirá a los cristianos y a la comunidad entera la asunción de la pobreza, de la humildad y de la coherencia. Quien ha aceptado la alianza sponsal del Dios vivo no puede casarse con los ídolos que ofrecen seguridades vanas. No se puede adorar a las instituciones sociales o políticas. Pero tampoco a las mismas instituciones eclesásticas.

#### 4.2. *Celebrar a Dios*

Por otra parte, la confesión pública de Dios lleva consigo la necesidad de celebrar su autodonación. Eso significa aprender a valorar el tiempo «in-útil» dedicado a la adoración, en medio de un mundo que privilegia al acción y la utilidad:

«En un mundo apremiado por el pragmatismo es difícil encontrar un tiempo para poderlo dedicar a la celebración, inútil y nada rentable, de la vida y de la salvación, del encuentro del sentido y de la alegría. Desde un punto de vista meramente antropológico, sin embargo, el hombre podría definirse como un celebrante». «En la vida humana, signos y símbolos ocupan un lugar importante. El hombre, siendo un ser a la vez

<sup>47</sup> Cf. J. R. Flecha, *Buscadores de Dios*, III. *De la espera al encuentro* (Salamanca 1998), 41-43.

corporal y espiritual, expresa y percibe las realidades espirituales a través de signos y de símbolos materiales. Como ser social, el hombre necesita signos y símbolos para comunicarse con los demás, mediante el lenguaje, gestos y acciones. Lo mismo sucede en su relación con Dios» (CCE 1146).

Hoy es reconocida la validez de una idea enunciada por Juan Pablo II y que ha hecho famosa el cardenal Martini: «Es preciso dar un alma a Europa». Eso significa reconocer que el sueño de Europa no puede reducirse a la planificación de una plaza más o menos organizada de mercados para mercaderes interesados por sus propios beneficios. Un reduccionismo antropológico puede destruir a Europa y a los europeos <sup>48</sup>.

La capacidad y la necesidad de redescubrir el hábito y el acto de la celebración nos lleva a afirmar que celebrar es siempre reconocer la grandeza de un absoluto. Se celebra la posibilidad o el logro del yo ideal, es decir de la felicidad. No se celebra nada si no se celebra a Dios, abiertamente admitido o al menos presentido. El motivo fundamental de toda celebración es precisamente la posibilidad de la superhumanidad de lo humano. Para los cristianos, esta posibilidad se ha convertido en hecho positivo en Jesucristo.

En contra de lo que se ha gritado una y otra vez, la adoración del Absoluto absoluto no significa la aniquilación de ese Absoluto relativo que es el fenómeno humano. La adoración de la bondad divina puede unificar la vida humana:

«La vida humana se unifica en la adoración del Dios Único. El mandamiento de adorar al único Señor da unidad al hombre y lo salva de una dispersión infinita. La idolatría es una perversión del sentido religioso innato en el hombre. El idólatra es el que “aplica a cualquier cosa más bien que a Dios su indestructible noción de Dios”» (Orígenes, *Celso*. 2, 40) (CCE 2114).

Sin embargo, quisiera hacer todavía otras dos advertencias. En alguna parte he leído un título que rezaba: «El retorno a Canaán». La tesis que allí se exponía nos llevaba a recordar que, mientras

48 J. R. Flecha, «Europa, un desafío ético para los cristianos», en *Europa, ¿mercado o comunidad?* (Salamanca 1999), 209-215; cf. L. Vaccaro (ed.), *Europa cristiana: Progetto*, Brescia 1979; J. Beuler - W. Löser (eds.), *Europa - Aufgabe für Christen* (Frankfurt am Main 1992).

el culto que Israel ofrecía a Yahveh era más bien austero, los cultos que los cananeos dedicaban a sus dioses eran coloristas y bullangueros. Mientras aquel privilegiaba la palabra, éstos otros ofrecían la seducción de la imagen.

Por otra parte, recientemente se ha subrayado que el paso de la religión romana al cristianismo no se debió tan sólo a los edictos imperiales, sino y sobre todo a una nueva vida ceremonial. Bastó que se cerrara el acceso al templo de Júpiter en el Capitolio y que el centro de peregrinación empezara a ser el sepulcro del apóstol Pedro. Cada sociedad y cada cultura se define por sus polos de atracción. En la Roma del bajo imperio, aquel cambio local supuso un impredecible cambio cívico. Un cambio, por otra parte, lento y lleno de desviaciones paganas apenas cristianizadas en la forma <sup>49</sup>.

Apenas un leve salto de siglos nos lleva a preguntarnos si nuestra cultura occidental no estará recayendo en la tentación que rítmicamente arrastraba a los israelitas a imitar y asumir los cultos cananeos. Si la religión se redujo antes a ética, ahora puede reducirse a estética. O a negocio del espectáculo.

También esta vieja Europa puede caer en la tentación de convertir en contenedores culturales o en signos culturales los lugares y tiempos tradicionalmente dedicados a la celebración de Dios y de su gracia.

#### 4.3. *Servir a Dios*

No basta con anunciar y celebrar a Dios. Es preciso servirlo en la vida diaria. Y servirlo con un corazón libre e indiviso, como ya advertía Jesús, frente al ídolo del dinero (*Mammón*). Aquel ídolo tiene hoy mil rostros diversos, como advierte el *Catecismo de la Iglesia Católica*:

«La idolatría no se refiere sólo a los cultos falsos del paganismo. Es una tentación constante de la fe. Consiste en divinizar lo que no es Dios. Hay idolatría desde el momento en que el hombre honra y reverencia a una criatura en lugar de Dios. Trátase de dioses o de demonios (por ejemplo, el satanismo), de poder, de placer, de la raza, de los antepasa-

49 A. Frascchetti, «Tra pagani e cristiani», en A. Giardina (ed.), *Storia di Roma dall'antichità a oggi. Roma antica* (Roma-Bari 2000), 307-327.

dos, del Estado, del dinero, etc). “No podéis servir a Dios y al dinero”, dice Jesús (Mt 6, 24). Numerosos mártires han muerto por no adorar a “la Bestia” (cf Ap 13-14), negándose incluso a simular su culto. La idolatría rechaza el único Señorío de Dios; es, por tanto, incompatible con la comunión divina» (cf. Ga 5, 20; Ef 5, 5) (CCE 2113).

Un judío europeo, como S. Freud, tuvo el acierto de afirmar que la adoración de un único Dios constituye el signo de la mayor libertad del hombre. Las rodillas que se doblan ante Él no pueden doblarse ante nadie más. Servir a Dios es reinar.

Para entrar en su Reino y participar en su reinado, es preciso *escuchar* su voz y su llamada. «Olvide el hombre a su Creador o se esconda lejos de su Faz, corra detrás de sus ídolos o acuse a la divinidad de haberlo abandonado, el Dios vivo y verdadero llama incansablemente a cada persona al encuentro misterioso de la oración» (CCE 2567).

Es cierto que no basta con escuchar su voz. Es necesario cumplir su voluntad y hacer su obra.

— El cumplimiento de su voluntad pone en guardia a nuestra cultura contemporánea frente a la idolatría que promueve el culto del cuerpo, la perfección física o el éxito deportivo <sup>50</sup>.

— El cumplimiento de su voluntad nos advierte de la insensatez del culto que prestamos al lucro y la ganancia, haciendo de ellos la norma exclusiva y el fin último de la actividad humana, individual y colectiva <sup>51</sup>.

— El cumplimiento de su voluntad, que nos hizo ver como antihumanas las ideologías totalitarias, nos hará descubrir la inhu-

50 «La moral exige el respeto de la vida corporal, pero no hace de ella un valor absoluto. Se opone a una concepción neopagana que tiende a promover el culto del cuerpo, a sacrificar todo a Él, a idolatrar la perfección física y el éxito deportivo. Semejante concepción, por la selección que opera entre los fuertes y los débiles, puede conducir a la perversión de las relaciones humanas» (CCE 2289).

51 «Una teoría que hace del lucro la norma exclusiva y el fin último de la actividad económica es moralmente inaceptable. El apetito desordenado de dinero no deja de producir efectos perniciosos. Es una de las cláusulas de los numerosos conflictos que perturban el orden social» (cf. GS 63, 3; LE 7; CA 35). Un sistema que «sacrifica los derechos fundamentales de la persona y de los grupos en aras de la organización colectiva de la producción» es contrario a la dignidad del hombre (cf. GS 65). Toda práctica que reduce a las personas a no ser más que medios con vistas al lucro esclaviza al hombre, conduce a la idolatría del dinero y contribuye a difundir el ateísmo. «No podéis servir a Dios y al dinero» (Mt 6, 24; Lc 16, 13) (CCE 2424).

manidad de una economía de mercado que expande la pobreza, aumenta la desigualdad y sacraliza la injusticia<sup>52</sup>.

Nuestro mundo se ha preguntado muchas veces por qué existe el mal o cuál es su origen último. La confesión de Dios puede hacernos comprender que esas preguntas son ociosas e improductivas. El Dios que liberó a su pueblo de la esclavitud y ofrece en Jesucristo la máxima liberación nos invita a preguntarnos hoy qué podemos hacer para evitar el mal: el de una irracional manipulación genética y el de la violencia, el de la discriminación frente a los pobres y el rechazo de los inmigrantes, el de la manipulación de la información o la publicidad y el de la frivolidad de la vida o la eutanasia<sup>53</sup>.

## 5. EPÍLOGO MIRANDO A EUROPA

Seguramente hoy ya no es posible repetir aquella identificación tan querida al poeta Novalis: *Die Christenheit oder Europa* (1799). Estudios recientes nos muestran hasta qué punto la religión ocupa un puesto casi irrelevante en la escala de valores de las nuevas generaciones secularizadas<sup>54</sup>.

### 5.1. *El diálogo frente al individualismo*

Sin embargo, secularización no equivale a secularismo, como ya escribía hace años el teólogo Karol Wojtyła<sup>55</sup>. La secularización, evoca las raíces cristianas de la modernidad, como ha escri-

52 «La Iglesia ha rechazado las ideologías totalitarias y ateas asociadas en los tiempos modernos al "comunismo" o "socialismo". Por otra parte, ha rechazado en la práctica del "capitalismo" el individualismo y la primacía absoluta de la ley de mercado sobre el trabajo humano (cf. CA 10, 13.44). La regulación de la economía por la sola planificación centralizada pervierte en su base los vínculos sociales; su regulación únicamente por la ley de mercado quebranta la justicia social, porque «existen numerosas necesidades humanas que no pueden ser satisfechas por el mercado» (CA 34). «Es preciso promover una regulación razonable del mercado y de las iniciativas económicas, según una justa jerarquía de valores y con vistas al bien común» (CCE 2425).

53 Cf. P. Ricoeur, *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie* (Genève 1986), 38-39.

54 Cf. J. Elzo - J. González-Anleo (eds.), *Jóvenes españoles 99* (Madrid 1999), 315-320.

55 Cf. K. Wojtyła, *La fede della Chiesa* (Milán 1978), 67-68.

to K. Löwith. Pero el nuevo encuentro con los países de la Europa oriental nos pone en guardia frente a fáciles simplificaciones. Siguiendo a un profesor italiano, recordamos que «ellos han vivido la dramática experiencia del ateísmo ideológico, que, sin embargo, no ha sido capaz de apagar el sentido de lo sagrado. Una mediación teológica, cultural y pastoral, realizada en el terreno concreto y por medio de experiencias de auténtico encuentro entre personas y culturas, puede ayudar a poner en guardia contra la tan denostada vertiente secularista, pero también a impedir que el cristianismo sea relegado a la esfera fideísta e intimista de una experiencia de lo sagrado, ahora tolerada, pero no significativa desde el punto de vista cultural y político»<sup>56</sup>.

El camino no es la condena de la cultura contemporánea, sino el diálogo confesante. El Proyecto Cultural de la Iglesia Italiana, iniciativas editoriales y encuentros académicos están tratando de ofrecer un espacio de diálogo sobre las raíces cristianas de los mejores valores humanos y culturales de los que se nutre Europa<sup>57</sup>.

Las plataformas para esa confesión son, una vez más, la familia y la escuela, los medios de comunicación y las estructuras sociales, económicas y políticas. Ahí se muestra cada día más actual y necesario el «cuasi-ministerio» de los laicos. Y ahí se muestra cada día más necesaria la presencia organizada de las comunidades cristianas, como se ha repetido tantas veces desde el Concilio Vaticano II a la exhortación apostólica *Christifideles laici* o la *Novo millennio ineunte*. Por otra parte, en un mundo y en un continente exageradamente individualista se necesita el testimonio de Dios ofrecido de forma creíble y comunitaria por una comunidad de comunidades. Éstas no pueden alejarse impunemente ni del servicio al ser humano indigente ni de los lugares donde se diseña y se realizan los signos de la cultura actual.

Es interesante ver que algunas otras voces, aparentemente menos influidas por las preocupaciones eclesiales y aun religiosas, abogan por un redescubrimiento del encuentro humano como condición para el descubrimiento en la comunión del Ser Absolu-

56 G. Lorzio, «Secolarizzazione e secolarismo: categorie culturali di frontiera per un progetto culturale cristianamente ispirato», en la obra editada por el Servizio Nazionale per il Progetto Culturale della Cei, *L'Europa, sfida e problemi per i cattolici* (Bologna 2000), 237; ver también la obra de la misma serie *Libertà della fede e mutamenti culturali* (Bologna 2001), así como el libro *Dopo 2000 anni di cristianesimo* (Milán 2000).

57 Sobre estos temas véase la obra de A. Galindo - I. Vázquez (eds.), *Cristianismo y Europa ante el Tercer Milenio* (Salamanca 1998).

to. El estilo cáustico de la obra no resta mérito a estas palabras de A. Glucksman:

«Llamo Europa a una civilización que, en sus horas culturalmente más decisivas, supo prescindir de un ideal colectivo, permitiendo a cada individuo, grupo o capilla, sembrar libremente buenos sentimientos a condición de no importunar a sus semejantes. Ella inventó la organización comunitaria, inaudita y nunca vista, de las experiencias desgraciadas y de las crucifixiones dudosas, ella se unificó en torno a las repulsiones y a las revueltas, en contra y no en favor, a despecho y no en virtud de los paraísos que cada uno lleva en su fanático fuero interno. La peste, la injusticia, la debilidad, reunieron a los que se enfrentaron con ellas, sin conocer otros vínculos que la 'sabiduría negativa' (Kant) de ciertos rechazos. Las ideas que los europeos se hacen de la Belleza, del Bien y de la Verdad los dividen y desparraman; estética, moral y doctrinalmente, Europa es y sigue siendo una diáspora orgullosa de su desmembramiento, incluso cuando fantasea su superación. Su directa experiencia de los males la debe a este comediamento, conoce lo falso antes de captar lo verdadero, descubre las desgracias sin conocer la felicidad, colectiviza el sentimiento de lo nefasto y abandona a los cerebros solitarios los fastos y las fiestas del Soberano Bien. Por lo menos, tanto como espere sobrevivir»<sup>58</sup>.

Este alegato no es evocado aquí con el ánimo replegado de un caminante cansado que se identificara con él, sino desde el aliento que hace renacer la esperanza cuando los optimismos fracasan. Es recordado desde el recodo del camino en el que uno se detiene para otear el horizonte y tratar de descubrir la esperanza que brota del misterio de la cruz.

## 5.2. *La esperanza frente al desaliento*

La esperanza ha sido precisamente, el tema de la segunda asamblea para Europa del Sínodo de los Obispos.

Como se sabe, el texto bíblico del encuentro de los discípulos con Jesús en el camino de Emaús (Lc 24, 13-35), escogido por el Papa para la homilía de apertura, habría de marcar el desarrollo de las intervenciones y el tono general del mensaje de clausura.

<sup>58</sup> A. Glucksman, *La estupidez: ideologías del postmodernismo* (Barcelona 1994), 249.

Los cristianos europeos han de presentarse ante sus hermanos como los discípulos que vuelven de Emaús. Han sido sacudidos en su desesperanza paralizante. Han escuchado la palabra del Señor, que les interpela y anuncia un nuevo tiempo brotado del misterio de su Pascua. Han compartido su pan. Y han de volver a Jerusalén a anunciar, celebrar y servir ese evangelio de la nueva esperanza.

Frente a la continua tentación de retornar a Canaán, el Sínodo nos ha propuesto la urgencia y necesidad de iniciar con presteza el camino que va de Emaús a Jerusalén para testimoniar ante nuestros hermanos lo que el Señor nos ha dicho y nos ha hecho ver.

JOSÉ-ROMÁN FLECHA ANDRÉS

#### SUMMARY

It is said that Europe finds itself today in a post-Christian situation. Further, there are many who advocate abandoning monotheism in order to get back to pre-Christian polytheism in the hope that the plurality of gods would favour a democratic tolerance in a pluralistic world. In this article the author firstly asks if European Christians have not gone back to adoring idols and to attempting to distinguish between them in the new forms of devotion to possessiveness, to power and to pleasure. He then goes on to ask about the possibilities of proclaiming the God of Jesus Christ. The third and the fourth part of the article point out several forms of necessary witness to God in contemporary society, with special reference made to European society in the conclusion.