

¿ELOGIO DEL ATEÍSMO Y CRÍTICA DEL CRISTIANISMO?

El título del presente artículo se nos puede antojar provocador. Pero no hace sino plantear en forma de pregunta un hecho constatable: si examinamos desapasionadamente los logros de los dos últimos siglos en progreso y bienestar –de hecho y/o de derecho—de la humanidad, hemos de reconocer que es más lo que se debe a la osadía de los llamados incrédulos que a la acción –a veces tibia y poco valiente— de los que se llaman creyentes. A propósito del fenómeno de la globalización, J. Müller reclamaba en el artículo publicado en el número anterior de ST (153, 3-10) una Iglesia que sea comunidad discente, capaz de aprender. Añadamos aquí: capaz de aprender de todos, incluso de los ateos.

¿Elogio del ateísmo y crítica del cristianismo? Razón y fe, 237 (1998) 251-263.

Es normal contraponer teísmo y ateísmo, como si constituyesen dos compartimentos estancos que no tuviesen nada que ver entre sí. En realidad, tienen mucho que ver, tanto desde una perspectiva puramente humana que interesa a creyentes y ateos, como desde una perspectiva teológica.

Sin ocultar que reflexionamos desde una postura teísta y cristiana, pretendemos abordar el ateísmo como una corriente autónoma de pensamiento que ha aportado valores, enfoques y críticas, las cuales han contribuido

al avance de la humanidad y a la superación de situaciones de opresión del hombre.

Pero incluso desde el punto de vista teológico, el ateísmo puede ser valorado como una corriente que ha contribuido y puede contribuir decisivamente a la religión, a su crítica y a su transformación. En especial respecto al teísmo cristiano, el ateísmo posee un valor admonitorio, crítico y alternativo que le convierte en punto de referencia insustituible para la religión en Occidente.

DEL ESCEPTICISMO RELIGIOSO AL ATEÍSMO HUMANISTA

Aunque el ateísmo hunde sus raíces en la cultura de la Grecia clásica, es en la modernidad cuando adquiere un profundo arraigo y se convierte en una corriente de pensamiento. Fueron las guerras religiosas las que, al romper

la unidad confesional de Europa, contribuyeron a que, a partir del siglo XVI, el cristianismo se convirtiese en un factor de distorsión, en una fuente de legitimación del absolutismo estatal y de sus sistemas de control más o menos

inquisitoriales.

En cualquiera de sus versiones (Spinoza, Locke, Voltaire, etc.) la propuesta atea representará los valores del humanismo contra la intolerancia religiosa. El ateísmo denuncia la identificación entre Dios y su representación, impugna la «verdad» religiosa como instrumento teocrático de poder y rechaza un sistema religioso que se impuso sobre la conciencia personal (*cuius regio, eius religio*: la religión de una región es la del que la gobierna) a costa de los derechos humanos. La función política de la religión ha sido siempre una referencia constante para la crítica de la religión. Las tentaciones del cristianismo, representado por la autoridad jerárquica, son prácticamente las mismas con que, según los evangelistas Mateo (4,1-11) y Lucas (4,1-13), habría sido tentado Jesús en el desierto: utilizar la relación privilegiada con Dios para obtener poder, prestigio y dinero. La Ilustración vio en la crítica a la religión el principio de la emancipación política y cultural en Occidente.

La crítica a la religión política es la *primera* de las aportaciones positivas del ateísmo y converge con algunas críticas intracristianas a la mundanización de la Iglesia. Justamente la denominación de «casta ramera» (*Casta meretrix*: título del magistral estudio de Urs von Balthasar en su obra *Sponsa Verbi*) fue empleada en la antigua Iglesia para expresar un doble hecho: la Iglesia se *prostituye* cuando se mundaniza y busca poder, prestigio y dinero, pero, al mismo tiempo, no deja de ser *casta*,

porque la presencia del Espíritu de Dios permite la crítica interna y, con ella, su transformación y purificación.

Esa crítica de la religión constituye todavía una función insustituible ante las nostalgias de las situaciones privilegiadas de antaño, cuando los Estados eran confesionales, y ante la falta de valentía en asumir, con todas sus consecuencias, el carácter secular de la sociedad y la laicidad del Estado. El auge de los fundamentalismos e integrismos revela la persistencia de esta «tentación» eclesial, ante la que el ateísmo permanece alerta. Sería un grave error ver ahí una amenaza al cristianismo y no abrirse ante una autocritica que nos haga comprender por qué amplios sectores de la sociedad son anticlericales y por qué crece el número de los que pasan de la crítica a la Iglesia al rechazo del teísmo cristiano.

El *segundo* aporte de la crítica atea a la religión procede de las confrontaciones del siglo XIX. El eslogan marxista «la religión es el opio del pueblo» responde a la función legitimadora del poder estatal y denuncia el supranaturalismo que lleva a la pasividad, al conformismo en el «más acá» como condición para alcanzar la salvación en el «más allá». La doctrina social de la Iglesia entrará en liza a finales siglo XIX con casi un siglo de retraso.

En realidad, el cristianismo está determinado por una fuerte tensión entre la trascendencia y la inmanencia de Dios. Recoge la aportación judía que, al realzar la trascendencia, rechaza toda abso-

lutización de una realidad intramundana como última y definitiva. En este sentido, el cristianismo es una religión que desacraliza, profaniza las realidades cósmicas e históricas, desde la naturaleza y el ser humano hasta las ideologías e utopías que proponen el paraíso en la tierra. La trascendencia implica, pues una relativización radical de todas las utopías, una desacralización del poder y del Estado.

Esta perspectiva podría ser blanco de la crítica marxista a un sobrenaturalismo que se desentiende de lo terreno. Pero se equilibra justamente por el immanentismo resultante del Dios encarnado y del Espíritu presente en la historia humana. La proclamación del Reino de Dios no sólo apunta a la intervención definitiva de Dios en la historia, sino también y principalmente al hecho de que el Reino se construye en el *aquí y ahora*. El reinado de Dios es la respuesta divina al esfuerzo humano por realizar el plan de salvación. Se trata de un don, pero también de una tarea. Por eso, el cristiano vive de la conciencia de un Dios, que no desplaza al ser humano como agente histórico, sino que lo potencia, lo inspira,

haciendo de cada persona un cocreador con Dios en la perfección del mundo y un corredentor con Cristo en la lucha contra el mal.

De ahí surge una espiritualidad del trabajo, de la cultura, de la política, de la economía, así como corrientes actuales como la teología de la liberación o la teología política que, contra todo supranaturalismo, recuerda que lo único que Dios sacraliza en la historia es el rostro vulnerable del ser humano (el pobre, el enfermo, el pecador, el marginado: Mt 25, 31-46).

Sigue, de hecho, pesando todavía demasiado en la religión cristiana la aceptación sumisa del sufrimiento (el «peso de la cruz») más que la lucha contra la injusticia y el compromiso con los derechos y la dignidad del ser humano, que es lo que debería llevar a asumir la cruz. La resignación ante la injusticia, so capa de aceptación de la voluntad de Dios, no es cristiana. La denuncia atea es aquí válida. Históricamente hay que reconocer lo mucho que ha aportado el marxismo a la toma de conciencia sobre el problema social y las funciones de la religión.

DEL MORALISMO CRISTIANO A UNA MÍSTICA PROFÉTICA

Nietzsche critica la corriente *platonizante* que subyace al cristianismo y le lleva no sólo a demonizar el cuerpo, sino también a incrementar el peso de la ley y las prohibiciones. Como conjunto de prescripciones, presuntamente legitimadas por Dios, la religión

genera la sumisión de los fieles y el dominio sacerdotal sobre las conciencias.

Para Nietzsche, el sacerdote tiene el paradigma del poder: la capacidad de definir el bien y el mal en nombre de Dios. Además anuncia la dinámica vigente en el

siglo XX: represión externa del ser humano desde las tradicionales fuerzas represivas -ejército, policía, leyes- y presión de la opinión pública y de la propaganda de los *mass media*. Interiorizando la opresión producida por la presión y la represión, el ser humano se aliena, con lo que deja de ser libre. Nietzsche hace una llamada al ser humano a liberarse de las cadenas de esa esclavitud impuesta por la sumisión a las autoridades y tradiciones externas impositivas.

Toda moral -afirma Nietzsches heterónoma: es fruto de la relación de los esclavos contra los señores. Al determinar lo que está prohibido y permitido, el sacerdote domina sobre las almas. Nietzsche rechaza lo que llama «moral de esclavo», basada en la compasión con el débil. Proclama que «Dios muere» en la conciencia de Occidente. Con él se pierde el referente del sentido: se deja vacía la respuesta esencial a la pregunta del ser humano por el sentido de la vida y de la muerte. Ya no existe un Dios al que preguntar por el sentido del mal -sufrimiento, injusticia y muerte-. En adelante habrá de ser el ser humano el que dé por sí mismo un sentido -fragmentario y limitado- a la historia.

También aquí la crítica atea ha tenido efectos positivos y sus repercusiones han llegado a los umbrales del tercer milenio. El cristianismo no es una moral ni la moral es lo más determinante de la religión. El cristianismo hunde sus raíces en la experiencia de Dios. La mística -experimentar

la búsqueda y la nostalgia de Dios- es esencial para el cristiano. En torno a ella cobran significado la oración, los sacramentos y las prácticas orientadas a entrar en comunicación con Dios. Esta necesidad es hoy más acuciante que nunca. Pues acaso el declive en la práctica de los sacramentos, en especial del de la confesión, haya que atribuirlo tanto a la pérdida del sentido de Dios, como a su celebración clericalizante y a sus consecuencias moralizantes.

Si en los años sesenta y setenta la gran preocupación era la de un cristianismo sin Iglesia -«Jesús sí, Iglesia no»- hoy la gran amenaza es la de una religión sin Dios. Pese al descenso en la práctica de los sacramentos, la religión goza de buena salud. Proliferan las procesiones, las romerías y demás prácticas de la religiosidad popular, frecuentemente de carácter más laical y comunitario que sacerdotal e institucional. Se mantiene el influjo de la Iglesia en la sociedad en cuanto referente moral, especialmente en la doctrina social, y se siguen valorando sus funciones asistenciales, sus asociaciones y su contribución al humanismo de la cultura.

En cambio, languidece el discurso sobre Dios, también en la Iglesia. Cada vez resulta más difícil encontrar maestros espirituales que hablen de un Dios experimentado, sobre todo entre los dirigentes -ministros, religiosos, teólogos-.

El discurso de la teología y de la jerarquía se centra más en las necesidades e intereses de la Iglesia, y en las obligaciones

morales que en el silencio de Dios y en su aparente ausencia de la sociedad. Parece que alarma menos la creciente indiferencia religiosa que la crítica a la Iglesia jerárquica. Dios resulta cada vez más innecesario en la sociedad y las mil minioferas de la sociedad de consumo desplazan la pregunta por Dios, que es también la del sentido radical de la vida. Parece que Nietzsche acertó al predecir la muerte de Dios en la conciencia cultural de Occidente, aunque se equivocara respecto a las posibilidades de supervivencia de la religión en cuanto institución social con funciones irremplazables.

La diferencia estriba en que la Iglesia no favorece la creatividad y la búsqueda personal de Dios, y promueve a los puestos de mayor responsabilidad a personas sumisas y conformistas respecto a la autoridad. Como en tiempos de Jesús, la institución sacerdotal recluta funcionarios y margina a los creadores, a los místicos y a los profetas. De ahí la atonía de las Iglesias en el Primer mundo. El cristianismo del siglo XXI necesita más a gente que busque y experimente a Dios por nuevos caminos, que hagan posible el diálogo con los no creyentes, que a teóricos que hablen de un Dios «estudiado» y que administren los servicios eclesiales. Si la época de renovación generada por el Vaticano II se da por acabada, no ha de sorprender que se adueñe de la situación el inmovilismo eclesial. Si esta dinámica continúa, la afirmación de Nietzsche sobre el declive del Dios cristiano en

Occidente se habrá realizado.

A esto se añade la permanencia en el cristianismo actual de un moralismo platonizante que no responde al avance de las ciencias del hombre y a una concepción más plena de lo que es la corporeidad y la sexualidad. Muchos creyentes, incluso «practicantes», no siguen hoy los dictados oficiales de la moral eclesial, porque les aparece desfasada y lejana de las situaciones reales de la gente. A la contestación de los años sesenta y setenta ha seguido una emigración silenciosa y la desautorización tácita de un magisterio ordinario al que, a menudo se escucha pero no se obedece. Buena parte de la crisis de la Iglesia responde a la crítica atea a esta moralización del cristianismo.

Pero la crítica atea ha producido también aquí resultados positivos. Poco a poco se ha pasado de una moral heterónoma a otra autónoma, de la sumisión a la autoridad al discernimiento personal, que valora la misma objeción de conciencia. Se va abriendo la posibilidad de una opinión pública en la Iglesia, de una valoración de la cooperación laical. La eclesiología de comunión lleva a una concepción de la comunidad, inspirada por el Espíritu, en la que todos participan con una pluralidad de carismas y ministerios. Se trata de abrirse a una Iglesia, pueblo de Dios, en la que no hay comunidad sin autoridad, pero en la que ésta está al servicio del pueblo. Sin embargo, crece el distanciamiento de una teología que avanza según este

modelo y una Iglesia «oficial» que permanece anclada en el modelo eclesiológico anterior. La transición de un modelo eclesial a otro marca muchas tensiones del catolicismo en los albores del tercer milenio.

Además, a diferencia de la época de Nietzsche, hoy se constata en el cristianismo una decidida opción por los pobres y los marginados. Y no se trata de una religión de compasión, sino de un humanismo cristiano contrapuesto al aristocrático e individualista de Nietzsche. Ya lo había proclamado San Ireneo de Lyon: la gloria de Dios es que el hombre crezca y viva. Ésta es la clave hermenéutica para determinar lo que es pecado -todo lo que impide al ser

humano crecer y vivir- más allá de una concepción individualista y privatizante. No se trata, pues, de una versión moralista del pecado, como antaño cuando se centraba el pecado en el sexto mandamiento, sino de un humanismo que actualiza el viejo eslogan latino: «todo lo auténticamente humano es nuestro». Así como nada inhumano puede sernos indiferente. El bien y el mal se refieren a la dignidad del hombre y tienen a Dios como garante. El Dios trascendente es el garante de los caídos en las duras y competitivas sociedades darwinistas de Occidente. Aquí el cristianismo se mantiene en las antípodas del ateísmo de Nietzsche.

DEL INFANTILISMO CRISTIANO A UNA RELIGIÓN SIN PADRES

Freud -uno de los más radicales representantes del ateísmo contemporáneo- critica a la religión como una ilusión, fruto del deseo y de la carencia. Para él, el cristianismo constituye *el estado infantil* de la humanidad, que mantiene la necesidad de un Dios padre, que nos proteja de las inclemencias de la vida. Él propugna una *adultez humana* que renuncie a la dependencia de padres y maestros. Cuando E. Bloch proclama «el ateísmo en el cristianismo» y ensalza al *héroe rojo*, que se sacrifica por las generaciones futuras sin el consuelo de la otra vida, sigue las huellas de este humanismo ateo de la adultez y de la *mayoría de edad*. El cristianismo aparece así como residuo de una época *mitológica*, que tiene que

dejar paso a la era de la ciencia y a una ética racional superadora de la religión.

El cristianismo es definido como una neurosis colectiva que, paradójicamente, sirve para mitigar las patologías de cada individuo. El precio es la minoría de edad, a la que se añade el malestar permanente ante el deseo parricida -y deicida-, que hace que la religión oscile entre la alabanza y la blasfemia, el amor y el temor, la fascinación y la aversión. Se busca una moral sin culpa, una ética sin religión y un humanismo sin Dios.

El infantilismo religioso es una dimensión de la inmadurez humana. También aquí el ateísmo ha puesto el dedo en la llaga, obligando al cristianismo a replan-

tearse sus propias estructuras y concepciones de la realidad. Asistimos hoy a un redescubrimiento de la relacionalidad humana. No hay un yo sin un tú. Somos relación y crecemos en la intersubjetividad. Partimos del niño, que es hijo de alguien, que se individualiza a partir de un proceso de socialización y que tiene que compaginar su propia biografía con su capacidad de opción para llegar a la adultez cognitiva y moral. Desde ahí redescubrimos a Dios como el tú que nos interpela, como el que llama a Abraham, prototipo del cristiano, a salir de la propia instalación para seguirle desde una promesa de futuro. Dios no ata a la seguridad del pasado, sino que irrumpe desestabilizando, llamando a las opciones personales de seguimiento.

La tradición no es algo que bloquea al ser humano, como pretenden los fundamentalismos. Es la plataforma de identidad que posibilita la creatividad, la búsqueda. Por eso, en la *Gaudium et Spes*, la Iglesia se define como la que participa en las esperanzas, gozos y tristezas humanas, indagando en los signos de los tiempos y buscando en ellos a Dios. En las épocas de crisis vacilan las convicciones. De ahí la tentación de un Dios que nos fije al pasado y de una tradición que nos ancle, aunque nos aprisione y cierre la puerta a la creatividad. En buena parte es lo que ha sucedido en sectores de la Iglesia que hicieron su «perestroika» (reforma de estructuras) con el Vaticano II, pero que luego se asustaron de sus implicaciones.

El crecimiento en libertad es la marca de un cristianismo adulto. Dios no es tanto el que garantiza seguridades cuanto el que interpela. No es el referente utilitarista al que «se piden favores», manteniendo la relación de dependencia infantil, sino el que nos demanda el don de la vida. Más que darle lo que tenemos, hay que ofrecerle lo que somos en función de los demás, como hizo Jesús. La racionalidad no contradice la libertad y la opción por Dios no tiene por qué ser signo de inmadurez. A menudo brota de un compromiso con la vida que lleva a luchar contra la resignación y la desesperanza que surgen de los fracasos históricos. El *héroe rojo* de Bloch, que sacrifica su presente por las generaciones futuras, no está tan lejos del cristiano que colabora en la construcción del reinado de Dios en el mundo y que acepta su previsible fracaso histórico, desde la confianza en un Dios al que ve como principio y término de la vida humana.

Por eso, la religión está tan íntimamente vinculada a la ética. Y de ahí que necesitemos tanto de la religión como de la ética en una época, como la nuestra, con un enorme potencial transformador, que se puede utilizar para hacer del mundo un infierno o un hogar digno del ser humano.

El problema se agrava en una época postmoderna. No es la sustitución de la ética por la estética, de lo bueno por lo bello, de la justicia por el éxito, lo que lleva a la mayoría de edad del hombre. La ausencia de culpa, como la tolerancia y la permisivi-

vidad, no es necesariamente signo de salud mental. Al contrario, a veces expresa la indiferencia cínica ante el sufrimiento. La permisividad que no se basa en la dignidad de la persona genera la irresponsabilidad del científico o la corrupción del político. La mayoría de edad propuesta por el humanismo freudiano no viene tanto de una época sin religión, cuanto de una superación de la religión antihumanista (E. Fromm). La adultez humana es irrealizable si equivale a la ausencia de patologías y de inconsecuencias. Ésta es, quizás, una «ilusión» freudiana al criticar a la religión como mero fruto del deseo y la carencia. Al contrario, muchas veces la adultez implica capacidad para vivir las propias inconsecuencias y contradicciones sin desesperanza ni amargura.

Al servicio de esto hay que poner una religión que interioriza el pecado en cada ser humano para proclamar simultáneamente que Dios no es el referente de un superyo legalista y tiránico, sino buena noticia para los pecadores, que somos todos. Desde ahí, es posible la aceptación del pecado sin angustia, la moral sin escrúpulos, la entrega a los demás sin la mala conciencia. El compartir no es necesariamente el fruto del escrúpulo y de la angustia por la conciencia pecaminosa, cuanto el don que se comunica tras experimentarlo en relación con Dios y con los demás.

En tanto en cuanto exista el mal en la forma de injusticia,

sufrimiento y sinsentido, seguirá planteándose la pregunta por Dios. El ser humano religioso apuesta desde una razón que no tiene por qué ser ilusoria. Confía en el sentido de la vida humana, en la búsqueda de inmortalidad, de absolutez y de infinitud, que es inherente al ser humano. El ateísmo, por el contrario, opta por la finitud, la relatividad de los deseos y la absolutización de las carencias humanas. No acepta más sentido que el que el ser humano puede dar a la historia y rechaza cualquier apelación a Dios, como escapatoria o residuo mitológico. Sin embargo, tampoco el ateo está exento de ambigüedad y mantiene una fe en el progreso, en las utopías intrahistóricas y en la misma racionalidad, especialmente la científico-técnica. También desde la pretensión del ateísmo ilustrado puede darse la deshumanización, la indiferencia ante el dolor o la autosuficiencia individualista. La religión no tiene el monopolio de las patologías, y las ideologías del siglo XX han mostrado que las cosmovisiones ateas pueden ser tan alienantes o más que las religiones totalitarias. Por eso, religión y ateísmo están llamados a entenderse - en lo que respecta a los proyectos humanitarios- a vigilarse y criticarse -ante la gama de sus patologías respectivas- y a interrogarse e impugnarse mutuamente, para que ambas no pierdan de vista la dimensión opcional inherente a cada cosmovisión y se abran a la duda desde la alteridad del otro -del creyente y del increyente-.

Condensó: MARIUS SALA