

## La fe en un mundo secularizado y pluralista

Antonio Jiménez Ortiz

Aunque el debate sobre la secularización en el campo sociológico y teológico ha remitido mucho en los últimos años, podemos comprobar sin embargo que sociólogos, historiadores, teólogos, políticos etc. siguen hablando de secularización. ¿A qué se refieren? ¿Se trata de la pérdida de influencia de la Iglesia en el campo social, político, cultural? ¿O se pretende afirmar una desacralización del mundo por la vía de la ciencia y de la técnica? ¿O quizá expresa la secularización para algunos el deseo o el miedo de un mundo definitivamente irreligioso? La realidad parece mucho más compleja de lo que dejan insinuar estas preguntas. Se puede discutir indefinidamente sobre las causas históricas de este fenómeno. Y sus posibles interpretaciones son múltiples y variadas. Pero algo está claro: la secularización es un fenómeno que hace referencia fundamentalmente a las relaciones conflictivas y ambiguas entre sociedad moderna y hecho religioso.

Es curioso descubrir que el comienzo de la sociología como ciencia está marcado por el empeño de elaborar una teoría totalizante de la sociedad, que implica al mismo tiempo una operación reductiva del papel y de la función del sistema religioso. De hecho los análisis empíricos que posibilitan cierta descripción del fenómeno se entremezclan con planteamientos ideológicos que hacen muy difícil una interpretación que sea comúnmente aceptada<sup>1</sup>. Sin em-

---

<sup>1</sup> Cf. L. OVIEDO, *La secularización como problema*, Valencia 1990, 257; 259; P. CASTÓN, *La secularización en la sociedad española*, Pastoral Misionera 168 (1990) 32-33.

bargo, desde una posición crítica, debemos reconocer la necesidad de los datos sociológicos para una adecuada reflexión teológica que quiera estar enraizada en el mundo concreto que nos rodea.

### Sobre la historia del término secularización

El historiador alemán Johann Gottfried von Meiern escribía en 1734 en su obra sobre la Paz de Westfalia (*Acta Pacis Westphalicae publica*, 6 vols., Hannover 1734-1736), que la palabra "secularizar" (*seculariser*) fue pronunciada por primera vez en abril de 1646 por el delegado francés Longueville en las negociaciones previas al tratado de paz<sup>2</sup>.

Los diplomáticos se vieron ante un problema político y semántico. Había que contentar las pretensiones de Suecia y al mismo tiempo compensar las pérdidas de los príncipes electores alemanes. Se intentó llegar a un acuerdo con los territorios pertenecientes a los obispados de Bremen, Verden, Halberstadt, Kammin, Magdeburg e incluso Osnabrück, administrados unos por protestantes y otros por católicos. El lenguaje diplomático necesitaba un vocablo que expresase el traspaso de los territorios de manos clericales a príncipes no eclesiásticos sin herir las convicciones de las dos confesiones cristianas. No podía utilizarse la palabra alemana "Verweltlichung" (en español sería en este caso "laicización"), sin aceptar el contenido ideológico protestante. Y por otro lado el vocablo francés "mondanité" sonaba en los oídos católicos como profanación. Y los plenipotenciarios querían evitar hasta la sospecha de que se tratara de una "usurpación" de bienes religiosos. La palabra "secularización" pareció la más adecuada y neutral<sup>3</sup>.

El concepto "secular" pertenecía al vocabulario eclesiástico y expresaba la diferencia entre clero regular y diocesano. Lo "secular" no era extraño a la Iglesia y servía también a fines eclesiásticos. Así la secularización significaba el cambio de administración de los territorios de los obispados, pero implicaba al mismo tiempo la afirmación de la finalidad espiritual de las fundaciones. Es interesante destacar aquí la neutralidad del concepto "secularización". No toda secularización suponía daño para la Iglesia, e incluso ella misma secularizaba monasterios pertenecientes a las damas de la nobleza para convertirlos en centros de estudio<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> Cf. H. LÜBBE, *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, München 1965, 23.

<sup>3</sup> Cf. M. STALLMANN, *Was ist Säkularisierung?*, Tübingen 1960, 6.

<sup>4</sup> Cf. W. DANTINE, *Säkularisierung. Versuch zur theologischen Bewältigung eines geschichtlichen Prozesses*, Wort und Wahrheit 22 (1976) 657-673.

Pero cuando en el siglo XVIII Johann Gottfried von Meiern hallaba en los archivos la palabra "secularización", lo secular no era ya la excepción frente a lo sacral. Secularización no significaba para la Ilustración la libre entrega de los bienes eclesiásticos, sino que representaba la vuelta de unos bienes al normal y natural orden de las cosas. En 1782 dispuso José II de Austria que "los conventos superfluos pasaran a poder del estado y de la humanidad"<sup>5</sup>. Y la gran secularización alemana de 1803 y la desamortización de Mendizábal en España se apoyaban en la misma idea: usar las posesiones eclesiásticas que se encontraban en "manos muertas" para bien de la sociedad.

La neutralidad del concepto secularización que con tanto cuidado defendieron los negociadores de la Paz de Westfalia ha desaparecido. La Ilustración posee una comprensión distinta del poder político, con autoridad y dignidad más allá de cualquier consideración eclesiástica. A la Iglesia se le concede una esfera propia a salvo de la intromisión estatal: lo espiritual. La religión se convierte en un asunto privado que debe diferenciarse claramente de la actuación civil y política.

En 1889 trata Friedrich Jodl en su historia de la ética (*Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie*, 2 vols., Stuttgart 1889) de la secularización de la filosofía. Propone una liberación definitiva de la idea escolástica, "*philosophia, ancilla theologiae*". Y con respecto a la ética afirma la necesidad de fundamentarla en una moralidad autónoma, guiada por la razón y sometida a la exigencia de felicidad del hombre y no a los imperativos de una voluntad heterónoma de carácter trascendente. En realidad Jodl se apoya en un significado de secularización que veinte años antes se había desarrollado en Inglaterra y en Francia. Sobre todo la escuela de Victor Cousin había propagado las ideas de una enseñanza libre, de una enseñanza "secular" de la filosofía, independiente de la teología y de toda influencia de la Iglesia<sup>6</sup>. De este modo se va ampliando el concepto de secularización al extenderse el proceso secularizador a campos cada vez más amplios de la sociedad. La religión cristiana abandona esferas e instituciones de las que ella había sido fundadora y celosa guardiana durante siglos.

### Complejidad del fenómeno de la secularización

Usamos la expresión genérica de secularización para designar un proceso social y cultural muy complejo, que ha afectado hondamente a las sociedades occidentales en su aceptación y valoración del hecho religioso. La polivalencia

---

<sup>5</sup> Cf. E. HEGEL, *Säkularisation*, en *Lexikon für Theologie und Kirche* 9, 250.

<sup>6</sup> Cf. H. LÜBBE, *o.c.*, 42.

de la experiencia religiosa, tanto a nivel subjetivo como en sus concreciones sociales, ha dificultado el análisis de la secularización desde el punto de vista sociológico<sup>7</sup>.

En sociología de la religión se ofrecen seis significados del concepto de secularización, que podríamos considerar como aspectos muy decisivos de un fenómeno difícil de describir y de evaluar<sup>8</sup>:

- Secularización como decadencia de la religión en su aspecto socio-lógico, cuando ciertos símbolos, doctrinas e instituciones pierden prestigio y vigencia.

- Secularización como aceptación positiva de este mundo por los grupos religiosos que durante siglos lo han rechazado o valorado negativamente.

- Secularización entendida como separación entre la religión y la sociedad. Esta busca su legitimación al margen de la religión, que pierde su función pública, pasando a ser cada vez más un asunto de elección privada. Las instituciones religiosas van siendo marginadas socialmente y sus servicios sociales son impartidos por organismos civiles.

- Secularización como proceso de transposición de creencias y actividades que tenían un punto de referencia trascendente a organismos, grupos o movimientos de carácter totalmente secular.

- Secularización como desacralización del mundo, que va siendo despojado de su carácter numinoso. Se pretende una explicación totalmente racional de la realidad mundana a través del conocimiento científico y de la manipulación técnica.

- Secularización como el paso de una sociedad sacralizada a una sociedad secular, en la que las realidades temporales tendrían consistencia propia y autonomía con respecto a las tradicionales legitimaciones de carácter religioso.

Por tanto el proceso de secularización puede ser descrito como una "mundanización del mundo", como una emancipación de la realidad terrena de los controles religiosos y del dominio de la religión cristiana, ejercido en la antigüedad y en la Edad Media. El resultado de este proceso es un mundo a

---

<sup>7</sup> Sobre la dificultad que encuentra la misma sociología para situar el tema de la secularización en una correcta perspectiva sociológica, cf. S. GONZÁLEZ, *El proceso de secularización (Para una sociología del hecho religioso)*, Madrid 1985, 33-47.

<sup>8</sup> Cf. M. HILL, *Sociología de la religión*, Madrid 1976, 285-314. Hill toma esta descripción de Larry Shiner, que la desarrolla en los artículos *Toward a theory of secularization*, *Journal of Religion* n. 45 (1965) 279-295; y en *The concept of secularization in empirical research*, *Journal for the Scientific Study of Religion* n. 6 (1967) 207-220.

disposición y bajo el gobierno del hombre, un mundo autónomo, campo para su libre investigación, creación y planificación.

En este sentido puede ser provechosa la distinción que se hace entre secularización y secularismo.

Bajo el influjo de Thomas Paine y Robert Owen, fundadores del movimiento laicista en Gran Bretaña, George Jacob Holyoake, nacido en Birmingham en 1817, promovió la creación de grupos de librepensadores a partir de los principios que inspiraron su *Central Secular Society*, cuyo ideario guardaba profundas semejanzas con el positivismo de Augusto Comte, de quien Holyoake era fervoroso admirador. En 1854 publicó una filosofía popular en la que exponía su pensamiento bajo el título de *Secularism*. Rechazaba todo influjo eclesiástico y religioso, y defendía una interpretación positivista del hombre y de la sociedad<sup>9</sup>.

Esta es la primera noticia que se tiene de la palabra secularismo. Pero la distinción del significado entre secularización y secularismo tuvo lugar en la conferencia de la Misión Mundial que se celebró en Jerusalén en 1928. Ahí se definió secularismo como una interpretación del mundo exclusivamente inmanente, como una forma de vida (*way of life*). Se procuró distinguir entre una secularización que puede ser reconocida por la fe cristiana y un secularismo que la combate<sup>10</sup>. Esta distinción se extendió más tarde en el ámbito teológico sobre todo a partir de la obra de Friedrich Gogarten<sup>11</sup>.

El secularismo implica una absolutización de la secularización como una cosmovisión que excluye cualquier otra interpretación. El secularismo hace de los procesos históricos fijaciones absolutas. Con la afirmación del antropocentrismo elimina toda posible trascendencia. Construye un sistema cerrado, totalmente inmanente, y rechaza cualquier otra dimensión de la realidad. La secularización es un complejo proceso cultural e histórico. El secularismo es una ideología excluyente y totalitaria. La secularización concede a la fe una oportunidad. El secularismo, ninguna.

---

<sup>9</sup> Cf. C. CAMPBELL, *Hacia una Sociología de la Irreligión*, Madrid 1977, 50-60.

<sup>10</sup> Cf. M. STALLMANN, *o.c.*, 15.

<sup>11</sup> Cf. F. GOGARTEN, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Säkularisierung als theologisches Problem*, Stuttgart 1953, 137-143 (versión en español: *Destino y esperanzas del mundo moderno*, Madrid 1971). HARVEY COX aboga también por esta distinción, cf. *La ciudad secular*, Barcelona 1973, 42; 110. Pablo VI, citando expresamente *La ciudad secular* de H. Cox, distingue entre secularización (como autonomía creciente de lo profano) y secularismo (como sistema ideológico que excluye toda referencia a Dios) en el discurso del 18.3.1971 a la congregación plenaria del Secretariado para los no creyentes: *Il fenomeno della secolarizzazione nel suo rapporto con l'ateismo*, en *Insegnamenti di Paolo VI*, Città del Vaticano, IX (1971) 192-193.

El cientifismo, el laicismo y el endiosamiento del estado conforman la realidad del secularismo, como un proceso voluntario y planificado de desplazamiento e incluso de destrucción del hecho religioso<sup>12</sup>.

### Uso ideológico del concepto de secularización

Hay que reconocer que la secularización, que es ante todo un concepto sociológico, llegó a convertirse en la obra de algunos teólogos en un concepto teológico, con un uso ideológico del mismo<sup>13</sup>.

Ante el fenómeno masivo de la secularización las Iglesias, en un primer momento, se refugiaron en una actitud defensiva. Por parte protestante tenemos la teología de Karl Barth, que subraya con énfasis los derechos absolutos de la Palabra de Dios y tiende a acentuar la separación entre Dios y el mundo. En el ámbito católico podemos recordar la condena del modernismo y del laicismo y las posturas intransigentes del magisterio con respecto a todas las manifestaciones del fenómeno de la secularización hasta el Vaticano II.

Pero, después de la segunda guerra mundial, aparecieron, sobre todo dentro del protestantismo, ciertas teologías que intentaban reinterpretar el cristianismo a la luz de la secularización como proceso histórico, estimuladas intelectualmente, sobre todo, por la obra de Max Weber<sup>14</sup>, que se constituye en uno de los elementos claves de la llamada "tesis de la secularización". Hay que citar sobre todo a F. Gogarten, quien por primera vez hizo de la secularización un criterio hermenéutico de la fe cristiana. Destacamos también la teología de la secularización de Harvey Cox que bebe en las fuentes de Dietrich Bonhoeffer sobre el

---

<sup>12</sup> Cf. P. VALADIER, *La Iglesia en proceso. Catolicismo y sociedad moderna*, Santander 1990, 22-23. En el campo de la sociología no todo el mundo ve la necesidad del uso del término *secularismo* para matizar el alcance "irreligioso" de la *secularización*, cf. J. JIMÉNEZ BLANCO - J. ESTRUCH, *La secularización en España. Una investigación empírica*, Bilbao 1972, 31-34.

<sup>13</sup> Cf. P. BERGER, *Para una teoría sociológica de la religión*, Barcelona 1981<sup>2</sup>, 153: "No resulta, pues, sorprendente que en vista de este furor "ideologizador" del vocablo, se haya propuesto que fuera totalmente abandonado por confuso o por haber perdido su sentido". Cf. igualmente esta opinión de P. VANZAN, *Secularización*, en *Diccionario Teológico Interdisciplinar IV*, Salamanca 1983, 272: "Por muy paradójico que pueda parecer, la fortuna de la categoría "secularización" va ligada precisamente a las múltiples e inconfesadas ambigüedades ideológicas de fondo, que le han consentido proponer con enorme simplicidad, explicaciones incluso opuestas, pero siempre lineales y universales, de un conjunto variadísimo de fenómenos".

<sup>14</sup> Cf. sobre la obra de M. Weber, el estudio pormenorizado y crítico que hace L. OVIEDO, *o.c.*, 9-98.

"mundo mayor de edad" y el "fin de la religión"<sup>15</sup>. Se trata de un pensamiento teológico que tiende a identificar el proceso moderno de secularización y el destino histórico del cristianismo, y que llegará hasta sus últimas consecuencias con las "teologías radicales" de la "muerte de Dios"<sup>16</sup>.

Para estas teologías de la secularización, ésta representa el criterio hermenéutico a partir del cual se debe reinterpretar para nuestros días el mensaje cristiano. La secularización deja de ser una constatación empírica para convertirse en un producto ideológico. De esta forma se intenta justificar y legitimar el retroceso histórico del cristianismo en la época moderna. La teología de la secularización se enfrenta con la realidad para encontrar a todo precio una convergencia entre el proceso moderno de secularización y el movimiento de desacralización promovido por la fe bíblica. La secularización, que es antes que nada un concepto sociológico para designar el fenómeno en virtud del cual las estructuras de la sociedad tienden a establecerse con una autonomía cada vez mayor frente a toda instancia religiosa o eclesial, termina por ser un concepto ideológico y por tanto ahistórico<sup>17</sup>. La teología de la secularización realiza un balance optimista sobre el destino del cristianismo en el mundo contemporáneo, frente a las tendencias que sólo veían peligros en la evolución racional del mismo<sup>18</sup>.

---

<sup>15</sup> De F. GOGARTEN, cf. *o.c.* (en n. 11); de HARVEY COX, *The Secular City*, London 1965 (versión en español en n. 11); de DIETRICH BONHOEFFER, *Widerstand und Ergebung*, München 1955 (versión en español: *Resistencia y sumisión*, Salamanca 1983).

<sup>16</sup> Cf. sobre la "teología de la muerte de Dios" las obras de G. VAHANIAN, *The Death of God. The Culture of our Post-Christian Era*, New York 1961 (versión en español: *La muerte de Dios. La cultura de nuestra era postcristiana*, Barcelona 1968); P. VAN BUREN, *The Secular Meaning of the Gospel. Based on an Analysis of its Language*, London 1963 (versión en español: *El significado secular del Evangelio*, Barcelona 1968); TH. J. J. ALTIZER - W. HAMILTON, *Radical Theology and the Death of God*, Indianapolis - New York 1966 (versión en español: *Teología radical y muerte de Dios*, Barcelona - México 1967); D. SÖLLE, *Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem "Tode Gottes"*, Stuttgart - Berlin 1965.

<sup>17</sup> Cf. C. GEFFRÉ, *La función ideológica de la secularización*, en *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación*, Madrid 1984, 235-236; 242.

<sup>18</sup> Cf. L. OVIEDO, *o.c.*, 199. Sobre el influjo de esta visión optimista en la teología católica, cf. P. VANZAN, *o.c.*, 276: "Por lo que se refiere a los teólogos católicos, pueden considerarse en "sintonía positiva" con la teología de la secularización de origen protestante los encarnacionistas como Chenu, Metz, Rahner, Schillebeeckx, Teilhard de Chardin, Thils, Völk y todos los que han trabajado en la constitución conciliar *Gaudium et Spes*. A. V. Bauer ya ha puesto en evidencia las analogías que existen entre el pensamiento de Gogarten y el de Metz, Rahner y Völk". El principal "acusado" en el campo católico de esta visión optimista de la secularización ha sido J. B. Metz (Cf. su *Teología del mundo*, Salamanca 1971<sup>2</sup>. El original es de 1968), pero hay que reconocer sus reservas críticas, claramente expresadas en *La fe, en la historia y en la sociedad*, Madrid 1979, 39-40. Sobre el cambio de actitud de Metz en este tema, cf. L. OVIEDO, *o.c.*, 191-197; 208-221.

Se puede decir que toda la teología de la secularización se desarrolla en el horizonte teológico de la distinción real entre fe y religión, tal y como ha sido presentada en las obras de Karl Barth y Rudolf Bultmann, que identifican la religión con la búsqueda de seguridad y, por tanto, con una "obra" del hombre pecador, y entienden la fe como riesgo, inseguridad, entrega total del hombre a la Palabra de Dios sin mediación humana. Lejos de lamentarnos por el proceso ineluctable de secularización que se produce en el mundo moderno, el "fin de la religión" es planteado por D. Bonhoeffer como una nueva oportunidad para el futuro de la fe.

Las raíces del pensamiento de Bonhoeffer están en la crítica de la religión de la época moderna, que actuó como condicionante histórico de la problemática de un "cristianismo sin religión". Pero el que influye de forma directa e inmediata sobre Bonhoeffer, como él mismo reconoce, es K. Barth, el primer Barth de la "Carta a los Romanos". En contra de Adolf Harnack y de Ernst Troeltsch, que consideran la revelación cristiana como religión y la definen como punto culminante y convergente de las religiones, Barth afirma que la religión es la forma más temible del pecado y del orgullo humano, es el intento de disponer de Dios y de su Palabra. La revelación de Dios en Cristo, como acción exclusiva en favor del hombre, pero sin el hombre y en contra él, que culmina en la cruz y en la resurrección, es el NO más rotundo a toda clase de religión<sup>19</sup>.

Esta línea fue continuada por Bonhoeffer que apeló expresamente a Karl Barth e hizo suya la fórmula de un cristianismo sin religión, exigiendo igualmente una interpretación no religiosa de la fe como la única adecuada a un cristianismo radical y a una mundanidad también radical. Bonhoeffer completa las ideas de Barth con la crítica a la imagen del Dios de la religión, que es experimentado en las situaciones límites de la vida, como refugio y consuelo. Dios tapa las deficiencias del hombre. La religión vive a costa de los fenómenos marginales del ser humano, limitándose a su interioridad. Pero así ya no tiene ninguna influencia en el mundo y en el hombre de hoy, que han llegado ya a su mayoría de edad. Pero precisamente este mundo mayor de edad, irreligioso, abre nuevas posibilidades para la fe. Hace posible que nos fijemos en el Dios crucificado, expulsado del mundo e impotente. Ahora es posible una auténtica *theologia crucis*, proclamar el mensaje de Jesús crucificado<sup>20</sup>.

Estas tesis del fin de la religión y del mundo mayor de edad parecen afirmaciones ideológicas que no corresponden a la compleja situación de la

---

<sup>19</sup> Cf. K. BARTH, *Der Römerbrief*, Bern 1919.

<sup>20</sup> Cf. A. JIMÉNEZ ORTIZ, *Teología Fundamental. La revelación y la fe en Heinrich Fries*, Salamanca 1988, 253-254.

humanidad contemporánea<sup>21</sup>. El proyecto de un cristianismo arreligioso, en el sentido de Bonhoeffer, al mismo tiempo que intenta justificar teológicamente el proceso moderno de secularización, corre el peligro de comprometer los presupuestos antropológicos de la fe cristiana: porque es en el "núcleo sagrado" del ser humano como misterio de apertura y de comunión, donde se enraíza la fe.

Y por otro lado hay un rasgo paradójico en las teologías de la secularización. Quieren ser progresistas y rompen con una teología que intentaba legitimar el papel sacralizante de la Iglesia frente a las estructuras de la sociedad. Pero de hecho estas teologías hacen el juego inconscientemente a las sociedades neoliberales del mundo occidental cuando se margina la religión cristiana a la esfera de lo privado y se rechaza su función profética y pública<sup>22</sup>.

### **La densidad cristológica de lo real y la autonomía de lo temporal**

Como acabamos de exponer, una incorrecta interpretación del fenómeno complejo de la secularización nos puede llevar a una aceptación acrítica de una secularización del cristianismo de carácter ideológico que lo despoja de dimensiones esenciales, para utilizarlo como un mecanismo más en el proceso de búsqueda de un mundo más humano, sin tener en cuenta la dinámica total y trascendente del Reino de Dios.

Pero tampoco podemos caer en la ingenuidad de creer que ciertos signos, necesariamente ambiguos, de un retorno de lo sagrado puedan suponer una resacralización de la realidad mundana o el advenimiento de un nuevo régimen de cristiandad. De hecho el proceso de secularización ha desacralizado realidades como el sexo y el clan, el nacimiento y la muerte, el cielo y la tierra... que representaban y planteaban automáticamente la relación con Dios. Pero una vez eliminado lo sacral como cualidad de las cosas, hoy son las mismas cosas las que dejan vislumbrar su relación profunda, aunque discreta, con el "misterio de

---

<sup>21</sup> Según Heinrich Fries, la intensa experiencia del abandono de Dios en los últimos tiempos de su vida obligó a Bonhoeffer a considerar la cruz como la única posibilidad cristiana. Desde sus escritos éticos, anteriores a la cárcel, no es posible ver y definir el mundo tal como lo hizo Bonhoeffer en sus últimas reflexiones como un mundo al margen de Dios y contra él, de forma que su misma ausencia fuera legitimada teológicamente como la única posibilidad para experimentar el anuncio cristiano en su más pura autenticidad. Por este motivo resulta problemático deducir un sistema teológico completo de las experiencias y reflexiones de Bonhoeffer en la última época de su vida, sin tener en cuenta el conjunto de su obra (Cf. A. JIMÉNEZ ORTIZ, *o. c.*, 257).

<sup>22</sup> Cf. C. GEFFRÉ, *o. c.*, 240; 245-247; L. OVIEDO, *o. c.*, 198-204.

fondo", que se manifiesta en los grandes interrogantes de siempre: ¿Por qué el ser y no la nada? ¿Para qué la libertad? ¿Por qué la muerte?...<sup>23</sup>

Los análisis de la secularización, con aciertos y desaciertos, nos han abierto los ojos a la situación religiosa del mundo occidental: en este siglo XX el "escenario religioso" ha cambiado drásticamente. La cuestión de Dios no es ya algo evidente desde el punto de vista cultural y social. Dios no ha muerto, pero su presencia en este mundo se ha oscurecido. Y por otro lado este proceso de secularización nos ha hecho tomar conciencia de la "mundanidad del mundo", de su propia consistencia y autonomía, que fueron reconocidas por el mismo Vaticano II.

El término "secularización" no aparece en ningún texto del concilio, pero este reconoció la legitimidad de la autonomía de las realidades terrenas:

"Si por autonomía de la realidad terrena se quiere decir que las cosas creadas y la sociedad misma gozan de propias leyes y valores, que el hombre ha de descubrir, emplear y ordenar poco a poco, es absolutamente legítima esta exigencia de autonomía. No es sólo que la reclamen imperiosamente los hombres de nuestro tiempo. Es que además responde a la voluntad del Creador. Pues, por la propia naturaleza de la creación, todas las cosas están dotadas de consistencia, verdad y bondad propias y de un propio orden regulado, que el hombre debe respetar, con el reconocimiento de la metodología particular de cada ciencia o arte. (...) Pero si autonomía de lo temporal quiere decir que la realidad creada es independiente de Dios y que los hombres pueden usarla sin referencia al Creador, no hay creyente alguno a quien se le escape la falsedad envuelta en tales palabras" (*Gaudium et Spes* 36).

La argumentación del concilio se apoya en dos postulados teológicos. El primero está tomado de la realidad de la creación: la distinción y separación de los diversos ámbitos responde a la voluntad del Creador, según la interpretación que se hace del capítulo primero del *Génesis*. El segundo postulado procede de la tradición eclesial: la constitución pastoral apoya su aceptación de la autonomía de las realidades terrenas precisamente en el Vaticano I, que ha sido interpretado normalmente como un concilio contrario al proceso de secularización. La constitución *De fide catholica* (cf. DS 3004-3005) declara que hay dos órdenes distintos de saber, el de la fe y el de la razón. Y de aquí extrae el Vaticano II el reconocimiento de la autonomía de la realidad terrena y de las diversas ciencias

---

<sup>23</sup> Cf. P. VANZAN, *o.c.*, 282-283.

y disciplinas: del Vaticano I que rechazaba una razón excluyente y que defendía la idea de una apertura a la afirmación de Dios por la vía racional<sup>24</sup>.

Pero por otro lado el concilio rechaza una interpretación de "autonomía de lo temporal" como independencia del Creador. Las cosas creadas, aunque sean autónomas, no poseen la existencia por sí mismas y, desligadas de su origen, pierden toda consistencia.

Es equivocado reducir la secularización a un producto histórico de la fe cristiana<sup>25</sup>. Pero hay que reconocer que para la fe la "mundanidad del mundo" es consecuencia de la encarnación. La aceptación del mundo por Dios implica una secularidad positiva del mundo. No basta hablar del mundo como mundo profano en oposición al mundo sacral de la antigüedad. No basta tampoco hablar de un mundo secularizado como meta final del proceso moderno de autonomía del mundo frente a toda instancia religiosa. Hay que afirmar la nueva realidad del mundo estructurado por Cristo<sup>26</sup>. Aceptada la densidad cristológica de la realidad, ya no se puede hablar de una esfera sagrada, donde tendría lugar el encuentro con Dios, y de una esfera profana propia del mundo. Ni se puede condenar lo profano ni permitir que el reconocimiento de la autonomía y de la consistencia de lo real suponga la exclusión o disolución de la presencia de Dios en este mundo. La "cristonomía" supera el dilema entre autonomía y heteronomía, expresando así la liberación de lo creado para que llegue a ser su propia verdad, fundada en Cristo<sup>27</sup>.

"El Verbo de Dios, por quien todo fue hecho, se encarnó para que, hombre perfecto, salvara a todos y recapitulara todas las cosas. El Señor es el fin de la historia humana, punto de convergencia hacia el cual tienden los deseos de la historia y de la civilización, centro de la humanidad, gozo del corazón humano y plenitud total de sus aspiraciones" (*Gaudium et Spes* 45).

<sup>24</sup> Cf. P. VALADIER, *o.c.*, 28.

<sup>25</sup> Cf. J. FIGL, *Secularización*, en P. EICHER (Ed.), *Diccionario de conceptos teológicos II*, Barcelona 1990, 451: "Aunque en general se rechaza la concepción tradicional de la secularización en las dos variantes como categoría interpretativa para las relaciones cristianismo - mundo moderno (los procesos de secularización en los campos particulares no se pueden negar históricamente), no se puede pasar por alto el hecho de que la idea que el hombre moderno tiene de sí mismo no es posible entenderla sin una relación con el cristianismo, si queremos aprehenderla en su modalidad específica e históricamente singular". Hans Blumenberg, sin embargo, rechaza la opinión de aquellos que afirman una dependencia inmediata entre la fe cristiana y el proceso que genera un mundo secular y autónomo (cf. la primera y segunda parte de su obra *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt 1988<sup>2</sup>, 11-259).

<sup>26</sup> Cf. C. GEFFRÉ, *o.c.*, 249-250.

<sup>27</sup> Cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La humanidad nueva*, Santander 1984<sup>6</sup>, 583-593; 610.

### La actitud del creyente en un mundo secularizado y pluralista

¿Cuál debe ser la actitud del cristiano en un mundo secularizado y pluralista?<sup>28</sup> Una respuesta falsa sería la de aquellos creyentes que, invocando la fidelidad a la fe, se cerrasen a este mundo o no lo tomasen suficientemente en consideración. También sería errónea aquella otra actitud que pretendiera ver en el fenómeno de la secularización solamente una consecuencia del pecado y del orgullo del hombre. En este caso el mundo secularizado sólo podría ser condenado y rechazado como contrario a la fe. Una postura también equivocada sería la que aceptase para la fe una adecuación falsamente entendida, con la que se llegara a identificar con el mundo secularizado de una forma acrítica e irreflexiva.

La fe cristiana tiene necesidad de entrar en el contexto secularizado que le rodea, para entablar un verdadero diálogo con las instancias más significativas y representativas. Hoy este diálogo es urgente, porque no tuvo lugar a su debido tiempo, al comienzo y en la fase decisiva del proceso secularizador, cuando el diálogo frustrado produjo como consecuencia el distanciamiento y la hostilidad. Pero diálogo no significa solamente que la fe diga su palabra ineludible al mundo secularizado, sino también que tenga en cuenta las realidades alumbradas en el proceso de secularización. Estas atañen al hombre y al mundo de hoy, y a ellas debe referirse la fe, en ellas tiene que hacerse creíble para ser viva y eficaz.

El Vaticano II dice expresamente que la Iglesia debe madurar continuamente en su relación con el mundo y con las experiencias de la historia (*Gaudium et Spes* 42). La razón principal está en que el objeto prioritario y decisivo de las ciencias modernas es el hombre. Y la Iglesia debe conocerlo porque las afirmaciones de la fe cristiana van dirigidas al hombre concreto, es decir, al hombre actual del mundo secularizado. Por tanto, en el diálogo de la Iglesia con el mundo los dos interlocutores tienen que hablar y enseñar, pero también escuchar y aprender, dándose así un intercambio vivo en el que cada uno aporta su propia experiencia.

Por otro lado, uno de los rasgos esenciales de la Iglesia es su historicidad, que le exige vivir en cada momento histórico, pero sin paralizarse en ninguna etapa concreta de la historia. Y al mismo tiempo la Iglesia debe hacer visibles

---

<sup>28</sup> Aunque no todos los sociólogos están de acuerdo sobre la específica relación causal entre secularización y pluralismo, parece ser que en España la conexión entre ambos fenómenos es una hipótesis plausible. Cf. sobre esto J. F. FONTECHA, *De la cristiandad al pluralismo. Evolución científico - filosófica*, en INSTITUTO FE Y SECULARIDAD (Ed.), *Fe y nueva sensibilidad histórica*, Salamanca 1972, 17-62; C. MARTÍ, *De la cristiandad al pluralismo. Evolución socio - política*, en IB, 63-86; J. ESTRUCH, *Pluralismo y secularización*, en IB, 87-101; S. GONZÁLEZ, *El proceso de secularización*, 139-148.

sus aspectos más originales al servicio de los hombres: la diaconía, la martyría, la koinonía, la humanidad, la fraternidad. Cuanto más convincentes sean estas realidades en la comunidad de los creyentes, tanto más se oirá su voz como palabra orientadora, como conciencia del mundo, como exigencia de Dios, como luz, como responsabilidad, como promesa, como palabra de la cruz, que sigue siendo escándalo y locura, pero que no puede ser suprimida en ningún diálogo.

La fe cristiana debe ser crítica frente a todo intento de absolutización inmanentista, frente a todo supuesto progreso que deshumanice al hombre o que lo lleve a verdaderos callejones sin salida. El cristianismo, desde la conciencia de su propia tensión escatológica, debe ejercer su función profética en un mundo secularizado que ha engendrado una nueva situación pluralista que le plantea serios desafíos<sup>29</sup>.

La fe, por tanto, no tiene que lamentarse del pluralismo, en el que le ha tocado vivir hoy, tolerándolo sólo como hipótesis, sino que debe aceptarlo como un auténtico kairós. Los creyentes no deben responder al desafío lanzado por el pluralismo con una táctica puramente defensiva, al estilo de la apologética tradicional, sino que deben salir a la intemperie y exponerse a los elementos con la confianza que les da su misión. Pero al presentar su mensaje no deben buscar imponerse socialmente sin consideración a la realidad y a los derechos de los demás grupos sociales. Lo que es claro y evidente para los cristianos no lo es siempre para los demás. No debe ser impuesto, sino presentado como oferta, como posibilidad más humanizadora, de forma que sea comprensible e iluminador. De lo contrario no surgirán el convencimiento y la credibilidad, sino el conflicto y la desconfianza.

En esta situación de pluralismo no puede la Iglesia encerrarse en un ámbito cultural particular y excluyente. Debe ser la levadura dentro de la masa, con un compromiso decidido por el ser humano, con una voluntad clara de solidaridad, con la disposición a colaborar en la humanización de este mundo. La Iglesia no puede ser el fiscal airado, sino el apasionado abogado de los hombres. Ha de estar en primera línea con los que luchan en contra de lo inhumano en todas sus formas. Debe dialogar, pero manteniendo la fidelidad consigo misma. No debe temer la competencia con otras visiones de la realidad. Donde se trate del hombre, de su mundo, de su futuro, nadie puede afirmar cosas más decisivas que la fe.

En el contexto secularizado y pluralista, donde la fe ya no está sostenida por el ambiente y la tradición, y donde la Iglesia no disfruta ya de la seguridad que da un estado confesional, le interesa presentar la fe en su radicalidad, como una

---

<sup>29</sup> Cf. A. JIMÉNEZ ORTIZ, *o.c.*, 429-433.

decisión personal del hombre que opta por Dios, fundando su existencia concreta en él<sup>30</sup>. Pero esta fe ha de confrontarse con las cuestiones que plantean la secularización y el pluralismo, debe conocer los problemas y dificultades creados, para poder realizar de una forma creativa el "credo ut intelligam". Pero es el amor el que hace creíble la fe: si la comunidad de los creyentes vive y actúa como la comunidad de los que sirven, como la "Iglesia de los pobres", podrá ser en medio de este mundo concreto el signo real del amor de Dios a los hombres en Jesucristo<sup>31</sup>.

**Antonio Jiménez Ortiz**

---

<sup>30</sup> Cf. F. SEBASTIÁN AGUILAR, *El discernimiento teológico de la secularización*, en INSTITUTO FE Y SECULARIDAD (Ed), *o.c.*, 313: "Con el reconocimiento de la cultura secular no queda cumplida la misión de la iglesia. La misión de la iglesia no termina sino en el anuncio comprensible ante los hombres de la presencia de un Dios de gracia que nos llama a todos a una vida plena de fraternidad universal en una perfecta posesión del mundo".

<sup>31</sup> Cf. A. JIMÉNEZ ORTIZ, *o.c.*, 437-439.