

SECULARIZACIÓN Y RELIGIÓN

JOSÉ MORALES
Universidad de Navarra

Sentido de la secularización

Se trata de dos nociones que se implican mutuamente en el discurso culto, así como en las ciencias sociales, la filosofía y la teología.

Es un binomio que se asemeja un tanto, en esta *implicación mutua*, al de razón y fe. En nuestra cultura occidental, *razón* ha sugerido al menos implícitamente algo que hace referencia a la fe cristiana, es decir, a la relación que la razón, como vía natural de conocer, guarda con la fe, entendida como modo más elevado de conocimiento.

Así como fe y razón se distinguen, pero no se oponen, tampoco se contradistinguen necesariamente secularización y religión, porque la religión incluye una tendencia hacia la secularización que no tiene por qué destruirla, aunque suponga en muchos casos una erosión y una pérdida de sustancia propiamente religiosa. Puede decirse, sin embargo, que en la realidad de las cosas y en la percepción ordinaria de los creyentes, la secularización se considera y se interpreta con fundamento como un hecho que afecta negativamente a la religión.

La secularización es en cualquier caso una de las notas que caracterizan en mayor medida a la civilización occidental. Es para muchos la esencia de la modernidad, tanto si la consideramos negativamente como intento de disolver lo cristiano, como si la calificamos más positivamente de expansión plural del área de la existencia humana. Tiene como sujeto a la sociedad y a los hombres y mujeres que la componen, de modo que no es la religión lo que se seculariza, sino la sociedad y el mundo donde la religión se cree, se siente y se practica.

Secularización es un término tan usado y común como difícil de definir. Empleado en el Occidente desde hace 300 años, se refiere a un hecho que creemos conocer bien, pero que destaca por su complicación y ambigüedad. No debe confundirse con *secularismo*.

El secularismo tiene mucho de programa ideológico. Pretende instaurar en la sociedad una visión autonomista del hombre y del mundo,

que prescinde radicalmente de la dimensión de misterio religioso. Suele implicar hostilidad activa hacia la religión, y es como un proyecto social en una dimensión no religiosa. Se podría hablar de una degradación de la secularización –si se comprende a ésta como un fenómeno neutral– en secularismo.

Podemos afirmar ya que la *secularización* consiste principalmente en un proceso cultural y polivalente por el que cuestiones y asuntos centrales de la existencia humana se trasladan del campo de la religión al dominio de la ciencia (empírica) o de la filosofía. Es un hecho social de sentido ambiguo, con repercusión individual, y que algunos han querido celebrar incluso como realización de temas y valores esenciales al cristianismo¹. Como escribe Peter Berger, la secularización “afecta a la totalidad de la vida cultural e ideológica, y puede observarse en el declinar de los temas religiosos en las artes, en la filosofía, en la literatura, y sobre todo en el despertar de la ciencia como una perspectiva respecto al mundo, autónoma y eminentemente profana”². Este proceso tiene, como es lógico, una vertiente subjetiva. Junto a la secularización de la sociedad y de la cultura hay también una secularización de las conciencias, de modo que en el moderno Occidente serían cada vez más los individuos que interpretan al mundo y sus propias vidas sin acogerse a ideas religiosas.

Nos basta tener en cuenta ahora que la *religión* reside en el espíritu del hombre y de la mujer, imagen de Dios, y supone la intersección de lo trascendente con el mundo profano. Pero la religión es también en sí misma una realidad humana, individual y social, que toma cuerpo en el mundo y se encuentra sujeta como tal a los procesos de crecimiento y decaimiento que ocurren sin cesar en la esfera terrena. Religión es un modo determinado de entender e interpretar el mundo, un modo caracterizado, a diferencia de la magia y de la ciencia, por una dimensión personalista hostil a todo mecanicismo. Se representaría adecuadamente en la postura de un hombre y de una mujer que tienen los ojos y los brazos levantados al cielo. La visión religiosa percibe lo sagrado como algo que sobresale de la normal rutina cotidiana, como algo extraordinario que debe tratarse con cautela y respeto, y cuyo poder puede aplicarse a las necesidades de la vida diaria.

Una relación dialéctica

Hay que afirmar en el inicio de estas consideraciones que religión y secularización mantienen una *relación dialéctica*. Es decir, se implican

1. Cfr. BONHOEFFER, D., *Die mündige Welt*, vol. I, Kaiser, München 1959.

2. *Para una teoría sociológica de la religión*, Kairós, Barcelona 1971, p. 155.

e influyen mutuamente, de modo que una reacciona sobre la otra, y viceversa.

En primer lugar, la religión misma es secularizante. Origina secularización y es concomitante a ésta. Porque la religión no existe en abstracto. Vive en hombres y mujeres concretos, y en culturas históricas determinadas. No se es religioso en general, sino a través de una religión concreta. La religión y el impulso religioso más puros que puedan darse no existen sino mediados siempre por elementos finitos, contingentes e imperfectos que los limitan y a veces deforman. Ocurre así con frecuencia que la religión deviene, al desarrollarse, una crítica de sí misma.

Un aspecto crucial de la protesta de tipo profético formulada por la Reforma parte de este hecho, que construye e interpreta con gran radicalidad. Propone así una crítica teológica y espiritual de la religión y de las formas religiosas, como intentos presuntuosos, y en cierto modo sacrílegos, de llegar a Dios y a la salvación con las solas energías y con expedientes simplemente humanos.

La crítica de la religión desarrollada por el protestantismo moderno, que está ya implícita en los reformadores del siglo XVI, tiene en cuenta principalmente este análisis negativo de la religión, en el que ésta tiende a ser sustituida por la fe. El pensamiento protestante más característico a este respecto habla de la necesidad incuestionable de reconocer la majestad divina frente a cualquier pretensión humana, incluida la pretensión religiosa. Este principio, que sus defensores denominan *principio protestante*, significa que ninguna Iglesia, como tampoco ninguna forma o modo en los que la Iglesia se expresa pueden ser portadores de autoridad absoluta. En ninguna religión puede haber, por tanto, estilos o configuraciones incondicionales, y este principio se aplica al pensamiento, al lenguaje de la doctrina, al culto y a la ética.

Se rompe de este modo el continuo divino-humano, y se insiste en que, *coram Deo*, las instituciones de la religión, vistas *sub specie aeternitatis*, derivan solamente del hombre, y se hallan desprovistas de permanencia y sobre todo de santidad. Dios es concebido radicalmente como una realidad que no puede ser hecha disponible por ninguna instancia humana.

Tenemos aquí sin duda una manera extrema e intelectualizada de entender la relatividad y las limitaciones intrínsecas de lo religioso. Pero estas tesis nos pueden servir al menos para captar que la religión objetivada y sus formas de mediación necesitan correctivos contra la tentación, que amenaza a todo sistema religioso, de identificarse sin más con lo incondicionado y trascendente a lo que reenvía. Revelación y reflexión racional –Dabar bíblico y logos humano– han sido y son en el cristianismo los grandes correctivos contra la tentación de absolutizar

las formas y cauces religiosos, de modo que puedan hacerse cada vez mas transparentes y porosos al Evangelio.

Hemos dicho que la religión es secularizadora en alguna medida, y que su mismo despliegue la puede de hecho erosionar. Lo más admitido es, sin embargo, que el proceso secularizador afecta directamente a la religión, y produce en ella reacciones que, en líneas muy generales, podrían tipificarse según los casos, como de rebelión, rendición y adaptación. A sabiendas de los límites de cualquier tipología, que es siempre una construcción intelectual harto imperfecta, puede afirmarse que el marco plural en el que viven hoy las religiones introduce en éstas unas tensiones que desembocan necesariamente en alguna de las tres reacciones mencionadas: rebelión, rendición, adaptación.

La renuncia tajante a pactar con el pluralismo ambiente, y el deseo firme de cerrarse al influjo de cualquier elemento o idea que se considere disolvente para la religión, engendra lo que llamamos aquí rebelión. En este caso, la religión se atrinchera en sus estructuras y mentalidad tradicionales, para continuar profesando y viviendo del mismo modo sus doctrinas y sus prácticas rituales, como si nada hubiera ocurrido en el entorno. Esta postura origina lo que de modo impreciso y algo popular suele denominarse fundamentalismo. Es ésta una actitud y una estrategia que puede afectar a cualquier religión, y que recibe también los nombres de integrista, puritanismo, y algunos otros. No son, sin embargo, tendencias homogéneas, dado que algunas —como el fundamentalismo islámico— inciden directamente en el orden temporal, mientras que otras se ciñen a la doctrina, al culto, o a la interpretación de las escrituras sagradas³.

Una variante de esta postura de resistencia activa a la secularización es con frecuencia la *neoortodoxia*, por la que se reafirma la autoridad objetiva de una tradición religiosa después de un período en el que esa autoridad se ha visto relativizada y debilitada.

Conviene no olvidar que lo que el Occidente califica muchas veces de fundamentalismo encubre una reacción, que podría ser legítima, contra tendencias secularistas agresivas y despiadadas, y representa una defensa de valores religiosos que se consideran esenciales y no negociables. La acusación de fundamentalismo procede a veces de ignorancia acerca de la sensibilidad y las reacciones que puede originar la religión, y es en ocasiones expresión frívola de una civilización que ha perdido el norte espiritual, para designar hechos religiosos que ya no entiende.

3. KEPPEL, G., *La revancha de Dios. Cristianos, judíos y musulmanes a la reconquista del mundo*, Anaya, Madrid 1991.

Es precisamente la secularización acentuada la que provoca en el occidente europeo que conductas y prácticas religiosas ordinarias se consideren anormales o extravagantes, o incluso expresión de entusiasmo o fanatismo. No se puede regular adecuadamente lo social y lo cultural negando lo religioso, ni hacer evolucionar las mentalidades sin tener en cuenta autorrepresentaciones y afectos que han sido heridos, ni aplicarse a integrar lo externo y lo más moderno desintegramos los corazones.

Una segunda posibilidad de reaccionar es la rendición. En el caso, más conocido por nosotros, del cristianismo, supone que extensas zonas de la teología, el culto y la pastoral se entregan al pensamiento y a la praxis instauradas por tendencias que se titulan desmitificadoras y atentas al progreso y a la inmediata realización en la tierra de los ideales públicos del Evangelio, tales como la paz y la justicia. El mismo fenómeno puede ocurrirle a cualquier religión.

Hablamos en tercer lugar de adaptación, que no equivale necesariamente a imitación, compromiso o acomodación, ni es una simple estrategia de retirada en orden. En la capacidad de adaptación al medio cultural y social, una religión pone en ejercicio su verdadera relevancia, y al insertarse en unas nuevas condiciones históricas trata de conservar su identidad, su poder de transformar al ser humano, sus ideales, y sus valores pedagógicos. La adaptación no implica concesiones y supone desarrollar las virtualidades de la religión, que no deja de ser un testimonio y una voz de protesta.

Causas y factores de secularización

Un conjunto de hechos de dimensiones tan vastas como la secularización no puede atribuirse a una sola causa. Son múltiples los factores que un análisis elemental puede advertir en los orígenes y en el desarrollo del proceso secularizador. Sus raíces se hallan en la naturaleza humana, pero aquí nos interesa nombrar algunas de las influencias que han actualizado y empujado su despliegue histórico.

La secularización es principalmente un fenómeno del mundo occidental, aunque no sea ni mucho menos exclusivo de éste. Las teorías sociológicas predominantes en el siglo XX suelen ver en la racionalización de la sociedad humana la esencia o el factor más determinante de la secularización⁴. No hace falta añadir que poderosos fermentos secularizadores se contienen también en la Ilustración del siglo XVIII, así como en la llamada segunda Ilustración, con su crítica militante y agresiva de la religión como algo perteneciente a la patología de la hu-

4. WEBER, M., *Ensayos sobre sociología de la religión*, vol. I, Taurus, Madrid 1998.

manidad⁵. Estas afirmaciones pueden completarse con una referencia al protestantismo, que sin ninguna intención y sin ningún programa secularizadores en sus comienzos, ha vertido, sin embargo, en el cristianismo gérmenes y elementos secularizadores de efectos innegables.

Los vínculos entre la religión protestante y los aspectos más contemporáneos de la sociedad occidental, incluida desde luego la secularización, se imponen hoy como un hecho. Pocos dudan de las “afinidades electivas” bien reconocidas entre la Reforma del siglo XVI y la secularización, aunque las consecuencias y manifestaciones plenas de esta relación sólo emergen con nitidez en el siglo XIX⁶.

Hegel atribuía el comienzo de la edad moderna a la reforma religiosa alemana. Aunque este juicio debe matizarse, la idea contiene un fondo de verdad. Porque el Renacimiento italiano, que es otro momento histórico de importancia en nuestro asunto, no es propiamente secularizador en sentido profundo. El Renacimiento comienza a percibir, con gran mérito, que el ser humano no es solamente una esencia, sino también una historia, y propone un antropocentrismo que no oculta la objetividad y la trascendencia divinas, tal como se reflejan, por ejemplo, en *La divina comedia*.

De hecho, la cultura que se desarrolla durante el siglo XVII en el mundo protestante supone una rebelión consciente contra lo que se considera yugo intelectual del Renacimiento. Se piensa que en el terreno de la libertad de pensamiento –aunque no se use esta expresión más moderna–, el humanismo renacentista ha reemplazado simplemente la autoridad de la escolástica por la nueva autoridad de los “escritores antiguos”⁷.

Puede decirse que el protestantismo del siglo XIX es un punto de inflexión de un proceso en el que los elementos sobrenaturales y místicos de la tradición cristiana pierden importancia, y a veces desaparecen, a favor de un tipo de religiosidad natural de carácter ético, en la que tanto la razón como los sentimientos y las emociones han de quedar satisfechos⁸.

Afin al hecho protestante se halla la privatización de la fe, que es un factor de secularización y a la vez una consecuencia de ésta. La

5. Cfr. ZIRKER, H., *Crítica de la religión*, Herder, Barcelona 1985.

6. Cfr. TROELTSCH, E., *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*, Historische Zeitschrift 1, 1906, pp. 1-66; RITTER, G., *Die Weltwirkung der Reformation*, Oldenbourg, München 1959; WAGNER, F., *Metamorphosen der modernen Protestantismus*, Mohr Siebeck, Tübingen 1999.

7. BARON, H., *In Search of Florentine civic humanism: essays on the transition from medieval to modern thought*, Princeton University Press, Princeton 1989, p. 74; KALKOFF, P., *Die Stellung der deutschen Humanisten zur Reformation*, ZKG 46, 1927, pp. 161-231.

8. Cfr. HARRISON, J., *L'Homme protestant*, Paris 1980.

creencia deviene en la sociedad pluralista una opción privada que el individuo se reajusta a su medida dentro de su propio mundo interior⁹.

Se habla también con razón de la globalización cultural, que inserta a muchas sociedades en un tipo de civilización tecnológica y mediática que tiende por su propia dinámica hacia el secularismo y el materialismo¹⁰. El hecho de que, de modo creciente, los hombres y mujeres del planeta se encuentren, desde la cuna a la sepultura, bajo el control de sistemas que no pueden dominar, contribuye poderosamente a la erosión de lo religioso, porque atenúa de hecho la conciencia de la hegemonía y el amor de Dios sobre el universo creado.

Tampoco conviene olvidar que en las sociedades modernas, una serie de funciones y tareas que se apoyaban en la fe religiosa o en una creencia en algo trascendente son realizadas actualmente por los Estados y por la sociedad misma. La tarea intelectual de explicar los aspectos más destacados de la realidad ha sido asumida hace tiempo por la ciencia. Funciones de cohesión social son desempeñadas cada vez en mayor medida por el desarrollo de la política y la economía.

Estos factores, y algunos otros que podrían mencionarse, se suman como impulsos del proceso secularizador y, aunque no es posible valorar su importancia relativa dentro de este proceso, han dejado y dejan cada uno su sello peculiar en la erosión de lo religioso.

¿Crisis de la religión?

Después de ser aceptada como un hecho incontrovertible y progresivo, y unida a una crisis de la religión que se ha llegado a estimar irreversible, la secularización vuelve a ser objeto de vivo debate sociológico y religioso en el mundo intelectual y académico de Occidente.

Parece hoy dominante la idea de que la religión no está en crisis y que el fenómeno de la secularización ha de ser sometido a un examen más atento y a nuevas valoraciones. El marco de este análisis recalificador es lo que se denomina crisis de una modernidad que habría contribuido decisivamente a extinguir o a disminuir drásticamente la religión, y a establecer las bases intelectuales preparatorias de ese resultado.

“Los hombres de la Ilustración veían la religión como el poder oscuro que confunde y retrasa el espíritu humano en su camino hacia el progreso y la felicidad”¹¹. La religión formaría parte de los problemas

9. BERGER, P., *L'imperativo eretico*, Elle Di Ci, Leumann (Torino) 1987, p. 45.

10. Cfr. Exh. apost. *Ecclesia in Asia*, nov. 1999, n. 39.

11. DAWSON, CH., *Progress and Religion*, Sheed and Ward, London 1938, p. 13.

de la humanidad. Tanto el diagnóstico contenido en estas afirmaciones como los términos en que se expresan han desaparecido prácticamente del análisis cultural religioso que se practica en la actualidad. La creciente incompatibilidad entre los hechos y ciertas teorías imperantes a lo largo del siglo XX respecto a la religión, sus orígenes y sus efectos, han obligado a revisar numerosos patrones (o paradigmas, como suele decirse) interpretativos. Después de ser descalificada y despreciada por mucho tiempo como ignorancia y credulidad (Hobbes), ilusión neurótica (Freud), alucinación infantil (Comte), etc, se ha dicho que la religión, como algo esencialmente reaccionario, se encontraba a punto de perder toda significación social¹². Juzgada por muchos como un epifenómeno transitorio, la religión nunca ha sido considerada en serio como una realidad social ni como una propiedad de individuos y colectividades.

Los planteamientos que han sustituido o tratan de sustituir a estas imágenes deformes de la religión llaman la atención, en primer lugar, por considerarla un elemento básico de la cohesión y orden sociales. Ciertamente la religión ya no es vista como legitimación de un sistema social estático e inamovible que reflejaría el orden cósmico y las leyes últimas de la realidad. Pero se percibe con claridad que la religión es un factor de primera magnitud, explícito o implícito, para la estabilidad y desarrollo de la sociedad humana.

La superación del viejo paradigma lleva también consigo, en segundo término, la recuperación de la religión como garante del sentido del misterio, que había sido reducido a límites racionales por las filosofías (empiristas y criticistas) imperantes a partir del siglo XVIII.

Pero se insiste también al mismo tiempo en el carácter no irracional de lo religioso, así como en su carácter propiamente cognoscitivo. Se percibe que los principios de la racionalidad humana desempeñan también un papel esencial en el campo religioso, porque los seres humanos tienden por naturaleza a adoptar opciones racionales, aunque en religión debamos hablar de una racionalidad en la que sentimientos y emociones adquieren un peso determinante.

Hay además hechos que a nivel empírico contradicen la tesis de una secularización radical moderna. No se discierne una relación estable y clara entre práctica religiosa y modernización. El declive significativo de la religiosidad externa en algunas áreas del mundo se ve compensado con creces por el notable crecimiento de la religión en otros muchos lugares y ambientes. Lo que hace falta no es una teoría apriorística del declive religioso inevitable, sino una explicación que intente

12. WILSON, B. R., *Religion in Sociological Perspective*, Oxford 1982, p. 149.

iluminar las variaciones religiosas que ocurren hoy en el seno de la humanidad¹³.

En los Estados Unidos de América es patente que la religión no ha sido eliminada ni mucho menos de la vida pública, y que, por el contrario, ocupa un lugar en la escena social, aunque este lugar se encuentre en vías de ser redefinido. Resulta evidente que los valores fundamentales de la vida americana se apoyan en tradiciones religiosas y no han sufrido modificaciones significativas en el curso de la modernización. Ha tenido lugar en el país una reorientación de la religión hacia una primacía de la fe individual y hacia una preocupación por el impacto de ésta en el mundo secular. Pero este proceso no significa que los valores religiosos se hayan debilitado.

Estos valores siguen guiando generalmente el desarrollo social, a pesar del declive de las organizaciones religiosas, y se manifiestan en reacciones contra la pura racionalización de la vida y el utilitarismo individualista de la sociedad industrial y tecnológica, a la vez que contribuyen a la identidad personal y motivan la moralidad doméstica¹⁴.

Incluso en los países europeos, donde la participación religiosa ha sido casi siempre escasa a lo largo del siglo XX, la gran mayoría de hombres y mujeres expresan su aceptación de principios y de contenidos religiosos básicos, y se describen a sí mismos como creyentes. No puede considerarse irreligioso un país en el que menos de un diez por ciento de personas, al ser preguntadas expresamente, se tienen por increyentes o, como suele decirse, agnósticas. Debe afirmarse también que el desarrollo y el merecido prestigio de la ciencia no resulta por sí mismo secularizador, porque ciencia y religión no se hallan relacionadas directamente, y los dedicados a la ciencia no son por lo general gente irreligiosa, aunque algunos hayan convertido personalmente la ciencia en un sucedáneo de la religión.

La modernidad que ha postulado el fin de la religión se limita a algunos cenáculos intelectuales de Occidente, y parece hoy una fortaleza sitiada por una sociología, tanto teórica como empírica, que hace un tiempo se presentaba como aliada. Las últimas décadas han visto proliferar explicaciones y propuestas que ayudan a entender el sentido y alcance de la secularización, hecho innegable que convive, sin embargo, con la religión. Se ven prácticamente abandonadas concepciones extremas, que consideran la secularización como equivalente a desacraliza-

13. STARK, R., "Rationality", en BRAUN, W., MCCUTCHEON, R.T., *Guide to the Study of Religion*, Cassell, London-New York 2000, p. 251.

14. BECKFORD, J. A., *Religion and advances industrial society*, Hyman, London 1989, pp. 75 ss.

ción, es decir, a la desaparición, en individuos y sociedades de la experiencia de lo sagrado¹⁵.

Se habla, en cambio, de la secularización como pérdida de plausibilidad o de credibilidad de la religión, especialmente de la religión organizada (P. Berger), o se la considera como marginación de lo religioso en una sociedad cada vez más racionalizada (B. R. Wilson), o como subjetivación de las creencias, que mantendrían su vigencia solamente a nivel del individuo y de las relaciones personales, familiares o de la pequeña comunidad creyente (T. Luckmann). Otros insisten en que la indiferencia hacia la religión organizada obedece, en una medida no despreciable, a profundización espiritual.

En cualquier caso, la secularización implica que se cuartea gradualmente el monopolio religioso, y que los diferentes grupos sociales no conviden ya un único mundo sagrado, sino que viven en un régimen de concurrencia. Las tradiciones religiosas, que antes podían ser impuestas con autoridad, deben ahora ofrecerse, a veces de modo mutuamente conflictivo a la libre elección de los ciudadanos. Esta situación no supone, sin embargo, que vaya a desaparecer la religión institucional.

Secularización y cristianismo

Por su vinculación a lo profano y secular y su desarrollo en el mundo, puede decirse que el cristianismo mantiene una relación con aspectos del proceso secularizador. Debido a la unidad misma de la realidad, que aúna lo sagrado y lo profano, la religión cristiana se ha implicado de modo particular en la secularización, y habría influido en el proceso en una medida no despreciable. Este hecho no convierte la secularización en un fenómeno inocuo o simplemente neutral, pero la sitúa en unas coordenadas que no son únicamente negativas o ensombrecedoras.

La concepción cristiana de Dios, el mundo y el hombre, no pretende relacionar directamente las realidades humanas con una realidad sagrada, universal y última que pudiera privar a aquéllas de su valor intrínseco. Es decir, para la visión cristiana, que tiene en esto el mismo patrimonio que la judía, las legalidades construidas por el hombre en las instituciones sociales y en los papeles y funciones que se desempeñan en ellas, no reciben un *status* cósmico ni dependen directamente en sí mismas de una legitimación religiosa. La religión no sirve, por tanto, ni puede invocarse en el cristianismo para legitimar y hacer in-

15. ACQUAVIVA, S. S., *Leclissi del sacro nella società industriale*, 5.^a ed., Milano 1981.

amovible el orden social o político, aunque pueda y deba haber una presencia de la religión en la raíz de esos órdenes.

El cristianismo ha desarrollado, además, la noción bíblica que sitúa a Dios fuera del mundo, lo cual le permite y le exige contemplar espacios de autonomía terrena, así como hacer un lugar para la historia y las consiguientes relaciones de amor y distancia entre Dios y el hombre. El Dios cristiano no se manifiesta como un *Dominus* totalitario que domina el estado, la sociedad, la vida pública y la privada hasta los más pequeños detalles, con un vaciamiento de la actividad propia del hombre y de la mujer, que quedarían reducidos a meros *lugares* de la acción divina.

La visión cristiana de la realidad, que también en este punto crucial viene determinada por las ideas bíblicas, proclama el señorío divino sobre el mundo y la diferencia radical entre el Creador y lo creado. Ha desencantado así la naturaleza, que se vacía de espíritus de carácter cuasidivino y de fuerzas ocultas y misteriosas que pudieran determinar de algún modo el destino humano o influir en él. Sólo la Providencia, que respeta la libertad de la persona, dirige la suerte de los mortales y el curso de la historia.

Escribe Max Scheler: “El monoteísmo creacionístico judeo-cristiano y su victoria sobre la religión y sobre la metafísica del mundo antiguo ofreció sin duda la primera posibilidad fundamental para dar libertad a la investigación sistemática de la naturaleza. Fue como hacer disponible la naturaleza para la ciencia en un orden de magnitud que sobrepasa tal vez todo lo que hasta ahora ha ocurrido en el Occidente. El Dios espiritual de voluntad y de trabajo, el Creador, que ningún griego y ningún romano, que ningún Platón y Aristóteles conocieron, ha significado la mayor santificación de la idea del trabajo y del dominio sobre las cosas infrahumanas; y al mismo tiempo ha operado la más grande des-animación y racionalización de la naturaleza que haya tenido lugar nunca, en relación sobre todo a las culturas asiáticas y a la antigüedad”¹⁶.

El cristianismo ha proclamado la diferencia entre lo sagrado y lo profano. Sólo Dios es divino, y aunque lo profano y lo que suele llamarse secular debe abrirse a lo sacro para encontrar su sentido último y desarrollar todas sus virtualidades, la concepción cristiana rechaza cualquier forma de teocracia. La teocracia confunde y mezcla planos del orden político-social que han de permanecer separados, y en último término desprestigia la religión, como demuestran numerosos ejemplos de la historia tanto pasada como contemporánea.

16. *Probleme einer Soziologie des Wissens, Gesammelte Werke*, Bd. VIII, Bern 1960, p. 79.

En este sentido, el cristianismo ha aceptado siempre las instituciones seculares, y reconocido su valor intrínseco para la convivencia, la paz social y la promoción humana. Ha sancionado y valorado espiritualmente las tareas que el mundo puede encomendar al hombre y a la mujer, como algo que tiene que ver directamente con su vocación, y ha conectado su llamamiento último al Reino de los cielos con las llamadas contingentes de naturaleza temporal y visible.

El cristianismo ha purificado la religión desde la Revelación divina, a fin de librarla de las deformaciones y corrupciones que el impulso religioso humano es capaz de introducir en los modos de relacionarse con la divinidad. De manera análoga a como se afirma que los libros del Antiguo Testamento contienen un amplio y hondo proceso desmitologizador en el que la Palabra divina destruye las impurezas y supera las ambigüedades de la religión prebíblica, hay que decir también que el Evangelio continúa ese proceso de modo diferente en el *tempus ecclesiae*.

Es muy importante tener en cuenta en este punto que la fe cristiana no entiende ni vive la *tradición* como una simple conservación pasiva de un pasado religioso y de un patrimonio espiritual. La considera como un hecho vivo que desarrolla activamente la fe, y al hacerlo la plenifica y actúa de mediadora –la tradición– con el mundo ambiente.

Pero la tradición bien entendida no sólo media y despliega las experiencias religiosas originales, sino que también las canaliza, y evita que algunos de sus elementos genuinos puedan desquiciarse y convertirse así en amenaza para la razón o el orden social. Porque la experiencia religiosa tiende a relativizar los asuntos corrientes de la vida humana. “Cuando hablan los ángeles –se ha dicho– las cosas del vivir cotidiano parecen esfumarse en la insignificancia. Pero si los ángeles hablasen siempre, ese vivir cotidiano podría detenerse casi del todo. Ninguna sociedad podría sobrevivir en una situación constante de encuentro intenso con lo sobrenatural. Para que la sociedad sobreviva, esos encuentros han de ser ordenados y circunscritos. Ésta es una de las funciones más importantes de las instituciones religiosas”¹⁷.

Esto no significa naturalmente que la religión, y en concreto la religión cristiana, aparezca sólo en la historia como una fuerza de conservación. Se muestra también como una fuerza de transformación y de cambio. Es decir, la tradición cristiana vive de una sustancia religiosa que incluye elementos que le dan la capacidad de autotranscenderse como religión: de autotranscenderse en los aspectos humanos que pueden impedir o dificultar a la revelación evangélica hacerse gradualmente lo más transparente posible. Refleja de ese modo su capacidad de su-

17. BERGER, P., *L'imperativo eretico*, 1987, p. 78.

perar lo cultural sin negarlo, porque alguna medida de mediación cultural es imprescindible en la formulación de la doctrina en el culto, y en el gobierno pastoral.

Esta vacunación desde dentro contra los aspectos más negativos e implacables de la secularización no ha evitado ni evita al cristianismo sufrir la amenaza y los zarpazos de ésta. La secularización contagia de hecho a un amplio sector de cristianos, que normalmente parecen pensar, decidir sus asuntos, y vivir como si Cristo y el Evangelio no existieran¹⁸, a la vez que parece borrarse a veces la frontera entre creencia e increencia. Es un proceso que, llevado a sus últimas consecuencias, podría hacer de la religión, si fuera posible, un factor social irrelevante debido a lo que algunos sociólogos han llamado carencia de plausibilidad, y los teólogos califican de disolución en el mundo.

Se advierten hoy, en cualquier caso, por parte de todos, los efectos negativos del pensamiento crítico impulsado por los mismos cristianos, con sus abdicaciones sucesivas ante la modernidad. Es un pensamiento que padece un contagio secularista manifestado en muchas de sus expresiones y tendencias. Se percibe ahora con mayor claridad de la que era posible hace unos decenios la sutil o abierta profanización del Evangelio, que se predica a la medida del oyente, ocultando lo novedoso, desconcertante y juzgador del hecho cristiano, y atenuando la majestad y la soberanía de Dios.

La brillante dedicación de los cristianos, como cristianos y como hombres y mujeres de su tiempo, a la construcción de la ciudad terrena y del orden temporal, se ha realizado y realiza según líneas de acción que proceden últimamente del Evangelio. Pero esa dedicación manifiesta un grave déficit, porque tiende a fundirse con una clase de actividad que viene motivada generalmente por la búsqueda del éxito terrenal y de la perfección humana de orden científico o técnico.

De otra parte, las exigencias y los deberes religiosos se armonizan cada vez menos con las leyes civiles, y aunque no pueda decirse que la mayor parte de los cristianos sean agnósticos o indiferentes, y aunque también sea verdad que nadie practica su religión de modo ideal y puro, lo cierto es que aumentan las dificultades para vivir las creencias en una sociedad que no se considera religiosa.

Conclusión

La tesis de la secularización no ha sido aún, sin embargo, suficientemente valorada en su núcleo y en su alcance. Sigue siendo un asunto

18. Cfr. *Mensaje de la segunda Asamblea especial para Europa del Sínodo de los Obispos* (21 de octubre de 1999), n. 4.

abierto. La vieja tarea de la teología liberal era el diálogo con la modernidad. Esta tarea se ha agotado. Hoy resulta mucho más urgente tener en cuenta la plenitud de las posibilidades religiosas del hombre y de la sociedad.

“La Jornada Mundial de las Religiones para la Paz del Mundo”, que tuvo lugar en Asís en octubre de 1986, y otros acontecimientos similares ocurridos desde entonces han subrayado la importancia del factor religioso para la solución de los graves problemas que angustian a la humanidad.

Conviene evitar, en todo caso, la tentación de considerar nuestra época como un punto de inflexión en la historia. No sabemos cómo será el futuro, ni siquiera el futuro a medio plazo, aunque podamos imaginarnos algunos de sus rasgos. Puede y debe relativizarse el alcance último de la secularización. Muchos de los actuales análisis sociológicos se apoyan en clichés y carecen frecuentemente de estudios históricos de base¹⁹.

La gran cuestión que muchos se plantean es si la religión cristiana conservará su identidad espiritual o si será transformada por el espíritu de la época y absorbida, por así decirlo, en la cultura secular del mundo moderno.

El impacto secularizador y la crisis de la Iglesia ocurren paradójicamente a la vez que ésta toma conciencia cada vez más honda y viva de lo que es y significa el Evangelio, con rectificaciones y desarrollos llenos de significación y no siempre bien comprendidos por todos. La Iglesia sabe hoy mejor aun que en otros momentos de su larga historia que no ha realizado todavía en su vida todos los valores contenidos en Jesucristo.

Se ha dicho recientemente por un distinguido autor musulmán que la única resistencia o contrapeso válidos al Occidente secularizado y mercantilizado provienen del islam, que sería en cierto modo inasimilable a esas influencias negativas²⁰. Sin entrar a examinar el caso del islam y sus tensiones con lo moderno, que podrían compararse a las que tuvo el cristianismo con la cultura helenística, debe afirmarse que la perennidad de lo cristiano no deriva de circunstancias sociológicas, sino de la Palabra de Dios que contiene y que le da forma y renueva en cada contingencia histórica, por profunda y duradera que ésta pueda ser.

19. BRUCE, S. (ed.), *Religion and Modernization*, Clarendon Press, Oxford 1992, Preface.

20. RAMADAN, T., NEIRYNCK, J., *Peut-on vivre avec l'Islam?*, Favre, Lausanne 1999, p. 45.