



SECULARIZACIÓN, TRASCENDENCIA RELIGIOSA Y LAICIDAD

Conferencia pronunciada en el IV Seminario Fernando Buesa “El poder y lo sagrado. Ciudadanía, política y libertad”. San Sebastián. Universidad del país Vasco

JUAN JOSÉ TAMAYO

Director de la Cátedra de Teología y Ciencias de las Religiones “Ignacio Ellacuría”.

Universidad Carlos III de Madrid

Muchas gracias por la invitación a pronunciar esta conferencia en el IV Seminario Fernando Buesa “El poder y lo sagrado. Ciudadanía, política y libertad”, uno de los espacios privilegiados para el ejercicio de la libertad de expresión y del pensamiento crítico en un clima de tolerancia y de respeto al pluralismo. Tanto el tema del Seminario como el de la mi conferencia me parecen especialmente sugerentes, de plena actualidad y siempre de obligada reflexión.

Dividiré mi exposición en cuatro partes. Analizaré primero el fenómeno de la secularización a partir de un lúcido testimonio del teólogo mártir Dietrich Bonhoeffer, como uno de los principales fenómenos de la modernidad, que tiene importantes, y para mí muy positivas, repercusiones en el campo de la religión. A continuación ofreceré las valoraciones, algunas contrapuestas, sobre la secularización dentro del cristianismo. En tercer lugar, me ocuparé de los distintos interrogantes que plantea la secularización en relación con el futuro de Dios y de las religiones. Posteriormente, reflexionaré sobre un fenómeno relativamente nuevo de las últimas décadas, surgido quizás contra todo pronóstico, que obliga a revisar la teoría sociológica de la secularización como única clave hermenéutica de la realidad sociocultural hoy: la reaparición de la trascendencia religiosa a



través del retorno de las religiones. Finalmente intentaré mostrar la necesidad de afirmar la laicidad entre la secularización y el *revival* de las religiones.

Dietrich Bonhoeffer: lúcida aproximación teológica a la secularización

El día 5 de abril de 1943 el teólogo alemán Dietrich Bonhoeffer entraba como prisionero en la sección militar de la cárcel de Berlín-Tegel por haber atentado, de pensamiento, palabra y obra, contra Hitler y el régimen nazi.

En su estrecha celda, Bonhoeffer vivió cada momento de manera intensa y profunda en un clima de libertad interior que ya quisieran para sí muchas personas que deambulan libremente por las calles. Por su mente pasaban, como las imágenes por la pantalla, los más decisivos acontecimientos nacionales e internacionales en los que él estaba inmerso.

Hay un pensamiento sobre el que da vueltas en su celda: el que se refiere a las condiciones de posibilidad, la razón de ser y el sentido de la experiencia religiosa en un mundo que vuelve la espalda a la religión. Algunas de esas reflexiones las puso por escrito en unas bellísimas cartas que su amigo Eberhard Bethge se encargó de publicar bajo el título *Resistencia y sumisión. Cartas y apuntes desde el cautiverio*¹.

El 30 de abril de 1944 escribió una dramática epístola, que constituye una de las primeras llamadas de atención en torno a la secularización:

¹ Ariel, Esplugues de Llobregat, 1969.



"Nos encaminamos hacia una época totalmente irreligiosa -dice-... Los hombres, tal como ahora son, ya no pueden seguir siendo religiosos. Incluso aquellos que sinceramente se califican de 'religiosos', ya no practican en modo alguno su religión" ². Nos encaminamos hacia un mundo adulto y mayor de edad, que ya no va a necesitar la hipótesis de Dios. "Sin Dios -sentencia Bonhoeffer- todo marcha ahora tan bien como antes". Todavía se recurre a Dios para las "cuestiones últimas", pero, si un día esas cuestiones encontraran respuesta sin recurrir a Dios, ¿qué ocurriría?

Bonhoeffer reconoce que le resulta más fácil pronunciar el nombre de Dios entre personas no-religiosas que entre personas religiosas. A éstas les echa en cara que consideren a Dios como *deus_ex machina* y que recurran a él como tapa-agujeros de los límites humanos.

La religión y la teología cristianas, sigue razonando el prisionero de Tegel, tienen su base en el 'a priori' de la divinidad. El propio cristianismo se ha presentado como un arquetipo -"quizás el verdadero arquetipo", matiza- de la religión. Ahora bien, si se demuestra que dicho arquetipo no era más que una expresión cultural transitoria y que los seres humanos se toman irreligiosos, las consecuencias para el cristianismo son de gran calado.

2. La secularización: "desencantamiento del mundo"

Un desmoronamiento múltiple

La evolución posterior de la religión y de la cultura occidental ha confirmado con

² *Ibid.*, p. 160.



creces las sospechas de Bonhoeffer. Vivimos en un clima sociocultural secularizado, donde se ha producido un desmoronamiento múltiple en relación con la religión y ésta ha perdido el protagonismo que tuviera otrora.

- Desmoronamiento de la cristiandad, encarnación histórica del cristianismo durante muchos siglos, que se configuró como un modo de ser consustancial de la sociedad, de vivir la cultura, de actuar en el mundo. En ella hemos nacido y hemos sido educados muchos de nosotros.

- Desmoronamiento de las evidencias, certezas y seguridades absolutas en que se sustentaban la vida, la cultura, la política. De los vestigios de Dios en la naturaleza y en todas partes hemos pasado al silencio de Dios, que se nos hace espeso; de la omnipresencia a la ausencia; de la compañía a la orfandad, de la omnipotencia a la impotencia, de la utilidad de Dios, por vía de la magia y de la superstición, a la inutilidad de Dios, de las noticias de Dios que llegaban por doquier al “no tenemos noticias den Dios”, del ‘Dios a la vista’ al Dios escondido.

La secularización en la cultura y en la sociedad

La secularización se caracteriza por la liberación del ser humano del control religioso y metafísico, por la liberación del mundo de sus concepciones religiosas, por la ruptura de los mitos sobrenaturales y por la desfatalización de la historia (H. Cox). El ser humano supera la minoría de edad (*Unmündigkeit*) en el sentido kantiano y se torna adulto.

La secularización es, a su vez, un fenómeno sociocultural, político y religioso consistente en que "algunos sectores de la sociedad y de la cultura son sustraídos de la



dominación de las instituciones y de los símbolos religiosos" (P. Berger). Hoy habría que hablar, más bien, de la mayoría de los sectores -por no decir la totalidad-. El universo simbólico eclesiástico-cristiano apenas es capaz de dar sentido y de iluminar el camino a otros ámbitos de la historia.

Las realidades históricas y naturales se emancipan de toda tutela religiosa. La filosofía deja de ser la "esclava de la teología". La ética se torna autónoma. El arte se rige por las reglas de la estética y no por normas morales. La cultura tiene el sello laico y no la marca religiosa de épocas pasadas. Ninguna realidad requiere ser legitimada por la religión para tener consistencia.

Max Weber definía este clima con una expresión feliz que ha hecho fortuna: "desencantamiento del mundo". Con ella quería indicar que el mundo -físico y cultural- ya no estaba habitado por seres sagrados, ni contaba con espacios sagrados. El mundo es mundo sin aditamentos trascendentes en su origen, en su evolución o en su final. La naturaleza ha dejado de ser la cátedra donde la divinidad o las divinidades se revelan y ya no transmite noticias de seres sobrenaturales. Se contenta con lanzar mensajes inmanentes a ras de suelo a personas ajenas a preocupaciones religiosas. Vivimos en un mundo errado a la trascendencia.

En un clima así, la religión deja de ocupar el centro y pasa a la periferia; abandona los puestos de cabeza y se convierte en el farolillo rojo, colocándose en la cola o en los márgenes. La religión ya no posee el monopolio del universo de sentido, ni de la ética, ni de la concepción del mundo, ni del análisis de la realidad. En una cultura caracterizada por el fragmento y el pluralismo de dioses y de valores, la religión es una oferta de sentido más que tiene que validarse en diálogo y confrontación con otras ofertas de sentido, religiosas o



no.

La religión no guía la política, ni la actividad económica, ni los descubrimientos científicos. No es instrumento para la moralidad pública ni ejerce el control social de antaño. Ya no es, como dijera Marx "la teoría general del mundo, su compendio enciclopédico".

La política deja de regirse, directa o indirectamente, por la teología. O, por decirlo teniendo en cuenta a Horkheimer y Adorno, la política no contiene hoy teología. ¿Será, acaso, la ausencia de teología una de las razones por las que, citando de nuevo a los filósofos de la Escuela de Frankfurt, la política se haya convertido "a fin de cuentas, en un negocio, por muy hábil que éste sea"?³.

El imperio de la ciencia y de la economía

El puesto de honor de la religión ha sido ocupado por la ciencia y la economía. Las cuestiones fundamentales ya no son hoy las religiosas; éstas pierden relevancia y protagonismo en la sociedad. Las cuestiones centrales son las que provienen de la ciencia y las que tienen que ver con la economía.

La *ciencia* se ha convertido en una especie de absoluto que goza de los atributos de las "deidades": omni-potencia, omni-presencia, omni-ciencia. En su propósito de dominar el mundo, no para mientes en la ética de los fines. En su afán de conquista, no se contenta con adueñarse de la naturaleza convirtiéndola en instrumento para sus fines, sino que busca

³. Cf. *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid, 1994; M. Horkheimer, *A la búsqueda del sentido*, Sígueme, Salamanca, 1976, p. 105.



dominar a los seres humanos que dejan de ser fines y se tornan medios -ya no humanos- al servicio de intereses supuestamente superiores.

En la civilización científico-técnica, la razón se somete al dictamen de la ciencia, que se erige en autoridad última. Pero dicha autoridad carece de sensibilidad moral. Por ello no puede justificar la superioridad de la justicia y de la libertad sobre sus contrarias: la injusticia y la esclavitud.

Cuando la ciencia no se vigila a sí misma ni admite vigilancia exterior, desemboca en el *cientismo*, como se ha puesto de manifiesto en la tradición neo-positivista. Y el cientismo tiende al dogmatismo y a la represión. Puede caer en similares estrecheces represivas a las de las religiones dogmáticas. Coincido con Horkheimer en que 'la ciencia pisa terreno dudoso cuando trata de reivindicar un poder de censura cuyo ejercicio por otras instituciones denunció en tiempos de su pasado revolucionario'⁴.

La secularización ha desembocado en el *imperio de la economía*. Esta pierde su radicación antropológica -se desvincula del ser humano- y tiende a independizarse de otras instancias que configuran la vida pública y privada, con intenciones absolutistas. El sujeto de la economía ya no es la persona en su dimensión personal y colectiva, sino el capital, que predomina sobre los sujetos humanos. Estos, supuestamente libres, son dirigidos por la economía, quien logra controlar otros ámbitos ajenos al específicamente económico.

La economía, núcleo de la conciencia secularizada y burguesa, pasa a ser la nueva "religión de todos los días" (A. van Leuwen), cuyos nuevos doctores de la ley son los

⁴. M. Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, Sur, Buenos Aires, 1969, p. 82.



economistas del sistema. Ahora bien, la economía que triunfa con la secularización es la *liberal* (hoy, neoliberal), que se caracteriza por una razón operacional y una libertad teñida de liberalismo (hoy del neoliberalismo). La economía liberal se orienta a producir lo más posible al menos gasto y a optimizar las ganancias. El motor principal es el lucro y la meta última, la riqueza.

Repercusión en las conciencias y en el mundo de lo sagrado

La pérdida de control y de influencia de las religiones afecta no sólo a la vida pública y a la sociedad (secularización objetiva), sino también al conjunto de la vida e incluso a las *conciencias* (secularización subjetiva). La familia, último reducto de la religión, deja sentir los efectos de la secularización. La conciencia se erige en juez último de la conducta humana, sin buscar ratificación o rectificación en instancia religiosa alguna.

El avance de la secularización resulta tan espectacular, en el doble plano, cualitativo y cuantitativo, que aquellos grupos envueltos en una especie de aura sobrenatural constituyen lo que el sociólogo Peter Berger llama el sociólogo una "minoría cognitiva", sin condiciones de plausibilidad en el entorno sociocultural. "Las legitimaciones religiosas del mundo han perdido su plausibilidad... para las masas de sociedades enteras".

La secularización tiene consecuencias especiales en relación con el mundo de lo sagrado. Lo sobrenatural parece haber desaparecido del mundo actual sin apenas dejar rastro de su presencia. El anuncio de la "muerte de Dios" que hiciera Nietzsche hace más de un siglo se ha visto confirmado por los hechos: "Dios ha muerto en nuestro cosmos, en nuestra historia, en nuestra existencia" (Altizer). Los dioses se han batido en retirada y no



aparecen por ninguna parte, o al menos eso parece. La realidad trascendente no es significativa para el ser humano y deja de englobar el conjunto de la vida.

La secularización parece haber barrido el mundo de los símbolos religiosos, el horizonte de sentido al que éstos remiten y las preguntas antropológicas surgidas de ese mundo. Ha puesto en cuestión el sentido de lo religioso, de lo sagrado, del misterio. Hija del racionalismo como es, ha desembocado en una reducción racionalizante. Su sobrecarga cognoscitiva le ha hecho insensible a los símbolos y a los mitos, como veremos más adelante.

Con la secularización, la religión se recluye o, mejor, es reclusa, en la esfera privada, en la conciencia, en los lugares de culto, en los ambientes puramente religiosos. Es la “religión invisible”, de la que hablaba el sociólogo de la religión Thomas Luckmann en la década de los sesenta.

3. Dios ha perecido en la locuacidad de sus testigos oficiales

Pero las personas creyentes están directamente implicadas en el proceso de secularización y tienen una responsabilidad no pequeña en él. Gottfried Bachl transfiere la responsabilidad de la muerte de Dios a los testigos oficiales de Dios, que se parecen mucho a los amigos de Job, empeñados en salvar en su totalidad y unitariamente la omnipotencia, la bondad y la justicia de Dios, sin atender a la lógica de la historia que se resiste a compatibilizar los tres atributos. "En un mundo que encuentra un gran placer en la palabra sin fin y todo lo reduce a eso -afirma Bachl-, Dios ha perecido en la locuacidad de sus



testigos oficiales⁵. Coincide con Martin Buber, quien transfiere parte de responsabilidad en el "eclipse de Dios" a los propios creyentes que secuestran a Dios a través de sus supersticiones, lo poseen y llegan a tratarlo con tal familiaridad que lo manipulan. La responsabilidad es también de no pocos teólogos de oficio que hablan de él con lenguajes tópicos e irreverente autosuficiencia, y a las instituciones religiosas, que tienden a convertirlo en dogma, ley e institución a su servicio.

Los rezos se convierten con frecuencia en espacio donde Dios parece a manos de sus piadosos adoradores, como ya advirtiera con gran lucidez el libro del Eclesiastés: "No te precipites a hablar, ni tu corazón se apresure a pronunciar una palabra ante Dios. Pues Dios está en el cielo, pero tú en la tierra; sean, por tanto, pocas tus palabras. Porque los sueños vienen de las pocas ocupaciones, la voz necia, de las muchas palabras... No permitas que tu boca haga de ti un pecador, y luego digas ante el mensajero que fue inadvertencia. Muchas preocupaciones traen pesadillas, muchas palabras traen vanidades; tú teme a Dios" (Eclesiastés 5,1-6).

En su severa crítica de la religión, Jesús recoge esta misma advertencia y hace estas sugerencias a sus discípulos: "Cuando oréis, no hagáis como los hipócritas, que son amigos de rezar de pie en las sinagogas y en las esquinas para exhibirse ante la gente... Cuando oréis, no seáis palabreros como los paganos, que se imaginan que por hablar mucho les harán más caso. No seáis como ellos..." (Mt 6,5-8).

⁵ Tomo la cita de H. Waldenfels, *Dios. El fundamento de la vida*, Sígueme, Salamanca 1996, p. 71.



Tal locuacidad recuerda a los amigos del sufriente, que no paciente, Job, empeñados en defender la justicia y la omnipotencia de Dios frente a las críticas que, en el estado de miseria y desesperación en que se encuentra, le hace Job. Pero mientras defienden a Dios, pasan de largo insensiblemente ante el sufrimiento del inocente Job. A este respecto me pregunto con la teóloga alemana Dorothee Sölle si existe una defensa de Dios que no sea satánica.

4. Muerte de Dios, eclipse de Dios, asesinato de Dios, crisis de Dios

Otras expresiones o, si se prefiere, interpretaciones, de la secularización son *muerte de Dios, silencio de Dios, eclipse de Dios, asesinato de Dios*.

- *Muerte de Dios*: manifestación o, si se quiere, interpretación más radical de la secularización, anunciada por F. Nietzsche en el último cuarto del siglo XIX de distintas formas en sus obras *La gaya ciencia, Así habló Zaratustra*. Con esta escandalosa expresión estaba anunciando la muerte del Dios cristiano, de la metafísica y de la moral, sustentadas ambas sobre el Dios del cristianismo⁶. Es la muerte de Dios concebido como representación de una meta inalcanzable, la muerte del Dios de la tradición judeo-cristiana, del Dios de Lucero, que niega la libertad del ser humano y gobierna el mundo arbitrariamente, la muerte del Dios de Pascual, es decir, del Dios de Abraham, Isaac y Jacob; en una palabra, la muerte de “ese deplorable Dios del monoton-teísmo”⁷

⁶ Cf. J. J. Tamayo, *Para comprender la crisis de Dios hoy, Verbo Divino, Estella (Navarra), 200, 2ª ed., pp. 127-147.*

⁷ F. Nietzsche, *El Anticristo*, Alianza, Madrid, 1992, p. 44. La misma expresión se repite en *Crepúsculo de los ídolos*, Alianza, Madrid, 1973, p. 46



cristiano” hostile a la vida, divinizador de la nada y canonizador de la voluntad de la nada.

- *Eclipse de Dios*: según Martin Buber, lo que caracteriza al mundo en que vivimos es el oscurecimiento del cielo, el eclipse de Dios.

- *Asesinato de Dios*: es la expresión empleada por E. Wiesel en el escalofriante testimonio escalofriante de su novela *La noche*: Un camión arroja una carga de cadáveres a una fosa en llamas. La noche y las llamas ‘hicieron de mi vida una noche encerrada con siete cerrojos. Nunca olvidaré el humo. Nunca olvidaré las caritas de los niños cuyos cuerpos vi transformarse en volutas bajo el oscuro azul mudo. Nunca olvidaré aquel silencio nocturno que me privó para toda la eternidad del derecho de vivir. Nunca olvidaré aquellos momentos que *asesinaron a mi Dios* y a mi alma y a mis sueños, que tomaron el rostro del desierto. Nunca lo olvidaré. Ni aunque estuviera condenado a vivir tanto como el mismo Dios. Nunca’⁸.

- El *tiempo sin límites, sin final*, el tiempo circular, de Nietzsche es, según J. B. Metz la expresión más eminente de la “crisis de Dios”⁹. Existen dos concepciones del tiempo en conflicto: la bíblica y la nietzscheana. En la concepción bíblica, el tiempo es limitado. Por eso apremia, no se puede desperdiciar, hay que aprovecharlo: “aprovechando el tiempo presente, porque los días son malos” (Ef, 5,16). Nietzsche, por el contrario, anuncia un tiempo ilimitado, que lleva derechamente a la nada, un tiempo del eterno retorno de lo mismo, de lo semejante, un mundo sin final. El tiempo ocupa el

⁸ Cf. E. Wiesel, *La noche*, Muchnik Editores, Barcelona, 1996, p. 44.

⁹ Cf. J. B. Metz, “¿Tiempo sin fin?”: *Concilium* 249 (1993), pp. 169-178; id., “Gotteskrise. Versuch zur geistlichen Situation der Zeit”, en J. B. Metz y otros, *Diagnosen zur Zeit*, Dusseldorf, 1994, pp. 76-92.



espacio de Dios. La fe en la reencarnación comporta la transferencia del tiempo ilimitado a la vida individual del ser humano (ampliar: Dios, el fundamento de la vida, 59-60).

4. Interpretaciones de la secularización desde el cristianismo

El fenómeno de la secularización ha sido objeto de valoraciones varias en el seno mismo del cristianismo y de la teología, que van desde el aplauso más entusiasta hasta la descalificación más severa, pasando por posturas más templadas y serenas tanto por la vía de la crítica como por la de la acogida favorable. Vamos a analizarlas a continuación.

La secularización, seña de identidad de la fe bíblica

Una de las reacciones más extendidas ante la secularización entre las teólogas y los teólogos cristianos de los últimos cincuenta años, en continuidad con las lúcidas reflexiones de Bonhoeffer, ha sido considerarla una consecuencia legítima y necesaria del impacto que provoca la fe bíblica en la historia (Gogarten). La secularización es vista como una derivación originaria e inmediata de la revelación cristiana. En consecuencia, no hay por qué condenarla ni combatirla, sino acogerla favorablemente. La religión bíblica, argumentan quienes mantienen esta postura, pone las bases para la secularización y el cristianismo contribuye al advenimiento y a la construcción de una sociedad secular, laica e ilustrada. Entre cristianismo y secularización no hay ruptura ni contradicción, sino continuidad.

Según esta interpretación, la secularización de la sociedad occidental no resulta contraria al espíritu del cristianismo, sino que es consecuencia de la revelación de Dios en



la historia y constituye un elemento interno del cristianismo. Comporta el fin del cristianismo convencional y la muerte de la cristiandad medieval. Constituye una purificación de la fe al tiempo que libera de la tendencia a la absolutización del mundo.

Para los teólogos y las teólogas de la secularización, la idea de progreso arranca de la concepción escatológica de la religión judeo-cristiana. Más aún, constituye la traducción secularizada de dicha escatología. La herencia secularizadora de la religión bíblica puede estar en el nacimiento de las ciencias naturales, de las instituciones democráticas y del pluralismo cultural. Los conceptos de historia e historicidad nacen de la religión bíblica.

Veamos algunos núcleos de la tradición bíblica -vetero- y neotestamentario- que fundamentan la secularización, inspirándonos en *La ciudad secular*, de Harvey Cox¹⁰. El primero es la *creación* descrita en los primeros capítulos del Génesis, que constituye el primer acto de *desacralización del mundo*. El mundo es una realidad creada; no posee, por tanto, carácter sagrado ni trascendente. El sol, la luna, las estrellas no son dioses o semidioses, como lo eran en otras religiones y/o culturas; son creación de Dios. Ni Dios ni el ser humano son parte de la naturaleza. La naturaleza no domina, cual destino fatal, la vida humana, ni influye en la voluntad divina. Los cuerpos celestes no son objeto de culto. El Dios creador no se confunde con la creación, ni se diluye en ella, ni se mueve en el horizonte de los procesos naturales, sino que mantiene su independencia, autonomía y trascendencia. El acto creador del Dios de Israel excluye toda concepción panteísta del mundo y la existencia de dioses y demonios.

En la óptica del desencantamiento del mundo se sitúa la prohibición bíblica de las representaciones antropomórficas de Dios: "No te harás escultura, ni imagen alguna de

¹⁰ Cf. H. Cox, *La ciudad secular. Cómo una teología comprometida llega a convertirse en política*, Península, Barcelona, 1968.



nada de lo que hay arriba en el cielo, o aquí en la tierra, o en el agua debajo de la tierra", prescribe el decálogo (Ex 20,4). En las religiones del entorno de Israel, todo el cosmos representaba a la divinidad y remitía derechamente a ella. En la religión bíblica, sin embargo, la naturaleza no es imagen de Dios. Se condena igualmente el culto idolátrico: "No te postrarás ante ellas, ni les darás culto, porque yo, el Señor tu Dios, soy un Dios celoso..." (Ex 20,5).

La Biblia pone las bases para la *desacralización de la política*. Ello sucede a través del acontecimiento liberador del *Éxodo*. En las religiones arcaicas había una coincidencia entre el orden político y el religioso. Ambos órdenes se implicaban y reforzaban. En consecuencia, el poder religioso operaba como elemento de legitimación del poder político. Este adquiriría un aire de inmutabilidad y una tonalidad divina. Al considerar a los gobernantes seres divinos o semidivinos, la única actitud de los súbditos era el acatamiento de los mandatos del rey, emperador o faraón, al ser órdenes provenientes de la divinidad.

El éxodo supone una quiebra de ese mundo político-sacral. El Dios del éxodo opera aquí como elemento de deslegitimación del (des)orden social faraónico de Egipto y de su política de opresión e injusticia. Destruye las bases religiosas que servían de fundamento al Imperio, critica el poder político dominante y genera una conciencia alternativa al orden establecido.

La experiencia del éxodo muestra que el curso de la historia puede mutarse, si así se lo proponen los grupos humanos. Abre nuevas posibilidades para el cambio socio-político y para la liberación del poder opresor. Esas posibilidades se hacen realidad gracias al levantamiento de todo un pueblo contra el poder constituido, que puede ser derrocado porque ha perdido su aura sagrada.



La secularización, "acontecimiento originalmente cristiano"

Si pasamos de la experiencia de Israel a la experiencia cristiana, se observará que la secularización no es enemiga de la concepción cristiana del mundo, sino que se encuentra en su misma entraña y es una exigencia interna e ineludible del cristianismo. Lo expresa con precisión teológica J.-B. Metz en los siguientes términos: la secularización del mundo *"ha surgido en su fondo, aunque no en sus distintas expresiones históricas, no como algo que va contra el cristianismo, sino como algo que nace por medio del cristianismo. Es un acontecimiento originalmente cristiano"*¹¹. Dios acepta el mundo en su hijo Jesús de Nazaret. Su aceptación es sincera y auténtica, pero en clave dialéctica, es decir, en actitud de protesta y teniendo en cuenta las contradicciones que ofrece el mundo.

El cristianismo es una religión histórica. La historia es un elemento intrínseco de la fe cristiana. Por ende, la historia de la salvación se inscribe en la historia del mundo, en la historia de la liberación integral. El Dios cristiano actúa históricamente en el mundo, sin absorberlo ni violentarlo. De esa manera lo libera respetando su carácter secular. Dios asume el mundo *como_otro*, en cuanto distinto de él, no en cuanto prolongación o emanación divina. La desmitificación del mundo que pone en marcha el cristianismo desemboca en lo que Metz llama "ateísmo cósmico".

Jesús cuestiona radicalmente la configuración sagrada de la realidad intramundana: tiempos sagrados –crítica el sábado cuando sus conciudadanos lo absolutiza-, espacios sagrados –crítica el Templo, lugar sagrado por excelencia-, personas sagradas –crítica, y

¹¹ J.-B. Metz, *Teología del mundo*, Sígueme, Salamanca, 1970, p. 21.



con severidad- a los sacerdotes, acciones sagradas –crítica los sacrificios, el ayuno y otras acciones religiosas que no va acompañada de la práctica de la justicia y de la misericordia-, libros sagrados –corrige la ley y justifica su incumplimiento por parte de sus discípulos-.

La desacralización de la política y del poder vuelve a aparecer en el cristianismo primitivo. Los cristianos y las cristianas rezaban por el emperador, pero no se sometían a sus dictámenes, ni le rendían culto. Aceptaban el poder político, aunque con condiciones, y se negaban a reconocer su carácter divino o sagrado. Eso les valió el que fueran acusados de *a-theoi*, "ateos". Ni siquiera tales acusaciones les hicieron cambiar de actitud. Se mantuvieron invariablemente en sus trece: "Hay que obedecer a Dios antes que a los hombres" (Hch 5,29). La religión, que operaba como elemento legitimador de la autoridad política establecida, en el caso del cristianismo se distancia del poder y renuncia a convertirse en fuente de legitimación. Se niega al emperador el título de "Señor" (*Kyrios*) y se le reconoce solamente a Jesús.

Los cristianos y las cristianas de los primeros siglos vivieron, al decir de Bonhoeffer, una "mundanidad santa": la santidad en el mundo, una santidad en tensión con la mundanidad y viceversa. La *Carta a Diogneto*, escrito cristiano del siglo III, constituye un buen relato de la experiencia de la santa mundanidad vivida por los cristianos y cristianas de la primera hora:

"V. 1. Los cristianos... no se distinguen de los demás hombres ni por su tierra ni por su habla ni por sus costumbres. 2. Porque ni habitan ciudades exclusivas suyas ni hablan una lengua extraña, ni llevan un género de vida aparte de los demás. 3...Habitando ciudades griegas o bárbaras, según la suerte que a cada uno le cupo, y adaptándose en vestido, comida y demás género de vida a los usos y costumbres de cada país, dan muestras de un



tenor de peculiar conducta, admirable, y, por confesión de todos, sorprendente. 4. Habitan sus propias patrias, pero como forasteros; toman parte en todo como ciudadanos y todo lo soportan como extranjeros; toda tierra extraña es para ellos patria, y toda patria, tierra extraña. 6. Se casan como todos; como todos engendran hijos, pero no exponen los que les nacen. 7. Ponen mesa común, pero no lecho. 8. Están en la carne, pero no viven según la carne. 9. Pasan el tiempo en la tierra, pero tienen su ciudadanía en el cielo. 10. Obedecen a las leyes establecidas, pero con su vida sobrepasan las leyes.

"VI. Mas, para decirlo brevemente, b que es el alma en el cuerpo, eso son los cristianos en el mundo...10. Tal (es) el puesto que Dios les señaló y no les es lícito desertar de él"¹².

El cristianismo primitivo inspiró la separación entre la Iglesia y el Estado (Imperio), vigente hasta la ulterior alianza entre ambos, la llamada "Alianza entre el Trono y el Altar", que bien puede calificarse de pacto *contra natura* y que pone en marcha un proceso sacralizador imparable con una duración de siglos bajo diversas modalidades. Lo religioso y lo profano se confunden, con tendencia a absorber lo religioso a lo profano y a dominar la Iglesia al Imperio. Ambos órdenes, el espiritual y el político, constituyen una unidad indiferenciada.

La teología de la secularización y la teología radical proponen una interpretación no religiosa de los grandes temas y conceptos bíblicos (Ebeling), "el significado secular del evangelio" (P. van Buren) y de Jesús de Nazaret, a quien se le define como "ser para los demás".

¹² "Discurso a Diogneto", en *Padres Apostólicos* (introducción, notas y versión castellana de Daniel Ruiz Bueno), Editorial Católica, Madrid 1950, pp. 82-85.



La secularización, fenómeno patológico del cristianismo

Las visiones positivas de la secularización desde el cristianismo chocan frontalmente con otras abiertamente negativas, que, lejos de reconocer valores en el fenómeno de la secularización, lo condenan por creer que constituye o, al menos, desemboca, en una ruina y autoliquidación del cristianismo, que queda recluido a la esfera de lo privado.

Si es verdad que la religión bíblica constituye el desencadenante de la secularización, argumenta P. Berger, no es menos cierto que dicha religión está haciéndose el *harakiri*. Para los conservadores cristianos, la secularización es un fenómeno patológico, al constituir una perversión del cristianismo y de la moral. Con ella todo ha quedado trastocado. Sus resultados no pueden ser más perniciosos y ruinosos para la fe.

Hay quienes señalan al concilio Vaticano II (1962-1965) como uno de los principales responsables de los perniciosos resultados que ha traído la secularización, al no haber anatematizado el mundo moderno y haber optado por el diálogo con dicho mundo, e incluso pactado con él. Se le acusa de optimismo ingenuo y de falta de sentido crítico. El Concilio de Juan XXIII y de Pablo VI hizo tantas concesiones a la secularización, se argumenta, que terminó por canonizarla.

Al Vaticano II se le hace responsable de la relajación de las costumbres y de la pérdida de fuerza y significación sociales de la Iglesia. La moral cristiana es vilipendiada; la disciplina, incumplida; los dogmas, disueltos; la conciencia, absolutizada. La actitud eclesial ante las diferentes formas de increencia se considera poco beligerante. Se observa cierto galanteo con el ateísmo. Se acusa a los sacerdotes y religiosos/as de llevar



una vida secularizada, sin apertura a la trascendencia. El diálogo con el mundo moderno ha desembocado en entreguismo. El pluralismo ha convertido a la opción cristiana en una más. El principio de la autoridad se ha socavado. La ética civil se ha impuesto sobre la ética religiosa y ha reducido a ésta a la marginalidad. La identidad cristiana se confunde con la identidad humana. La teología se ha disuelto en sociología y antropología. La cultura cristiana se ha visto anegada por la imparable corriente de la cultura laica. La libertad de conciencia lleva a la eliminación de la moral.

Esta idea pesimista de la secularización y del Vaticano II ha sido defendida y puesta en práctica durante más de un cuarto de siglo por el papa Juan Pablo II recientemente fallecido y por su sucesor, el cardenal Ratzinger durante su presidencia de la Congregación para la Doctrina de la Fe y en el libro-entrevista *Informe sobre la fe*. "Resulta incontestable -afirmaba el cardenal alemán en 1985- que los últimos veinte años han sido decisivamente desfavorables para la Iglesia católica. Los resultados que han seguido al Concilio parecen oponerse cruelmente a las esperanzas de todos, comenzando por las del papa Juan XXIII y, después, las de Pablo VI. Los cristianos son de nuevo minoría, más que en ninguna otra época desde finales de la antigüedad".

El pensamiento de Ratzinger está más cerca de la restauración del cristianismo medieval que de la renovación (pos)conciliar. Cree que en los últimos años se ha socavado la unidad católica y se ha agudizado la división, que hemos pasado de la autocrítica a la autodestrucción y del entusiasmo al desaliento. Han caído los conceptos de "obediencia" y "autoridad" porque se consideran herencia de un pasado autoritario a superar. La confianza en el dogma ha entrado en crisis. El pluralismo teológico desemboca en subjetivismo e individualismo. La creatividad teológica lleva a la desintegración de la fe. También la ética pasa por momentos de crisis que han dado lugar a la permisividad moral y a la destrucción



del vínculo entre sexualidad y matrimonio y entre sexualidad y procreación.

5. ¿Hay lugar para la trascendencia religiosa en una sociedad secularizada?

Los propios defensores de la secularización dentro y fuera del cristianismo no dejan de plantearse preguntas en torno a la posibilidad de la trascendencia religiosa en un mundo secularizado como el que se ha venido construyendo durante los cuatro últimos siglos de modernidad, al menos en Occidente. Son preguntas de distinto calado que queman en los labios y que vienen de frentes bien diferentes, pero todas ellas van al fondo del problema y se interesan por las consecuencias de la secularización para el sentido de la trascendencia y para el futuro de la religión; preguntas radicales y angustiosas, que expresan el clima de preocupación e inquietud y que reflejan el estado de orfandad que se cierne tras el silencio, la muerte (Nietzsche), el asesinato (Wiesel) o la simple ausencia de Dios.

Las preguntas patéticas de Nietzsche

Después del patético relato del loco que, en pleno día y linterna en mano, anuncia la muerte de Dios en la plaza ante el regocijo de la gente allí reunida, Nietzsche lanza en *La gaya ciencia* una serie de interrogantes a cuál más estremecedores:

"Pero, ¿cómo hemos hecho esto? ¿Cómo pudimos vaciar el mar? ¿Quién nos dio la esponja para borrar todo el horizonte? ¿Qué hicimos al desatar esta Tierra de su sol? ¿Hacia dónde va ella ahora? ¿Adónde vamos? ¿Alejándonos de todos los soles? ¿No estamos cayendo continuamente? ¿Hacia atrás, hacia un lado, hacia adelante, hacia todos los lados? ¿Existe todavía un arriba y un abajo? ¿No estamos vagando como a través de



una nada infinita? ¿No nos roza el soplo del vacío? ¿No hace ahora más frío que antes? ¿No cae constantemente la noche, y cada vez más noche?... ¿No oímos aún nada del ruido de los sepultureros que entierran a Dios?... ¿Cómo podemos consolarnos, asesinos de asesinos? Lo más santo y poderoso que ha habido en el mundo se ha desangrado bajo nuestros cuchillos. ¿Quién nos limpia de esta sangre? ¿Con qué agua podríamos limpiarnos? ¿Qué fiestas expiatorias, qué juegos sagrados tendremos que inventar. La grandeza de este acto, ¿no es demasiado grande para nosotros? ¿No hemos de convertirnos nosotros en dioses para aparecer dignos de él?"¹³.

En el fondo, Nietzsche no hace más que señalar las dos grandes líneas de la filosofía, como observara certeramente M. Merleau-Ponty: la constatación de la ausencia de Dios y el reconocimiento de la herida que causa dicha ausencia; la tendencia a la racionalización de Dios y la insatisfacción que provoca un racionalismo estrecho; el cuestionamiento de la trascendencia de Dios y la insatisfacción de la instalación en la immanencia; la crítica del ídolo y la búsqueda de una alteridad trascendente.

Las preguntas angustiadas de Bonhoeffer

Mientras esperaba para ser llamado por su ejecución, el pastor luterano y prisionero Bonhoeffer, sorprendentemente sereno, plantea una serie de preguntas incisivas, radicales, lacerantes, que tocan el nervio mismo del cristianismo y dejan sin palabras a las personas que se declaran religiosas. Son preguntas sobre Dios, la religión, la Iglesia, la liturgia, la vida cristiana en el mundo:

¹³ F. Nietzsche, *La gaya ciencia*, Akal, Madrid, 1988, p. 161.



"¿Qué significan una Iglesia, una parroquia, una predicación, una liturgia, una vida cristiana en un mundo sin religión? ¿Cómo hablar de Dios sin religión, esto es, sin las premisas temporalmente condicionadas de la metafísica, de la interioridad...? ¿Cómo hablar... 'mundanamente' de Dios? ¿Cómo somos cristianos 'irreligiosos-mundanos'? ¿Cómo puede convertirse Cristo en Señor, incluso de los no religiosos? ¿Existen cristianos irreligiosos? ¿Qué significan el culto y la plegaria en una ausencia total de religión? ¿Adquiere aquí nueva importancia la *arcani disciplina*?"¹⁴.

Y añade todavía otras más:

"¿Qué significa esta situación para el cristianismo?... ¿Si la religión sólo es un ropaje del cristianismo -y dicho ropaje ofrecía un aspecto muy diferente en las distintas épocas-, ¿qué es entonces un cristianismo irreligioso? ¿Cómo hablar -pero acaso ya ni siquiera se puede 'hablar' de ello como hasta ahora- 'mundanamente' de Dios?... ¿Cómo somos *ekklesía*, 'los que son llamados', sin considerarnos unos privilegiados en el plan religioso, sino más bien como perteneciendo plenamente al mundo?"¹⁵.

Preguntas de las víctimas

La experiencia del *Holocausto* lleva a las víctimas y a los testigos a dirigirse a Dios exigiéndole justicia, a interrogarle con toda severidad y crudeza en tono acusatorio, como el Job llagado, abandonado por todos y tendido en el muladar, a preguntar y preguntarse por la posibilidad de creer en Él, de hablar de Él, de dirigirse a Él como orantes. El escritor

¹⁴ *Ibid.* p. 161.

¹⁵ D. Bonhoeffer, *Resistencia y sumisión*, o. c., pp. 160 y 161.



y premio Nóbel de la Paz Elie Wiesel, víctima y testigo del Holocausto al mismo tiempo, expresa con gran sinceridad la situación paradójica en que la humanidad se encuentra después de Auschwitz. Cualquiera fuere el lugar donde acudimos, lo único que encontramos es "desesperación": "Si acudimos a Dios, nos preguntamos: '¿Por qué y de qué manera puedo creer?' Si nos apartamos de Dios nos preguntamos: '¿Adónde puedo ir?'. ¿Al hombre? ¿Ha merecido el hombre nuestra confianza? ¿Y Dios?"¹⁶.

La actitud de Wiesel ante Dios es paradójica: por una parte, afirma que no puede haber una teología después de Auschwitz y menos aún sobre Auschwitz, ya que "el Hecho jamás se puede comprender con Dios". Por otra, dice que "el Hecho no se puede comprender sin Dios"¹⁷. Por una parte, según el Midrash, Dios derrama dos lágrimas cuando un ser humano llora. Por otra, según un viejo pensamiento hasídico, hay que sentir compasión de Dios, compadecerse de Dios.

La paradoja queda plasmada de manera trágica en la escena de los dos hombres judíos y del joven colgados por la SS en el campo de concentración delante de los internados. Wiesel, testigo de la escena, recuerda que, ante la larga agonía del joven, una persona pregunta: "¿dónde está Dios?", y en su interior escuchó la respuesta: "Está allí, colgado en el patíbulo"¹⁸.

¹⁶ J.-B. Metz-E. Wiesel, *Esperar a pesar de todo*, Trotta, Madrid 1996, p. 100.

¹⁷ J. B. Metz y E. Wiesel, o. c., p. 99.

¹⁸ El teólogo J. Moltmann comenta, tras narrar la escena, tomada de la obra de Wiesel *La noche*: "Cualquier otra respuesta sería blasfema. Ni podrá haber tampoco otra contestación cristiana a la pregunta de este suplicio. Hablar aquí de un Dios impasible, lo convertiría en un demonio. Hablar aquí de un Dios absoluto, lo convertiría en una nada destructora. Hablar aquí de un Dios indiferente, condenaría a los hombres a la indiferencia", *El Dios*



Un nuevo frente de preguntas surge de la situación de sufrimiento de las personas inocentes. Las plantean con toda crudeza, entre otros, los escritores F. Dostoiewski y A. Camus¹⁹. ¿Cómo compaginar en Dios omnipotencia, bondad y comprensibilidad?, se pregunta el filósofo judío Hans Jonas, quien, tras un largo recorrido por la fe judía, la lógica y la teología, no duda en responder: "¡No es un Dios omnipotente!". Durante las atrocidades de Auschwitz, Dios guardó silencio y no intervino "porque no pudo"²⁰.

Las preguntas desde la fenomenología de la religión

Juan Martín Velasco, fenomenólogo de la religión, plantea lúcidos y serenos interrogantes sobre la posibilidad de la vivencia religiosa, de la mística, de la experiencia de Dios, en una sociedad secularizada, caracterizada por diferentes formas de increencia, en un clima de indigencia religiosa, en plena crisis de las instituciones religiosas y bajo el impacto de las nuevas formas religiosas posmodernas. He aquí algunos de ellos:

"¿Cómo ser místico en situación de ausencia de Dios cultural y social generalizada? ¿Cómo hacer la experiencia de Dios cuando tantas voces insisten en proclamar que Dios ha muerto? ¿Será posible dar con una forma de experiencia de Dios,

crucificado, Sígueme, Salamanca 1975, p. 393.

¹⁹ Me he ocupado de ello en J. J. Tamayo, *Para comprender la crisis de Dios hoy*, Verbo Divino, Estella (Navarra), 2000, 2ª ed., capítulo 12: "Dios ante el juicio moral de las víctimas", pp. 199-223.

²⁰ H. Jonas, *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, Herder, Barcelona 1998, pp. 205 y 209, respectivamente.



enraizada en la tierra aparentemente tan poco propicia de nuestro tiempo, alimentada de su misma sustancia, que responda a las preguntas, preocupaciones y necesidades que comporta?

“¿Es posible una experiencia de Dios para nosotros?... ¿Es posible la experiencia de Dios en nuestras sociedades secularizadas, es decir, liberadas de la impregnación religiosa de las culturas de otros tiempos? Y si es posible, ¿qué formas adquirirá la experiencia religiosa, la experiencia de Dios en estas circunstancias tan poco favorables?”²¹.

Desde la teología feminista

La teología feminista dirige sus preguntas a la teología patriarcal, que ha asumido los presupuestos de la modernidad, y critica las fantasías falocráticas de esta teología y la adoración a un Dios identificado con el poder:

“Por qué los seres humanos adoran a un Dios cuya cualidad más importante es el poder, cuyo interés es la sumisión, cuyo miedo es la igualdad de derechos? ¿Un ser a quien se dirige la palabra llamándole ‘Señor’, más aún, para quien el poder por sí solo no es suficiente, y los teólogos tienen que asignarle la omnipotencia! ¿Por qué vamos a adorar a un Ser que no sobrepasa el nivel moral de la cultura actual determinada por varones, sino que además la estabiliza?”²².

²¹ J. Martín Velasco, *La experiencia cristiana de Dios*, Trotta, Madrid 1995, pp. 19-20.

²² D. Sölle, *Reflexiones sobre Dios*, Herder, Barcelona, 1996, p. 29.



Es la rebelión contra la teodicea, que trata de defender a Dios mientras se evade del sufrimiento humano. La teóloga alemana Dorothee Sölle se plantea varias cuestiones al respecto: a) si existe una defensa de Dios que no sea satánica; b) si la acusación no es el mayor gesto de amor a Dios que podemos realizar los seres humanos; c) si no estaremos negando a Dios cuando lo justificamos ante el sufrimiento de los inocentes de la manera como lo hace la teología patriarcal. Siguiendo a Bonhoeffer, Sölle prefiere hablar del dolor, de la impotencia y de la debilidad de Dios, y de la comunión en el dolor. Éste es parte de la vida de todos, también de la vida de Dios. Sólo así adquiere sentido el Dios consolador.

La teología feminista lucha contra la ideología del patriarcado pero no para negar a Dios sino por “amor a la Deidad más grande”. En esa lucha las críticas se dirigen contra la imagen de Dios “padre”, imagen ambigua a la que recurre constantemente toda religión autoritaria, que considera la obediencia la virtud principal y la rebeldía el pecado cardinal. A eso cabe añadir que la masculinización de Dios suele desembocar en la divinización del varón.

Desde la situación de injusticia

Otro frente de preguntas surge de la situación de injusticia que vive la humanidad o, al menos, dos terceras partes de la misma. En este caso se pregunta por la relación de Dios con la fraternidad-sororidad, por la compatibilidad de Dios con la justicia, por su responsabilidad ante las víctimas de la pobreza, por la posibilidad de la fe en el Dios de vida en medio de la muerte de los pobres, por la confianza en Dios Padre-Madre en medio de la orfandad de los pueblos abandonados. En otras palabras: ¿Cómo hablar de Dios como Padre-Madre cuando está ausente la fraternidad y la sororidad? ¿Cómo hablar de la vida y



de la resurrección, cuando hay seres humanos y pueblos que causan la muerte a otros seres humanos y a otros pueblos, cuando los pobres -como dijera B. de Las Casas de los indios- mueren antes de tiempo, antes de haber vivido?²³. ¿Cómo hablar de Dios desde Ayacucho o desde Calcuta o desde los Grandes lagos, donde lo que predomina es la muerte, la pobreza, la exclusión?

6. El retorno de Dios, de la trascendencia religiosa, contra pronóstico

Manifestaciones múltiples y muy variadas de ese resurgir:

- Nuevos movimientos religiosos
- Retorno de la mística y de la espiritualidad feminista
- Religión de la diosa
- Retorno de lo sagrado por vía mágica
- Fundamentalismos o “revancha de Dios” (Gilles Kepel)
- Movimientos religiosos de liberación
- Movimientos de diálogo interreligioso
- Permanencia de la religiosidad popular
- Capacidad movilizadora de las religiones: fuerza numérica y vitalidad religiosa

Todos estos fenómenos demuestran empíricamente que la modernización puede sufrir, y de hecho está sufriendo, regresiones y que, como condición necesaria para su

²³ Cf. G. Gutiérrez, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente. Una reflexión sobre el libro de Job*, Sígueme, Salamanca, 1986; id., *En busca de los pobres de Jesucristo. El pensamiento de Bartolomé de Las Casas*, Sígueme, Salamanca, 1983.



sobrevivencia, es necesario incorporar a la teoría de la modernización y a su dimensión secularizadora elementos no previstos, como el de la posibilidad de fanatización de algunos sectores de la sociedad y la reconversión de algunas tendencias religiosas por el camino de “una relativa *resacralización del universo hipermoderno*”²⁴.

Lo que parece claro es que la categoría de secularización, con ser importante, no agota el análisis sociológico de los climas culturales de la modernidad y del fenómeno religioso, ni constituye su categoría hermenéutica explicativa única, sino que es necesario recurrir a otras categorías, retorno de la religión, desacralización, nuevos movimientos religiosos, diálogo interreligioso, fundamentalismos, interespiritualidad, etc.

También Eugenio Trías da una señal de alerta y reconoce que nos hemos dejado llevar por las apariencias, que hemos hablado de la modernidad como la época de la secularización, en la que se elimina la referencia a lo sagrado o a lo divino, mientras que, si miramos las cosas con atención, no está claro que sea así. *Dios también está presente*. Más aún, Trías llega a aseverar con rotundidad que el fenómeno religioso está en la raíz de los sustratos culturales. Frente a las tendencias encubridoras o negadoras de lo sagrado, cree necesario reconsiderar la naturaleza y la condición de la religión, salvar el fenómeno que constituye la religión: la natural o connatural, orientación del ser humano hacia lo sagrado, su religación congénita y estructural, y ello no con intención apologética o por motivos confesionales, sino “por rigor filosófico y fenomenológico”; en una palabra, “pensar la religión”²⁵.

²⁴ C. Giner, o. c., p. 133.

²⁵ Cf. E. Trías, *Pensar la religión*, Destino, Barcelona, 1997; id., *La edad del Espíritu*, Destino, Barcelona, 1994



Los diferentes autores utilizan distintas fórmulas para explicar la recuperación de la trascendencia: Trías habla de la “experiencia del límite”; Martín Velasco, de “huellas de la trascendencia en la historia”; Peter Berger de “rumor de angeles”; P. M. Zulehner de “rumor de Dios” (cita en el libro “Dios el fundamento de la vida”, p. 55); Hans Jonas hace una reivindicación de lo “santo” en los tiempos actuales “sin Dios”.

Dios vuelve a aparecer donde menos se esperaba: fuera de las iglesias oficiales. El Dios pantocrator triunfante de los pórticos de las iglesias románicas y el Dios trascendente de los teólogos se traslada, según Obrist, a la interioridad del ser humano, gracias a la mutación de la conciencia. Es “Dios en el fondo del ser”, que anunciara Paul Tillich. Estamos ante el fenómeno de la experiencia religiosa desnuda, directa, personal, sin mediaciones institucionales, sin el apoyo de las condiciones de plausibilidad de los tiempos de la cristiandad, como observara con agudeza y de manera certera el sociólogo y periodista Vicente Verdú poco antes de terminar el siglo pasado:

"El fin de siglo -ha escrito el periodista Vicente Verdú- marca el éxito de Dios... Sin glorias ni campanas, desprovisto de trono y arquitecturas suntuarias, Dios se ha labrado un hogar en medio de miles de millones de habitantes progresivamente deshabitados por una cultura que ha pretendido abolir el misterio de las cosas"²⁶. Y eso ocurre contra todo pronóstico en medio de la cultura de la frivolidad-trivialidad, que, oponiendo resistencia a uno de los más profundos anhelos de la condición humana, no quiere saber nada del misterio y se queda en lo evanescente. Todo ello sucede en plena época del pensamiento débil, que pone en cuestión la existencia de un fundamento de la realidad. "Nada más antiguo que Dios -concluye Verdú- pero, a la vez, nada más nuevo, transcultural o golosamente exquisito en un mercado que, día a día, sólo expende

²⁶ V. Verdú, “El éxito de Dios”: *El País*, 19-6-1.997, p. 32.



vulgarizaciones de lo real"²⁷.

Este fenómeno difícilmente es reconocido por las instituciones religiosas, que tienden a valorar la situación religiosa de la sociedad en función de la pertenencia o no-pertenencia a las grandes religiones, de la adhesión o no-adhesión a los credos de las religiones oficiales y de la participación regular en los actos culturales. Las propias instituciones religiosas suelen olvidarse de que ellas no tienen el monopolio de lo sagrado. Más aún, a veces, constituyen una perversión, una deformación, un falseamiento de lo sagrado.

Hoy, el hecho de no estar afiliado a ninguna institución religiosa, de no pagar el impuesto religioso, de no asistir a los lugares de culto, etc. no significa que se haya dejado de ser persona religiosa. Lo que revela es que la experiencia religiosa ya no se canaliza sólo ni principalmente por vía institucional ni siquiera a través de la mediación de la adscripción a una religión. Más aún, coexisten las manifestaciones extra- e incluso anti-institucionales de lo sagrado y la experiencia del misterio, por una parte, y la indiferencia ante el mensaje oficial y ante las formas estáticas de la mayoría de las religiones.

7. El nuevo clima religioso, ¿obstáculo para la laicidad?

¿Resulta propicio este clima neo-religioso para la laicidad o, por el contrario, o constituye un obstáculo?

Si atendemos a los efectos, podemos afirmar que el retorno de la religión dificulta, más que facilita, la construcción de la laicidad como espacio político y cultural donde caben todos los ciudadanos. Esto se aprecia de manera especial en las manifestaciones fundamentalistas de las religiones monoteístas (cristianismo, judaísmo, Islam) y en los comportamientos neoconservadores –e incluso neointegristas- de sus respectivas jerarquías, que no respetan la autonomía de las realidades temporales, no

²⁷ *Ibid.*



reconocen la laicidad de los Estados y de sus instituciones, y pretenden sacralizar los diferentes espacios culturales, políticos, económicos, sociales, apelando en algunos casos a la ley natural. Un ejemplo bien claro de esta actitud contraria a la laicidad lo tenemos en la actitud actual de la jerarquía católica ante las leyes aprobadas o por aprobar en las Cortes Generales sobre el matrimonio, la educación, la bioética y biogenética, etc. Similares actitudes se aprecian en los sectores integristas del Eklam y en los ortodoxos del judaísmo.

Es necesario buscar un clima propicio para la laicidad en una sociedad secularizada, con respeto a la trascendencia, una trascendencia no opresiva, como experiencia religiosa en profundidad (“Dios en el fondo del ser”), que muy poco o nada tiene que con la espectacularidad de las religiones.

Me parecen muy certeras las sugerencias de Jürgen Habermas a esta respecto cuando afirma que la comprensión de la tolerancia de las sociedades pluralistas implica dos exigencias: por parte de los creyentes, que en su relación con quienes tienen otro credo religioso y con las personas no creyentes, tienen que hacerse a la evidencia de contar con la persistencia indefinida del disenso; por parte de los no creyentes, han de hacerse a la misma evidencia en la relación con las personas creyentes. A Habermas le parece que la neutralidad del poder del Estado en materia de cosmovisiones ²⁸, que garantiza iguales libertades éticas para cada ciudadano y ciudadana, resulta incompatible con el intento de generalizar políticamente una visión secularizada del mundo. En su actuación como ciudadanos, las personas secularizadas no pueden negar en principio a las cosmovisiones religiosas un potencial de verdad, como tampoco

²⁸ J. Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, Taurus, Madrid, 1990, pp. 62-63.



discutir a sus conciudadanos creyentes el derecho a contribuir en las discusiones públicas con su lenguaje religioso.

Habermas defiende la persistencia de la religión: “Mientras el lenguaje religioso siga llevando consigo contenidos semánticos inspiradores, contenidos semánticos que resultan irrenunciables, pero que se sustraen (¿por el momento?) a la capacidad de expresión de del lenguaje filosófico y que aguardan aún a quedar traducidos al medio de la argumentación racional, la filosofía, incluso en la forma postmetafísica, no podrá ni sustituir, ni eliminar a la religión”

Creo que la defensa de la laicidad en tiempos de secularización y con una ligera recuperación de la trascendencia religiosa no sólo es posible sino necesaria. Y a ella puede contribuir de manera muy positiva el cristianismo, que nace como religión laica en el contexto de los movimientos de renovación del judaísmo y en conflicto con el Imperio conflicto. Según el testimonio de Justino, los primeros cristianos eran llamados *a-theoi* por negarse a adorar al Emperador. La libertad religiosa entendida como libertad de creer o de no creer constituía el principio fundamental del cristianismo primitivo, como aseveraba Tertuliano en el siglo III:

“Es un derecho humano fundamental, un privilegio de la naturaleza, que todos los seres humanos procedan de acuerdo con sus propias convicciones. La religión de una persona ni perturba ni ayuda a otro. No está en la naturaleza de la religión que se imponga por la fuerza”.

Principio compartido varios siglos después por el Corán, quien declara: “No haya coacción en la religión”.



Harían muy bien los actuales dirigentes religiosos –y muy especialmente, los católicos de nuestro país- con volver a los orígenes de las religiones para comprobar que no hay incompatibilidad alguna entre la experiencia de la trascendencia religiosa y la filosofía de la laicidad, formulada brillante y argumentadamente por los clásicos de la modernidad, la mayoría creyentes (Locke, Voltaire, Williams, Revolución francesa, Lamennais, Lord Acton, etc.), asumida por el concilio Vaticano II durante la segunda mitad del siglo XX (1962-1965).