

FE CRISTIANA E HISTORIA. LA FE EN EL MARCO DE LA SECULARIDAD

I.—LA CONDICION HISTORICA DE LA FE

I.1. *La fe como opción por el sentido de la historia ofrecido por la revelación.*

Todos nacemos en un marco de intelección de la realidad que da sentido a la existencia. En este sentido, los hombres nos debemos a la *tradición*. Ella guía nuestra apertura a la existencia; y ya acabemos por asumir los contenidos de significado que la tradición nos ofrece o por rechazarlos, la tradición determina de una u otra forma nuestra posición ante la realidad. Incluso para rechazar la ordenación de la realidad que nos ofrece la tradición, nos vemos obligados a tomarla como punto de referencia de nuestro modo de instalarnos en la realidad.

La tradición es así ese marco obligado de contextualización humana que nos interpela permanentemente. A ella nos vemos remitidos inexorablemente, acompañando nuestro marchar por la vida el ritmo de su presión histórica sobre nuestro humano existir, o bien convertida en gozne desde y sobre el que gira, como quien abre una puerta, nuestra voluntad de abandonarla y de aventurar un orden nuevo para la existencia. Toda forma nueva de situarnos ante la vida lleva consigo una explícita, o implícita al menos, desvalorización de los criterios tradicionales; es cierto. Lo que no se consigue, sin embargo, es redimensionar la existencia sin referencia al viejo orden tradicional que se abandona. Lo nuevo sólo se entiende como tal en relación a lo viejo. Mas no sólo esto; la forma aún de reaccionar contra el orden de la tradición viene siempre determinada por la tradición misma, en cuyo círculo hermenéutico o de comprensión de la realidad se gesta la protesta o la impugnación frente a ella. Es en el

interior de la tradición donde se gesta su rechazo y es ella la que determina la forma de reacción en su contra; y en la medida que el orden nuevo se afianza y va desplazando al viejo orden tradicional desde el que ha surgido, el orden nuevo se va fijando tradicionalmente, enriqueciendo las múltiples tradiciones de la tradición.

No nos queda más remedio que dar razón a Juan Jorge Gadamer cuando afirma que una implantación del hombre en la existencia enteramente «libre de prejuicios» es una verdadera aberración racionalista¹. El mito de la razón es la creación más aberrante de la Ilustración. Así lo han dicho con toda claridad hombres nada sospechosos de conservadurismo como los socio-filósofos de la Escuela de Frankfurt²: la Ilustración se propuso acabar con el mito, pero terminó por morderse a sí misma la cola al elevar la razón a criterio absoluto y determinante de toda mensura posible de la realidad.

En este sentido, la fe aparece como una voluntad de comprensión de la realidad, de ninguna manera marginal a la razón, pero sí liberada de su presión lógica como determinante total. La fe no representa un encaramiento del mundo opuesto a la razón, como se dice a veces, sino tan sólo distinto. De aquí que la fe pretenda presentarse ante la razón con un estatuto antropológicamente legítimo. Es decir, como actitud que le es lícito adoptar al hombre como modalidad de situarse ante las cosas e implantarse en la realidad.

De este modo, un creyente que ha asumido el enraizamiento antropológico de la fe y la legitimidad de su actitud en cuanto creyente, arriesga sin complejos su forma de ver la vida y opera, en consecuencia, en el ámbito de lo público en consonancia con sus convicciones hermenéuticas; no enfrentado a la lectura que de las cosas hace la razón, sino asumiendo en la fe la misma ordenación racional del mundo. De momento basta decir esto, ya que hemos de volver sobre el significado y el alcance de lo que aquí acabo de apuntar.

Siguiendo a san Agustín yo diría que la fe no sólo es, en consecuencia con lo dicho hasta aquí, una modalidad de interpretar la realidad. Damos ahora un paso más. La fe, en virtud de la relatividad de la razón y de acuerdo con los presupuestos de la misma, pretende presentarse en el foro donde se ponen a prueba las experiencias de

1 H. G. Gadamer, *Verdad y método*. Fundamentos de una hermenéutica filosófica (Salamanca 1977) 336-44.

2 M. Horkheimer - Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*. Philosophische Fragmenten (Frankfort del Meno 1969).

humanidad como *aquella modalidad de afrontar la vida que recupera el sentido último de lo real, inaccesible a la razón, pero de alguna manera apuntando en todo uso humano de la misma que no se torne quimérico, es decir, que no dé con la razón en el mito*. En este sentido entiendo yo el *credo ut intelligam* de Agustín de Hipona. La fe no sólo busca el entendimiento, según la formulación posterior de Anselmo, *fides quaerens intellectum*, sino que la dinámica misma de la fe prolonga la inquisición del entendimiento en búsqueda del sentido último de las cosas, del mundo, de la vida del hombre, del origen y término de la existencia.

La fe es, pues, un ámbito epistemológico, es decir, es conocimiento. Tomás de Aquino fue el primer teólogo que acertó a definir la fe como conocimiento, pero estimo que se equivocó al pensar que a la fe le falta la claridad objetiva que poseen la evidencia o el conocimiento científico. Tomás operaba con un concepto griego de conocimiento que había de llevarle a un callejón sin salida, al plantear la naturaleza del conocimiento que es la fe³. Tomás dependía en exceso de una concepción de la fe como asentimiento a las cosas no vistas. El texto célebre de la carta a los Hebreos (11, 1) sólo afirma que la fe es tal asentimiento en la medida en que es prueba de que el presente del mundo y de la historia no es el todo de los mismos; es decir, en la medida en que en la fe se nos anticipa el futuro, lo que no deja de ser cierto conocimiento del mismo: el que otorga la fe convirtiéndose así en garantía de las cosas que se esperan. La certeza de la fe no procede de la moción ciega de la voluntad que motiva el asentimiento, sino de la misma lógica interna a la fe sobre la que se mueve la voluntad del creyente asintiendo.

A la fe le viene esta su lógica interna del carácter inevitablemente personal que reviste. En la fe pone el hombre en juego la libertad, que queda comprometida con esta peculiar forma de ver la vida que representa la fe. De aquí que la fe venga a ser una opción, cuya lógica es interior a la opción misma del que cree y en

3 Tomás, en efecto, sitúa la fe entre la duda y la opinión, de una parte, y la ciencia y la evidencia, de otra; y entiende que se trata de una investigación anterior al asentimiento, pero que continúa después del mismo (= *cogitatio fidei*). Para Tomás el juicio de asentimiento o *assensus fidei*, aunque firme, se halla bajo la moción de la voluntad ya que no se trata en la fe de una evidencia objetiva. La dependencia de la teoría griega del conocimiento es clara. Véase *De veritate* q. 14, a. 1. Cf. sobre el tema Y. Congar, *La fe y la teología* (Barcelona 1977, 2 ed.) 113 ss.

la cual se recibe el sentido de la vida y de la historia, al tiempo que se descubre el sinsentido, vencido en ella, de la muerte y del fracaso de la historia que es el pecado. La fe es una opción por el sentido de la historia ofrecido en la revelación y como tal reviste un compromiso personal con el acontecer histórico, espacio abierto a la actuación de Dios y ámbito del encuentro del hombre con él. En este sentido la fe es apertura personal para el *encuentro* y su lógica es la propia de una relación intersubjetiva, que no se detiene en un asentimiento más o menos forzado a cosas que no son claras ni distintas, sino que se adentra en la esperanza anticipando en ella lo porvenir, el futuro, como futuro de Dios y del hombre. En este sentido, la fe es antes que ninguna otra cosa el reconocimiento explícito de la *situación dependiente* del hombre respecto a Dios y la frontera que delimita el *alcance de su autonomía*.

1.2. Por la fe la historia se nos descubre como historia de Dios y del hombre.

Por la fe la historia recupera, además, el mayor caudal de sentido, descubriéndose como historia de Dios y del hombre. Entre las preguntas que se hacía Kant se encuentra ésta de qué nos cabe esperar. El hombre secular de nuestros días espera, siempre que el consumismo y el materialismo no hayan ganado su corazón o siempre que la miseria, la marginación y la opresión no hayan dado con él en la desesperación, y siempre que albergue en su interior el hábito humanista; espera, digo, que terminen los conflictos bélicos, que se acorte la distancia que el sistema ha interpuesto entre países ricos y países subdesarrollados, que los pueblos recuperen las libertades perdidas bajo la tiranía de los dictadores, oligarquías y élites burocráticas que oprimen a las sociedades; espera, en fin, tal vez, un desenlace último de la historia feliz para la especie, triunfante a última hora de la infelicidad presente y por venir.

Dejando ahora aparte el problema que plantea la muerte, cabe que preguntemos al hombre secular y humanista de nuestros días en virtud de qué cabe esperar así. Si las respuestas no son evasivas ni encubridoras, sólo la fe en las capacidades del hombre podría solventar de alguna manera las dificultades. La historia, como ha dicho R. A. Alves, no permite, sin embargo, poner demasiadas esperanzas en estas capacidades del hombre para acabar con la infe-

licidad histórica que él mismo genera⁴. El realismo impone un límite al optimismo y una reserva ante la proclividad del hombre hacia el mal, que no tiene su origen en el sistema solamente, como se dice, sino que ha generado asimismo el sistema con todo su caudal de muerte y desconcierto.

La fe descubre en los entresijos de esta historia la raíz de tanto destrozo y sinsentido. Al situar en el corazón del hombre el origen del mal y del pecado, la fe descarta y califica de quimérico todo proyecto de redención del hombre por sí mismo como falto de realismo. La fe constata que Dios ha actuado en la historia, y sólo en virtud de esta actuación de Dios en ella, que representa salvación para el hombre, entiende el creyente que es razonable creer en una salvación futura de la historia. Si Dios ha salido al encuentro del hombre en la historia, generando en ella liberación y salvación, también intervendrá en el futuro de la misma para arrancarla definitivamente al sinsentido y a la muerte. Para la fe las contradicciones internas a la historia no son algo permanente, tendrán un término y acabarán, precisamente porque la historia no es sólo fruto de aquél que las produce con su actuación, esto es, del hombre, sino también de Dios. Por la fe el creyente descubre en la historia la intrahistoria; acierta a leer su sentido profundo, más allá del decurso aparente de los avatares humanos. Para el creyente la historia del hombre alberga una intrahistoria divina, que no suprime los riesgos que la libertad de hacer la historia por parte del hombre encierra, sino que ve comprometido a Dios con los riesgos de esta historia. Es decir, el creyente sabe que el hombre puede dar al traste con su propio destino histórico, pero en virtud del compromiso de Dios con el hombre, el creyente sabe también que Dios es poderoso para ofrecerle la liberación en su propio fracaso y la salvación en su misma ruina. La historia del hombre es para el creyente la historia del mismo Dios, cuya encarnación es leída soteriológicamente, tendente no sólo a la asunción de la historia por Dios, sino a su recreación como tal historia, como historia divina.

I.3. La fe libera la historia de la idolatría.

La fe, de naturaleza histórica, modela, por otra parte, la propia historia personal, abriéndola a un proceso de maduración, en el cual

4 R. A. Alves, *Religión, zopio o liberación?* (Salamanca 1973).

el hombre va descubriendo la verdadera naturaleza del mundo. Si hemos dicho que la fe es el reconocimiento de la situación dependiente del hombre, la constatación de esta situación de dependencia conduce a la afirmación de la creaturidad o condición creada del mundo. Por la fe el mundo deviene mundo y queda liberado de toda posible demonización. Si lo difícil no es demostrar a Dios, sino demostrar al mundo, la fe es la frontera donde el mundo se descubre como tal mundo. Como muy bien ha dicho Hans Küng, no hay las mismas razones para creer que para no creer. Parece mucho más razonable suponer un fundamento a la realidad que vemos distinto de ella misma, sobre el cual descansa el sentido último de las cosas⁵.

El sentido de la prohibición de las imágenes en el judaísmo estribaba en la afirmación que de la trascendencia de Dios representaba la prohibición. Así lo ha visto J. P. Miranda⁶ que pone muy bien de relieve el alcance político del precepto divino. El hombre no solamente tiende a no distinguir a Dios del mundo, sino que, al divinizar el curso inmanente del mundo, tiende a instalarse en él como en su propia casa. Es decir, el hombre olvida que Dios es Dios, según la célebre expresión barthiana. El hombre al divinizar el mundo y el curso inmanente de las cosas busca asegurar sus propias creaciones, sus constructos histórico-vitales, los esquemas de convivencia, respaldándolos con la imagen que él mismo se hace de Dios. Dios es el resultado de un proceso histórico-vital que es utilizado como garantía del proceso mismo, como legitimación de los esquemas sociales a los que el proceso conduce. Este Dios confundido con el mundo, entregado a los intereses del hombre cae, de lleno, como pura creación suya, en la crítica de la religión. Este Dios es, como quería Feuerbach, una proyección del hombre, está construido a imagen y semejanza del hombre; pero del hombre indigente, del hombre necesitado de esa imagen de Dios para cubrir su propia indigencia y asegurar sus propias creaciones sociales como expresión del curso divino del mundo inmanente al mismo.

La fe desacraliza este mundo divinizado y afirma la trascendencia de Dios frente al mundo. La fe bíblica maldice con el salmista al que se entrega a los ídolos, obra de las manos del hombre. La fe libera la historia de sí misma, arrancándola a la idolatría. El mundo

5 H. Küng, *Ser cristiano* (Madrid 1975) 62-104.

6 J. P. Miranda, *Marx y la Biblia*. Crítica a la filosofía de la opresión (Salamanca 1972).

es mundo y nada en él es permanente. Nada puede ser sancionado divinamente en él; todo está sometido a la caducidad del decurso de la historia.

I.4. La historicidad de la fe relativiza, además, la misma praxis de la fe.

Al decir que nada puede ser sancionado divinamente, quiero indicar que la fe somete a esta relativización incluso las mismas formas históricas de su praxis eclesial. La fe es, en efecto, histórica en su propia esencia, y como tal está afectada por la marcha de los acontecimientos históricos, por la conformación del hombre según las edades del desarrollo humano y según el decurso histórico de la humanidad. Siendo tradicional, la fe está sometida a una permanente reformulación de la tradición en función de la distinta sensibilidad del hombre de cada época.

La fe que se anquilosa se desnaturaliza, ya que, por naturaleza, la fe está sometida al ritmo de la historia. La Biblia entiende la fe como una fe peregrinante que se articula en historia salvífica. La fe del creyente es la fe de quien sabe que, a medida que avanza en él la apropiación personal subjetiva de la historia salvífica, se encuentra más cerca de la salvación que cuando vino a creer (cf. Rom 13, 11 ss.). En la fe la propia historia personal se va aproximando paulatinamente a la luz. La fe está afectada por la historicidad en estas dos dimensiones: *por razón de su mismo objeto y en virtud de su alumbramiento subjetivo* en la interioridad del creyente. Por razón del objeto, porque la fe es apropiación de una historia de salvación objetiva que llega a su zenit con la autoexteriorización de Dios en la historia de Jesús; y, como dice Walter Kasper, «la autoexteriorización de Dios en la historia de Jesucristo no es otra cosa que el fin de un largo diálogo histórico, mantenido por Dios en diversos tiempos y de diversas formas por medio de los profetas (cf. Heb 1, 1)». De donde se sigue que «ni la naturaleza, ni las profundidades del alma humana, sino la historia, es la dimensión donde los cristianos nos encontramos con Dios»⁷. En virtud de su alumbramiento subjetivo en la interioridad del creyente, porque la apropiación de

⁷ W. Kasper, *Introducción a la fe* (Salamanca 1976) 178. J. Ratzinger, *Teología e historia* (Salamanca 1972).

los contenidos de la fe pasa por la inevitable condición histórica de la conciencia humana y la determinación histórica de la libertad.

Nuestra conciencia de los contenidos de la fe es, en efecto, una conciencia histórica, marcada por la relatividad de nuestra comprensión de los contenidos que han de ser asumidos en la fe, tanto como por la relatividad de su posible formulación lingüística. Esta es la razón, como dice Kasper, de que se pueda hablar tanto de una historia del dogma como de una historia de la fe, además de la historia de las iglesias. Una historia con múltiples ramificaciones y complejificaciones sistemáticas, en las que se han elaborado fórmulas múltiples de la fe que junto a indudables aciertos constituyen asimismo «una historia del olvido, de la incapacidad, del flaqueo»⁸.

Por lo demás, el desarrollo subjetivo de la fe compromete la respuesta del hombre a Dios en las impurezas de la praxis eclesial que de dicho desarrollo se sigue. Si la práctica está en conformidad con el nivel histórico de comprensión de las cosas, toda práctica eclesial de la fe está marcada por la relatividad de la historia. Querer ignorar esto es ignorar la ley que marca la condición encarnada del espíritu humano, que determina toda conducta ética tanto del individuo como de las colectividades. No puede haber, según esto, una práctica permanente de la fe, si por tal entendemos el establecimiento armónico de una conducta cristiana acorde con una comprensión definitiva de la totalidad de la fe, y con ella del misterio del hombre y del mundo. Y esto, como hemos dicho, porque es precisamente la comprensión definitiva de la totalidad de la fe la que está afectada por la historia, y sólo procesualmente va adquiriendo sentido y madurando tanto en el sujeto como en la comunidad creyentes. De aquí el sinsentido de aferrarse a fórmulas de practicar la fe en el pasado como fórmulas definitivas, encerrándose como en un castillo inexpugnable frente a los vientos de la modernidad. Una actitud así parece ignorar la dinámica misma de la fe, así como su natural apertura a la novedad que comporta la progresiva irrupción del futuro en el presente de la comunidad eclesial. Una actitud que es además contraria al evangelio, por cuanto ignora la ley fundamental de éste que no es sino la ley del Espíritu, que ha de conducir a la comunidad a la verdad completa (cf. Jn 16, 13), en permanente peregrinaje al encuentro de su Señor.

⁸ *Ibid.*, 185.

II.—LA FE Y LA CONSTRUCCION DE LA HISTORIA

II.1. *La fe como empeño en la salvación de la historia.*

Lo que acabamos de decir, lejos de representar un desentendimiento de cuanto de definitividad lleva consigo la fe, representa una clara voluntad de aclarar las cosas. La fe compromete la libertad del hombre proponiéndole en la opción un objetivo tendente a la realización absoluta de la persona. Determinar qué es lo definitivo, lo permanente de la fe, a pesar de su inevitable condición histórica, es lo que quisiera esbozar a continuación.

Lo permanente en la fe no estriba en su condición histórica, sino en lo que históricamente la fe realiza: la fe abre la persona en su historia, y a ésta en su construcción por el hombre, a la acción salvadora de Dios. Una acción que representa para la persona la fundamentación de su recuperación definitiva, a pesar de su posible pérdida en la historia precisamente. Una acción que representa para la misma historia la liberación definitiva de sus contradicciones en un futuro de paz (shalom). Si es en la libertad donde el hombre decide el sentido de su vida, al optar por la fe el hombre opta por la aceptación del amor incondicional de Dios al hombre en la vida y en la muerte de Jesucristo como sentido definitivo e insuperable de la vida humana. Qué duda cabe de que la libertad no estriba en una permanente huida del compromiso y de la inevitabilidad de elegir una y otra vez margiándose del curso de las cosas. En la libertad hay una búsqueda constante de la propia realización en lo definitivo. Pues bien, como dice asimismo Kasper, «la fidelidad y el amor de Dios revelados de una vez para todas en la entrega de Jesús son lo permanentemente cristiano en la historia. Lo que en toda la historia es operante únicamente como tendencia y esperanza, se ha realizado aquí»⁹.

Según esto, la fe se nos descubre ya como el empeño más firme en la salvación de la historia, ya que se nos descubre como la aceptación del amor incondicional realizado en la vida de Jesús como condición de su posible sentido y recuperación. Todo lo cual pone bien de relieve lo feliz que resulta la expresión de H. Urbs von Balthasar cuando afirma que «sólo el amor es digno de fe»¹⁰. La fe es

⁹ *Ibid.*, 190.

¹⁰ H. Urbs von Balthasar, *Sólo el amor es digno de fe* (Salamanca 1971).

un permanente compromiso de la libertad por la justicia, el amor y la paz, como quiere J. B. Metz¹¹. De este modo el creyente relativizará toda la práctica de la fe en función de la eficacia del amor, ya que sólo en el amor se le abre a la persona y al mundo con su historia de contradicciones sin cuento el camino de su resolución. *Y en esto está el que hayamos conocido lo que es amor: en que él dio su vida por nosotros, y, en consecuencia, también nosotros debemos dar la vida por nuestros hermanos* (1 Jn 3, 16). En la fe y por ella el cristiano arriesgará su vida en permanente confrontación con cuanto de opresión y negatividad encierran el mundo y la historia. Y en la fe es asumido cuanto, más allá de las fronteras de la eclesialidad de la misma fe, se inscribe en la praxis del amor que representa una acogida consecuente de la revelación de Dios en Jesucristo.

II.2. *La dialéctica sacramental de la fe.*

Mas cabe que nos preguntemos ahora: ¿de qué forma queda, entonces, comprometida la fe con la construcción de la historia? Es claro que este interrogante nos plantea uno de los problemas de más difícil solución, que han estado, y siguen estando, a debate en los últimos años: el problema de la relación entre liberación humana y salvación. Sobre el tema se ha discutido y escrito mucho¹², sin que las diversas tendencias teológicas y eclesiales que hoy dividen la conciencia eclesial hayan logrado ponerse del todo de acuerdo.

Que el hombre es protagonista de su propia historia no parece que pueda ponerse en duda, en aras de un supercristianismo que quisiera atribuir a Dios lo que Dios ha confiado a la libertad del hombre. Por la fe, sin embargo, según hemos dicho, el hombre acepta asimismo el protagonismo de Dios en su propia historia, en la medida en que esta historia deviene desde la encarnación —y en la medida en que la historia anterior a la encarnación puede ser considerada en función de ella— historia divina. Dios se ha comprometido con la historia del hombre asumiendo sus riesgos, pero aportando a su desarrollo la potencialidad de su compromiso con ella. Todo lo cual legitima, a mi modo de ver, que pueda hablarse de una hermenéutica o comprensión sacramental de la presencia de la gracia

11 J. B. Metz, *Teología del mundo* (Salamanca 1971, 2 ed.) 139-63.

12 Cf. mi trabajo 'Liberación humana y salvación cristiana. Una aproximación al problema en la teología de la liberación', *Seminarios* 48 (1972) 559-84. Véase el monográfico dedicado a las ponencias de la Comisión Teológica Internacional *Salmanticensis* XXIV 3 (1977).

en la construcción de la historia humana. La vida del creyente se mueve así, según la fórmula cullmanniana acuñada en la dogmática, entre el *ya* del anticipo de la salvación en la historia y el *todavía no* de su cumplimiento definitivo¹³.

En su radical opción por la justicia, el amor y la paz, el creyente se compromete por aquellos gestos y actuaciones de liberación que sin ser la llegada definitiva de la salvación representan una experiencia histórica de la misma. Los hechos históricos de liberación operan al nivel del sacramento: sin ser la salvación en su plenitud y definitividad anticipan su realidad y anuncian la plenitud futura de la misma. Es lo que llamo hermenéutica sacramental de la presencia de la gracia en la historia, que no reduce a los hechos de liberación toda la presencia de la acción de Dios en la historia de los hombres, ya que no radica en las objetivaciones del amor esta presencia de Dios en la historia, sino en el hecho del amor mismo. Es la limitación de toda hermenéutica de este género. Es decir, Dios puede hacerse presente en la historia del hombre allí donde la historia del hombre fracasa, no sólo donde esta historia triunfa como historia liberadora. Dios, en efecto, se hace presente allí donde la historia del hombre fracasa, con tal de que el hombre asuma en el amor su propio fracaso, el personal o el infringido por otros hombres como frustración aparente de la propia vida; siempre que el hombre acepte en su experiencia subjetiva del amor que Dios redime en ella todos los quebrantos de la historia.

Se puede, en este sentido, afirmar del mismo modo que el hombre puede en el marco privilegiado de su subjetividad acosada por la opresión y por la muerte abrir a Dios en el amor las puertas de la propia realidad personal, a fin de que Dios redima la propia falta de libertad en su libertad y la agonía personal en la vida eterna de su realidad divina. El hombre puede alcanzar así cotas de libertad en niveles de liberación que sólo la fe puede proporcionar al ser humano, mientras éste, a pesar del acoso del fracaso pueda mantener entera su consciencia personal.

Se puede, pues, hablar con legitimidad de una contribución positiva de la fe a la construcción de la historia que se sitúa al nivel de los milagros operados por Jesús como signos del reino de Dios, anuncio de su venida y anticipo de su feliz experiencia. Es lo que

13 O. Cullmann, *Cristo y el tiempo* (Barcelona 1967).

constituye una hermenéutica sacramental de la gracia en la historia del hombre, que ve en esta apertura de la historia a la salvación las máximas posibilidades de la historia; y que hace posible a la fe el diálogo con los humanismos, siempre que de éstos pueda superarse la curvatura del hombre sobre sí mismo cerrándose a la trascendencia, es decir, a la posible intervención de Dios en la historia del hombre.

III.—LA SECULARIZACION COMO FENOMENO HISTORICO-ESPIRITUAL

III.1. *Qué se entiende por secularización y sus contradicciones.*

Desde que nos asaltara en la segunda mitad de la década de los sesenta la problemática más aguda de la secularización, las sociedades cristianas se han visto sometidas a una progresiva asimilación de la secularidad como marco de la experiencia de la fe, llevando a término un proceso que si comenzó hace dos siglos, sólo después de las dos grandes guerras, tras la implantación de la sociedad post-industrial, ha encontrado en Occidente rápido despliegue y fijación.

¿Qué se entiende por *secularización*? La secularización es un fenómeno de carácter histórico-espiritual, que ha comprometido la historia occidental de la fe, desde la cultura y la complejidad social y política, en el establecimiento de un orden ético civil liberado de la normativa de la religión¹⁴. En este sentido, la secularización representa la ordenación de la convivencia de los individuos y los grupos sociales desde la vigencia única y exclusiva de la *razón*. La secularización es la renuncia a toda otra instancia que no sea el hombre mismo, por lo que a la organización de su propia vida individual y social se refiere. La secularización representa por esto mismo el fin de la cristiandad, en la cual tanto en el orden de los valores que rige la conducta individual como el comportamiento de los grupos,

¹⁴ Para una bibliografía amplia y catalogada sobre el problema de la secularización y su relación con la fe cristiana, cf. Instituto Fe y Secularidad, *Fe y nueva sensibilidad histórica* (Salamanca 1972) 395-467. Para una síntesis de los contenidos de la secularización referida a la fe, cf. Equipo Mundo Mejor, *Secularización. Riesgo y promesa* (Madrid 1971). Una consideración del fenómeno en el marco de la historia de la sociología contemporánea, cf. J. Matthes, *Introducción a la sociología de la religión: I, Religión y sociedad* (Madrid 1971) 81-128; F. Fürstenberg, *Sociología de la religión* (Salamanca 1976).

que la colectividad articula, están sometidos a la normatividad foránea y externa de la religión.

Se puede decir que la naturaleza cultural de la secularización se hace patente cuando la mente del hombre secularizado opone razón a autoridad, ciencia a fe y progreso a historia de la salvación. La secularización significa así la de-sacralización del humano existir y de su historia como providencialmente regida y divinamente sancionada. Y se puede decir del mismo modo que la secularización representa también la meta cultural de la historia de la libertad, ya que con la independización del pensamiento de la religión la libertad se ve ante la última de sus barreras derribada, y capaz ya de emprender un proceso de des-ideologización de las barreras sociales y políticas que sostienen un orden socio-económico y político injusto y opresivo y represivo para la persona y las colectividades.

Así entendida la secularización aparece desde su propia dinámica interna como un bien que la historia de la civilización ha deparado a Occidente y que promete movilizar, si no lo está haciendo ya, la mayor cantidad de felicidad para el mayor número posible de sujetos, según el axioma de toda ética positivista, liberada de otra axiología que no sea la que la razón establece en función de la mayor cota de felicidad humana. Para la fe, en cambio, representa un reto de alcance significativo. Por eso cabe preguntar: ¿es la secularización, como parece, un fenómeno liberador?; ¿en qué sentido? ¿No es en el interior de las sociedades occidentales secularizadas donde se ha gestado el consumismo materialista de nuestros días y donde parece más amenazado el individuo frente al sistema? Si la Ilustración se entendió a sí misma como la llegada del imperio de la razón, ¿no es la lógica férrea de la razón la que ha conducido a crisis casi sin salida del sistema que determina las relaciones socioeconómicas y políticas de Occidente? La crisis, en efecto, de crecimiento estriba justamente en que la puesta al servicio del bienestar social de los beneficios que capitaliza el sistema representa la paralización del mismo. Su lógica conduce, siempre que haya de ser respetada para que el sistema no se estrangule, al sacrificio del bienestar social de la colectividad en función del crecimiento del sistema y de su posible supervivencia.

Más aún, si por *maduración* se entiende la capacidad para tomar decisiones, tal como I. Kant entendía al hombre maduro en cuanto

hombre ilustrado¹⁵, ¿cómo puede considerarse maduro un hombre como el hombre occidental que carece de otra alternativa que la de que de momento le ofrece el sistema, si no quiere sucumbir a la dictadura ideológica y al aparato burocrático, al que, por toda alternativa, ha conducido la sociedad socialista hoy vigente? E incluso, si secularización equivale a *autonomía* y ésta implica la capacidad crítica para enfrentarse con la sacralización de la autoridad y de las estructuras de la sociedad por la religión, hay que decir que esta capacidad crítica se estrella hoy contra la voluntad de supervivencia del sistema que atenaza la vigencia real de las libertades y el ejercicio de los derechos humanos.

No quiero ignorar, y así me parece que debe ser defendido, que es, en efecto, en Occidente donde la historia de la libertad ha alcanzado cotas más altas, pero hay que decir igualmente que este mismo Occidente mantiene en relación de dependencia las sociedades del Tercer Mundo en beneficio propio. Es verdad que las instituciones jurídico-políticas han alcanzado en Occidente un cierto control de la infraestructura macroeconómica, logrando en ocasiones frenar su alcance y moderar sus pretensiones; pero la inestabilidad que amenaza ya a algunas sociedades occidentales es la caja de resonancia de la inestabilidad que el sistema ha propiciado, al provocar la rebelión de los pueblos mantenidos en dependencia y el levantamiento de la protesta en el interior mismo de la sociedad occidental.

El hombre secularizado se entiende, además, una relación con la naturaleza que representa la afirmación de la *superioridad de la ley de la razón* frente al acontecer fenoménico de las leyes naturales. Pero, deshumanizada al fin tras la revolución copernicana la naturaleza, el hombre de nuestros días está haciendo inhabitable el planeta. Las perturbaciones ecológicas, consecuencia también de la presión del sistema, han terminado por lanzar sobre la razón instrumental que domina la industrialización de la sociedad el interrogante acerca de la supervivencia del hombre en un medio amenazado.

Podríamos seguir enumerando las contradicciones de un mundo que ha devenido adulto y autónomo con la irrupción de la secularización de la sociedad, pero es conveniente que demos un paso más en nuestra reflexión.

15 I. Kant, 'Beantwortung der Frage: was ist Aufklärung?', *Werke in sechs Bänden* (Darmstadt 1960 ss.) VI 51-61. Sobre la problemática de la neoilustración y su concepto, cf. W. Oelmüller, *Was ist heute Aufklärung* (Düsseldorf 1972).

III.2. *La prehistoria del fenómeno y las interpretaciones de la sociología.*

No es preciso que nos detengamos demasiado en señalar la prehistoria del fenómeno. Basta con aludir a los factores que han determinado la irrupción de la secularización, que como hemos dicho es un factor sobre todo cultural, para que podamos aproximarnos a las interpretaciones que del mismo ha realizado la sociología.

La secularización tiene su origen en la Ilustración, y ésta estuvo determinada por la voluntad de independencia de la filosofía frente a la religión y el afianzamiento de las ciencias físico-matemáticas como camino de comprensión de la naturaleza y de su dominio por el hombre, al margen de toda interpretación metafísica; ésta, intentada por el romanticismo alemán en el idealismo, acabó por ser violentamente impugnada. El cosmocentrismo medieval dio paso al antropocentrismo de la modernidad y la laización de la cultura, desgajada de la historia clerical del Medievo como historia profana, acabó por imponer en el renacimiento y, finalmente, en el siglo de las luces la razón frente a la fe y el progreso frente a la salvación. La secularización trajo consigo la inevitable *privatización* de la praxis religiosa y la relegación de la fe desde la vida pública al ámbito privado de la conciencia individual. El hombre ilustrado del siglo XVIII sólo dejó espacio reconocido a la religión natural, en abierta oposición a la religión revelada. Después, pasada la reconversión de la historia de la salvación en historia del espíritu por Hegel, la filosofía de la religión dio paso a un modelo de crítica de la religión que había de conducir a su definitiva impugnación por el marxismo y la psicología profunda, así como por los humanismos amasados al calor del espíritu decimonónico y por sus diversas versiones posteriores ya contemporáneas a nosotros ¹⁶.

Antes de que nos aproximemos a la reflexión que la teología ha realizado en torno al fenómeno de la secularización es preciso que apuntemos el análisis de la sociología. ¿Qué es y representa la secu-

¹⁶ Una síntesis de la crítica de la religión puede verse en: C. Tresmontant, *Los problemas del ateísmo* (Barcelona 1974); Cátedra de Pablo VI, *El problema del ateísmo* (Salamanca 1967). Por lo que afecta a la crítica marxista de la religión, cf.: M. Khaufaire, *Feuerbach et la théologie de la sécularisation* (Paris 1970); C. Wackenheim, *La faillite de la religion d'après K. Marx* (Paris 1963); H. Gollwitzer, *Crítica marxista de la religión* (Madrid-Barcelona 1971); W. Post, *La crítica de la religión en Marx* (Barcelona 1972); K. Marx - F. Engels, *Sobre la religión* (Salamanca 1974) 11-61 (Introducción de H. Assmann y R. Mate).

larización según la sociología? ¹⁷. En un célebre artículo de L. Shiner ensayó catalogar los modelos diferentes de la secularización ¹⁸, pero casi todas las teorías sociológicas acerca del fenómeno se pueden reducir a las tesis de Max Weber y de Emilio Durkheim. Según el primero la religión cumple una función de *racionalización* de las relaciones sociales, de forma que cuando la sociedad —es el caso de la sociedad capitalista, que él estudia en relación con el calvinismo— alcanza a racionalizar por sí misma su propio funcionamiento, la religión se ve relegada a la irracionalidad y al ámbito de la conciencia. Durkheim, por su parte, entiende que la razón de la religión estriba en su naturaleza social, imposible de separar de la necesidad que las colectividades tienen de *integrarse* como tales. Para Max Weber la secularización es el resultado de la pérdida de su función por parte de la religión en la sociedad, mientras para Durkheim en la secularización se trata tan sólo de un cambio de sociedad que inevitablemente comporta no la desaparición de la religión, sino tan sólo su cambio. Todas las demás interpretaciones vienen a reducirse a estas dos teorías sociológicas. Tanto la tesis reciente de F. H. Tenbruck, según la cual la secularización es el resultado de la *deseclesialización*, como las tesis de L. Berger y Th. Luckmann, para quienes el fenómeno de la secularización dice relación al pluralismo de la sociedad contemporánea ¹⁹ acaban por resolverse en las tesis de Weber y de Durkheim, ya que tanto Berger como Luckmann parecen comprender la secularización desde una concepción integral de la cultura ²⁰.

17 Cf. Matthes, *l. c.* en precedente nota 14.

18 L. Shiner, 'The Concep of Secularization in Empirical Research', *Journal for the Scientific Study of Religion* 6 (1967) 207-20. A. Alvarez Bolado ha realizado un interesante comentario al mismo, recogido en *Fe y nueva sensibilidad histórica* ('Del pluralismo de modelos socio-teóricos a una consideración metasociológica de la secularización'), 103-52.

19 F. H. Tenbruck, 'Die Kirchengemeinde in der entkirchlichten Gesellschaft', D. Goldschmidt - F. Greiner - H. Schelsky (ed.), *Soziologie der Kirchengemeinde* (Stuttgart 1960); P.-L. Berger - Th. Luckmann, 'Secularization and Pluralism', *Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie*, II (Colonia-Opladen 1966) 73-84; P.-L. Berger, 'Ein Markmodell zur Analyse ökumenischer Prozesse', *ibid.*, I (1965) 235-49. También J. Matthes, *l. c.*, 100 ss.; *Fe y nueva sensibilidad histórica*, 404-5 (epígrafe 2.2: bibliografía sobre sociedad, pluralismo y secularización).

20 J. Matthes, *l. c.*, 112.

III.3. *La teología al encuentro de la modernidad secularizada.*

El reto que tanto el fenómeno de la secularización como las interpretaciones del mismo por parte de la sociología han representado para la teología había de llevar a ésta no sólo a replegarse sobre sí, sino también a buscar la naturaleza de la relación que la fe establece con la sociedad. No se debe olvidar que la secularización comenzó siendo un concepto político-jurídico, bajo el cual se colocó la liquidación del poder eclesiástico sobre la sociedad civil y la pérdida de los bienes numerosos que, tras el afianzamiento de la Reforma primero, y después con la Ilustración, experimentaron las fundaciones eclesiásticas, los monasterios, obispados, etc.²¹. La reacción primera de la Iglesia había de ser de repliegue sobre sí misma y de reivindicación sobre lo que creía eran sus derechos históricos adquiridos y emanados de su autoridad espiritual.

Después, la Iglesia se vio obligada a rehacer su nueva posición en la sociedad. La teoría de que el fenómeno secular guarda una relación directa con la implantación de la sociedad burguesa urbanizada e industrializada de nuestros días, que ha dejado desértico el campo y desarticulada la sociedad rural, en la que la Iglesia se sintió siempre a su gusto, encuentra cada vez menor credibilidad científica. La Iglesia, sin embargo, ha tenido esta relación muy en cuenta algún tiempo, por lo que se refiere a su acción pastoral y debía revisarla. Pues, como dice J. Matthes, «la misma idea, tan extendida, de que las formas de vida rural-agraria van necesariamente unidas a una religiosidad y a una eclesialidad más elevadas, mientras que en las formas de la vida industrial-urbana el incidente de religiosidad y de eclesialidad es más bajo, y de que el desplazamiento de las primeras por las últimas significa un momento importante del proceso de secularización, no resiste un análisis más riguroso desde el punto de vista de la historia social y de la sociología de la Iglesia»²².

El mismo J. Matthes ha tratado de ordenar los contenidos de la experiencia secularizadora, según la referencia de ésta a las pérdidas sucesivas que ha ido experimentando la religión. La secularización, dice, es una categoría *genealógica*, si por tal entendemos que el mundo secular de hoy sólo se entiende como negación y pérdida de un pasado religioso del que procede. A pesar de que por el momento,

²¹ *Ibid.*, 82.

²² *Ibid.*, 90.

añade, el mundo actual dispone todavía de elementos cristianos, éstos no lo caracterizan ya esencialmente. Todo lo cual no quiere decir que el mundo actual se explique únicamente por su génesis, aunque el hecho de que la sociedad secularizada actual haya de entenderse, al menos en alguna medida, por referencia a su pasado religioso es de gran importancia. Si con la irrupción en la modernidad de la sociedad secularizada han quedado descalificadas formas de organización social hoy irrecuperables, también ha quedado descalificada la religión con ellas en la medida en que se hallaba vinculada en el pasado a dichas formas de organización social. En este sentido, «la crítica religiosa ha demostrado la unidad existente entre el orden tradicional y la religión (cristiana), ha desenmascarado el orden tradicional mediante la crítica de su religión, y de esta forma ha formulado el problema del orden nuevo como un problema de la secularidad»²³.

El reto, pues, que la secularidad representa para la teología implica que la teología misma haya de vérselas con la crítica de la religión, como de hecho ha sucedido. La sorpresa, sin embargo, se produce cuando, por toda apología frente a la crítica de la religión, la reflexión teológica asegura que el proceso de secularización era la salida inevitable, dadas unas condiciones históricas determinadas, a la que había de conducir el judeocristianismo. Tal es el caso de Federico Gogarten, y en parecidos términos de D. Bonhöffer y la teología posterior a ambos llamada de la *muerte de Dios*, cuyas raíces hunden su ascendencia hasta la reconversión de la teología en antropología por parte del mismo L. Feuerbach²⁴.

¿Qué hay de correcto en este planteamiento? Matthes asegura que estas interpretaciones teológicas del fenómeno de la secularización, según las cuales ésta no sería sino el resultado del desarrollo y realización «naturales» del cristianismo, «debido a un escepticismo de tipo metodológico y epistemológico, no han merecido hasta la fecha una atención digna de tenerse en cuenta»²⁵. Según mi modo de ver, no se puede, ni aceptar de plano todo el alcance de estas interpre-

²³ *Ibid.*, 85-86.

²⁴ F. Gogarten, *Destino y esperanza del mundo moderno* (Madrid-Barcelona 1971). Para una bibliografía de los teólogos de la secularización, cf. *Fe y nueva sensibilidad histórica*, 426-41; sobre la teología radical y de la muerte de Dios, cf. *ibid.*, 442-51.

²⁵ J. Matthes, *l. c.*, 84.

taciones teológicas ni tampoco aceptar la sentencia descalificadora de J. Matthes sobre las mismas. En estas tesis se encierra parte de verdad y es preciso tenerlo en cuenta. Si el fenómeno en nada dependiera del pensamiento judeocristiano —lo cual habría que descartar de forma absoluta, en su caso—, sí habría que poner de relieve la capacidad del judeocristianismo para integrarlo en el marco de su propia dinámica teórica y práctica, como lo han evidenciado algunos ensayos teológicos relativamente recientes²⁶.

IV.—LA FE CONTRA LA RELIGION, UNA CONFRONTACION MAL PLANTEADA

IV.1. *Revelación contra religión.*

Según Gogarten, el judeocristianismo representa la mayor fuerza secularizadora que ha conocido la humanidad, en la medida en que al judeocristianismo se debe la desnuminización o desdivinización del mundo y la posibilidad de concebir como tal la historia. En esta perspectiva el dogma de la creación habría operado positivamente sobre la manera de situarse el hombre en el mundo y de enfrentarse con la historia entregando a la razón lo que le pertenece como tal. Todo lo cual fundamentaría la autonomía del hombre en el mundo, siempre que ésta se entienda con justeza. Al menos esto es lo que parece desprenderse de la tesis de Gogarten.

¿Qué hay detrás de esta posición del teólogo luterano? Estimo que esta posición tiene mucho que ver con la otra posición de Carlos Barth en el debatido asunto de la religión. Para Barth la revelación cristiana representa el *fin de la religión*. Barth se inscribe en la tradición que iniciara Clemente de Alejandría dentro del cristianismo, en virtud de la cual cabe declarar la religión —y, con ella, las religiones— como algo espúreo a la fe cristiana. Una posición a la que se ha contrapuesto con vigor la otra tradición también interior al cristianismo y que va desde Justino hasta Carlos Rahner, quien en su aproximación a una teoría de la religión y del cristianismo anónimo ha visto en las religiones los efectos de la gracia del Verbo²⁷.

²⁶ Cf. R. Vancourt, 'De la théologie de la sécularisation à la théologie politique et de la révolution', *Esprit et vie* 21 (1972) 321-29 y 23 (1972) 353-60.

²⁷ K. Barth, *La revelación como abolición de la religión* (Madrid-Barcelona 1973); K. Rahner, 'Los cristianos anónimos', *Escritos de teología*, VI (Madrid

Se trata de una confrontación mal planteada, a mi modo de ver. Tan mal planteada como algunos de los más recientes ensayos acerca de una lectura secular del Nuevo Testamento²⁸. Si por religión se entiende la posibilidad de no distinguir a Dios del mundo y la consiguiente divinización de éste, es decir, la *caída en la inmanencia*, el cristianismo es, en efecto, anti-religión. Ahora bien, si por religión se entiende la posibilidad de articular la experiencia de la fe en el marco antropológico y sociológico de la experiencia religiosa, el cristianismo, es, sin lugar a dudas, religión. En este sentido tan legítima sería una lectura religiosa como secular del Nuevo Testamento. Las interpretaciones teológicas de la secularización deben en buena parte bastante de sí mismas a la proclividad protestante a la negación de la mediación de la fe en la religión, despreciada como ámbito de las «obras», en virtud del núcleo dogmático del protestantismo de la justificación por la «sola fe». Del mismo modo que no tienen cabida en una concepción reformada de la fe ni la teología natural ni la analogía, tampoco la tiene la religión²⁹.

Hay, sin embargo, algo importante en la tesis de Gogarten: con la afirmación de la creaturidad del mundo, el judeocristianismo ha hecho posible no sólo la afirmación trascendente de Dios, que fundamenta a su vez esta creaturidad del mundo, sino también la entrega a la razón de la secularidad y una positiva afirmación de la autonomía del hombre y de la historia. Todo esto puede hacer al menos asumible el actual proceso de secularización en una determinada medida; y puede, del mismo modo, sentar la fundamentación teórica de una praxis cristiana en el mundo secularizado de nuestros días imposible de conciliar con una sociedad de cristiandad³⁰. Convendría, empero, más allá de la tesis de Gogarten, fundamentar positivamente

1969) 535-44; A. Darlap, 'Teología de la religión', *Sacramentum Mundi* 5 (1974) 966-75 (amplia bibliografía); H. Küng, *Ser cristiano*, 105-41 ('El reto de las grandes religiones'). La obra, sin embargo, que, en oposición a las tesis de Barth, representa un esbozo significativo del pensamiento de Rahner es su *Oyente de la palabra* (Barcelona 1967).

28 Una lectura secular de Marcos, en contraposición a la religión de Mateo, cf. J. Leita, *El fundamento irreligioso de la Iglesia* (Salamanca 1972). El autor pretende reivindicar a Marcos frente a Mateo, con lo que prácticamente establece un canon dentro del canon.

29 Cf. el *Nein!* de Barth en W. Fürst (ed.), «*Dialektische Theologie*» in *Scheidung und Bewahrung*. Aufsätze, Gutachten und Erklärungen (Munich 1966) 208-58.

30 Cf. la tesis de G. Vahanian, *Esperar sin ídolos*. El cristianismo en una era postcristiana (Madrid-Barcelona 1970); Idem, *La muerte de Dios*. La cultura de nuestra era postcristiana (Barcelona-México 1968), trabajo cronológicamente anterior.

la secularidad del mundo, y no sólo negativamente —en orden a afirmar la trascendencia de Dios y la creaturidad del mundo— como lo ha hecho Gogarten.

IV.2. *La ascunción de la secularidad y la dimensión pública de la fe.*

Cabe todavía hacer una lectura *crisológica* de la secularidad, ya que por la encarnación del Logos, este mundo del hombre ha llegado a ser mundo de Dios. Según J. B. Metz, la afirmación de la secularidad del mundo como un enunciado teológicamente positivo no se hace solamente en función de la salvaguarda de la mundanidad del mundo y de la trascendencia de Dios, sino del compromiso de Dios con el mundo. Para el teólogo político, Dios ha asumido en Jesucristo el mundo de una forma irrevocable. La encarnación del Logos representa en este sentido la bienquerencia del mundo, en tanto que distinto de Dios (en tanto que otro que él), por Dios; y no puede haber encarnación de Dios sin una previa afirmación de la mundanidad del mundo. Al asumir el mundo, Dios lo ha asumido en su condición de mundo, sin divinizar el mundo, sino haciendo posible que éste alcance en su ascunción por Dios el despliegue de todas sus potencialidades. La importancia de la reflexión de Metz para un replanteamiento de la teología tradicional de la gracia de la divinización del hombre por Dios salta a la vista. Si por divinización se entiende que Dios hace posible para el hombre y para su historia alcanzar aquello que por sí sólo no alcanza, ya que dejado a sí mismo el hombre sucumbe siempre al pecado, Metz acepta de buen grado esta divinización, pero si lo que se compromete es la identidad del hombre hipotecada en el ser de Dios, Metz estima que es preciso replantearlo todo³¹.

Bien se ve también la trascendencia de estas afirmaciones para un replanteamiento de la praxis de la fe en el marco de la secularidad. Cubrir confesionalmente la sociedad iría contra la intencionalidad misma de la gracia, la cual habría llegado en Jesucristo a abrir el despliegue de lo humano a su consumación en Dios. La secularidad es, pues, asumible en la fe en la identidad de sí misma, sin hipotecarla en la religión de la inmanencia de lo divino, ni desnaturalizar tampoco la natural apertura a la gracia del mundo por una especie de supercristianismo cual sería el caso del protestantis-

31 *Teología del mundo*, 39-52.

mo extremo de Barth. Catolicismo y protestantismo contribuirían así a una asunción positiva de este mundo secularizado por parte de la fe, en orden a una nueva práctica tanto de la evangelización como de la experiencia de la fe. Si de la afirmación de la secularidad por parte del protestantismo parece que se seguiría una *privatización* de la fe, remitida a la conciencia y al ámbito de la subjetividad, el catolicismo de Metz postula el alcance público de toda praxis creyente, en la medida en que cualquier práctica humana de la convivencia que tendiese a cerrar el mundo sobre sí mismo atentaría contra las posibilidades mismas del mundo.

IV.3. *La ambigüedad del fenómeno de la secularización.*

Hay, en efecto, una tentación permanente que amenaza al mundo: cerrar sobre sí mismo su propio despliegue. Como dice J. B. Metz, el fenómeno de la secularización está amenazado por el riesgo de su inherente *ambigüedad*. Carlos Barth ha medido la perversión de una sociedad secularizada por su tolerancia hacia la praxis de la fe³². Remitida a la subjetividad y al ámbito privado de la conciencia, toda sociedad secularizada tiene para Barth que cumplir el requisito de su propia legitimación como sociedad secular: hacer posible la predicación del evangelio mediante la ordenación democrática de la convivencia. Allí donde no es posible la predicación del evangelio, la sociedad ha perdido su significado secular y se halla en trance de demonización.

Metz, y posteriormente la teología de la liberación, han arriesgado el alcance público de la fe no sólo mediante la protesta contra la voluntad por parte del hombre secularizado de cerrar un determinado proyecto histórico-político de convivencia sobre las posibilidades del hombre, sino comprometiendo la apuesta del cristiano por la paz, la justicia y la libertad, esto es, por el amor, con la voluntad de emancipación de las sociedades. En este sentido Metz ha tomado buena nota de la tendencia a la absolutización de toda sociedad secularizada. Metz ha visto en la absolutización secular del mundo y de la historia la realización de lo que Agustín primero y en nuestros días Marcel han denominado el *homo incurvatus in se*.

La ambigüedad del fenómeno de la secularización alcanza aquí su

³² Cf. K. Barth, *Comunidad cristiana y comunidad civil* (Madrid-Barcelona 1976) 79-139.

climax. El hombre tiende a absolutizar su autonomía, a perder de vista el significado real de su mundanidad y a reconvertir el mundo en Absoluto, recayendo en la inmanencia. Jesucristo crucificado es la expresión acabada de esta proclividad del hombre que ha levantado una cruz para su Salvador. Contra una tal afirmación secular del hombre, Metz ha visto en la cruz y en la distinción entre el mundo y la iglesia la permanente acusación para el mundo de su propia demonización recusada por Dios y entregada a su propia ley. Por esta razón, contra todo intento por absolutizar cualquier proyecto histórico-político que trate de equipararse a la llegada del reino de Dios secularizando sus contenidos, Metz ha hecho valer la *reserva escatológica*, el *todavía* no de la salvación³³. La teología de la liberación, por su parte, siguiendo los pasos de Metz, en su planteamiento de una ética del cambio y en su formulación de la relación teoría-praxis en la vida del cristiano, ha pretendido comprometer con todo signo de liberación histórica la experiencia de la salvación que hace la fe en la opción por el amor³⁴.

V.—UN RETO PARA LA IGLESIA HOY LLAMADA A EVANGELIZAR

V.1. *Recomponer los signos de la fe en el marco de la secularidad.*

A la fe se le plantean hoy riesgos inevitables, pero estos riesgos no pueden marginar la evangelización como tarea ineludible. A este respecto hay que decir que la Iglesia se ve ante la urgencia de recomponer los signos de la fe en el marco de la secularidad contemporánea. La «muerte de la cristiandad» es la traducción sociológica de la «muerte de Dios» para el hombre contemporáneo. La sociedad ha salido de un proceso aún no concluido de progresiva deseclesialización hacia la vigencia y la praxis del pluralismo. La vida de las sociedades ya no puede ser normativizada desde la religión. La ética civil ya no pasa por la dependencia de la teología. Si esta ética está ordenada, sin embargo, a defender al hombre contra las amenazas que sobre él se ciernen, en la medida en que la fe se apunte a la defensa del hombre habrá encontrado el marco de su defensa de Dios. Si sólo el

³³ *Teología del mundo*, 147-50.

³⁴ Cf. G. Gutiérrez, *Teología de la liberación* (Salamanca 1972).

amor es digno de fe, el compromiso de amor, en pro de la libertad, la justicia y la paz de los creyentes recompondrá el camino hacia Dios de los hombres de nuestros días.

Esto no representa la pérdida de la fe en el horizontalismo. Nunca una polémica fue más estéril. La vida cristiana no resulta de la conjunción entre la vertical y la horizontal, sino que en Jesucristo ambas se confunden. La quiebra en él de lo sagrado y lo profano como ámbitos escindidos hablan bien claro en favor del término de esta polémica. En el cristianismo la liturgia no es sinónimo de ritualismo porque el culto cristiano es la traducción sacramental de la experiencia cívico-existencial de Jesucristo. Ni tampoco la vida resulta desvinculada o contrapuesta al culto, porque en el cristianismo la liturgia de la vida es la traducción existencial del culto. Recomponer los signos de la fe representa primar la vida y sacramentalizar el sacramento, si se me tolera la redundancia. Es decir, al sacramento corresponde la transparencia eficaz, pero simbólica, de la vivencia existencial; no al revés.

Se puede asimismo pensar que esto representa el fin de la religión. No lo creo así. Si la fe recupera su dimensión pública llevando a la secularidad el compromiso por el amor, la función de la religión será la de dar cauce mediador a la experiencia fontal de la que emana el compromiso por el amor: la religión mediará el sentido trascendente de toda práctica del amor. A la religión corresponde testimoniar el origen y el término trascendente del amor, por los cuales no queda estéril ni la opción de la libertad por el bien ni la pérdida de la vida contra el mal.

V.2. La esterilidad de la restauración y el sinsentido de una progresia clerical.

Ya no cabe volver la vista atrás. Las etapas de la historia no se andan en valde. Es evidente que la conformación cristiana de la sociedad del pasado representa una permanente tentación para quienes sienten el desamparo, aterrador a veces, del presente. Muchos quisieran todavía poder conformar las sociedades según la pasada subordinación de lo temporal a lo espiritual, concediendo a lo espiritual la dirección de los asuntos del mundo que en otro tiempo administró. Hoy resulta inviable porque la evangelización pasa por la asunción de la secularidad en su explícita renuncia a la hipoteca de la fe a

costa de la renuncia a la autonomía del mundo. La conversión es la resultante de una opción de la libertad por el evangelio cuando se supera el escándalo de la cruz. No se puede, por tanto, saltar por encima del escándalo.

Pero también resulta ilícita una praxis del amor que pretenda mediatizarse única y exclusivamente en la conformación del mundo por la fe a costa de cambiar el significado de la hipoteca de la secularidad en la praxis de la fe. Si la restauración del pasado es esterilizante, ya que conduce la evangelización a un callejón sin salida, produciendo resultados contrarios a los apetecidos; la progresía confesante representa una nueva versión del clericalismo de antaño. La recuperación pública de la fe que he postulado, siguiendo la reflexión teológica contemporánea no desemboca en la confesionalización de lo «secular» frente a lo «religioso» ahora relegado al trastero de la conciencia, sino más bien su redimensión en términos de mundanidad. Dios es Dios y el mundo es mundo. Dejemos, pues, que el mundo sea lo que es para que Dios pueda seguir siendo el que es. El fariseísmo de las obras por el que hoy pasa la conciencia de todos los atormentados activistas que nos acosan con sus premuras es tan torturante como la pusilanimidad y la agresividad de los desadaptados a la realidad del presente. Como dice Walter Kasper, «tanto al superangustiado conservador como al revolucionario intraeclesial les falta la fe verdadera. Quien cree no tiene ningún miedo a la historia, porque sabe que hay una promesa que se ha levantado y erigido en la historia.»³⁵

ADOLFO GONZALEZ-MONTES

35 *Introducción a la fe*, 195.