



## El “escenario cultural de fondo” en la tarea de una nueva evangelización

P. Alberto Ramírez Z.\*

### Sumario

Para la próxima Asamblea Ordinaria General del Sínodo de Obispos (2012) el Papa Benedicto XVI ha señalado el importante tema de la nueva evangelización, la tarea con la que ya está comprometida la Iglesia en diferentes lugares, en particular en América Latina, desde hace algunos años. En el documento de preparación, los *Lineamenta*, se habla de los nuevos escenarios que deben ser tenidos en cuenta para emprender esta tarea. Y entre ellos se señala como “escenario cultural de fondo” el fenómeno de la secularización y la cultura del relativismo. Al estudio de estos temas está dedicado el presente artículo.

**Palabras clave:** secularización, desacralización, relativismo, nueva evangelización, religión, post-modernidad.

---

\* Doctor en Teología, Profesor de Teología de la Universidad Pontificia Bolivariana, UPB. Profesor de Estudios Bíblicos de la Universidad de Antioquia. Docente del ITEPAL. Director del Grupo de Investigación “Iglesia, Teología y Cultura”. albertorazu@hotmail.com.




## The Present Cultural Scenario in Task of New Evangelization

### Abstract

For the next Ordinary General Assembly of Bishops (2012) Pope Benedict XVI noted the important issue of the new evangelization with which the Church is already engaged in different places, particularly in Latin America for several years. The preparatory document for this event includes the issue of new scenarios to be considered for undertaking this task. And among them is designated as “cultural background” the phenomenon of secularization and cultural relativism. The study of these issues is devoted to this article.

**Key words:** secularization, desacralization, relativism, new evangelization, religion, postmodernism.



**P**or medio de la Carta Apostólica *Porta fidei* del 11 de octubre del año 2012, el Papa Benedicto XVI ha convocado a la Iglesia para celebrar un año de la fe, año memorial para conmemorar los cincuenta años de la inauguración del Concilio Vaticano II que tuvo lugar el 11 de octubre de 1962. Un año memorial que debe servir a la Iglesia para acoger de nuevo la inspiración de ese gran acontecimiento eclesial, en estrecha relación con la XIII Asamblea Ordinaria General del Sínodo de Obispos que tendrá lugar a finales de este año 2012 y que se ocupará del tema de la nueva evangelización.

El Concilio Vaticano II ha sido, sin lugar a dudas, el acontecimiento más importante de los últimos tiempos en la Iglesia católica. Nos quedó de él una abundante riqueza documental que el Papa nos invita a releer, dada la inmensa utilidad que esta documentación tiene para mantener vivo en la Iglesia el espíritu del Concilio de acuerdo con los objetivos que le señaló el Papa Juan XXIII a esa gran Asamblea eclesial: el de la renovación (*aggiornamento*) de la Iglesia por el retorno a las fuentes y el de responder pastoralmente a los interrogantes del mundo moderno, el destinatario actual del evangelio.

Transcurrido casi medio siglo desde entonces, la Iglesia enfrenta nuevos retos. Se habla ahora de emprender el gran proyecto de una nueva evangelización. De ello se venía hablando desde los primeros años del pontificado del Papa Juan Pablo II. El documento enviado por la Secretaría del Sínodo a todos los Obispos y en general a las comunidades eclesiales con fecha del 11 de febrero del año 2011 para preparar la próxima Asamblea, documento de los *Lineamenta*, recuerda cómo el Papa Juan Pablo II habló en este sentido en 1979, con ocasión de la primera visita pastoral que realizó a su patria, Polonia, y luego de nuevo, para señalar el tema del que debía ocuparse la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano con ocasión de



la conmemoración de los quinientos años de la primera evangelización de nuestro continente (Santo Domingo, 1992). Desde entonces, se afirma en el documento de los *Lineamenta*, el proyecto de una nueva evangelización fue “asumido y nuevamente impulsado en las Asambleas Sinodales Continentales, celebradas como preparación al Jubileo del año 2000”. De nuevo en América Latina, el Papa Benedicto XVI encomendó el mismo proyecto a nuestras Iglesias en la V Conferencia General (Aparecida, 2007) y lo señaló recientemente para la Iglesia universal, con ocasión de la creación del Pontificio Consejo para la Nueva Evangelización y en relación con la XIII Asamblea General del Sínodo de Obispos.

### **1. La secularización, “escenario cultural de fondo” que hay que tener en cuenta para plantear la tarea de una nueva evangelización en la Iglesia**

Ya en la época del Concilio Vaticano II se señalaba expresamente que el fenómeno cultural de la secularización constituía una de las características fundamentales de la modernidad. En contraposición con esto, la sensibilidad religiosa general de nuestros pueblos del Tercer Mundo podía dar entonces la impresión de que no era ésta la principal preocupación de nuestras Iglesias. Sin embargo, seguramente a causa del proceso de globalización que hemos visto desarrollarse en el mundo, también nosotros venimos comprobando con el correr de los años que este fenómeno ya no es característico del Primer Mundo, como se decía, sino también de nuestros pueblos, tan sensibles tradicionalmente por la religión y por el carácter sacral de la realidad.

Ha sido, de todos modos, en estos últimos años cuando se ha podido apreciar el alcance de los retos que plantea a la Iglesia este fenómeno y, por lo tanto, las implicaciones que él tiene para la realización de la misión. Es esto precisamente lo que señala el Magisterio de la Iglesia al referirse a sus grandes proyectos actuales de evangelización. Una conocida expresión, frecuentemente repetida, describe bien este reto actual que tiene la Iglesia: ¿Cómo hablar de Dios en un mundo secular?

De esta preocupación da testimonio, de manera explícita, el documento de los *Lineamenta* para la próxima Asamblea Ordinaria

General del Sínodo de Obispos. En él aparece una sección en la que se habla de los “nuevos escenarios” que hay que tener en cuenta para la realización de la misión en el sentido de la nueva evangelización. Entre ellos se señala como “escenario cultural del fondo” el de la secularización. Al hablar de nueva evangelización se nos plantea el interrogante acerca de:

*“(...) la capacidad de parte del cristianismo de saber leer y descifrar los nuevos escenarios, que en estas últimas décadas han surgido dentro de la historia humana, para habitarlos y transformarlos en lugares de testimonio y de anuncio del Evangelio. Estos escenarios han sido identificados analíticamente y descritos varias veces; se trata de escenarios sociales, culturales, económicos, políticos y religiosos. (...) El primero de ellos es el escenario cultural de fondo. Nos encontramos en una época de profunda secularización, que ha perdido la capacidad de escuchar y de comprender la palabra evangélica como un mensaje vivo y vivificador” (Lineamenta 6).*

Este “escenario cultural de fondo” es un proceso creciente en nuestro tiempo, en el que se habla de una especie de “eclipse de la religión” en la cultura actual, de desinterés creciente por lo sagrado en general, fenómeno de alguna manera irreversible a pesar de la presencia en nuestros tiempos de otros signos que parecen ir en un sentido contrario y que nos motivan para hablar de un “retorno de la religión”.

En principio, el documento define el fenómeno como “la pérdida de la capacidad de escuchar y de comprender la palabra evangélica como un mensaje vivo y vivificador”. Este juicio es evidentemente negativo. El documento ve en él, tal como hoy lo conocemos, un peligro inclusive mayor que el que se daba en épocas de crisis religiosa explícita, por ejemplo en la época del ateísmo filosófico, en razón de la impresión que produce de ser un proceso de liberación que hace posible la conquista de algo muy apreciado y deseado en la humanidad, el ideal de la libertad:

*“La secularización (...) se presenta hoy en nuestras culturas a través de la imagen positiva de la liberación, de la posibilidad de imaginar la vida del mundo y de la humanidad sin referencia a la trascendencia. En estos años no asume tanto la forma pública de*



*discursos directos y fuertes contra Dios, la religión y el cristianismo, aunque en algún caso esos tonos anticristianos, antirreligiosos y anticlericales se han hecho sentir recientemente. La secularización ha asumido un tono modesto, que ha permitido a esta forma cultural invadir la vida cotidiana de las personas y desarrollar una mentalidad en la cual Dios está, de hecho, ausente, en todo o en parte, de la existencia y de la conciencia humana. Este modo de actuar ha consentido a la secularización entrar en la vida de los cristianos y de las comunidades eclesiales, transformándose no sólo en una amenaza externa para los creyentes, sino convirtiéndose en un terreno de confrontación cotidiana” (Lineamenta, Ibidem).*

Desde este escenario cultural de fondo se comprenden, según el documento, muchas cosas que están sucediendo en nuestro mundo de las cuales se derivan consecuencias para la vida de muchos cristianos, consecuencias que el documento enumera como realidades lamentables que constituyen grandes retos para la Iglesia:

*“Las características de un modo secularizado de entender la vida dejan sus huellas en el comportamiento cotidiano de muchos cristianos, que se muestran frecuentemente influenciados, si no condicionados, por la cultura de la imagen con sus modelos e impulsos contradictorios. La mentalidad hedonista y consumista predominante conduce a los cristianos hacia una superficialidad y un egocentrismo, que no es fácil contrastar” (Lineamenta, Ibidem).*

Como es obvio, este panorama se describe con el fin de motivar el reto de una nueva evangelización, un proyecto que tiene significación para toda la Iglesia pero tal vez una urgencia especial para las comunidades en las que se dice que se observan situaciones de cansancio y de rutina:

*“En un escenario de este tipo, la nueva evangelización se presenta como un estímulo del cual tienen necesidad las comunidades cansadas y débiles, para descubrir nuevamente la alegría de la experiencia cristiana, para encontrar de nuevo “el amor de antes” que se ha perdido (Ap 2, 4), para reafirmar una vez más la natu-*



*raleza de la libertad en la búsqueda de la Verdad” (Lineamenta, Ibidem).*

El documento vincula de manera especial el fenómeno de la secularización con nuestro mundo occidental y lo define como “fruto de episodios y de movimientos sociales y de pensamiento, que han signado en profundidad su historia y su identidad” (Ibidem). El hecho de la vinculación de este fenómeno con nuestro mundo occidental no significa evidentemente que carezca de sentido preguntarnos por la manera como él se presenta en otros contextos culturales y religiosos de nuestro mundo globalizado. Pero éste no es el objeto del discurso que quiere presentar el documento. Lo cierto es que es en nuestro mundo occidental donde se puede constatar mejor el papel creciente de este fenómeno cultural en nuestros días, a diferencia de lo que sucedía en otras épocas, en particular en la Edad Media, época en la que la relación con lo sagrado era tan estrecha que no era posible comprender el mundo y todo lo que lo constituye sin referencia a la trascendencia y sin el sentido de la sacralidad.

### **1.1 El fenómeno cultural de la secularización**

El término mismo de “secularización” fue utilizado originalmente en ciertos ambientes de la Europa de la época moderna en un sentido diferente al que hoy le damos: entonces se utilizaba para designar la confiscación de los bienes de la Iglesia por parte del Estado. También se utilizó tradicionalmente en el lenguaje jurídico de la Iglesia para definir el paso del estado clerical al estado laical. Pero no es en ninguno de estos dos sentidos en el que se entiende el término en nuestro contexto. Tampoco en el sentido de la noción peyorativa de secularismo que por naturaleza implicaría una actitud radical de rechazo de la trascendencia.

Se le entiende más bien en un sentido que podríamos llamar cultural. Desde hace un cierto tiempo se habla en este sentido en los planteamientos tanto del Magisterio de la Iglesia como de la Teología. De acuerdo con ellos, la expresión tiene que ver con la autonomía de las realidades terrestres, un tema que encontramos explícitamente en documentos del Magisterio de la Iglesia, en particular en los del Concilio Vaticano II, aunque no se utilice en ellos explícitamente el



término. Así, por ejemplo, en el primer capítulo de la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* se hace referencia serenamente a las realidades terrestres de las que se dice que obedecen a sus propias leyes y que se puede hablar al respecto, en un sentido legítimo, de su autonomía:

*“Muchos de nuestros contemporáneos parecen temer que, por una excesivamente estrecha vinculación entre la actividad humana y la religión, sufra trabas la autonomía del hombre o de la ciencia. Si por autonomía de la realidad terrena se quiere decir que las cosas creadas y la sociedad misma gozan de propias leyes y valores, que el hombre ha de descubrir, emplear y ordenar poco a poco, es absolutamente legítima esta exigencia de autonomía” (No 36).*

En el mismo lugar se afirma a continuación que este hecho no se deriva simplemente de los reclamos que se vienen haciendo en esta época de la modernidad, sino que inclusive tiene sus fundamentos en la misma voluntad de Dios Creador:

*“No es sólo que la reclamen imperiosamente los hombres de nuestro tiempo. Es que además responde a la voluntad del Creador. Pues, por la propia naturaleza de la creación, todas las cosas están dotadas de consistencia, verdad y bondad propias y de un propio orden regulado, que el hombre debe respetar, con el reconocimiento de la metodología particular de cada ciencia o arte” (Ibidem).*

Y, en particular, en relación con la ciencia que se ocupa de la realidad desde su propia óptica, se afirma que ella tiene derecho a ejercer su competencia sin necesidad de recurrir a otras instancias como la de la religión, simplemente obedeciendo a las exigencias que le impone su propia responsabilidad:

*“Por ello, la investigación metódica en todos los campos del saber, si está realizada de una forma auténticamente científica y conforme a las normas morales, nunca será en realidad contraria a la fe, porque las realidades profanas y las de la fe tienen su origen en un mismo Dios. Más aún, quien con perseverancia y humildad se esfuerza por penetrar en los secretos de la realidad, está llevado, aún sin saberlo, como por la mano de Dios, quien,*



sosteniendo todas las cosas, da a todas ellas el ser. Son, a este respecto, de deplorar ciertas actitudes que, por no comprender bien el sentido de la legítima autonomía de la ciencia, se han dado algunas veces entre los propios cristianos, actitudes que, seguidas de agrias polémicas, indujeron a muchos a establecer una oposición entre la ciencia y la fe” (Ibidem).

Este discurso de la documentación conciliar tiene una estrecha relación con la teología que se había venido elaborando en este sentido desde hacía algún tiempo en ciertos ambientes de la Iglesia católica (cfr. por ejemplo Thils, Gustave. *Théologie des réalités terrestres*. Brujas/París: Desclée de Brouwer, dos volúmenes, 1<sup>a</sup>. Ed. 1947-1949). Pero fue de todos modos en las décadas de los años sesenta y setenta, época conciliar e inmediatamente posterior al Concilio, cuando se hizo notar de manera especial este fenómeno en el contexto del movimiento de la llamada teología de la “muerte de Dios” y cuando se reflexionó sobre él desde diversos puntos de vista.

El documento de los *Lineamenta* hace referencia explícita al movimiento cultural conocido en la década de los años sesenta del siglo XX como movimiento de la “muerte de Dios”, lo que tiene su importancia cuando se quieren buscar las raíces recientes del fenómeno cultural de la secularización. Se puede decir que fue en la época señalada cuando se tomó realmente conciencia acerca de las implicaciones que este fenómeno tenía en el mundo del cristianismo occidental, tanto para la Iglesia como en general para la religión. Desde el punto de vista de la interpretación teológica del fenómeno, algunos nombres de teólogos de entonces vinculados con el movimiento de la “muerte de Dios” merecen ser recordados. Entre ellos, ante todo el del teólogo bautista norteamericano Harvey Cox (nacido en 1929), profesor de la Universidad de Harvard, por ser en cierto sentido el autor.

### 1.1.1 “La Ciudad Secular”

En relación con el profesor Cox, se ha señalado que cuando dirigentes de la Federación nacional de estudiantes cristianos de Estados Unidos le pidieron preparar un encuentro sobre el papel del cristianismo en la sociedad, no esperaban que fuera a tener tanto éxito en tan poco tiempo su obra titulada *The Secular City* (New York,



MacMillan, 1965), obra que fue traducida al castellano con el título de *La Ciudad Secular* (Barcelona: Ed. Península, 1968). Se encuentra en este libro una cierta crítica de la Iglesia y de las Iglesias en relación con algunas realidades importantes que se estaban viviendo en la época. Cox pone la atención en un fenómeno que se percibe especialmente en el ambiente al cual él pertenece, pero también en otros lugares del mundo, el fenómeno de la urbanización. Pero también pone la atención en la crisis de las religiones tradicionales. En relación con lo primero, Cox constata que la vida humana, la de la mayor parte de los seres humanos en el mundo, se viene definiendo cada vez más a partir del fenómeno de la ciudad. Las sociedades se han desarrollado en la historia desde un modelo de convivencia que era originalmente el de las tribus y luego se pasó al de las pequeñas ciudades, para llegar finalmente al fenómeno de la gran ciudad, la megápolis. La idiosincrasia de cada uno de estos modelos de organización de la sociedad condicionó sin lugar a dudas las distintas formas de la religión. La megápolis, que también es tecnópolis, plantea ahora la pregunta por lo que debe ser la religión en ella. Ella se caracteriza por el anonimato y por la movilidad, por el pragmatismo y la profanidad. Para el hombre de esta nueva civilización, la vida más bien que un misterio insondable, es una secuencia de problemas que deben ser resueltos en este mundo y no en un “más allá”.

36

Cox ve en el fenómeno de la ciudad secular algo positivo que permite descubrir ciertos aspectos del evangelio que no eran tan evidentes en otros momentos y que invitan también a preguntarse por lo que debe ser la misión de la Iglesia. Como miembro de la comunidad bautista Cox se interesa por una Iglesia que más que como institución, debe ser entendida como comunidad cristiana. Una comunidad cuya misión debe ser definida en términos de *kerygma*, *diakonia* y *koinonia*. No es difícil reconocer en estos planteamientos una cierta cercanía con los de la eclesiología renovada de la comunión de la época conciliar en la Iglesia católica.

¿Cómo hablar de Dios en la ciudad secular? Es una pregunta que empezará a plantearse desde entonces con insistencia. El *Deus absconditus* de la fe cristiana se manifiesta, según Cox, donde y como quiere, no donde nosotros queremos. Es un Dios para los hombres, pero libre de los hombres: de esta manera distingue la concepción cristiana de

Dios de la concepción de los dioses absolutos de la metafísica. Dentro de esta concepción teologal, se comprende bien la misión de Jesús: en relación con ella hay que decir que Dios permanece escondido, si así se puede decir, pues no aparece en su esencia, pero deja percibir que actúa en la historia, que está presente en ella. Jesús enseña al hombre a volverse adulto y a caminar hacia adelante en la vida siendo plenamente hombre. El Dios trascendente está presente y puede ser encontrado en este mundo. El hombre moderno no se interesa tanto en conocer la naturaleza de Dios, sino más bien en realizar con Dios una misma tarea.

Ésta es la religión del mundo secular. Cox ve su fundamentación en el mensaje mismo de la Biblia y describe detalladamente algunos momentos de la historia del pueblo de Israel en los que se plantea una concepción de la realidad que puede ser definida en términos de secularización: la creación y la alianza, el éxodo de Egipto y el Sinaí.

La obra de Cox suscitó muchas reacciones en todos los ambientes del mundo occidental cristiano. Evidentemente, la tipología de la ciudad secular que él describe sólo tiene validez en su mundo: en nuestros ambientes, la ciudad no es homogénea sino más bien un fenómeno complejo en el que coexisten conglomerados humanos con una mentalidad secular con otros en los que la idiosincrasia rural, con la mentalidad que la caracteriza, sigue presente.

En otras publicaciones Cox volvió a referirse a las tesis fundamentales de su obra sobre la ciudad secular para corregirlas en relación con la importancia que siguen teniendo el elemento religioso y el elemento metafísico en dicha ciudad y sobre todo en relación con los aspectos institucionales del pueblo de Dios, la Iglesia. En particular hay que recordar su obra *Las Fiestas de Locos* (Madrid: Taurus Ediciones, 1983), especie de contrapunto en relación con su primera obra. En sus nuevos planteamientos, Cox reconoce que en la ciudad secular tiene una cierta función el elemento mítico y por lo tanto los ritos y el culto, a lo que sólo le reconocía en principio importancia en el estado tribal. Es cierto que ya ni el mito ni la metafísica pueden ocupar el lugar determinante que ocupaban en otro momento, ni pueden tener el papel unificador que tenían, pero esto no implica que no puedan desempeñar otras funciones humanas importantes. El origen y la signi-



ficación de la religión de la época tribal no dejan de traer consigo para otro estado de la civilización un enriquecimiento personal. Habría que examinar los gestos y comportamientos religiosos del hombre para ver qué elementos pueden ser útiles para la humanización y el cambio social. Lo mismo sucede con el aspecto metafísico.

Cox revisa también lo referente a sus concepciones sobre el carácter de organización e institución que posee la Iglesia y solamente pide en ella, desde este punto de vista, apertura y tolerancia. Hay en las Iglesias con frecuencia un fundamentalismo estructural como también un fundamentalismo bíblico que no permiten reconocer la condición histórica de las mismas, de sus textos e instituciones. Actualmente se impone entender las estructuras de la Iglesia como instrumento al servicio de la paz y de la justicia más bien que como un medio de asegurar su supervivencia.

Todo esto nos permite concluir que la secularización es un fenómeno cultural que se puede comprobar en la época moderna que vivimos y, de manera concreta, en la manera de convivir las personas que denominamos la ciudad. Pero es también un fenómeno que tiene estrecha relación con otro más bien de tipo religioso, el fenómeno de la desacralización. Se trata en cierto sentido de fenómenos o procesos que tienen un mismo objetivo y sólo se distinguen en cuanto el primero, la secularización, propone afirmar en relación con la realidad no sagrada su carácter secular, mientras el segundo, la desacralización, propone purificar de lo sagrado a la realidad que no lo es.

### 1.1.2 *La teología de la “muerte de Dios”*

La noción de desacralización no se conocía propiamente de manera explícita hace algunos años, por lo menos en el lenguaje del Magisterio de la Iglesia ni tal vez tampoco en el de la teología, aunque sí se conocía lo que con ella se propone decir, pero con otra terminología equivalente o afín. El Papa Pío XII, por ejemplo, habló en un sentido positivo de una “sana laicidad del Estado”, es decir de una concepción no religiosa ni sacral del Estado (cfr. *L’Osservatore Romano*, 24-25 de marzo de 1958), mientras que más tarde el Papa Paulo VI se refería en otro sentido (“con dolor”) a algo que se estaba dando, al interior de la Iglesia, en el campo de la liturgia: una tendencia

□ a “desacralizarla” (“sacra índole exuere”: *L’Osservatore Romano*, 20 de abril de 1967, p. 1).

También en relación con esta cuestión tiene una importancia grande el movimiento de la teología de la “muerte de Dios”, al cual nos hemos referido. En particular los planteamientos del obispo anglicano inglés John A. T. Robinson en los años sesenta del siglo XX, sobre todo en razón de los teólogos en los cuales él fundamentó sus tesis. Robinson, profesor de Nuevo Testamento, había sido elegido obispo de Woolich, una diócesis suburbana de la ciudad de Londres en la que la población estaba fundamentalmente constituida por obreros, ambiente por lo tanto claramente secular. Su preocupación principal, al llegar a su diócesis, fue la de cómo hacer comprensible el mensaje del evangelio a los destinatarios en este ambiente. Esa inquietud lo llevó a publicar una pequeña obra de bolsillo titulada *Honest to God* (Londres: Billing & Sons Limited, 1963), que llegó a ser pronto un best-seller (nueve ediciones solamente en 1963), y fue traducida a muchas lenguas, entre ellas al castellano con el título de *Sinceros para con Dios*. Robinson recoge en ella los planteamientos de tres teólogos luteranos alemanes: Dietrich Bonhoeffer, Rudolf Bultmann y Paul Tillich. Son sus planteamientos los que están propiamente en el origen de lo que se ha llamado la “teología de la muerte de Dios” de los años sesenta del siglo XX.

La expresión “muerte de Dios” había sido utilizada desde los comienzos de la época moderna. Martín Lutero la había utilizado, en un sentido teológico, para referirse a la muerte de Cristo, pero también Hegel para explicar racionalmente desde el principio de su filosofía dialéctica el tema de la Trinidad. Sin embargo, fue sobre todo Nietzsche quien la utilizó, como bien se sabe, para describir lo que estaba aconteciendo en el proceso de la cultura.

En el caso de Robinson, el haber construido un discurso teológico-pastoral a partir del recurso a los tres teólogos mencionados (Bonhoeffer, Bultmann, Tillich), motivó desde el principio una gran controversia: se habló de una “mezcla indigesta”. Pero fueron sus tesis sobre la concepción de Dios que proponía las que motivaron las mayores críticas: se le tildó de ateísmo. Sin embargo, se trataba de una propuesta bien intencionada puesto que en realidad de lo que se



trataba era de encontrar la manera de responder a los retos pastorales de entonces un poco a la manera como nosotros en nuestros días tratamos de responder a los que se plantean para realizar la tarea de una nueva evangelización. En realidad las tesis de Bultmann y de Tillich no son las que nos interesan aquí, sino la de Bonhoeffer, conocida como la propuesta de un cristianismo sin religión, que tiene una estrecha relación con el tema de la secularización, a la cual hacen referencia con frecuencia todos los que hablan de este fenómeno cultural en nuestros días.

## 1.2 El “cristianismo sin religión”

Dietrich Bonhoeffer (1906-1945) fue un teólogo y pastor universitario luterano, nacido en Breslau (Alemania), autor de varias obras teológicas y miembro activo de la resistencia de una corriente de las Iglesias alemanas al régimen nazi (*Bekennende Kirche*). Condenado por la Gestapo, murió condenado a la horca el 9 de abril de 1945, después de pasar en cautividad varios años. Su testimonio más conmovedor fue recogido en obras póstumas elaboradas a partir de sus escritos de cautiverio, en especial en la obra titulada *Resistencia y Sumisión* (Barcelona: Ariel, 1971), recopilación de cartas y de notas de la época de la cautividad en Berlín durante los dos últimos años de su vida. En esta publicación, como en general en toda su obra teológica, no se puede buscar propiamente un pensamiento sistemático: en ella nos encontramos más bien intuiciones motivadas por la reflexión que él tuvo oportunidad de hacer acerca de problemas e inquietudes del mundo en el ambiente en el que vivió los últimos años de su vida. Nunca pensó probablemente que sus ideas serían publicadas algún día y que él mismo consideraba como incompletas, necesitadas de una mejor formulación y aún inexactas. Tampoco tuvo seguramente la posibilidad de adivinar las consecuencias que tendrían. De hecho, la única preocupación que él tuvo en su vida no fue la de la secularización y en sus obras es posible encontrar otros temas importantes (cfr. Thils, Gustave. *Christianisme sans religion?* Tournai (Bélgica): Casterman, 1968; Gesché, Adolphe. *Les théologies de la mort de Dieu.* (Pro manuscrito). Lovaina (Bélgica): Universidad Católica, 1967-1968).

En lo referente al tema de la secularización, en sus primeros escritos se percibe un juicio más bien negativo en relación con ella

hasta tal punto que llega a afirmar que se trata de algo que “destruye” el evangelio. Pero, en el tiempo de cautiverio su manera de ver las cosas cambió radicalmente. El hombre secular, según él, es alguien que se está volviendo poseedor de un saber mejor acerca de su mundo, de un mundo que se está haciendo cada vez más consciente de que posee sus propios principios y leyes, a diferencia de lo que sucedía antes, cuando todavía no era adulto y buscaba en los misterios y en los poderes ocultos la respuesta para sus interrogantes. El mundo está llegando a su “mayoría de edad”, a su adultez, y no experimenta la necesidad de buscar por fuera de él mismo una respuesta para sus interrogantes. A este mundo adulto se refiere con optimismo: es un mundo mejor preparado para encontrar al Dios verdadero del cristianismo, al Dios de la Escritura, un mundo que necesita categorías nuevas para expresar el propósito del evangelio. La Iglesia tiene el deber de presentar una interpretación secular del evangelio.

Las inquietudes espirituales y teológicas definitivas que aparecen en sus cartas, en sus notas personales y en general en todos los documentos de la época de la cautividad, expresan lo dicho, pero también otra realidad: nos encaminamos hacia una época no religiosa, época de un cristianismo sin religión. Tradicionalmente, la fe de los cristianos ha reposado sobre un a priori religioso: el cristianismo ha sido considerado siempre como una religión de la que se ha dicho que es la religión verdadera. Ahora bien, ¿qué sucedería, se pregunta, si se llegara a descubrir que este a priori religioso no es necesario, que fue simplemente una forma de expresión humana dependiente de una cierta época de la historia que ya ha cambiado, y que los hombres se han vuelto radicalmente irreligiosos? ¿Es posible comprender que los cristianos pueden ser irreligiosos, profanos?

Para significar la misión que los cristianos están llamados a realizar en el mundo se utiliza ordinariamente un vocabulario teológico y conceptos bíblicos que son religiosos, sagrados, tales como justificación y santificación, redención y salvación. Pero estos términos se refieren a una actividad realizada en un dominio que no es sagrado sino profano. ¿Cómo dar razón de este hecho paradójico de un lenguaje sacral en un mundo secular? Es también fundamental en la existencia cristiana el mandamiento del amor al prójimo: la espiritualidad cristiana siempre ha proclamado el primado de la caridad teologal y, en



general, del doble mandamiento del amor a Dios y al prójimo. Pero, aunque teologal, más aún, en razón de su carácter teologal, el amor del prójimo es un compromiso que se debe vivir en el mundo real que es un mundo profano.

Dios ha ido desapareciendo cada vez más del mundo de las realidades temporales y ya no es la respuesta para todos los interrogantes que en este nivel se planteaban: el hombre secular no tiene una concepción de Dios en el sentido de lo que se ha llamado el “*deus ex machina*”, el dios tapahuecos. ¿Cuál es entonces el verdadero Dios de la Biblia? “Sólo el Dios que sufre nos puede ayudar”, decía Bonhoeffer en sus años de sufrimiento. La evolución del mundo hacia la edad adulta que ha ido superando cada vez más una falsa imagen de Dios libera la mirada del hombre para dirigirla hacia el Dios de la Biblia que tiene su poder y su lugar en el mundo precisamente por su impotencia. Ese es el Dios de un cristianismo no religioso. La pregunta que se nos plantea a los cristianos es entonces la de saber cómo hablar de Dios en un mundo secular que ya no necesita a Dios en el sentido en el que se creía que lo necesitaba el mundo en otro momento. ¿Cómo ser cristianos no-religiosos y por lo tanto profanos? No ha sido fácil comprender cómo se realiza la metamorfosis que constituye este paso desde un cristianismo religioso hacia un cristianismo sin religión. Por el momento, opina Bonhoeffer, sólo se sabe que la vida cristiana implica dos cosas: la oración y la acción por los hombres según la justicia. Todo pensamiento, toda palabra y toda organización en el dominio del cristianismo deben renacer a partir de la oración y de la acción. Bonhoeffer escribe desde la prisión a un niño de quien fue elegido como padrino de confirmación, en términos semejantes a éstos: Cuando seas adulto, el rostro de la Iglesia habrá cambiado. Más aún: llegará un momento en el que a Dios no se le adorará ya en los templos sino en los lugares de la vida, en la calle.

La Iglesia tiene el reto de presentar la Palabra de Dios en categorías distintas a las religiosas, porque tiene el deber de anunciar esta Palabra a todos los hombres, aún a aquellos que, dentro del proceso que se vive en el mundo, no son religiosos. En este mundo que se va haciendo adulto, las categorías religiosas con frecuencia no tienen sentido. Pero Cristo es el Señor no solamente de las gentes religiosas sino de las sin religión. Bonhoeffer habla de una interpretación secular del



Evangelio, lo que muestra que tiene una idea positiva del fenómeno de la secularización. En adelante se hablará con frecuencia en este sentido (cfr. Van Buren, Paul. *The Secular Meaning of the Gospel based on an analysis of the language*. New York: MacMillan, 1963. Trad. Castellana: *El significado secular del evangelio*. Barcelona: Ed. Península, 1968). Dios desea que el mundo sea adulto y el hombre tiene la posibilidad de vivir y trabajar en él *sine Deo*, en cuanto ha superado una cierta concepción de Dios, lo que en realidad ha hecho posible que pueda volver a encontrar al Dios verdadero. El evangelio de Jesús no predica un Dios de poder, ni un *Deus ex machina*. En Cristo, Dios ha tomado la forma de la humildad y de la debilidad, en cierto sentido la de la impotencia. En este sentido, la secularización ha servido al hombre para su liberación y lo ha vuelto capaz de volver a encontrar al Dios verdadero de las Escrituras.

Dietrich Bonhoeffer es, como se ha dicho, una de las principales referencias del obispo Robinson en su obra *Honest to God* precisamente en razón de sus intuiciones acerca del fenómeno de la secularización. Su propuesta de un cristianismo sin religión puede dar la impresión de desinterés por el aspecto sacral de la fe cristiana y, con mayor razón, por el aspecto eclesial, institucional, de la misma. Sin embargo, Bonhoeffer siempre tuvo una profunda sensibilidad religiosa que no perdió nunca. Ya entre los años 1935 y 1937, cuando había sido Rector del Seminario Teológico Luterano en Finkenwalde, el cual fue clausurado por los nazis en 1937, había tenido con sus alumnos una vida conventual, dedicado a la formación espiritual de los mismos por medio de la oración comunitaria y sacramental (celebración de la cena e inclusive de la confesión), por medio del estudio, de la corrección fraterna. Fruto de su labor en este Seminario fue una hermosa obrita titulada *Gemeinsames Leben* (traducida al castellano con el título de *Vida en comunidad*. Salamanca: Sígueme, 1985). Pero también, en los años críticos del cautiverio, en los que nos encontramos más explícitamente sus pensamientos sobre la secularización, él no deja de manifestar su sensibilidad religiosa y de valorar el sentido de la oración y de los sacramentos.

De todos modos, fueron sus intuiciones y afirmaciones sobre el tema de la secularización las que más impresionaron y se convirtieron en su herencia teológica, así como también las que mayores reper-



cusiones tuvieron después de su muerte no sólo en el cristianismo en general, y especialmente en el protestantismo, sino también en el catolicismo. Prácticamente todos los nombres que son relacionados con el movimiento de la muerte de Dios de los años sesenta del siglo XX, se refieren a él para fundamentar sus trabajos. Pero si el fenómeno cultural de la secularización y el proceso de la desacralización, cuyas raíces recientes se encuentran en sus afirmaciones, parecen ser expresión de un proceso creciente de desaparición del interés por la religión y por lo sagrado, otros indicios parecen demostrar lo contrario y permiten constatar en dichas afirmaciones la manera de vivir ese interés en el mundo moderno.

## 2. Lo sagrado y el retorno de la religión

En relación con lo primero, con la valoración de lo sagrado en un mundo que se hace cada vez más secular, es muy iluminador el pensamiento del historiador y fenomenólogo rumano de la religión Mircea Eliade; en relación con lo segundo el de algunos pensadores contemporáneos, filósofos y teólogos, entre los que queremos recordar el nombre de José María Mardones.

### 2.1 *La razón de ser de lo sagrado*

Con el tema de la desacralización tienen que ver evidentemente las categorías de lo sagrado y lo profano, que han sido objeto de investigación por parte de numerosos pensadores, especialmente en el campo de la fenomenología de la religión. En cuanto proceso propiamente religioso, la desacralización implica la eliminación de la dimensión sacral en la realidad en general, en cuanto distinta de Dios, y la afirmación de su dimensión profana. Desacralización y secularización son nociones que tienen una estrecha relación. Como se ha dicho ya, en comparación con el fenómeno cultural de la secularización que invita a reconocer positivamente el carácter secular de la realidad, la tarea de la desacralización consiste en el proceso de purificar de la dimensión sacral a toda realidad distinta de Dios.

Mircea Eliade (1907-1986), de nacionalidad rumana, fue educado originalmente en el cristianismo oriental y luego vivió largos años en la India. Finalmente, después de ser profesor en la Universidad de

Bucarest, fue investigador y catedrático del fenómeno de la religión en occidente (París y Chicago principalmente), donde escribió numerosas obras que son clásicas en este campo. El hecho de su procedencia cultural explica su hostilidad en relación con el espíritu racional de la teología occidental, su sensibilidad mística propia de los cristianos de la Iglesia oriental y su desacuerdo con todo análisis conceptual del significado de lo sacro la misma teología cristiana es, según él, un alejamiento del sentido y de la realidad de lo sacro.

Esto último es comprensible: Mircea Eliade relaciona estrechamente la religión con el mito. Sobre éste nos ofrece importantes trabajos no sólo en lo referente a lo que constituye su estructura (por ejemplo en sus pequeñas obras tituladas *Lo Sagrado y lo Profano*, y *Mito y Realidad*), sino en lo referente a la relación dialéctica que existe entre estas dos dimensiones de la realidad, lo sagrado y lo profano. El lenguaje de lo sacro es, según él, el mito, pero lo que nosotros los modernos entendemos por mito sólo aparece cuando lo sacro ha desaparecido de nuestro horizonte y todo se explica a partir de la dimensión profana. Junto con otros investigadores modernos, Eliade nos muestra que en el mito se disuelve el mundo del tiempo y del espacio concretos, profanos. El mito hace que el hombre exista en un período atemporal, un tiempo “de aurora”, de “paraíso”, fuera de la historia. Por él irrumpe lo sacro en el mundo. La recitación misma de un mito es una verdadera hierofanía, es decir, una manifestación de lo sagrado. Mircea Eliade describe la manera como irrumpe lo sagrado en lo profano, pero, al mostrar el valor del mito, ofrece al mismo tiempo una solución al problema dialéctico de la relación entre ambas dimensiones de la realidad, la sagrada y la profana.

Uno de los autores que son puestos en relación con el movimiento teológico de la “muerte de Dios”, Thomas J. J. Altizer, se refiere a Eliade en una obra dedicada a él con el título de *Mircea Eliade. La dialéctica de lo sagrado* (Madrid: Ed. Marova, 1972), en los siguientes términos:

*“Mircea Eliade (1907-1986) es un hombre muy cualificado para introducir a la teología contemporánea en el misterio y en la realidad del mundo de lo sacro; pero su cualificación suprema reside, quizá, en el hecho de que, mientras sus raíces religiosas -tanto por su formación como por su tradición- se hincan en el*



*Oriente, él ha optado por adentrarse en las formas más radicales de la sensibilidad occidental contemporánea” (p. 14).*

El aporte de Mircea Eliade para resolver la relación dialéctica entre lo sagrado y lo profano, y de manera especial para mostrar la necesidad de no sacrificar lo sagrado como parece suceder en propuestas que se conocen en el mundo occidental precisamente en el sentido de la desacralización y la secularización, es indiscutible. Altizer subraya en la obra citada la importancia de esta contribución:

*“Leyendo a Eliade, uno toma conciencia inmediatamente de un poder de lo sacro que ya se consideraba ausente del cristianismo. Tal es justamente la razón de que su obra encierre tanta importancia para la teología contemporánea. De hecho, una de las esperanzas más entrañables de Eliade es que el cristianismo sufrirá un renacer nuevo y radical, un renacer que hará posible la absorción y transformación de lo sacro universal, un renacer que hará posible el advenimiento del hombre nuevo” (p. 15).*

Y más adelante:

*“Eliade no vacila en hablar de la elección existencial del hombre moderno como de una “caída” en la existencia profana: “desde el punto de vista cristiano, también podría decirse que la arreligión equivale a una nueva ‘caída’ del hombre, i.e. que el hombre arreligioso ha perdido la capacidad de vivir la religión conscientemente y, en consecuencia, la capacidad de comprenderla y de asumirla. Tras la segunda ‘caída’, el sentido religioso se ha atrofiado más que tras la primera, porque se ha hundido en las profundidades de lo inconsciente; ha sido olvidado. Sin embargo, existe una relación dialéctica entre lo que el hombre es en cuanto ser histórico, en cuanto un ser que se hace a sí mismo en el tiempo, y lo que él ha abandonado u olvidado: la realidad sacra en sí misma” (p. 28).*

No son todos los planteamientos de Mircea Eliade los que nos interesan para el propósito de estas reflexiones sino sobre todo la afirmación de la importancia de lo sagrado para responder a los interrogantes acerca de la desacralización en relación con el fenómeno

cultural de la secularización. También tiene que ver esta cuestión con planteamientos recientes sobre lo que está aconteciendo en la época de la post-modernidad o de la modernidad tardía.

## 2.2 El retorno de la religión

Mircea Eliade habla del “hombre arreligioso” al que define así como resultado del proceso de desacralización, al mismo tiempo que aclara que “el hombre profano, lo quiera o no, conserva aún las huellas del comportamiento del hombre religioso, pero expurgadas de sus significados religiosos” (*Lo Sagrado y lo Profano*. Barcelona: Paidós, p. 171). José María Mardones, un conocido pensador español fallecido recientemente (+2006) que dedicó muchas de sus obras al estudio de la religión en la época de la post-modernidad, ha señalado la paradoja que representa la desaparición del interés por la religión y la reaparición del mismo. A este último hecho, el de la reaparición del interés por la religión, lo considera como una “secularización sagrada” y lo ilustra señalando “una serie de fenómenos sociales que se ritualizan y que presentan mitologías, exaltaciones y sacralizaciones camufladas” (*Síntomas de un retorno*. Santander: Sal Terrae. 1999, p. 35). Se trata, podría decirse, de un traslado de la dimensión de lo sagrado desde el ámbito que tradicionalmente había ocupado hacia el ámbito de lo secular, una situación cuya consideración tiene gran importancia para definir mejor las complejas nociones de desacralización y secularización.

En realidad, la religión y las religiones no han perdido su razón de ser en el mundo secular. Todo lo contrario: en esta misma época de la postmodernidad se constata un fenómeno de reconfiguración que anuncia, de alguna manera, el futuro que tienen las religiones en particular y la religión en general en el mundo. Una prueba evidente de ello es que la búsqueda de sentido para la vida está llevando al hombre contemporáneo a que se entusiasme, ante la crisis de las religiones tradicionales, con nuevas formas de expresión religiosa. Pero es inclusive también una prueba de ello el hecho de que el cristianismo mismo del presente haya asumido como un reto fundamental la posibilidad de convivir con una sociedad descreída en la que es posible ofrecer una propuesta atractiva en la que juega un importante papel la novedad del Evangelio. No es lo mismo un mundo con religión que un mundo sin religión.



En nuestra época se asiste a una especie de “presencialización” de lo sagrado en el ámbito de lo secular. Se percibe este fenómeno en ámbitos de la vida como el de la política y de sus representaciones, en manifestaciones que se dan en diversos campos como el de la música, el deporte, el cuidado, mantenimiento y disfrute del cuerpo, así como en las relaciones con la naturaleza. La sociedad misma secular en sus distintas dimensiones se convierte en el lugar de la reconfiguración de la religión (nueva experiencia de lo sagrado).

José María Mardones habla al respecto de una religión civil y de una religiosidad profana inclusive en el sentido de una nueva sensibilidad mística basada en elementos de la tradición cristiana, junto con elementos orientales, cósmicos, herméticos, psicológicos y humanistas, elementos todos éstos que componen una nueva manera de ser del culto con contornos difusos, lo que se constata en el trasfondo de muchos de los nuevos movimientos religiosos (*La indiferencia religiosa en España. ¿Qué futuro tiene el cristianismo?*. Madrid: Hoac. 2004, p. 73-112).

Asistimos en efecto en nuestra época desde el punto de vista de lo religioso a la aparición de nuevos movimientos y grupos que constituyen alternativas para las grandes religiones institucionales o, por lo menos en occidente, para la religión cristiana y que son ciertamente una demostración de la valoración de la religión en la postmodernidad. En ellos se reconocen intereses que caracterizan a nuestra época, pero sobre todo, claro está, intereses que tienen que ver con la situación de la religión en cuanto tal.

### **Los nuevos movimientos religiosos**

Se da en nuestro tiempo una especie de flexibilización en el campo doctrinal en comparación con la posición dogmática que existía tradicionalmente en lo referente a la ortodoxia y se da una “emigración” hacia la increencia o hacia otras formas nuevas de religión y religiosidad. José María Mardones (Ibidem, p. 179-181) nos ofrece un balance de este fenómeno y fundamenta en sus reflexiones interesantes conclusiones. Frente a la flexibilización dogmática, a la sensibilidad mística señalada y al tono relativista de la cultura moderna, asistimos en el contexto del cristianismo a la aparición de grupos que

quisieran regresar a lo que consideran la verdadera tradición de la fe cristiana. Con frecuencia se hace notar la ambigüedad que caracteriza a la religiosidad secular y a la nueva sensibilidad mística, sometidas al espectáculo y uso comercial en los *mass media* y en el mercado de sensaciones, modas e ideologías.

### **Movimientos religiosos fundamentalistas**

Los nuevos movimientos tienen con frecuencia un carácter fundamentalista en las diversas religiones e inclusive en las distintas confesiones cristianas: buscan, con un apego nostálgico al pasado, restablecer el papel de la religión con su carácter cohesionador fuerte. Es la época en la que hemos vuelto a vivir vinculaciones entre religión y Estado, como una manera de asegurar la pervivencia de unos valores que de otra manera se verían forzados al cambio por las circunstancias del devenir histórico global (*Para comprender las nuevas formas de la religión. La reconfiguración poscristiana de la religión*. Pamplona: Verbo Divino. 1994, p. 114).

En los últimos años han aparecido movimientos religiosos fundamentalistas de raigambre ética que buscan retomar el ideal religioso llevado a su máxima expresión en la rigurosidad de la vida, retomando ideales monásticos como la “huida del mundo” para preservarse de la maldad que se da en él. Estos movimientos llevan consigo el peligro de proponer una orientación maniquea y también el peligro de considerarse poseedores absolutos de una verdad que no entra en diálogo y que choca con la realidad de un mundo plural ideológicamente.

### **El mundo religioso de matriz oriental**

El redescubrimiento de Asia, resultado especialmente del posicionamiento global de los países de estas latitudes y de su ingreso en el mercado multinacional, ha llevado a revalorar el valor cultural de ricas tradiciones religiosas que presentan grandes atractivos, entre ellos el de su estabilidad histórica en el sentido de ser tradiciones que no han cambiado a lo largo de los siglos. No es extraño encontrar numerosos casos de movimientos de espiritualidad oriental en medio de las convulsionadas ciudades de occidente, justamente como una forma de romper la monotonía religiosa tradicional en este mundo



occidental. Entre ellos, se pueden mencionar los Grupos Hare Krishna, con su insistencia sobre la conciencia de lo divino en el mundo, los cuales son con frecuencia afines con el fenómeno de los movimientos ecologistas por los que hay tanto interés en occidente y que aparecen como fuente de espiritualidades seculares alternativas.

Lo mismo sucede con movimientos de meditación trascendental y con nuevas formas de budismo, en los que se da una gran dedicación no sólo a la meditación sino también a la ascesis como forma de encontrar el absoluto presente en la vida de las personas y como forma de toma de conciencia que puede tener una gran utilidad para la liberación de las banalidades que ofrece el ambiente capitalista y las tentaciones del mundo del consumismo.

### **Esoterismo y fascinación por lo oscuro**

Mardones habla también de un reencantamiento de la vida cotidiana mediante la referencia a lo oscuro del destino, la suerte, lo sorprendente e inexplicable. Surge así una especie de religión magnificada que se mueve desde el horóscopo hasta el “maravillo-sismo” milagrero de las apariciones que se dan desde el mundo de lo trascendente, o desde la creencia en las sorprendentes propiedades de los cristales de cuarzo: “Alrededor de la oscuridad misteriosa del destino se han tejido desde antaño varias estrategias que hoy son redescubiertas o revividas como modo de dar una respuesta: van desde el tarot hasta los horóscopos, desde las cartas astrales hasta la lectura del destino en las rayas de la mano...” (*Para comprender las nuevas formas de la religión*, p. 134). Se da igualmente una especie de fascinación por el futuro, por aquello que resulta oculto y misterioso a los ojos de los hombres y que en muchos momentos llega hasta la explotación de los fantasmas propios del imaginario colectivo poblado de demonios y espíritus. En definitiva, son aspectos atrayentes pues “la emocionalidad religiosa pasa fuertemente por este lado oscuro y tremendo de lo sagrado. Es alimentada por determinada literatura o creencia piadosa que habla fácilmente de posesiones... llega hasta las aberraciones de los exorcismos practicados por personas o en grupúsculos religiosos visionarios y sectarios, de sospechosa estabilidad emocional y psíquica que terminan trágicamente y son aireados por la prensa” (Ibidem, p. 137). Todo esto demuestra que es tal la



sed de lo religioso, que ésta ha llegado incluso a posicionarse como un producto de mercado.

### **Religiosidad sincretista de la New Age**

De la Nueva Era se habla en el sentido de “un movimiento sin textos sagrados y sin líder, sin organización estricta y sin dogmas. Una suerte de mística laical que invita al mundo de las religiones a ampliar su espacio hasta abrazar el cosmos, la ciencia, el psiquismo, fundiendo en un único abrazo todos los contrastes y la conflictividad que han afectado desde siempre al mundo de lo natural y lo sobrenatural” (Ibidem, p. 122). Una propuesta como ésta ha sido bastante atractiva en un mundo que propugna ideales de tolerancia y que sobre todo tiene sed de lo sagrado, pues para la New Age “lo sagrado recorre todos los caminos de la realidad” y en este sentido satisface las tendencias de tipo sincretista que existen en la actualidad (Ibidem, p. 127). Se puede hablar aquí también de “un redescubrimiento del mundo interior y de la experiencia religiosa. El atractivo de lo sagrado deambulando por las lindes de lo esotérico... la revaloración del sentimiento, la intuición y la armonía con el cosmos” (Ibidem, p. 128). Un fenómeno sincretista que se acomoda bien al pensamiento y anhelos religiosos del hombre contemporáneo y por eso constituye una tentación que preocupa a la religión como tradicionalmente se la ha concebido.

Ahora bien, al hablar de una época post-secularizada, no se puede olvidar que el retorno de la religión se está dando también en el campo de la filosofía. Según la expresión de José María Mardones, la que retorna realmente no es la religión, que nunca se marchó, sino que vuelve el interés de la filosofía por ella (*Síntomas de un retorno*, p. 9) y enumera al respecto cinco posturas filosóficas diversas que evidencian este retorno.

En primer lugar, la de Gianni Vattimo, quien para explicar el retorno de la religión presenta dos posibilidades: un retorno metafísico como una búsqueda de poner de nuevo a Dios como fundamento ante el desencanto de los ideales modernos, pero en todo caso no un retorno que ayude a redescubrir el valor de la religión, sino que más bien es producto del miedo y la inseguridad de los tiempos contemporáneos que quieren volver a tener un fundamento aun cuando no



estén convencidos de que sea el correcto. Vattimo también habla de un retorno post-metafísico de la religión que no sea simplemente un producto reaccionario ante el desencanto de los ideales ilustrados, sino que responda a las nuevas realidades y que ayude a descubrir y realizar la verdadera naturaleza humana.

En segundo lugar, la de Eugenio Trías quien propone en su modelo un “pensar la religión para pensar más profundamente la razón”. Se trata de recuperar la religión con una “intención práctica y humanizadora: hacer que la razón occidental, inficionada por el reduccionismo tecno-científico-burocrático del productivismo capitalista, regrese al diván oriental, a la conjunción goethiana de lo filosófico y lo artístico, lo religioso y lo poético, con lo lógico, empírico y funcional”. Así, la razón recuperaría su capacidad de acercarse al capital simbólico, devolviendo el sentido que carga a la realidad.

En tercer lugar, la posición de Jacques Derrida para quien se debe hablar “del retorno interminablemente ineludible de la religión”, que nos lleva a recuperar el valor de lo religioso que “encontramos en toda experiencia humana, que lo muestra como acompañante indisoluble, sombra permanente, de todo saber y hacer compartido” en lo que podemos llamar la “omnipresencia de la religión”.

En cuarto lugar, el pensamiento de Émmanuel Lévinas: “Dios viene a la idea en el rostro del prójimo. Esta manifestación ética de Dios en la sensible proximidad del otro es la experiencia originaria que va a dotar de sentido a toda la existencia”. Así, en el rostro del otro acontece un movimiento epifánico de la divinidad que me deja atisbar el Otro divino. Recuperar la religión es recuperar el carácter de responsabilidad que parte del hecho de que el otro se me revela no como algo sino como alguien hacia quien tengo responsabilidades, mucho más si su rostro es epifanía de Dios.

Finalmente, Jürgen Habermas quien llama la atención acerca del potencial semántico de la religión, que es considerada como “donador de sentido por excelencia”. La religión es reconocida en tres funciones: lo expresivo-simbólico que manifiesta de la mejor manera posible aquello que racionalmente no se puede expresar, la función socializadora que proporciona por medio de una cosmovisión y valores

comunes, mientras la función semántica que lleva consigo contenidos inspiradores que devuelven el sentido a la existencia crea nuevos potenciales comunicativos.

El fenómeno de secularización que debe ser tenido en cuenta como “escenario cultural de fondo” para asumir la tarea de una nueva evangelización nos plantea interrogantes no sólo en relación con la crisis religiosa, que supone, sino también en relación con las respuestas a las que ha dado lugar para evaluar su significación.

### 3. La cultura del relativismo

El documento de preparación para el Sínodo, los *Lineamenta*, también menciona, en relación con el fenómeno de la secularización, lo que llama la cultura del relativismo, una tentación de nuestra época que plantea grandes retos:

*“Este modo de actuar ha consentido a la secularización entrar en la vida de los cristianos y de las comunidades eclesiales, transformándose no sólo en una amenaza externa para los creyentes, sino convirtiéndose en un terreno de confrontación cotidiana. Son expresiones de la llamada cultura del relativismo”. (Lineamenta, ibidem).*

En los planteamientos actuales acerca de la postmodernidad se conoce el concepto de lo que llaman el pensamiento “débil” en contraposición con el pensamiento “fuerte” de otras épocas, de las épocas pasadas. Es bien conocido al respecto el pensamiento de Gianni Vattimo, el filósofo de Turín nacido en 1936 en la época de la crisis de la racionalidad tradicional y de la metafísica, época de los nacionalismos y del terror de los campos de concentración en Alemania y de la bomba atómica en el Japón. ¿En qué consiste este planteamiento de Vattimo?

En varias de sus obras, Vattimo trata el tema de la religión: *Crear que se cree* (1996), *Después de la cristiandad* (2002), *El futuro de la religión* (2005), a la luz de la contraposición que establece entre el pensamiento débil y el pensamiento fuerte. Por pensamiento fuerte (o metafísico) entiende él que, en nombre de la verdad, de la unidad y de la totalidad, establece fundamentaciones absolutas para el cono-



cimiento y para la acción. Y por pensamiento débil (o postmetafísico), el que rechaza las categorías omnicomprendivas, es decir, la razón dominante de la tradición en cuanto fundamentación única, última, normativa de todo. Ideas centrales de este planteamiento del pensamiento débil son: el cuestionamiento de la metafísica, o superación de la verdad absoluta, la convicción de la imposibilidad de encontrar un fundamento para todo y por lo tanto el rechazo de los metarrelatos o grandes discursos (Lyotard), todo esto acompañado de la insistencia en la necesidad de darle una cierta orientación a la hermenéutica.

En estos principios Vattimo encuentra elementos que le permiten replantear la noción de democracia como tolerancia, pero también una teoría procedimental de la verdad capaz de superar el riesgo del relativismo, según afirma. Se habla por eso con razón de que de esta manera se puede llegar a lo que se podría llamar el consenso democrático, a través del pensamiento débil. En lo referente a la religión, y en particular al cristianismo y a la Iglesia, Vattimo defiende explícitamente el cristianismo en cuanto cristianismo postmoderno en su obra *Después de la cristiandad* (2002). Lo hace afirmando la falta de legitimidad del ateísmo al que considera como un discurso igualmente impertinente porque, como la cristiandad, no tiene derecho a justificarse con los criterios de un pensamiento fuerte. Si nada es verdad absoluta tampoco lo puede ser la negación de la existencia de Dios. Más aún: la muerte de la metafísica, según él, entraña la posibilidad del resurgimiento del cristianismo que, en occidente, es definido por él como un “cristianismo secularizado”.

Vattimo no deja de presentar sus críticas a lo que él considera el autoritarismo de la Iglesia católica en virtud del principio del pensamiento débil, pero considera que el renacimiento de la religión en la época postmetafísica es teóricamente legítimo y permite replantear las relaciones entre filosofía y religión. De todos modos el cristianismo del que habla sería un cristianismo sin dogmas, fruto del consenso entre los creyentes y basado sólo en la ética del amor. En una colección de ensayos publicados con el título de *Nihilismo y emancipación* (2003), Vattimo aplica estas ideas postmodernas y del “pensamiento débil” a la ética, a la política y al derecho. En todo caso, de lo que se trata es de una ética procedimental y en lo político de un pluralismo democrático y socialista.

Desabsolutización de los grandes sistemas, crisis de los grandes relatos, pensamiento débil: todo esto se señala, en esta época, como algo que debería traer para la religión la pérdida del lugar central que ha ocupado tradicionalmente en la vida humana y en la sociedad. Con esta posición tiene que ver el tema del relativismo. Por esta razón, con frecuencia se tiene la impresión de que para muchas personas de las generaciones nuevas, cristianismo y catolicismo son sinónimos de lo obsoleto, de institucionalidad y de actitud dogmática, lo que es rechazado por una mentalidad utilitarista y pragmática como la actual, postmoderna. De esta manera, la opción cristiana es desechada con facilidad en su forma de realización católica, como lo afirma Mardones: “La cultura católica, como tal, no tiene capacidad para presentarse como una cultura alternativa” (*La indiferencia religiosa en España*, p. 51). Se piensa inclusive con frecuencia que “la Iglesia no ha seguido el ritmo de la modernidad... ni siquiera para mantener una postura crítica a la altura del momento... la modernidad tardía con su enorme aceleración y frenesí la ha dejado muy atrás” (Ibidem, p. 57).

En relación con el tema, tenemos importantes consideraciones del Magisterio de la Iglesia, sobre todo de los dos últimos Papas, que han insistido una y otra vez en la necesidad de no ceder ante la dictadura del relativismo. Es imposible vivir sin certezas, sin un pensamiento fuerte si así se puede hablar. La fe cristiana tiene un compromiso irrenunciable con la Verdad y con opciones que son irrenunciables, no negociables. Se puede recordar al respecto la Encíclica *Veritatis Splendor* del Papa Juan Pablo II (1993) y, entre las muchas intervenciones del Papa Benedicto XVI, la conocida homilía que pronunció antes de su elección en la Misa “*pro eligendo Pontifice*” el 18 de abril del año 2005:

*“El relativismo, es decir, dejarse «llevar a la deriva por cualquier viento de doctrina», parece ser la única actitud adecuada en los tiempos actuales. Se va constituyendo una dictadura del relativismo que no reconoce nada como definitivo y que deja como última medida sólo el propio yo y sus antojos”.*

Grandes retos se le plantean ciertamente a la Iglesia en tiempos de una nueva evangelización. ¿Cómo hablar de Dios en un mundo secular? Soplan ciertamente vientos positivos: así hay que considerar hechos que tienen que ver con una gran ansia de infinito que se percibe



hoy en el mundo, con una generalizada sensibilidad mística, con una demanda urgente de encontrar acuerdos, fundamentados en firmes principios como los de la revelación, que necesita la humanidad, entre ellos los de carácter ético. Retos difíciles, ciertamente, que nos exigen pensar que no es suficiente simplemente realizar una tarea pastoral tradicional. A todos estos retos quiere responder la Iglesia con su propuesta de una nueva evangelización.