

¿Qué es la secularización y cómo debe la Iglesia dirigirse al mundo secularizado?

Julián David Zuluaga

Fernando Abilio Mosquera Brand, PhD

Fundación Universitaria Seminario Bíblico de Colombia

Facultad de Teología

Medellín, septiembre del 2014

Resumen

Palabras clave: Secularización, secularismo, laicismo, secularidad, laicidad.

El presente trabajo investigativo tendrá por finalidad analizar en qué consiste el fenómeno llamado secularización, y cuáles son las implicaciones o desafíos que dicho fenómeno representa para la fe cristiana. Para ello, se comenzará analizando el trasfondo histórico de dicho término; además se evaluará de manera puntual, los dos resultados que trae consigo dicho fenómeno: la secularidad o laicidad y el secularismo o laicismo.

Una vez entendido lo que se quiere decir cuando se habla de secularización, se emprenderá entonces un análisis en dos obras de teólogos renombrados del siglo XX, que han reflexionado ricamente sobre tal realidad: Bonhoeffer y Schillebeeckx. El presente trabajo se limitará a estos dos autores por razones de espacio y al mismo tiempo porque se considera que sus reflexiones en las obras que serán analizadas son relevantes y pertinentes para el tema que será tratado.

Finalmente el trabajo cerrará haciendo un análisis de la configuración del hombre secular para dar por último algunas reflexiones que la iglesia debe considerar al dirigirse al mundo secularizado: sobresaliendo en ello la capacidad dialogante, la preocupación por el hombre secular o moderno y la tarea de hacer inteligible el mensaje cristiano para él.

Es importante para tejer un puente con el hombre secular contemporáneo, aclarar que contrario a lo que algunos secularistas sugieren, la fe cristiana en lugar de desestimar el potencial humano, lo afirma y reconoce en él un don de Dios que ha de ser empleado responsablemente en servicio de los demás, y también que la fe no se opone a la razón sino que por el contrario puede ampliar su panorama.

Agradecimientos

En primer lugar quiero agradecer a Dios por permitirme, después de muchos intentos fallidos, dar con la carrera que más realización me ha podido traer. Le agradezco también por sustentarme a lo largo de mi travesía universitaria, y por permitirme estar ahora presentando mi trabajo investigativo. Agradezco también de forma especial a mi madre, por apoyarme en mis estudios en todos los sentidos posibles, por animarme en momentos de angustia y confusión, por su amor y comprensión.

Quiero además agradecer también a todos los profesores del Seminario Bíblico de Colombia que han contribuido a mi formación tanto académica como personal. De manera especial agradezco a los profesores Santiago Benavides, Gustavo Karakey y Fernando Mosquera, quien es además mi asesor en este trabajo investigativo, les agradezco inmensamente por su preocupación, consejos y amistad.

Finalmente quiero agradecer a mi iglesia, la Comunidad Cristo Rey, por sus oraciones y apoyo en medio de este trabajo, y también a mis mejores amigas, Laura, Marta y Karinna, con quienes pude hablar de manera especial sobre el presente trabajo y de quienes recibí constantes palabras de ánimo. Especialmente agradezco a Laura Rojas por insistirme en continuar con el trabajo investigativo cuando estaba con poco ánimo para proseguir, y por los debates sobre el contenido del mismo.

Contenido

Introducción **6**

1. ¿Qué es la secularización? **7**

Observaciones preliminares **7**

Trasfondo del término secularización **8**

Secularismo o laicismo **11**

Secularidad o laicidad **12**

Impacto del secularismo **13**

Observando el fenómeno desde otras miradas **14**

Razones del secularismo/ ¿por qué el secularismo? **15**

Razones existenciales: ¿para qué el secularismo? **16**

Un diálogo a favor de la laicidad **17**

2. Fe cristiana y secularización: Análisis a partir de teólogos modernos **19**

Dietrich Bonhoeffer **20**

Reflexiones respecto a la secularización en Ética (de Bonhoeffer) **20**

Configuración de la ética **20**

¿Dos realidades (sagrada y secular)? **22**

Relación entre lo último y lo penúltimo **23**

La fe cristiana y los ámbitos temporales **28**

Estado e Iglesia **29**

Relación entre la Iglesia y el mundo **30**

Edward Schillebeeck **32**

Reflexiones respecto a la secularización en El mundo y la Iglesia (de Schillebeeckx)

33

Relación de la fe y el mundo **33**

Cristianismo anónimo **34**

La personalización del hombre **35**

Secularización **36**

Bonhoeffer y Schillebeeckx **39**

3. ¿Cómo se debe dirigir la Iglesia al hombre secular? **40**

Configuración del hombre secular **40**

¿Cómo debe dirigirse la Iglesia al mundo secularizado? algunas consideraciones **45**

Evitar la dicotomía secular/sagrado **45**

Dios es soberano sobre el mundo, la Iglesia no **46**

Viéndonos como colaboradores de Dios **47**

No amoldarse al Espíritu de la época **48**

Afirmar a Dios es afirmar al hombre **48**

La superación de la fractura entre fe y razón **49**

Preparando el camino para que la palabra de Dios llegue **50**

Conclusiones **50**

Referencias **53**

Introducción

La Iglesia cristiana está llamada a no amoldarse al espíritu de la época, sino más bien a vivir como pueblo santo, a partir de los valores del reino de Dios, no de la cultura imperante. Está llamada además a anunciar la buena nueva de salvación para el mundo y a hacer discípulos en nombre de su maestro. Por tal razón, es una necesidad imperiosa conocer el espíritu de la época en el cual nos movemos actualmente; y el espíritu de nuestra era es el espíritu de la secularización.

Este fenómeno (la secularización) representa varios desafíos para la Iglesia contemporánea, y por ello en el presente trabajo investigativo se buscará abordar con la ayuda de teólogos del siglo pasado y otros contemporáneos la mejor manera como la Iglesia debería, de acuerdo a su misión, encarar tales desafíos. La Iglesia no debe tener una actitud de evasión, desinterés, o pasividad frente al mundo secularizado, sino antes bien, debe salir activa y responsablemente a responder a su realidad.

Debido a lo anterior, buscamos generar algunas reflexiones que sería conveniente que la Iglesia considerara a la hora de dialogar con el mundo contemporáneo, el mundo secularizado.

El trabajo investigativo se dividirá de la siguiente manera: el primer capítulo buscará responder qué se entiende por secularización, además de ello planteará algunas de las implicaciones de dicho fenómeno; en el segundo capítulo a partir del análisis de dos obras de renombrados teólogos modernos, se mirará de qué manera debería darse la relación entre la Iglesia y el mundo secularizado; finalmente, en el capítulo tres se analizará cuál es la configuración del hombre que está bajo el influjo de la secularización y teniendo

en cuenta su realidad, se compartirán algunas consideraciones sobre la manera como la Iglesia debe dirigirse a éste mundo secularizado.

1 ¿Qué es la secularización?

Al buscar determinar cómo la iglesia debe relacionarse con el mundo secularizado, el autor se propone, en primer lugar, definir qué es lo que quiere decir cuando habla de secularización. Analizará de manera breve el trasfondo de dicho fenómeno, distinguiéndolo de lo que llamará secularidad y secularismo. También observará el ambiente que éste promueve y compartirá opiniones actuales sobre la importancia y la necesidad del diálogo entre la fe y la razón en sociedades secularizadas. Para ello acudirá a las reflexiones que han hecho distintos pensadores, tanto religiosos como no religiosos respecto a esta temática.

Observaciones preliminares

Autores como Medina, han dicho que no se podría comprender la historia de occidente sin tener en consideración el proceso de secularización (Medina, 2000), o como lo expresa Alfonso Aguilar: “El proceso secularizante constituye, lo sabemos bien, el latido del corazón de la modernidad” (p. 43, 2010). Cabe decir que dicho fenómeno no sólo es algo propio de la modernidad, ya dentro de la Antigüedad clásica, pudimos apreciar un proceso similar, donde los mitos cedían a un nuevo tipo de explicaciones, de carácter más racional (Medina, 2000).

Como se podrá observar éste es un proceso que puede ser considerado favorablemente por unos y de manera desfavorable por otros. Autores como Solsona, han considerado que la religión ya debe ser un capítulo superado en la historia de la humanidad (Solsona, 2002). Éste autor, critica justamente aquellas concepciones que ven el elemento

religioso como algo de lo cual el hombre no puede prescindir, algo constitutivo a su naturaleza. El hombre, según él, no debe esperar conformarse a normas dadas desde afuera o buscar una luz en lo trascendente que le sirva de guía para su camino, el hombre secularizado se ve a sí mismo como el único sujeto y agente de su historia (Solsona, 2002).

Religiosos como Ratzinger, e incluso no religiosos de la talla de Habermas, han señalado que el proceso de secularización puede tener serios peligros, e incluso caer en la soberbia de llegar a demeritar los hechos religiosos o sagrados, precisamente cuando se sugiere que la historia se mueve de menos a más, y que es necesario prescindir de los “elementos míticos” para alcanzar mayor progreso y así construir una sociedad más civilizada. Habermas, es uno de los autores que a pesar de no considerarse un hombre religioso, reconoce la importancia que hoy tienen los Estados de escuchar a la religión; de reconocerle un espacio en el diálogo que se está llevando y aun de aprender de ella (Habermas y Ratzinger, 2006).

Trasfondo del término secularización.

El término secularización parece haber sido empleado originalmente durante la edad media; se empleó para definir un acto jurídico en dicha época, el cual consistía en la reducción o expropiación de los bienes eclesiásticos por parte del poder temporal de los príncipes medievales (Medina, 2000). “En este contexto implica la solución jurídica al conflicto de las investiduras, al expropiar las autoridades eclesiásticas de los dominios temporales, a favor de la jurisdicción secular” (Medina, 2000, p. 2), sin embargo, cabe decir que el vocablo tomó su fuerza significativa a partir del Renacimiento.

Así la secularización se iría presentando como una separación, “como una escisión y conflicto entre lo espiritual y temporal; segundo, como triunfo de lo temporal y mundano

respecto a lo religioso; y tercero como transformación de lo sagrado en secular” (Medina, (2000, p. 2).

Como indica Donner (2004), fue en el renacimiento donde se empezó a dar este rechazo frente al dominio de la Iglesia y de los teólogos en la cultura y en la vida en general. En distintos ámbitos se empezó a copiar la cultura clásica con su énfasis en el valor del hombre y su capacidad intelectual, fue este el inicio de la sociedad moderna, la cual es la época, dice éste autor: “del hombre autónomo, la persona que ha dejado atrás la tutela de la iglesia y de la religión, que es dueño de su propio destino” (Donner, 2004, p. 38). Este proceso tardó varios siglos; sus semillas fueron sembradas en el renacimiento y en su rechazo de la Edad Media.

Autores como Aguilar (2010), proponen en general dos significados del término secularización. El primero es referido a la acción o al proceso por el cual ámbitos humanos y objetos reconocidos como pertenecientes al mundo de lo sagrado o de lo divino, se convierten en parte de *saeculum*, es decir, del mundo profano. En la cultura occidental, tal fenómeno se trata de un proceso histórico desarrollado por la sociedad europea a partir del siglo XIII, en el cual se afirma la independencia de la iglesia y de sus preceptos morales, con miras a constituirse en principios no religiosos y formular sus ordenamientos tomando en serio al hombre y al mundo en sus propios valores.

Por otra parte, sugiere éste autor, el término también puede ser entendido como el producto de un proceso histórico de secularización total por medio del cual tanto la política, como la cultura y la sociedad se han secularizado, el ordenamiento social, la forma como se constituye la cultura y las costumbres pasan a ser ajenas a la religión. Él sugiere además que tal forma de entender la secularización también puede llamarse secularismo o laicismo.

Agrega también que como proceso histórico, la secularización puede tener dos efectos o resultados, por un lado la secularidad o laicidad, y por otro, como acabamos de ver, el secularismo o el laicismo (Aguilar, 2010). A esto, volveremos más adelante.

La secularización como aspecto fundamental de la modernidad, la ha llevado a tener una tendencia hacia lo profano e inmanente, como bien lo expresa Medina (2000); lo cual a su vez no significa que nuestra época carezca de mitos y rituales. Sugiere este autor, que hay ciertas funciones o aspectos del comportamiento mítico que son constitutivos de la naturaleza humana. Más que carecer de mitos y ritos, la sociedad actual vive unos distintos; en lugar de abandonarlos los ha transformado, como bien se ha dicho. Se siguen dando rituales en escenarios cotidianos: tanto el encuentro cara a cara como las ceremonias públicas, pueden hacer las veces de rituales, allí se mantienen comunidades emocionales. Según éste sociólogo bogotano, estas ceremonias hacen precisamente las veces de rituales porque “permiten la afirmación de experiencias de renovación temporal” (Medina, 2006, p. 7).

Respecto a los mitos, en la modernidad también se pueden apreciar. Medina (2006) comparte varios ejemplos; según él, el hombre moderno posee una nostalgia por convertirse en un ser excepcional o redentor, también muestra la importancia que el concepto de origen o comienzo sigue teniendo; un reflejo de esto se puede ver en la “limpieza alemana”, o el hecho de buscar por medio la revolución francesa un nuevo comienzo.

Por estas razones, algunos advierten que dicho fenómeno no es tanto un periodo de desmitificación sino más bien un periodo en el cual los mitos o la experiencia de lo sagrado es transformada. No es el paso de un estadio mítico o supersticioso a uno más racional, como propone la creencia positivista e historicista de la secularización, la cual percibe la

historia de manera lineal, que va de menos a más, avanzando cualitativamente en conocimiento o en humanidad. Tampoco el paso desde la oscuridad metafísica a la claridad de la civilización, la cual es lograda gracias al espíritu científico (Medina, 2006). Tal perspectiva puede caer en la arrogancia y en el desprecio hacia los hechos religiosos (Medina, 2006).

Visto así, como lo menciona el sociólogo bogotano, sería entonces la “verdad” o el discurso propuesto por la ciencia el que se encargaría de “sacralizar” el mundo; y es precisamente de esta manera como la ciencia se convertiría en ideología (Medina, 2006). Tal perspectiva puede ubicarse dentro de lo que hemos denominado anteriormente como secularismo. A continuación se hará la distinción entre lo que se entiende claramente como secularismo y lo que se entiende como secularidad; ambos resultados del proceso de la secularización.

Secularismo o laicismo

De acuerdo con el profesor Alfonso Aguilar (2010), el secularismo o el laicismo es el esfuerzo tanto teórico como práctico que busca independizar absolutamente la realidad terrena y humana, de Dios y la ley moral cristiana. Quizás al darse esta independencia con la fe cristiana especialmente, como mensaje implícito dé a entender a otros segmentos religiosos, de menor historia y más informales, que tampoco han de ser tenidos en cuenta para dialogar en la sociedad secularizada.

Sigue sugiriendo Aguilar (2010):

Este laicismo conlleva a la exclusión de Dios de manera radical de todos los ámbitos humanos, personales y sociales, y de las leyes morales cristianas en el

comportamiento personal y en los ordenamientos estatales. Se trata de organizar la sociedad *tamquam si Deus non esset* («como si Dios no existiese»)» (p. 45).

Secularidad o laicidad

De acuerdo con Aguilar (2010), secularidad y laicidad indican la justa autonomía de las realidades terrenas y humanas: el Estado, la economía, la cultura, las ciencias; de la iglesia y los ordenamientos religiosos. La laicidad de acuerdo a lo expresado por este autor, lleva a la neutralidad religiosa, o a la aconfesionalidad del Estado, lo cual sugiere que las realidades humanas tienen unos métodos y leyes propios que no dependen de la religión.

Aguilar (2010) comenta que esta laicidad es intrínsecamente positiva, pues Dios quiere que la realidad terrena funcione en sus propias leyes, es decir, de manera autónoma de la religión, pero sin dejar de reconocer que también debe someterse a Dios y a los dictámenes de la moral natural.

El secularismo, en lugar de abogar por la justa independencia de la realidad humana frente a los ordenamientos religiosos, busca más bien la independencia de la realidad terrena de Dios y su ley moral. Reemplaza el papel de Dios con el papel del hombre (Aguilar, 2010), “busca construir una torre de babel (p. 46).

La laicidad reconoce los dos ámbitos, el sagrado y el profano, pero no los opone, antes bien aboga para que dialoguen entre sí y así contribuir al bien común de la sociedad (Aguilar, 2010).

Juan Pablo II, (como se cita en Aguilar, 2006, p. 46) “Laicidad no es laicismo. Es únicamente el respeto de todas las creencias por parte del Estado, que asegura el libre ejercicio de las actividades del culto, espirituales, culturales y caritativas de las comunidades de creyentes”.

Expuestos estos dos resultados del fenómeno de la secularización: laicidad y laicismo, vemos que el primero es incluyente y propone un ideal de convivencia social, en cambio el segundo es excluyente, y más que proponer un ideal de convivencia social es una ideología (Aguilar, 2006).

Impacto del secularismo

El impacto de la secularización y sus dos efectos quizás no se sienta de una manera tan fuerte en Latinoamérica como en el continente europeo, donde se comenzó a gestar dicho fenómeno, como mencionamos anteriormente. Sin embargo como se podrá ver en los ejemplos que se presentarán a continuación, es innegable que dicho fenómeno también se vive en América Latina. El Padre Aguilar, nos comparte la manera cómo percibe uno de los resultados de la secularización: el secularismo.

Dicho fenómeno, como menciona Aguilar (2006), penetra en todas las áreas de la sociedad, y para mostrarlo sugiere varios ejemplos. En materia política, tal fenómeno lleva a una legislación que obstaculiza la libertad religiosa, la educación cristiana y la promoción del concepto de la vida y la familia que han sido sostenidos tradicionalmente. En el ambiente cultural y académico se promueve el científicismo y un racionalismo militante; el ateísmo filosófico, la antropología evolucionista y la bioética relativista.

También, se puede decir que el secularismo puede ser detectado o visto claramente en los medios de comunicación; los cuales en general tergiversan o ridiculizan el fenómeno religioso, junto a esto, se percibe la laxitud con que la sociedad presenta temas como el aborto, la eutanasia embriológica o el sexo libre (Aguilar, 2010).

Por último, incluso se puede ver que la secularización ha llegado a la iglesia, ya que la liturgia, y las fiestas religiosas como la navidad o como la pascua han sido secularizadas (Aguilar, 2010).

Observando el fenómeno desde otras miradas

Como hemos observado, la secularización cuenta con sus defensores y sus detractores como suele ocurrir con cualquier otro fenómeno, sin embargo, vale la pena mencionar que todos sus defensores no necesariamente son ateos militantes ni agnósticos, hay incluso dentro de la fe cristiana algunos teólogos como Moncada (2012), que aceptan en general los postulados de la secularización, y que los consideran de hecho como la voluntad de Dios para el mundo. Podría pensarse que en general aquellos cristianos que defienden la secularización, la defienden por la secularidad o laicidad; precisamente porque ésta ha llevado a reconocer que la religión debe permitirle a las distintas esferas, como lo político o económico, que funcionen de acuerdo a sus propios métodos y leyes, sin dejar de reconocer que también deben someterse a Dios. Pero la verdad es que no todos los cristianos la consideran de provecho porque resulte en secularidad; hay quienes lo hacen pensando que el secularismo, el efecto de independizar toda realidad humana de Dios, es lo que Dios desea precisamente para la humanidad.

Siendo la interpretación teológica de la secularización un tema que será tratado con más amplitud en el segundo capítulo, no se entrará al tema en esta sección, sólo se mostrará que de acuerdo a teólogos como Moncada, “una mirada objetiva a la dinámica de la secularización permite entender que ella es posible porque forma parte del mismo designio de Dios” (p. 123, 2012). Pero no sólo secularización entendida como laicidad sino como laicismo. Autores como él, siguiendo lo expresado por Bonhoeffer en sus escritos finales,

sugieren que debemos vivir ante Dios como si Él no existiera, “*etsi Deus no daretur*”.

(Moncada, 2012).

Autores como Altizer, justamente en la modernidad, iban a dar cuenta de esta influencia que la secularización estaba ejerciendo aun en la reflexión teológica, al desarrollar una corriente teológica conocida como la “teología de la muerte de Dios”, donde lo trascendente llega a verse enteramente como inmanente (González, 2000).

Razones del secularismo/ ¿por qué el secularismo?

A continuación, de acuerdo con la reflexión del Padre Alfonso Aguilar se compartirán tanto las razones filosóficas como existenciales del secularismo; algunas de las ideas que tejen la ideología del laicismo o secularismo, de acuerdo con Aguilar (2010), son: **1 el inmanentismo radical:** el cual rechazando, a priori, la trascendencia identifica la realidad con el universo y la humanidad; en ella Dios no existe, y por tanto se promueve un estilo de vida en el cual él no es considerado. Quizás no necesariamente sea atea, pues podría considerar la existencia de un dios, del dios que se identifica plenamente con la realidad. En este caso sería el dios del panteísmo. **2. La «divinización» del hombre:** de acuerdo con esta perspectiva, sugiere el autor, por la inexistencia de Dios, o por el hecho de que no debe ser considerado, el ser humano asume el papel del ser supremo, apoyándose únicamente en sus criterios para construir su historia. **3. La absolutización del Estado:** debido a la inexistencia de una realidad trascendente que pueda ofrecer los fundamentos para la civilización, el Estado pasa a convertirse en la fuente de todos los valores y derechos humanos. **4. El racionalismo:** otro factor, es el considerar que la razón es la única fuente del conocimiento, y debido a esto se excluyen otras fuentes alternativas y cualquier verdad que se halle más allá de los límites de la razón. En este caso, como lo

expresa Aguilar, “La fe en una revelación sobrenatural es, necesariamente, falsa o inútil” (2010, p. 50). **5. El cientismo:** el cual consiste en la creencia de que la ciencia y la tecnología constituyen el único recurso cierto y válido de conocimiento. **6. La absolutización de la libertad:** tanto el hombre como el Estado tienen el derecho de establecer de manera autónoma sus criterios sobre el modo de vivir y de organizar la sociedad. La libertad en este contexto, podría ser entendida como sugiere este autor, como liberación de Dios, los preceptos religiosos y eclesiásticos (Aguilar, 2010). **7. La visión deformada de la religión:** el fenómeno religioso es interpretado especialmente de manera negativa y de forma reductiva; la religión es vista como un capítulo que debe ser superado, y que además ha sido generadora de muchos conflictos y en lugar de cooperar para el avance de la humanidad, lo ha retrasado. **8. El consumismo:** el ver al hombre fundamentalmente como un ser material destinado principalmente a gozar de los bienes de consumo, y a disfrutar del éxito social.

Razones existenciales: ¿para qué el secularismo?

Entre las razones que comparte Aguilar (2010), están: **1. La paz mundial:** la mentalidad secularista es el mejor camino de crear una sociedad pacífica, dado que las religiones fomentan el conflicto y la división. **2. La absoluta autonomía política y social:** al eliminar la ética religiosa, el Estado y la sociedad pueden constituirse bajo los criterios que estimen racionales. **3. La construcción de una utopía político-social:** el proyecto secularista tiene por meta construir una sociedad perfecta y gloriosa, que va en continuo avance. **4. Libertad de pensamiento:** la capacidad de pensar por sí mismo y escoger de acuerdo a las necesidades de cada uno el estilo de vida más conveniente. **5. El goce de la**

vida terrena: la religión con sus preceptos impide al hombre gozar de los bienes mundanos.

Un diálogo a favor de la laicidad

Se concluirá este capítulo con unas reflexiones de dos reconocidos pensadores, precisamente con miras a justificar por medio de sus aportes la pertinencia de la laicidad, y lo inadecuado del laicismo en las sociedades actuales.

En el 2004, tuvo lugar un diálogo entre el entonces cardenal Joseph Ratzinger, prefecto de la Congregación para la doctrina de la fe, y el renombrado filósofo Jürgen Habermas, conocido exponente del pensamiento laico de raíz ilustrada; dicho diálogo fue recogido en un texto llamado *Dialéctica de la secularización: sobre la razón y la religión* (Habermas y Ratzinger, 2006).

En este libro, Habermas reconoce que la sociedad europea necesita meditar sobre las bases de la convivencia entre ciudadanos creyentes y no creyentes, e insiste adecuadamente que este diálogo puede ser dado si se respeta la neutralidad cosmovisiva del estado liberal (Habermas y Ratzinger, 2006).

Él reconoce como un hecho más que probable la pervivencia futura de las religiones dentro de las sociedades secularizadas, y considera que dada la continua pérdida de sentido experimentada por la sociedad occidental, ésta se encuentra muy necesitada del bagaje moral que se encuentra en las tradiciones religiosas (Habermas y Ratzinger, 2006).

Este autor también reconoce efectos desiguales que se han dado en las sociedades secularizadas, ya que como bien lo afirma, son los ciudadanos que profesan una fe religiosa a los únicos a quienes el Estado liberal les ha pedido que dividan su identidad en un aspecto público y en otro privado (Habermas y Ratzinger, 2006). Este filósofo alemán,

correctamente se hace la pregunta, ya que la sociedad postsecular pretende defender la igual dignidad de sus miembros ¿por qué debería ignorar los recursos que le brinda la sabiduría moral de las tradiciones religiosas? El disenso siempre existirá entre creyentes y no creyentes, sin embargo se espera la capacidad de reconocimiento de los no creyentes en su trato con los creyentes, y esto implicará que los no creyentes deben determinar o evaluar de forma autocrítica la relación de la fe con el conocimiento (Habermas y Ratzinger, 2006).

Además, Habermas reconoce que los ciudadanos secularizados, ya que actúan en su papel de ciudadanos del Estado no pueden negar a los conceptos religiosos su potencial de verdad, ni tampoco negarle a los ciudadanos creyentes el derecho a realizar aportes en las discusiones públicas, eso sí, deja claro, en un lenguaje no religioso (Habermas y Ratzinger, 2006).

Ratzinger por su parte, muestra que el cristianismo se ha sumado al esfuerzo desmitologizador del pensamiento racional al optar por el Dios de los filósofos frente al Dios de las religiones. La fe cristiana no desea ser considerada como un mito más entre otros, sino más bien poder ser considerada como la fe que salva (Habermas y Ratzinger, 2006).

Es tarea del cristianismo exponerse a la crítica racional, y salir al encuentro de la filosofía en lugar de huirle a ésta. (Habermas y Ratzinger, 2006). Ratzinger, también sugiere que se debe preguntar si en este marco, donde se considera la razón como la que nos dará luces para dirigir nuestras sociedades, si acaso ésta (la razón) también no debería ser cuestionada; aquí pone como ejemplo la bomba atómica, avance científico que refleja la gran capacidad humana de crear y también de destruir. Él se pregunta si acaso la razón es lo

suficientemente fiable o si hay un marco mayor al cual debe sujetarse (Habermas y Ratzinger, 2006).

En una sociedad secularizada, en la que se ha pasado de la fe en las religiones a la fe en la ciencia, Ratzinger sugiere que la filosofía debe acompañar de forma crítica el desarrollo de cada ciencia y analizar sus conclusiones sobre lo que es el hombre; de esta manera se podrá mantener la mirada abierta a la totalidad, de la cual la ciencia solo puede mostrar rasgos particulares, y también a la realidad última del hombre (Habermas y Ratzinger, 2006).

2. Fe cristiana y secularización: Análisis a partir de teólogos modernos

En este capítulo se analizarán dos importantes obras de teólogos modernos en las cuáles se pueden apreciar importantes reflexiones sobre el fenómeno de la secularización y el papel de la Iglesia en una sociedad secularizada. Aun si las obras que serán analizadas: *Ética* de Dietrich Bonhoeffer, y *Diálogo con el Mundo* de Edward Schillebeeckx, no son obras centradas especialmente en el fenómeno de la secularización, sí ofrecen pertinentes reflexiones sobre el mismo, pues ambos teólogos siendo muy conscientes del tiempo en el que vivían, elaboran su teología reflexionando sobre el papel que debe tener la fe cristiana y la iglesia en el mundo secularizado, y la manera como deben relacionarse entre sí.

Ambos análisis se elaborarán con la finalidad de ver de qué manera estos renombrados teólogos modernos, Bonhoeffer (protestante) y Schillebeeckx (católico), dialogaban desde su fe con el mundo, con la sociedad en la que se encontraban, y así buscar aspectos de su diálogo que puedan contribuir a la Iglesia evangélica hoy para llevar a cabo su misión en el mundo (secularizado). Nos centraremos especialmente en las secciones que

estimamos más relevantes concernientes al tema que nos ocupa, y parte de los aportes de ambos libros para la Iglesia hoy, se desarrollarán un poco más en el tercer capítulo.

Dietrich Bonhoeffer

Nace el 4 de febrero de 1906, en Breslau, entonces parte de la Alemania Imperial. Comienza a estudiar teología en la Universidad de Tubinga en 1923, estuvo bajo la enseñanza de importantes teólogos como Adolf von Harnack y Reinhold Seeburg. Después de lo que él llamaría su experiencia de conversión tardía, se enfocó en los problemas teológicos de la iglesia contemporánea. Fue además un fuerte opositor del régimen Nazi, tanto que estuvo involucrado en una conspiración para derribar a Hitler del poder; fue arrestado por esta razón y por su colaboración con el escape de judíos a Suiza. El 4 de abril de 1945 muere asesinado por el régimen Nazi (de Souza, 2006).

Reflexiones respecto a la secularización en Ética (de Bonhoeffer)

Configuración de la ética. Ya que la ética es el tema eje del libro de Bonhoeffer, se iniciará entonces por las consideraciones de la ética cristiana en un mundo secularizado.

Este teólogo luterano se pregunta ¿cuál es nuestra fuente para determinar algo como bueno o malo? Para él, la configuración ética del cristiano debe darse a partir sólo de la figura de Cristo. Deja claro Bonhoeffer (1968) “no se trata por consiguiente de una imitación, de una reproducción de su forma, sino que su propia figura adquiere forma en el hombre” (p. 56). El hombre cristiano, dice él, debe ser configurado a Cristo, encarnado, crucificado y resucitado, lo cual quiere decir que debe ser el hombre que es en realidad, asumir quien es; también ser hombre juzgado por Dios por cuanto es pecador y necesitado de gracia; y ser hombre nuevo ante Dios, que vive porque vive en Cristo. Este hombre dice

“vive en medio de la muerte, es justo en medio del pecado, es nuevo en medio de lo viejo”

(Bonhoeffer, 1968, p. 56).

...sólo puede hablarse de configuración con mentalidad cristiana y ética con la mirada puesta en la figura. Configuración no es un proceso o estado autónomo que pueda separarse de alguna manera de esta figura. Sólo hay una configuración de y a esta figura de Jesucristo. El punto de partida de la ética cristiana es el cuerpo de Jesucristo, la figura de Cristo en la figura de la Iglesia, la configuración de la Iglesia de acuerdo con la figura de Cristo (Bonhoeffer, 1968, p. 57).

Por otra parte, éste teólogo luterano también busca recobrar el concepto de ley natural en su Ética, el cual considera, había caído en descrédito en la ética evangélica, lo cual se puede ver en teólogos como Karl Barth, por ejemplo (Svensson, 2011). Él afirma que hay unos derechos en la vida natural, la vida no depende de su valor o utilidad social, dice Bonhoeffer (1968) “el derecho a la vida está en el que existe” (p. 113); y es Dios el creador, conservador y redentor de ella.

Para Bonhoeffer (1968) “lo natural es la forma que Dios ha conservado al mundo caído y que está orientada a la justificación, a la redención y renovación” (p. 101), orientada hacia Jesucristo. El bien de la sociedad no está por encima del derecho del individuo, de ser así se ataca la vida natural, y al destruir los derechos de los individuos se destruiría todo derecho general, llevando con ello al caos; agrega que el hecho de que exista un derecho natural viene de la voluntad de Dios por crear al individuo y darle vida eterna (Bonhoeffer, 1968).

Como bien apunta Svensson (2011), infortunadamente en esta parte de ‘lo natural’, Bonhoeffer no profundiza tanto en los fundamentos filosóficos de la ley natural, Dietrich no es uno de los grandes teóricos sobre el tema.

¿Dos realidades (sagrada y secular)? De acuerdo con Bonhoeffer, la división de la realidad en dos ámbitos o espacios, uno sagrado y otro profano, uno cristiano y el otro temporal, crea la posibilidad de que el ser humano exista sólo en uno de estos dos ámbitos, la posibilidad de existir en el ámbito sagrado desentendido del ámbito mundano, como es el caso de los monjes, y la existencia del ámbito mundano, que puede reclamar para sí autonomía frente al ámbito sacral, como es el caso de los adeptos a la teología liberal, dice el teólogo luterano. (Bonhoeffer, 2000). Él se muestra muy crítico con la tradición cristiana que ha sostenido esta división de la realidad en dos espacios: divino y mundano, santo y profano, los cuales se limitan entre sí.

A la hora de describir su época, Bonhoeffer (2000) afirmaba “la era moderna se caracteriza por una autonomización progresiva” (p. 49). Él pudo percibir claramente el tiempo en que se encontraba, y por esa razón insistía en que a pesar de la dificultad que puede llevar el sustraerse de este tipo de pensamiento que divide la realidad en dos ámbitos, tal idea contradice profundamente tanto el pensamiento bíblico como el pensamiento de la reforma (Bonhoeffer, 2000).

Si lo mundano se presenta como un ámbito autónomo por sí, con ello se estaría negando el hecho de la asunción del mundo en Cristo, y al mismo tiempo la fundamentación de la realidad mundana en la realidad de la revelación, de acuerdo a esto, no se estaría reconociendo al mundo como mundo que fue reconciliado en Cristo por Dios,

sino que es un ámbito que todavía no se encuentra bajo la exigencia de lo cristiano (Bonhoeffer, 2000).

No hay dos realidades, sostiene el teólogo luterano, sino solamente una, la realidad de Dios revelada en Cristo, y ésta realidad abarca en sí la realidad del mundo. La Iglesia, dice Bonhoeffer (2000) “es el lugar, el ámbito del mundo, en el cual se da testimonio del dominio de Jesucristo sobre el mundo entero y donde se predica esa verdad” (p. 53), es en la Iglesia donde se testimonia que el mundo continúa siendo mundo, mundo amado y reconciliado por Dios.

Para éste teólogo no tiene por qué haber tal separación entre dos realidades, de hecho Bonhoeffer (2000) se atreve a afirmar que sería una negación de la revelación el “querer ser ‘cristiano’ sin ser ‘mundano’” (p. 50), y esto se concluye del hecho de que en Cristo Dios se ha comprometido con el mundo.

Es importante aclarar que cuando este autor remarca que hay una realidad, no está con ello negando el hecho de que exista una distinción entre Iglesia y mundo, pero sí se intenta negar que tal distinción sea la de espacios distintos (Svensson, 2011). Cabe agregar que para Bonhoeffer, la afirmación del mundo se desprende completamente de Cristo (Svensson, 2011).

Relación entre lo último y lo penúltimo. Una vez dejada clara la visión de este teólogo luterano respecto a las dos realidades, miraremos de forma más detallada la manera como este autor reflexiona sobre la relación de la Iglesia con el mundo. Para este tramo nos serviremos especialmente de su capítulo: Las cosas últimas y las penúltimas (o las que las preceden).

En este capítulo el autor reflexiona sobre la relación de lo último (la palabra de justificación, la vida eterna y la vida nueva en Cristo) con lo que le precede (la realidad del mundo y de las cosas existentes) (Gibellini, 1998), o para expresarlo de acuerdo con Svensson (2011), “¿Cómo se relaciona lo último, lo decisivo, que es nuestra justificación por la fe, con lo penúltimo, que constituye todo el resto de la vida humana?” (p. 100). Bonhoeffer (1968) aquí presenta dos de las posiciones comunes de su tiempo –que aún se siguen presentando- como se ha asumido la relación entre estas dos realidades temporales, y como se podrá ver, se puede decir que esta relación es de exclusión mutua, y según él, ambas son extremas.

Por una parte está la posición de lo que él llamará “radicalismo”, la cual consiste en considerar exclusivamente lo último y desde allí se establece una ruptura con lo penúltimo (lo que precede). Lo precedente o penúltimo en esta posición se ve exclusivamente en términos de pecado y de negación de lo último, todo ello debe someterse a juicio, lo que le suceda al mundo no pesa nada, el cristiano no tiene responsabilidad alguna por ello, solo debe estar interesado en lo último. De acuerdo a Bonhoeffer (1968) aquí se ve la opción del “todo o nada” (p.88). Cristo acá es presentado como enemigo de lo precedente, y lo precedente o penúltimo se presenta como odio contra Cristo. De acuerdo a esta posición “ya puede destruirse todo el orden del mundo bajo la palabra de Cristo” (p.88).

La otra posición –la cual es considerada igualmente equivocada- él la denomina compromiso. Ésta a diferencia del radicalismo, sostiene que se debe contar con los hombres tal como son, hay que realizar las cosas que preceden al fin orientadas hacia el mundo que Dios creó, lo último se encuentra más allá de lo cotidiano y con ello justifica lo que existe;

no ilumina ni amenaza lo penúltimo, lo último no tiene por qué intervenir en la manera como se vive en lo penúltimo (Bonhoeffer, 1968).

Bonhoeffer (1968) deja claro que la vida cristiana no se resuelve mediante el radicalismo ni tampoco a través del compromiso, sino mediante el mismo Cristo; solo en él es resuelta la relación entre lo último y lo penúltimo, en su encarnación, muerte y resurrección.

Y a continuación explica el porqué de su consideración. Según Bonhoeffer (1968):

En la Encarnación conocemos el amor de Dios hacia su criatura, en la Crucifixión conocemos el juicio de Dios sobre toda carne, en la Resurrección conocemos la voluntad de Dios en orden a un nuevo mundo. No habría mayor equivocación que separar estos tres aspectos, pues en cada uno de ellos está contenido el todo (p. 90).

Para él, el todo está contenido en estos tres sucesos juntos, no separados (Bonhoeffer, 1968). A continuación ampliaremos un poco más sobre esta reflexión del teólogo luterano.

Jesucristo entró en la realidad humana, y con ello, no simplemente se da una confirmación del mundo existente y de la realidad humana, sino que también en él se da la condenación sobre la misma, pues no se puede perder de vista que Jesucristo era hombre, pero sin pecado. Al entrar Jesucristo en la realidad, no la destruye y hace que ésta exista como lo penúltimo, dándole así importancia, y al mismo tiempo mostrando que ésta pasa a ser velo de lo último (Bonhoeffer, 1968).

Por otra parte, en la cruz, Dios pronuncia su juicio de manera definitiva sobre la creación caída; en este signo de la cruz, el hombre puede encontrar su condenación al

rechazarlo, o su salvación si lo acoge. Lo último acá, como lo expresa Dietrich, se ha hecho juicio y gracia de lo penúltimo, lo cual se somete a su juicio (Bonhoeffer, 1968).

Finalmente, dice este autor, en el Cristo resucitado, Dios pone fin a la muerte y llama a la vida en una creación nueva; la resurrección ha empezado en el viejo mundo como señal de su fin. Además, como sostiene que “la resurrección, mientras exista la tierra, no elimina lo precedente al fin, sino que la vida eterna, la nueva vida irrumpe con más fuerza cada vez en la vida terrena y se procura un espacio en ella” (Bonhoeffer, 1968, p. 92).

Es importante notar que para este teólogo luterano, en Jesucristo, en su encarnación, crucifixión y resurrección se nos muestra cuál es la forma en que debería relacionarse lo último y lo penúltimo (lo precedente al fin); y como se puede apreciar, según él, ambas realidades temporales deben verse conectadas, precisamente porque en Cristo, se ve lo último afirmando lo penúltimo (las cosas existentes y la humanidad), y al mismo tiempo levantando una palabra de juicio sobre ello (Bonhoeffer, 1968).

De lo que se acabo decir se desprende la preocupación por lo penúltimo en este teólogo alemán, esta realidad, como él propone, es velo de lo último y al mismo tiempo allí es donde irrumpe lo último, con ello confiriéndole “valor religioso” al mundo (Bonhoeffer, 1968).

Como bien lo expresa Svensson (2011), en contraste con la idea de una iglesia encerrada que espera el fin del mundo para ir al cielo o gozar de la eternidad, Bonhoeffer parece ser de los pioneros en descubrir el valor del mundo en términos religiosos, y las posibilidades de trabajar en pro del reino de Dios en esta tierra y no solo a partir de

estructuras eclesíásticas. Esta valoración del mundo, es precisamente uno de los aspectos más elogiados en el pensamiento de Dietrich (Svensson, 2011).

Para Bonhoeffer (1968) se debe prestar atención a lo penúltimo “juntamente con la predicación de la palabra última de Dios” (p. 93) y de la justificación del pecador por gracia solamente, todo ello con miras a que no se impida lo último por la destrucción de lo penúltimo. Para Dietrich (1968) “una privación arbitraria de lo precedente causa serio perjuicio a lo último” (p. 93), e ilustra su punto diciendo que cuando se priva a una persona de las condiciones que pertenecen a lo humano, se dificulta la justificación de dicha persona por la gracia y la fe. Esto se ejemplifica muy bien cuando habla del esclavo a quien se le priva de su libertad al punto de ya no poder oír la predicación de la palabra y por tanto, de ser conducido por esa palabra a una fe que lo justifique.

Queda la tarea entonces, de preparar el camino para que la palabra pueda ser recibida. Hay condiciones humanas en las que especialmente se dificulta la recepción de la gracia, situaciones de privación y pobreza, y está llamado a responder a ese tipo de problemáticas precisamente quien toma en serio lo último, dice el teólogo luterano; aun cuando es Cristo quien se abre su camino, esté o no el hombre preparado para recibirlo, hay estados del corazón, de la vida y del mundo, que dificultan la capacidad de creer (Bonhoeffer, 1968).

Así, entonces, no solo es responsabilidad cristiana predicar la palabra, sino preparar el camino para que ésta pueda llegar al hombre, viendo a Jesús como modelo para relacionar estas dos realidades temporales: la última y penúltima. De esta manera Dietrich responde a la posición que sostiene que el mundo debe ser abandonado a su suerte, y

también a la que orienta todo hacia el mundo sin tener en cuenta lo último (Bonhoeffer, 1968).

La fe cristiana y los ámbitos temporales

En esta sección se abordará la manera como debería darse la relación entre Iglesia o fe cristiana y los distintos órdenes o esferas, de acuerdo con lo expresado por Bonhoeffer en su libro *Ética*.

Para este teólogo alemán el Señorío de Cristo, y el decálogo, no significan en primer término para los órdenes del mundo, la conversión del hombre economista, del hombre de Estado, tampoco la búsqueda de la cristianización del Estado, sino precisamente el Señorío de Cristo que se manifiesta en la preservación de las tareas que competen a éstos órdenes, en el caso del Estado, la preservación de la justicia estricta, por ejemplo (Bonhoeffer, 1968).

Para Bonhoeffer (1968) “El sentido y la meta del señorío de Cristo no es la divinización o eclesialización del orden temporal, sino su liberación en orden a la auténtica temporalidad” (p. 233), en síntesis, la liberación del orden temporal bajo el Señorío de Cristo, no se da por la conversión de hombres de estado al cristianismo, sino, como dice él “por el encuentro concreto de los órdenes temporales con la Iglesia de Jesucristo, con su predicación y su vida” (Bonhoeffer, 1968, p. 233), mientras éstos permitan la predicación del Señorío de Cristo encontrarán su auténtica temporalidad, la auténtica temporalidad depende de la posición que se tenga respecto a la Iglesia de Cristo, como sugiere este teólogo luterano.

Aquí, él arguye por el reconocimiento del espacio de la Iglesia, así como también la Iglesia reconoce el espacio del Estado, la Iglesia para Bonhoeffer (1968) “no puede privar a

los órdenes temporales de su responsable decisión y servicio, pero sí orientarles hacia el lugar donde pueden decidir y actuar responsablemente”. El Estado, dice este autor, no puede ‘silenciar’ a la iglesia, si lo hace no estaría cumpliendo con su auténtica temporalidad: con el servicio temporal que le corresponde.

También vale la pena anotar que para Bonhoeffer (1968) “es posible que los órdenes temporales puedan prestar su servicio, incluso sin el encuentro con la palabra de la Iglesia de Jesucristo” (p. 234) pero solo de manera restringida o limitada, pues la verdadera temporalidad es caracterizada por la liberación de Cristo, de lo contrario, como él sugiere, dominarían leyes extrañas. Tal hecho no debería generar en la Iglesia pasividad, sino más bien lo contrario, debería conducirla, “a la predicación del Señorío de Cristo como la verdad íntegra en todas las verdades parciales” (Bonhoeffer, 1968, p. 233).

Estado e Iglesia. En el Nuevo Testamento el concepto de autoridad reemplaza el concepto de Estado. Dice Bonhoeffer (1968) “El Estado es un ser comunitario ordenado, la autoridad es el poder que crea y mantiene el orden” (p. 235), la autoridad es además, sugiere él, poder ordenado por Dios, es señorío temporal el cual se ejerce con autoridad divina, éste es pleno poder que Dios ha ordenado para ejercer señorío espiritual, y no procede de la Iglesia sino de Dios mismo.

Es el pecado el que ha hecho necesaria la institución divina de la autoridad, esta autoridad debe proteger a los hombres del caos producido por el pecado mediante la espada concedida por Dios, y como cristianos debemos obedecer esa autoridad puesta por él hasta que ésta obligue a oponerse a preceptos divinos; cuando la autoridad sobrepasa su misión convirtiéndose en señor de la fe comunitaria (de la Iglesia), entonces hay que negarle obediencia por causa del Señor (Bonhoeffer, 1968).

Dios es soberano sobre toda autoridad, lo cual no significa que la iglesia lo sea, aclara este teólogo luterano, la tarea de la Iglesia es llamar al mundo para que se ponga bajo la soberanía de Cristo, la finalidad de la Iglesia no es buscar que la autoridad haga política cristiana, o dé leyes, sino, dice Bonhoeffer (1968) “que sea una autoridad recta en el sentido de su misión específica” (p. 246). La autoridad debe velar por el orden del país, y permitir la predicación de la Palabra de Jesucristo, su tarea debe ser proteger a los piadosos y apoyar lo que fomente la religión, si pasa esto por alto, socavaría su propia autoridad, es decir, la misión para la cual fue empoderada; la iglesia tiene además la responsabilidad de guiar a la autoridad para que se comprenda a sí misma (Bonhoeffer, 1968)

Relación entre la Iglesia y el mundo. Ahora miraremos cómo la Iglesia debe dirigir la palabra al mundo. Pregunta Bonhoeffer (1968) “¿es correcto decir que es misión de la Iglesia ofrecer al mundo de hoy soluciones para sus cuestiones? ¿Es que existen en general soluciones cristianas para problemas temporales?” (p. 251), y a ello responde diciendo que pensar que la Iglesia tiene respuesta para todas las cuestiones sociales, políticas, etc., es incorrecto, pero pensar que el cristianismo tiene algo concreto que decir respecto a las cosas temporales es correcto (Bonhoeffer, 1968).

La Iglesia debe dirigir la palabra de Dios para el mundo, que es Jesucristo y la salvación en su nombre; anunciar la venida de Dios en la carne, el amor de Dios por el mundo y también el juicio de Dios sobre la incredulidad; la comunidad de fe debe testificar ante el mundo respecto de la fe en Cristo y crear un espacio para el Evangelio en el mundo; como mencionamos antes, la Iglesia está llamada además para prepararle camino al Señor Jesús, por tal razón la iglesia tiene que ver con todos los órdenes del mundo (Bonhoeffer, 1968).

De lo anterior se desprende, que la Iglesia es responsable de levantar una palabra contra las formas o mentalidades económicas o sociales que impidan la fe en Cristo. Por otra parte, la comunidad podrá prestar colaboración al orden temporal, desde el consejo de técnicos cristianos, no ya desde la autoridad de la palabra (Bonhoeffer, 1968). Para decirlo de otro modo, son los economistas, políticos, sociólogos, etc., por medio de quienes –por ser conocedores de ese campo- la Iglesia presta su colaboración a una nueva manera de ordenarse.

Para Bonhoeffer (1968), dentro del mundo existen instancias terrenales a las cuales Dios concede autoridad divina, a las cuales él denomina como ‘mandatos’, y los reduce estrictamente a cuatro: matrimonio, trabajo, iglesia y autoridad política. El mandamiento de Jesucristo rige éstos mandatos de tal manera que los libera para que cada uno perciba la función que le corresponde, y así permitiendo “la compenetración mutua, la relación del uno para el otro y la delimitación mutua” (p. 209).

La ley de la Iglesia, por ejemplo, sugiere Dietrich, no debe convertirse jamás en la ley del orden temporal, ni tampoco la ley de alguna organización temporal nunca debe convertirse en la ley de la Iglesia. La autoridad –al parecer acá se refiere a la política- no crea vida ni valores sino que mantiene el orden de lo creado que le corresponde por mandato divino (Bonhoeffer, 1968).

Esta teología de los ‘mandatos’, sugiere Svensson, es equivalente en otras tradiciones a la ‘teología de los órdenes’ o a lo que se ha llamado ‘soberanía de las esferas’ en la tradición neo-calvinista, además se trata en gran medida de un argumento antitotalitario, “se trata del reconocimiento de áreas no sujetas a la acción directa de la autoridad política” (Svensson, 2011, p. 130).

La Iglesia, concretamente, como ser comunitario, dice Dietrich, se encuentra bajo una determinación divina doble: la orientación hacia el mundo y la orientación hacia sí misma como el lugar de la presencia de Cristo. Y aquí, éste teólogo alemán hace una crítica tanto al desbalance católico como protestante al respecto. El catolicismo, sugiere él, tiene el peligro de ver la Iglesia esencialmente como fin en sí misma en perjuicio del mandato divino de anunciar la palabra, y la Reforma, al centrar su atención en el anuncio de la palabra ha descuidado el ámbito eclesial, pasando por alto su ser para el mundo; criticando aquí la ausencia de ejercicios de disciplina como la ascesis, meditación, contemplación de la tradición protestante (Bonhoeffer, 1968).

Edward Schillebeeckx

Fue un reconocido teólogo católico nacido en el seno de una familia católica en 1914 en Bélgica. Es reconocido por sus numerosas obras sobre el estudio de temas teológicos tradicionales a la luz del mundo moderno, dedicó su vida a ser sacerdote católico, profesor universitario y fraile dominico (Moore, 2008). Fue acusado de producir obras no alineadas a la teología de la Iglesia Católica Romana, y censurado por la Santa Sede, llegó a producir obras revolucionarias para su día, e influyó en el Concilio Vaticano II con sus artículos sobre política, celibato y ministerio. En el año 2009, fallece este teólogo católico (Moore, 2008).

Es importante decir que a diferencia de Bonhoeffer, el autor del presente trabajo investigativo, estima que en Schillebeeckx hay varias posiciones controvertidas, quizás por tal razón, se puede apreciar un poco más de interacción en el presente análisis que en el anterior, con el cual se estuvo en general de acuerdo con los argumentos presentados. En

este teólogo belga, se considera que es más notorio el influjo de la secularización sobre su pensamiento, que en el caso del teólogo luterano.

Reflexiones respecto a la secularización en El mundo y la Iglesia (de E. Schillebeeckx)

Relación de la fe y el mundo. Para este teólogo católico ser cristiano no es una manera de estar en el mundo que se oponga a lo demás; sino más bien el ser cristiano, dice Schillebeeckx (1970) “es una dimensión que engloba a todas las dimensiones horizontales, sin formar parte de ellas. El estar en el mundo no se identifica con el reino de Dios, pero se convierte en un elemento del mismo” (p. 101). De allí, desprende este autor, que el humanismo definitivo (lo que humaniza al hombre) nos puede revelar que el estar en el mundo es un aspecto que se deriva de nuestro estar en Cristo (Schillebeeckx, 1970).

El concepto del Reino de los cielos, que maneja este autor, lo lleva a tomar en serio la realidad terrena, para Schillebeeckx (1970) “los cielos nuevos y la tierra nueva no son más que el acontecimiento escatológico futuro que estamos ya preparando en este mundo, incluso por el trabajo cristiano de humanización” (p. 102). Para este autor el generar condiciones más dignas para la vida humana, es preparación para el reino escatológico, su visión se contrapone a la visión que espera el reino pasivamente. De acuerdo con él, además, se debe salvar no solo el alma sino también la corporeidad en la que se halla, tiene que salvarse todo el conjunto, de lo contrario sería una redención incompleta (Schillebeeckx, 1970).

Tal pensamiento se asemeja en gran manera a lo que en años recientes se ha venido a llamar como misión integral, donde se resalta la salvación como algo holístico, algo que responde a la persona toda, no solo a su alma (Padilla, 1986).

Cristianismo anónimo

Hablando particularmente sobre la misión que le correspondía al apostolado entre los obreros de su tiempo, dice Schillebeeckx (1970) “se trata de iluminar el núcleo anónimo religioso que anida en ellos, haciendo que aparezca en él el Cristo redentor, y de guiarlos hacia la Iglesia y sus sacramentos” (p. 128); de acuerdo con este autor, estos hombres poseen una fe implícita, y es tarea del apostolado llevarles a la fe explícita, es decir a Cristo.

Este teólogo belga dice que no cree en la irreligiosidad de los obreros (franceses de los años 50s), y de acuerdo con lo que comparte en su libro tampoco de los demás hombres, incluso de comunistas ateos; más bien decía que en lugar de su irreligiosidad, él creía en su a-elesialidad (Schillebeeckx, 1970). Amplía este pensamiento al decir que la Iglesia era sentida distante por esta clase obrera, y por el contrario, a los comunistas los sentían más cercanos; estos últimos eran quienes mostraban una clara preocupación por sus problemáticas laborales; además sentían distante a la Iglesia, entre otras cosas porque su liturgia muchas veces se les presentaba ajena a su realidad. El papel que ha de asumir el sacerdote y el laico no es igual en esta tarea. Él hace una clara distinción entre el clero y el laicado, lo cual es comprensible dada su tradición eclesial, sin embargo esto de alguna manera le impide extender tareas ejercidas principalmente por sacerdotes, al laicado, como se puede ver a continuación: para él, el sacerdote es testigo de la obra del Espíritu en la vida de quienes se la confían, es “la instancia crítica de las reacciones e interpretaciones que resultan en la vida de los fieles bajo la acción del Espíritu Santo” (Schillebeeckx, 1970, p. 141), y es también, dice él, quien explicita la manera oculta como el Espíritu guía a los hombres.

Pensando en lo anterior es bueno preguntarse por qué tales funciones no pueden ser también realizadas por un laico; ¿necesariamente la función de interpretar el obrar del Espíritu y explicitar su obra en el creyente es algo que debe ser delegado solo al clero?

Tampoco con lo anterior queremos dar la impresión de que este autor desestima el papel del laicado, de hecho él mismo alaba precisamente la resurrección del apostolado laico, reconoce que infortunadamente antes tal función solo le era delegada a la jerarquía, y los laicos no eran más que colaboradores en este apostolado. Al estar los laicos insertos en institutos seculares, al ser ellos generadores de la inquietud religiosa en los no creyentes, están ejerciendo como dice Schillebeeckx (1970) “el apostolado de la presencia”, (p. 173); los sacerdotes por el contrario, no deben abandonar su tarea propiamente sacerdotal para ejercer este apostolado, es por ello que los laicos representan una gran posibilidad para que esta tarea pueda ser llevada a cabo. Dice además, este teólogo que “Por medio de los laicos es como la Iglesia se compromete de esta manera en la organización de la vida terrena temporal” (Schillebeeckx, 1970, p. 176).

La personalización del hombre. Para este teólogo católico, el obrero de su tiempo, debido a las condiciones inhumanas de su trabajo, podía entrar en la psicología de masa, perdiendo así su carácter personalista, su situación le podía dificultar llegar a la fe cristiana, pues ésta, de acuerdo a él, implica una postura que requiere de libertad frente a Dios. Es tarea entonces de la Iglesia sanear esta situación y personalizar nuevamente al obrero, mediante relaciones interpersonales con ellos e investigando métodos de apostolado donde se pueda presentar de manera pertinente la buena nueva (Schillebeeckx, 1970).

También es tarea de la Iglesia, hacer uso de los distintos recursos con los que cuenta, ya sean humanos, técnicos o científicos para implementar reformas que humanicen

las condiciones de los trabajadores, y así manifestar, dice Schillebeeckx (1970) “amor apostólico y redentor” (p. 148) para ganarse la benevolencia de los trabajadores, que permita que estos estén más dispuestos o abiertos a escuchar el mensaje que la Iglesia tiene para presentarles.

Como vemos, tal planteamiento de Schillebeeckx se asemeja a lo que Bonhoeffer denominó en su libro *Ética como preparación de camino*, que es la tarea en la cual debemos trabajar los cristianos para que las condiciones adversas en las que se encuentra el hombre, ya sea de privación o pérdida, no impidan o dificulten que la palabra de Jesús pueda ser escuchada (Bonhoeffer, 1968).

Secularización. Este teólogo católico, decide no calificar el fenómeno de la secularización como un acontecimiento ni religioso ni arreligioso, simplemente decide verlo como la transformación de la actitud del hombre frente al mundo. Antes el hombre, dice él, se veía a sí mismo dominado por la naturaleza, frente a misteriosas fuerzas, y la percibía como realidad numinosa, ahora cuando ésta (la naturaleza) se ve sometida a técnicas científicas se la ve, dice Schillebeeckx (1970) “como material en las manos del hombre creador (p. 186).

Sugiere él que algunos podrían interpretar mal este hecho al pensar que la nueva imagen del mundo ha excluido toda idea de Dios, pero más bien sostiene Schillebeeckx (1970) “esta nueva imagen del mundo entraña la eliminación de la antigua imagen de Dios y de las antiguas formas de religiosidad” (p. 189). Y la antigua imagen de Dios a la cual se refiere éste teólogo católico es la imagen de Dios en donde se consideraba que Él estaba presente en todos los lugares donde el ser humano le obligaba que interviniera, el dios que denomina Schillebeeckx (1970) “tapaagujeros” (p. 184).

Me da la impresión de que él ve la secularización especialmente en términos positivos, y aun cuando es consciente, según lo muestra, de que esta nueva manera de relacionarse con el mundo puede traer riesgos para la fe de algunas personas, sigue pesando su aprobación hacia dicho fenómeno.

Según él, teológicamente, la consecuencia inmediata de la secularización no es la falta de creencia o la secularización de la misma religión, sino en primer término el negarse a considerar a Dios, dice Schillebeeckx (1970) “como un factor intramundano y la repulsa a vivir la naturaleza como inmediatamente numinosa” (p. 190). Dios, dice este autor, solo puede estar presente como el horizonte de la naturaleza creada, no puede estar presente como otra criatura, y aun cuando puede dar lugar a una interpretación atea, esta manera de ver la presencia divina no se opone a la fe, sino que purifica a la Iglesia y a la religión de lo sacralizante que las había despojado de su profanidad mundana (Schillebeeckx, 1970). Al hablar de ‘profanidad mundana’, el autor no hace referencia a una visión negativa, al contrario, la utiliza para hablar de que la religión e Iglesia se encuentran en la realidad del mundo.

Afirma este teólogo que para el cristiano la secularización representa una invitación urgente a un nuevo estilo de vida, a un cristianismo auténtico, lo cual implica para él una crítica a las formas religiosas que aún siguen apegadas a la antigua imagen del mundo y del hombre, y por consiguiente a la imagen antigua de Dios; dice además que aunque el cristiano se pueda alegrar por la secularización, desempeñando un papel activo en ella, se debe reconocer que tal fenómeno le hace al hombre moderno más difícil el continuar siendo cristiano, especialmente por su pertenencia a la Iglesia. La iglesia prospera, dice él, cuando surja un nuevo tipo de cristiano y un nuevo tipo de Iglesia que logre encarnar sus aspectos

esenciales de maneras renovadas que no sean ajenas a la experiencia actual del mundo. La misma fe cristiana en la creación por un Dios trascendente, de acuerdo a Schillebeeckx (1970) “supone el carácter radicalmente mundano de la realidad terrena; a la luz del dogma de la creación, el hombre en el mundo es, por definición no divino, situado dentro de sus propios límites” (p. 194). Y como ejemplo cita la fe en Yahvé, a diferencia de sus vecinos, dice él, Israel no consideraba al sol, la luna y las estrellas como fenómenos divinos o numinosos, sino como lámparas al servicio del día y de la noche (Schillebeeckx, 1970).

Pero con tal ejemplo Schillebeeckx no es del todo justo, pues aun cuando Israel consideraba al sol y la luna como astros al servicio del día y la noche, no por ello dejaba de considerarlos como creados por Dios precisamente para tal servicio. Es decir, el proceso de secularización moderno no tiene necesariamente la relación paralela con el proceso de ‘secularización’ o ‘desacralización’ que él ve supuestamente en Israel, pues en el proceso moderno, los astros, para seguir el ejemplo, son especialmente vistos como meros objetos de investigación, no como expresión de lo divino, como él mismo sugiere; y esto como se ve el relato veterotestamentario no es lo que ocurre con Israel.

El temor que deja de fondo tal posición de este autor católico, puede ser que la secularización se acentúe al punto de desembocar en secularismo, o en la opción que Bonhoeffer denomina en su libro *Ética* como compromiso. En Bonhoeffer, lo último claramente (la nueva vida, la palabra de justificación) es lo que define lo penúltimo (el mundo y la realidad existente), en Schillebeeckx no es tan claro, parece más bien sugerir que la interpretación de lo que antes era visto como expresión de lo divino ahora debe ser traducido de acuerdo a las categorías modernas, y hasta cierto punto tal acercamiento se

entiende, pero una cosa es buscar la contextualización del mensaje, y otra acomodarlo para que pueda ser aceptado.

Para este autor católico, es tarea del hombre, humanizar el mundo que le ha sido confiado, éste (el mundo), según Schillebeeckx (1970) “aun conservando sus propias leyes, sus estructuras, su finalidad propia, es introducido por Dios, en Jesucristo, dentro de la proximidad absoluta y gratuita de Dios” (p. 211), y no puede ser concebido de forma estática, sino que el hombre debe ser responsable por hacer de él una morada humana para toda la humanidad.

Tal sugerencia, se asemeja a la presentada por Bonhoeffer (1968), donde decía que el cristiano debe ser un cristiano “mundano”, inserto en el mundo y responsable por él.

Bonhoeffer y Schillebeeckx

Como pudimos apreciar en este capítulo tanto Bonhoeffer como Schillebeeckx resaltan en sus obras la importancia de vivir un cristianismo comprometido con la realidad mundana, ambos teólogos nos muestran que la fe cristiana no puede tener una mentalidad escapista o evasiva respecto a la realidad del mundo, por el contrario, la iglesia tiene el llamado a relacionarse con éste desde el servicio y el testimonio. La iglesia tiene la responsabilidad de anunciar la Palabra al mundo, de mostrar, como lo expresa el teólogo luterano, cómo lo último (la palabra de justificación, la nueva vida en Jesús) ilumina lo penúltimo (el mundo creado, las cosas existentes), y mostrar que ambas realidades temporales no se excluyen entre sí, sino que se relacionan, lo penúltimo es gracias a lo último (Bonhoeffer, 1968). Por otra parte ambos teólogos también dejan claro que la Iglesia debe reconocer y respetar las estructuras y el funcionamiento de cada orden

temporal, la iglesia es responsable por orientar estos órdenes y guiarlos para que se comprendan a sí mismos y puedan responder a su función temporal.

El cristiano está llamado a vivir según los valores del reino de Dios, es llamado a participar en la construcción de este reino aun cuando sabe que no se realizará completamente sino hasta el fin de los tiempos (Schillebeeckx, 1970). Si la Iglesia desea que el mundo escuche la palabra que tiene para anunciarle, como apuntan ambos teólogos, debe buscar sanear las condiciones que impiden que esa palabra pueda llegar adecuadamente, deben preparar el camino para su recepción.

3. ¿Cómo se debe dirigir la Iglesia al hombre secular?

Configuración del hombre secular

En la presente sección al hablar de hombre secular, no se hace referencia con ello al hombre que se mueve en un ámbito distinto al eclesial, más bien, se empleará la expresión para hacer referencia al hombre que se encuentra bajo el influjo del fenómeno de la secularización, aquel que relega la religión al ámbito de lo privado, y no tiene mayor apertura frente a los aportes del fenómeno religioso. En síntesis, quien tiende a ver lo religioso como una etapa superada.

Para analizar la configuración del hombre secular (o secularizado), nos serviremos especialmente de un artículo publicado por el filósofo español Salvador Paniker, donde describe la configuración moral, social y religiosa del hombre secular.

Él define la época en la que vive el hombre secular como una era gobernada por la praxis, el hijo de la sociedad secular es hijo de la “tecnópolis”, está tan ocupado por sus propios problemas que no tiene tiempo de ayudar a otros a resolver los suyos, dice este autor. Antes el hombre vivía en la era del Mito, posteriormente pasó a la del Logos, y ahora

vive en la época de la praxis, donde, dice Paniker (1967) “se cree que los hechos viajan a mayor velocidad que las ideas” (p. 51). Este filósofo, sostiene además que la sociedad secular se caracteriza por ser opulenta; aquí tal vez él se está refiriendo especialmente al contexto europeo, donde, como comenta, puede ver que la era tecnológica en conjunción con la mentalidad social comenzó a generar un gran progreso económico en occidente en los 40s y 50s. Tal progreso económico, llevó al hombre occidental secular, como él observa, a verse en capacidad de determinarse por sí mismo, al no tener necesidades que el dinero no pueda resolver de alguna manera, el hombre secular se ve frente a una nueva libertad, que en últimas lo lleva a preguntarse para qué esforzarse tanto por buscar aquello que ahora consigue con más facilidad (Paniker, 1967).

De lo anterior se puede pensar que el hombre secular estable económicamente, quizás se desprenda de aquello que ofrece satisfacer necesidades que él cree puede satisfacer por sí mismo; por lo tanto, tal vez pueda ser más dado a la increencia.

Por otra parte, sugiere este autor, la sociedad secular se da en una era de relativismo; donde el hombre secular vive sin absolutos y sin metafísica o “al menos sin absolutos o metafísica socialmente institucionalizados” (Paniker, 1967, p. 54). En materia religiosa, occidente paulatinamente se ha ido atreviendo a dejar de lado el ‘deus ex machina’, ha ido abandonando el Dios ‘tapa-agujeros’ como diría Bonhoeffer y Schillebeeckx. De acuerdo con este filósofo español, el hombre secular ya no cree en verdades absolutas, tanto en ciencia como en materia religiosa se han ido poniendo en duda las verdades que se decían absolutas; el hombre secular no tiene problemas con vivir de soluciones provisionales (Paniker, 1967).

Como mencionamos, aun en religión se comienza a dar el terreno para no tener firmeza en la creencia de Dios. Los jóvenes ya no tienen soportes de los cuales asirse, este filósofo considera a estos jóvenes de finales de los 60s como huérfanos, pues como él lo expresa, parafraseando a Paul Tillich, Paniker (1967) “todos los símbolos se han roto” (p. 55).

Como expresa Paniker (1967) no es fácil vivir sin mitos y sin metafísica; las cosas que otrora daban sentido a la existencia han sido desechadas, dejadas de lado. De la ausencia de sentido en la vida, como comparte este filósofo en los años 60s, no solo daban testimonio estadísticas de su día sobre el abuso de drogas, los problemas de enfermos mentales, la alarmante cifra de suicidios en países como en Estados Unidos, sino también hoy, donde los índices de suicidio siguen siendo altos, y de acuerdo a psicólogos, uno de los factores que más influye en esta problemática es la falta de cohesión social, el que la sociedad sea cada vez más individualista y no hayan buenas y sólidas relaciones sociales, especialmente en ámbitos tan importantes como el familiar (Mizraei, 2014); se carece de mitos que permitan valorar la vida comunitaria; que lleve a asumir una responsabilidad por el otro.

La prosperidad, dice este filósofo nos ha solucionado los problemas del pasado pero nos ha dado otros nuevos y más peligrosos, ya no un problema físico sino metafísico, uno que trata sobre el hecho de ser, por tal razón que Paniker (1967) sostiene que se deben encontrar nuevos valores, una “densidad mística” si se procura evitar “la Nada”.

Dada la situación que se acabó de mencionar, éste filósofo –influido también por la secularización- busca proponer una solución a dicha falta de sentido, a la desorientación existencial propia del hombre secular. Pero dicha solución, como hombre secular que es, la

busca en el mismo hombre. Como sugerencia, él propone que el hombre secular debe atreverse a ser real; ésta es la nueva manera de medir la calidad de un ser humano, sostiene. Para él, ser real, es serlo en virtud de la ausencia de alternativa, es eso o lo que él denomina “la nada”, el sinsentido. Esta característica (el ser real), según él, es la nueva virtud del hombre secular; ya no se cree en la moral de la recompensa ni de los buenos sentimientos (Paniker, 1967).

La realidad dice Paniker (1967) “no se conoce, ni se intuye: la realidad se asume” (p. 59), debe ser asumida tal cual es por el hombre secular, no hay alternativa, ya no es válida la excusa de quejarse por haber nacido sin pedirlo, si no se asume la realidad no se puede ser un hombre real, las cosas solo se sostienen de esta manera, sugiere el filósofo español (Paniker, 1967).

Aparte de estas nuevas características que debe tener el hombre secular, este filósofo agrega lo que llama *Courage*, que como él lo explica, es fe en lo inmanente, *Courage* es valentía y desinterés al mismo tiempo, es lanzarse a forjar camino. Para este autor la excusa de que primero se determina lo que hay que hacer y después se hace, ya no opera más, dice Paniker (1967) “el hombre valeroso no ilumina primero el camino y después avanza; hace exactamente lo contrario, primero avanza y después descubre que la luz no es otra cosa que la consideración retrospectiva del camino recorrido” (p. 61). El desinterés, según él, también es necesario para que el hombre sea real, sus decisiones habrán de ser incondicionadas y libres; no puede buscar llegar a conseguir lo que desea por motivos como dinero, poder, fama, etc., de ser así no sólo es un hombre en el que no se puede fiar, sino no real; el hombre moderno, sugiere, en el fondo no desea nada, los deseos del hombre se desprenden de la periferia de su ser, no de su núcleo, porque en su núcleo no

hay nada (Paniker, 1967). Aquí él no es lo suficiente claro, parece como si estuviese dando un argumento circular.

En síntesis, de acuerdo con este autor la esencia del hombre secular no debe ser actuar buscando un objetivo, no se sabe lo que se tiene que hacer, ya los valores que nos direccionaban otrora han terminado, el hombre secular si quiere ser real, fronterizo, debe emprender la acción para poder saberlo (Paniker, 1967).

La secularización, sugiere este autor, es un fenómeno irreversible y cuya importancia histórica se encuentra en el hecho de que por primera vez en la historia, ésta se hace; de acuerdo con él, el futuro puede ser el que queremos que sea. En esta nueva época, sugiere el filósofo español, ya no es pecador quien desobedece la ley divina, es pecador quien no es creativo. El centro de la mística secular, según sostiene, es la sacralización de la libertad y la creatividad; el hombre secular según él es además más real que sus predecesores, su virtud básica es la valentía y desinterés que trae como resultado su auto-determinación, el hombre ahora adquiere su trascendencia en la acción secular (Paniker, 1967).

La esencia de lo secular para Paniker (1967) “consiste en la no disociación entre el fin y los medios, entre inmanencia y trascendencia, entre acción y contemplación, entre esencia y existir” (p.67).

Como se puede apreciar en el ensayo de Paniker, el hombre secular vive en una era donde los valores absolutos a los que antes se aferraba han sido relativizados; ya no acepta las bases en las que antes se apoyaba; tanto en materia científica como religiosa se han puesto en duda las certezas antes sostenidas; por eso la propuesta de este filósofo, considera que al no haber otra alternativa es el hombre secular quien con valentía debe asumir su

realidad y actuar para encontrar su propio objetivo, no definirlo para luego ir tras él sino actuar para poderlo encontrar. Actuar con valentía y desinterés, es lo que hace el hombre secular; éste tiene la capacidad de auto-determinarse creativa y libremente, según Paniker (1967), es eso o es la nada.

Como vemos, la solución presentada por este filósofo, ante la problemática del hombre secular, parte del mismo hombre, de sus posibilidades creativas para autodeterminarse; en su propuesta está plasmada la fe en el hombre mismo, que es para él la nueva religión, y como se puede ver excluye la idea de Dios. Para él, esta nueva religión es la libertad y creatividad sacralizadas. Ahora, después de haber analizado la configuración moral del hombre secular, compartiremos algunas reflexiones que podrían ser convenientes que la Iglesia considerara al dirigirse al hombre y sociedad secularizados. A continuación se presentarán dichas reflexiones.

¿Cómo debe dirigirse la Iglesia al mundo secularizado? algunas consideraciones

Visto ya hasta este punto en qué consiste el fenómeno de la secularización y su aspecto positivo (secularidad) y el negativo (secularismo), hecho además el análisis de este fenómeno a partir de la obra de dos teólogos modernos, y viendo algunos aspectos de la configuración moral, social y religiosa del hombre perteneciente a esta época, se considera que es momento de sugerir algunos elementos que la Iglesia evangélica debería considerar a la hora de dirigirse al hombre y sociedad secular.

Evitar la dicotomía secular/sagrado. Como lo menciona Bonhoeffer (1968) en su libro *Ética*, no hay dos realidades, una sagrada y otra profana, hay una sola y es la realidad reconciliada por Cristo, no se puede afirmar que hay dos espacios, pues como implicación tendría que el cristiano solo puede habitar en uno de ellos. Como apunta este teólogo

luterano y otros autores como Hirsch, tal visión no es bíblica, pues no hay lugar en el mundo que no se encuentre bajo el Señorío de Yahvé (Hirsch, 2009). Dada la importancia que tiene para el hombre secular –y para Dios- el acontecer del mundo, la Iglesia no puede enajenarse de esta realidad; no se puede ser cristiano sin ser ‘mundano’, como decía Bonhoeffer (1968). Además, hacer esta separación entre sagrado y profano, puede dar lugar a que se piense que la voluntad divina sólo se preocupa por una parte de la realidad (Davies, 1967), como se sostiene en la visión que Dietrich denomina “radicalismo” (Svensson, 2011).

Si bien el reino de Dios es una realidad que sólo Él puede traer hacia nosotros por su gracia, los cristianos también somos colaboradores e instrumentos de Dios para la construcción de esa realidad, como bien lo ha indicado Schillebeeckx (1970), aunque como sabemos, la plenitud de esa realidad sólo vendrá en la consumación final de los tiempos.

Para el apóstol Pablo, dice Davies, el altar de la presencia de Dios no es un espacio aislado; es la comunidad viviente en el mundo; continúa Davies (1967):

Cualquier idea de lo profano como la suma total de la vida común fuera de la esfera de lo sagrado, es pues ajena a su pensamiento, ya que lo profano significa delante, es decir, afuera del templo (pro fanum), y esto ya no tiene sentido para los cristianos que en todo lo que piensan o hacen son ahora piedras vivas del templo (1 Ped. 2:5). (P. 56).

Dios es soberano sobre el mundo, la Iglesia no. Dios es Señor y soberano sobre toda la realidad, lo cual no puede dar pie para pensar que la Iglesia lo sea. Cuando ésta se opone al fenómeno de la secularización que se expresa en secularidad, dice Davies (1967) “está tratando de reemplazarla por la “eclesiastización”, es decir la absorción de funciones

del orden secular bajo la dirección eclesiástica” (p. 55). Como bien señalaba Bonhoeffer (1968), cada ámbito u orden temporal es responsable de sus decisiones y servicio, y la Iglesia no puede privarles de esto, más bien, debe encargarse de orientarles al lugar donde deben actuar y decidir de manera responsable.

Dios ha concedido autoridad a estas instancias terrenales y cada una debe percibir la función que le corresponde dentro de la temporalidad, como sostiene el teólogo luterano. La Iglesia debe reconocer que cada una de estas esferas tienen sus propias leyes y maneras de estructurarse; y sólo pueden prestar consejo a estas instancias desde el consejo responsable de técnicos cristianos (Bonhoeffer, 1968).

Viéndonos como colaboradores de Dios. La Iglesia debe verse a sí misma como el pueblo que está llamado a cumplir con la misión de Dios; un pueblo llamado a ser su colaborador, como lo expresa 1 Corintios 3:9. La Iglesia no está llamada a la pasividad; todo lo contrario, está llamada a vivir como el cuerpo de Cristo que es; está llamada a vivir la realidad del reino de Dios en el mundo.

Dada la importancia que se le reconoce a la libertad y creatividad en la sociedad secular para la gestación de nuevos cambios en pro del bien de la sociedad, la Iglesia, debe también afirmar tales valores, pues es Dios mismo quien ha dotado al hombre de la capacidad creativa, y también le ha dado la responsabilidad de preservar, guardar y velar por el bien de la realidad en la que vive.

Creemos que podemos dejar claro a la sociedad que la tarea de la Iglesia no es cristianizar el mundo, sino servirle, lo cual no quiere decir que la Iglesia dejará de anunciar la palabra de Jesucristo, de juicio y gracia, como diría Bonhoeffer (1968), tal como le corresponde. Dios ha dotado de libertad al hombre para decidirse por él o ir contra él; aun si

se decide por lo último, dotado de libertad y creatividad por Dios, puede hacer grandes cosas en los proyectos emprendidos, ya sea en la ciencia o en cualquier otra esfera (Temple, 1965). El cristiano debe valorar y afirmar todo proyecto o avance que busque el bien humano; independiente del empleo de la libertad concedida por Dios, nada escapa a su soberanía (Temple, 1965).

No amoldarse al Espíritu de la época. El cristiano no debe amoldarse al mundo actual y tampoco el mensaje que tiene la tarea de anunciar. Como bien sugería Schillebeeckx (1970), el mensaje debe ser presentado de tal forma que sea inteligible para el hombre contemporáneo, para el hombre secular; él por ejemplo criticaba la liturgia de la Iglesia católica de su tiempo por ser ajena a la realidad de los obreros franceses en los años 60s. El mensaje debe ser contextualizado, pertinente y claro para el hombre secular, pero al mismo tiempo, como se afirmaba anteriormente, se debe ser muy cuidadoso de no caer en la tentación de acomodar o adaptar el mensaje no solo para que sea entendido sino aceptado; al traducir el mensaje cristiano a las categorías del mundo secular con miras a que pueda ser entendido, tal vez pueda condicionarlo y perder de él elementos sustanciales. Además también se debe procurar en la medida que se pueda, ser crítico evaluando de qué manera los mismo cristianos están siendo condicionados por el espíritu de la época; quizás en Schillebeeckx mismo, se puede ver un poco del influjo de la secularización a la hora de interpretar textos bíblicos.

Afirmar a Dios es afirmar al hombre. Contrario a lo propuesto por pensadores como Solsona, afirmar a Dios es afirmar al hombre. Esto como dice Cardenal (2008) puede ser apreciado en la persona de Jesucristo, quien con todo su ser y obrar nos manifiesta y remite a Dios, y en él se da el sí más pleno de Dios al hombre. La fe en Dios no le resta

valor e importancia al hombre, todo lo contrario, lo conduce a lo más alto de la condición humana (Cardenal, 2008), a su verdadera realización. Dios ha dotado a la naturaleza humana de principios fundamentales, lo que Bonhoeffer llamaría 'lo natural', y al negar a Dios, el hombre secular priva de su fundamento a la persona y por tanto en últimas lleva a prescindir de la dignidad del ser humano (Cardenal, 2008), quedando así el valor de éste limitado a su utilidad social (Bonhoeffer, 1968).

La superación de la fractura entre fe y razón. Es importante dejar claro que la fe y la razón no se excluyen entre sí, como fue mencionado al iniciar el presente trabajo investigativo, la misma fe cristiana optó por sumarse al esfuerzo desmitologizador del pensamiento racional, como dice Ratzinger, ha optado por el Dios de los filósofos frente al Dios de las religiones, ésta, no desea ser considerada como un mito entre otros sino como la fe salvífica (Habermas y Ratzinger, 2006).

Habermas por su parte, reconoce que el ciudadano secularizado no puede negar por principio a los conceptos religiosos su potencial de verdad, ni tampoco puede negarle a los creyentes el derecho a realizar aportes en discusiones públicas, claro, teniendo en cuenta que deben hacerlo en lenguaje no religioso, como dice este filósofo alemán. La fe cristiana debe exponerse a la crítica racional y salir al encuentro de la filosofía, no huir de esta, como propone Ratzinger. Por otra parte, sugiere el Papa emérito, se ha demostrado que la misma razón necesita un marco al cual sujetarse, de esto da cuenta la creación de la bomba atómica y otros avances científicos; y tal marco puede ser provisto por la fe cristiana (Habermas y Ratzinger, 2006).

Cabe agregar que el diálogo entre creyentes y no creyentes, debe ser cobijado por el respeto y la apertura; ningún lado debe cerrarse a ser enriquecido y desafiado por el otro; es tarea cristiana promover tales encuentros en lugar de esquivarlos.

Preparando el camino para que la palabra de Dios llegue

La tarea primaria de la Iglesia en el mundo es el anuncio de la palabra de Dios, palabra de juicio y de gracia y hacer discípulos de Jesús. Es tarea del pueblo de Dios interpelar al mundo a partir de la palabra revelada por Él. Para ello, es necesario que se prepare camino, como lo dice Bonhoeffer (1968), es estar interesado y dispuesto a trabajar en la solución de las realidades problemáticas de las personas que les pueda impedir la recepción de la palabra de Dios.

Es importante también agregar que en vista de que el ser humano no solo tiene una composición espiritual sino también corporal, y que tiene distintas necesidades: emocionales, físicas y por supuesto espirituales, no es conveniente hablar de la salvación del alma sino más bien de una salvación de la persona. Esto debe ser tenido en cuenta a la hora de encarar nuestra responsabilidad evangelística, pues el evangelio nos presenta una salvación integral que responde a toda la realidad de la persona.

Conclusiones

Como se ha podido apreciar en el presente trabajo investigativo, el fenómeno de la secularización no debe ser entendido estrictamente en términos negativos, tal fenómeno, además de tener como resultado el secularismo, que sí es considerado como algo negativo de acuerdo con lo presentado, pues se presenta como una ideología excluyente, también tiene por resultado la secularidad, que es el reconocimiento de la autonomía de las distintas

esferas de acuerdo a sus propias estructuras y forma de regirse, sin necesidad de estar sujeta a la dirección eclesial.

A la hora de dirigirse al mundo secular, la Iglesia debe reconocer que tiene responsabilidad de orientar a los distintos ámbitos o instancias terrenales a reconocer su función dentro del mundo; pero como tal no está llamada a decirle a cada una de estas instancias como han de llevarse, es por medio de los técnicos cristianos que están involucrados en cada una de estas áreas que la Iglesia puede prestar consejo responsable a estas esferas, no desde la palabra de Dios (Bonhoeffer, 1968), por lo menos no directamente, pero sí en su marco.

Por otra parte, respecto al resultado negativo de la secularización: el secularismo, la Iglesia debe claramente mostrar que esta manera de llevar la secularización, es una ideología excluyente, que se niega a tener apertura frente a lo religioso. Hay un claro y marcado rechazo frente a la idea de Dios como realidad que pueda iluminar la situación del hombre actual; para quienes sostienen el secularismo, la etapa religiosa o mítica ya fue superada o está en camino de serlo, el hombre debe asumir su realidad sin la tutela, no solo de la Iglesia sino también de Dios.

Ante tal realidad el cristiano debe analizar cuáles son los elementos que subyacen detrás de éste fenómeno e interpretación de la relación de la fe con el mundo; teólogos como los analizados (Bonhoeffer y Schillebeeckx), han señalado que la realidad del cristiano nunca puede ser una realidad de evasión frente al mundo. La tesis del secularismo no puede ser acatada, la fe no solo no puede ser relegada al ámbito de lo privado, sino que además también, a partir de ella el ciudadano creyente busca y puede aportar en el

mejoramiento de la vida humana, y tal derecho, no le puede ser negado, así como tampoco le es rechazado ese derecho al no creyente (Habermas y Ratzinger, 2006).

La relación entre la Iglesia y el mundo, como se pudo apreciar en el presente trabajo, siempre debe ser una relación dialogante, una relación en donde la Iglesia en lugar de huirle a la crítica o al diálogo que puede confrontarla, lo encara con responsabilidad, admitiendo cuando se considere, los errores o desaciertos que ha tenido respecto a su misión como Iglesia.

También debe estar dispuesta a reconocer los aportes de todo proyecto que propenda por el mejoramiento de las condiciones de la vida humana, el hombre de fe, debe estar dispuesto a afirmar y agradecer los distintos avances emprendidos por el hombre del mundo, sea creyente o no, reconociendo y explicitando en la medida que pueda que Dios ha dotado al ser humano de esta capacidad creativa para beneficio de todos. El cristiano no tiene por qué huir al diálogo con el mundo, su llamado es a estar inserto en él, a responder con excelencia por medio del llamado concreto que Dios le ha hecho para el mejoramiento del bienestar humano, y así expresar el amor divino por el hombre; está llamado a vivir el reino de Dios en cualquier esfera en la que se desenvuelva, y cuando sea posible explicitar el porqué de su forma de vivir.

Referencias

- Aguilar, A. (2010). Naturaleza, historia y razones de la secularización. *Ecclesia, Volumen XXIV, Número 1*, pp. 43-52.
- Bonhoeffer, D. (1968). *Ética*. Barcelona: Editorial Estela.
- Bonhoeffer, D. (2000). *Ética*. Valladolid: Editorial Trotta.
- Cardenal, A. (2008). El cristianismo y el reto de la secularización. *Humanitas, Número 43*, pp. 41-51.
- Davies, J. (1967). *Diálogo con el mundo*. Buenos Aires: Editorial La Aurora.
- De Souza, Raymond. (2006) Dietrich Bonhoeffer [1906–1945]. *Religion & Liberty, Volumen 16, Número 4*, p 14.
- Donner, T. (2004). *Fe y posmodernidad*. Barcelona: Editorial Clie.
- Gibellini, R. (1998). *Teología del siglo XX*. Bilbao: Sal Terrae.
- González, M. (2011). *La humanidad nueva: ensayo de cristología*. Bilbao: Sal Terrae.
- Habermas, J & Ratzinger, J. (2006). *Dialéctica de la secularización: sobre la razón y la religión*. Madrid: Editorial Encuentro.
- Hirsch, A. (2009). *Caminos olvidados*. USA: Misional Press.
- Medina, L. (2000). Historia de la secularización. *Revista Graña, Número 1*, pp. 1-22.
- Mizraei, D. (2014). *Teólogos clásicos del siglo XX. ¿Por qué los europeos se suicidan más que los latinoamericanos?* Recuperado el 20 de noviembre del 2014 de <http://www.infobae.com/2014/02/15/1543904-por-que-los-europeos-se-suicidan-mas-que-los-latinoamericanos>
- Moncada, J. (2012). Reflexión teológica sobre la secularización. *Revista del Centro de Investigación Universidad La Salle, Volumen 10, Número 37*, pp. 123-134.
- Moore, K. (2008). *Edward Schillebeeckx*. Recuperado el 26 de noviembre del 2014 de <http://www.shc.edu/theolibrary/resources/schillebeeckx.htm>
- Padilla, R. (1986). *Misión Integra: Ensayos sobre el reino de Dios y la Iglesia*. Gran Rapids: Nueva Creación.
- Paniker, S. (1967). Teoría del hombre secular. *Convivium, Número 23*, pp. 50-68.
- Schillebeeckx, E. (1970). *El mundo y la Iglesia*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

Solsona, H. (2002). Tesis de la secularización: dialéctica trágica de la pérdida de sentido.

Aparte Rei: revista de filosofía, Número 22, pp. 1-7.

Svensson, M. (2011). *Resistencia y gracia cara: el pensamiento de Dietrich Bonhoeffer.*

Barcelona: Clie.

Temple, W. (1965). *What Christians stand for in the secular world.* Philadelphia: Fortress

Press.