

ÁNGEL CORDOVILLA PÉREZ \*

## **TEOLOGÍA Y SECULARIZACIÓN EN ESPAÑA**

### **Claves para una lectura teológica**

Fecha de recepción: noviembre 2006.

Fecha de aceptación y versión final: diciembre 2006.

**RESUMEN:** El presente artículo es una reflexión teológica en torno a la Instrucción pastoral que ha publicado la Conferencia Episcopal Española (*Teología y secularización en España*). Esta instrucción es situada en un contexto más amplio de interpretación para favorecer su recepción en el ámbito teológico. Con esta intención se afronta, en primer lugar, la cuestión de la naturaleza y el sentido último de la Instrucción (*La vuelta a la vida y a la fe apostólica*). En segundo lugar se presentan tres marcos desde los que creo que ha de ser leído el contenido concreto de ésta. Finalmente, en la tercera parte, se ofrece una interpretación del texto episcopal desde la categoría de novedad, intentando mostrar que la cuestión central que está detrás de la Instrucción es la pregunta por la permanente novedad del cristianismo.

**PALABRAS CLAVE:** teología, secularización, secularización interna, recepción del Concilio Vaticano II, novedad del cristianismo.

### ***Theology and Secularization in Spain: some keys for a theological reading***

**ABSTRACT:** This article is a theological reflection on the Pastoral Instruction of the Conference of Spanish Bishops (*Theology and Secularization in Spain*). This Epis-

---

\* Profesor de la Universidad Pontificia Comillas de Madrid;  
acordovilla@teo.upcomillas.es

copal Instruction should be interpreted within a wide range and context in order to understand it in the theological realm. For this reason, the first question ought to address the nature and meaning of the Instruction (*To Return to Apostolic life and confession of faith*). Secondly, the Instruction is situated within three frameworks out of which I believe the document ought to be read: the relation between Secularization and Christianity; the concept *inner secularization* in the history of the Bishops' Conference Documents; the reception of the Second Vatican Council. Finally, I offer a personal interpretation from a new category: In my opinion the most important question hidden within this Instruction regards the permanent character of renewal in Christianity. The present challenge for the Catholic Church and theology in Spain is how they can explain this newness in light of the current situation.

KEY WORDS: theology, secularization, inner secularization, Second Vatican Council reception, newness of the Christianity.

## INTRODUCCIÓN

Estas páginas son una reflexión teológica en torno a la Instrucción pastoral que ha publicado la Conferencia Episcopal Española (CEE) titulada *Teología y secularización en España. A los cuarenta años de la clausura del Concilio Vaticano II*<sup>1</sup>. Mi intención es ofrecer un horizonte amplio de interpretación para favorecer la recepción del documento en el ámbito teológico, partiendo de la convicción de que lo primero que un teólogo ha de hacer en la Iglesia es escuchar la palabra de sus pastores. Acogerla con gratitud y dejarse interrogar por ella, para poder realizar después un verdadero diálogo sobre las cuestiones de fondo allí planteadas con un real espíritu crítico.

Con esta intención afrontaré, en primer lugar, la cuestión de la naturaleza y el sentido último de la Instrucción (*La vuelta a la vida y a la fe apostólica*). En segundo lugar presentaré tres marcos desde los que creo que ha de ser leído el contenido concreto de la Instrucción: *a)* El debate actual en torno a la relación entre secularización y experiencia religiosa, el nacimiento de nuevas teologías post-seculares desde los años noventa y el giro teológico en la teología. *b)* La historia del término «secularización interna» en los documentos de la CEE, ya que según los obispos éste

---

<sup>1</sup> Agradezco a G. Uríbarri el diálogo crítico suscitado por la lectura de una primera versión de este artículo.

es el fenómeno más grave que la Iglesia española tiene que afrontar en nuestros días. c) La recepción del Concilio Vaticano II en España a la luz del Sínodo extraordinario de los obispos en 1985, la exhortación apostólica de Juan Pablo II, *Tertio millennio adveniente*, y el Discurso de Benedicto XVI a los Cardenales, Obispos y Superiores Generales de la Curia romana el 22 de diciembre de 2005.

Finalmente, en la tercera parte, ofreceré una interpretación del documento desde la categoría de novedad intentando mostrar que la cuestión central que está detrás de la Instrucción es la pregunta por la permanente novedad del cristianismo, «su carácter gratuito y radicalmente nuevo»<sup>2</sup>. Este es el verdadero desafío ante el que se encuentra la fe y la teología en España, mostrar si el cristianismo sigue siendo fuente de novedad para la vida humana, o por el contrario, es mejor que desaparezca tal como se ha comprendido hasta ahora en su específica naturaleza religiosa y dogmática, entregando sus mejores logros y conquistas a otros ámbitos y espacios de lo humano (estética, ética, cultura) que, por su carácter aparentemente más universal, estarán más capacitados para que sean mejor aprovechados por el conjunto de la sociedad.

## 1. NATURALEZA E INTENCIÓN DE LA INSTRUCCIÓN: LA VUELTA A LA FE Y A LA VIDA APOSTÓLICA

Ante la diversidad de respuestas provocadas por la publicación de la Instrucción Pastoral y expresadas en los diferentes medios de comunicación tenemos que preguntarnos por cuál es su naturaleza y su sentido último<sup>3</sup>. El documento de los obispos, ¿es un diagnóstico valiente de la situación eclesial contemporánea, un «documento que está al servicio de esa gran tarea de la Iglesia en beneficio de toda la humanidad»?<sup>4</sup>. O, por el contrario, ¿ha sido una ocasión perdida para «una reflexión valiente y

---

<sup>2</sup> LXXXVI ASAMBLEA PLENARIA DE LA CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *Teología y secularización en España. A los cuarenta años de la clausura del Concilio Vaticano II. Instrucción pastoral* (30 de marzo de 2006), Madrid 2006, 8.

<sup>3</sup> Para comprender la naturaleza de la Instrucción y la verdadera intención de los Obispos es muy interesante y aconsejable leer la entrevista que Francesco Strazari realizó a Mons. E. Romero Pose, «Con l'autorità di vescovi. Mons. E. Romero Pose: La Chiesa e i teologi», en: *Il Regno* (2006) 446-448.

<sup>4</sup> F. VARO, «*Un diagnóstico valiente*», en: *ABC*, 12 de abril de 2006.

lúcida sobre la situación y un diálogo sincero y respetuoso con todos», pues ante una situación dramática en la Iglesia española los obispos han lanzado una «durísima invectiva contra algunas propuestas teológicas deficientes», en vez de ser una «llamada a la reflexión sobre tales datos, a un profundo examen de conciencia y a la conversión de todos los que formamos la Iglesia»?<sup>5</sup>. ¿Es una verdadera síntesis de fe, casi un catecismo en toda regla, bien razonado, pero que exige que sea completado en los silencios elocuentes para así presentar un cristianismo más equilibrado?<sup>6</sup>. O ¿ha sido un auténtico *patinazo pastoral*, «el documento menos afortunado del episcopado español desde la famosa pastoral de 1936 a favor de la insurrección franquista?», que argumenta de modo simplista y que revela unas autoridades que parecen «obsesionadas por la moral y la dignidad del ser humano en lo que afecta a la ética sexual, pero que no tienen una voz que levantar contra usos sociales quizá legales pero totalmente opuestos a la moral católica»?<sup>7</sup>. ¿Es un documento arcaico que parece escrito hace cincuenta años y que, por tanto, llega de forma extemporánea, «que muy poco tiene que ver con las cuestiones de fondo que se plantean hoy en el debate teológico y son ajenas a las inquietudes de los cristianos y cristianas de hoy»? ¿Es una «agresión en toda regla contra la teología crítica y contra algunos de sus cultivadores sin rigor intelectual y con una falta de respeto rayana en el insulto»? ¿Es un documento esquizofrénico que «se encuentra en las antípodas del Concilio Vaticano II, cuyo cuarenta aniversario quiere conmemorar»?<sup>8</sup>.

Desde luego que todas las opiniones son legítimas y cada uno tendrá sus razones para manifestar la opinión que crea oportuna. Pero hay que intentar ser justos y ponderados en el juicio partiendo de la naturaleza de un documento y de la auténtica intención de los autores. Una vez realizado este esfuerzo, podemos entrar a criticarlo en sus partes concretas. Así podremos decir que la Instrucción nos parece excesivamente dura en el tono con la teología española, podemos echar en falta cuestiones que estimamos esenciales en la teología de la fe, que es poco crítica con la propia tarea y misión de los obispos en el oficio de la transmisión de la

---

<sup>5</sup> J. MARTÍN VELASCO, «Una propuesta serena para afrontar la crisis de la Iglesia católica», en: *21Rs*, 2 de junio de 2006.

<sup>6</sup> J. I. CALLEJA, «Por un cristianismo más equilibrado», en: *Noticias de Gipuzkoa*, 11 de mayo de 2006.

<sup>7</sup> J. I. GONZÁLEZ FAUS, «¿Patinazo pastoral?», en: *La Vanguardia*, 8 de mayo de 2006.

<sup>8</sup> J. J. TAMAYO, «Hacer teología es llorar», en: *El País*, 29 de junio de 2006.

fe, que no ha integrado la inteligencia del amor, que el párrafo sobre la vida religiosa podía estar más matizado, etc. Todo eso es legítimo, pero pienso que no es acertado que la Instrucción sea descalificada en su totalidad, en cuanto a su procedimiento y forma, en cuanto a su contenido y actualidad. Honestamente, ¿no hemos de reconocer que los obispos, al menos, quieren responder a una situación actual que a todos nos preocupa? ¿No es verdad que uno de los problemas más significativos de la Iglesia en España, en sus parroquias e instituciones, es la falta de vigor apostólico y de testimonio de fe de los cristianos en la sociedad? ¿No llevamos una vida excesivamente secularizada, «conformada a este mundo» (cf. Rm 12, 2)?<sup>9</sup>.

Que los obispos nos inviten mediante esta Instrucción *a la vuelta a la fe y a la vida apostólica* hay que acogerlo en primer lugar como una gracia, pues ésta ha sido siempre el inicio de las verdaderas y auténticas reformas en la vida de la Iglesia. Sólo después pueden venir los matices y las discusiones, para equilibrar, profundizar y ensanchar la perspectiva. Primero hay que dejarse interrogar por la palabra de los obispos, acogerlas con humildad, después pueden venir los matices referentes al estilo, a los silencios, a la forma de su exposición.

### 1.1. INSTRUCCIÓN PASTORAL

El documento es una *instrucción pastoral* presentada por la Comisión episcopal para la doctrina de la fe (CEDF). Es un texto que se inscribe dentro del *magisterio pastoral de los obispos*, que en el ejercicio de su misión de transmisión de la fe apostólica han creído oportuno realizar una reflexión sobre un aspecto particular, aunque esencial, de la vida de la Iglesia española<sup>10</sup>. No se trata de mostrar en su totalidad lo que ha sido

<sup>9</sup> Este diagnóstico es compartido por autores muy diversos, aun cuando no haya unanimidad en la terapia a seguir. Por ejemplo, A. TORNOS - R. APARICIO, *¿Quién es creyente en España?*, Madrid 1995; J. MARTÍN VELASCO, *La transmisión de la fe en la sociedad contemporánea*, Santander 1998; L. GONZÁLEZ-CARVAJAL, *Cristianismo y secularización*, Santander 2003, 113-163; PONTIFICIO CONSEJO PARA LA CULTURA, *¿Dónde está tu Dios? La fe cristiana ante la increencia religiosa*, Valencia 2005; G. URIBARRI BILBAO, *El mensajero. Perfiles del evangelizador*, Bilbao 2006, 67-97; 127-142.

<sup>10</sup> Cf. la Carta de JUAN PABLO II, *Apostolos suos. Sobre la naturaleza teológica y jurídica de las Conferencias de los Obispos* ha supuesto un replanteamiento en el valor magisterial de los documentos producidos por las Conferencias Episcopales. Sólo los

la vida de la Iglesia en los últimos cuarenta años y ni mucho menos las líneas maestras de la teología española desarrollada en esos años.

La CEE se había pronunciado anteriormente dos veces de forma explícita respecto al ejercicio de la teología en España. El 26 de mayo de 1988: «Informe sobre algunos aspectos de la situación doctrinal de la Iglesia en España» elaborado por la Comisión episcopal para la doctrina de la fe. A la luz del importante discurso de Juan Pablo II a los teólogos en Salamanca, se describen dos modos inaceptables de hacer teología en el posconcilio: el positivismo integrista y el progresismo acrítico; a la vez que se describe la figura del teólogo como aquel que tiene una dedicación completa a este ministerio eclesial. Leído después de casi veinte años resulta muy actual. Muchos de los problemas allí señalados no sólo no se han solucionado, sino que se han agravado, por lo que sería bueno volver a releer el sugerente informe<sup>11</sup>. Unos años más tarde, con motivo de la famosa declaración de Colonia de una serie de teólogos centroeuropeos a la que se suman algunos teólogos españoles, la Comisión Episcopal para la doctrina de la fe elabora una declaración en la que vuelve a insistir sobre la especificidad de la vocación y de la misión del teólogo en la Iglesia, reconociendo el legítimo pluralismo que existe en la teología y llamando a una profunda comunión eclesial<sup>12</sup>.

En sintonía con estos dos pronunciamientos anteriores sobre el estado de la teología en España, el documento actual cambia relativamente en su forma de presentación. Aquí se trata de un texto de carácter teológico-pastoral, porque los problemas afrontados son de naturaleza teológica, pero el interés de fondo desde el que son presentados es pastoral. Lo que preocupa no son tanto los errores dogmáticos, sino la fe de los

---

documentos que son presentados como *declaración doctrinal* avalados por la unanimidad de los obispos o por dos tercios de la Asamblea plenaria y con la revisión de la Sede Apostólica (cf. n.º 22 y art. 1.º de las notas complementarias), puede ser considerado como magisterio auténtico. Esto no significa que se quiera quitar el peso a otros pronunciamientos de las Conferencias episcopales, sino más bien preservar la función magisterial de un obispo, que en comunión con el colegio episcopal, ha de ejercer su misión de enseñar con autoridad, sin que esta función y responsabilidad pueda ser suplantada por los documentos colectivos.

<sup>11</sup> *Documentos de la Conferencia Episcopal Española (1983-2000)*, I, 1983-1990. Edición preparada por J. C. GARCÍA DOMENE, BAC 635, Madrid 2003, 970-987.

<sup>12</sup> CEDF, «*El teólogo y su función en la Iglesia. Declaración a propósito del manifiesto suscrito por algunos teólogos españoles (abril 1989)*»: Documentos de la Conferencia Episcopal Española I, 1149-1159.

creyentes. Si se tratan los primeros, es en función de lo segundo. Porque la clarificación doctrinal está en función del fortalecimiento de la fe y la vida espiritual de los creyentes<sup>13</sup>. Por esta razón, no podemos pensar que en la Instrucción nos vamos a encontrar con un pequeño tratado de cuestiones dogmáticas o una síntesis de fe donde estén desarrollados todos los temas que se sugieren en el documento. Ni siquiera los que son tratados con más atención (revelación, fe, Cristo, vida cristiana) están presentados en su totalidad. Por tanto, el documento no trata de exponer una teología de la revelación ni de la fe ni una cristología ni una eclesiológia ni un tratado de moral. Como señala el obispo Juan del Río, «su objetivo no es, por tanto, ni el crear doctrina, ni el de condenar a nadie, sino el de ayudar al Pueblo de Dios a profundizar en la fe revelada y evitar, en un momento especialmente delicado para la Iglesia, la tentación de buscar soluciones fáciles, pero falsas ante el desafío de la secularización. Los obispos no quieren innovar doctrina, «sino ayudar al Pueblo de Dios a profundizar en la fe revelada»<sup>14</sup>.

## 1.2. SU PRIMERA Y ÚLTIMA INTENCIÓN

¿Y cuál es la intención del documento? Su objetivo es que hoy nuestra confesión de fe en Cristo y nuestra vida en él sea lo más plena y auténtica posible, es decir, que sea verdaderamente apostólica. Para ello afronta uno de los problemas más graves y profundos que afectan a la Iglesia española (europea) impidiéndole la plenitud de fe y de vida cristiana: su secularización interna. ¿Los cristianos en España podemos seguir confesando la fe apostólica? ¿Podemos seguir confesando la fe de Pedro revelada por el Padre en la comunión apostólica? Ésta es la cuestión de fondo que los obispos han querido poner de relieve y han querido contestar. Por tanto, no creo que se trate de un ataque ni de una agresión en toda regla a una serie de teólogos o corrientes erróneas de interpretación<sup>15</sup>. Si éstas

---

<sup>13</sup> F. SEBASTIÁN AGUILAR, *Una mirada al posconcilio en España: Estudios Eclesiásticos* 81 (2006) 457-483; aquí 477.

<sup>14</sup> <http://www.diocesisdejerez.org/Documentos/Conferencias/Teologia06.pdf>

<sup>15</sup> Ni siquiera se trata de responder doctrinalmente a los autores que aparecen en las notas a pie de página. Si traen a colación esas diferentes notificaciones de la Congregación para la Doctrina de la fe es para mostrar que el peligro es real y que no hablan en vacío. Tampoco creo que un documento de este tipo sea el lugar idóneo para afrontar una exposición extensa y rigurosa de una determinada opinión de un

aparecen es porque de forma silenciosa e imperceptible, incluso con una buena voluntad de dialogar con el mundo moderno, han ayudando a la progresiva secularización o disolución de la verdadera naturaleza de la fe cristiana. Que estas sean la única causa, esto es otra cuestión. En realidad pensar en esta dirección sería dar demasiada relevancia a la teología en general y a ciertos teólogos en particular, cosa que no creo que se ajuste a la realidad. Aunque tampoco pienso que el pensamiento de los obispos se incline en esta perspectiva.

En realidad la aportación del documento no está en el contenido como tal, que de alguna u otra manera ya ha sido expuesto en otros documentos de la CEE o de la Congregación para la Doctrina de la Fe. Su aportación y novedad, desde mi punto de vista, está en la forma cómo los obispos han articulado en cuatro cuestiones centrales los diferentes problemas que se han ido dando en la teología a lo largo de estos cuarenta años y que han afectado y afectan profundamente a la vida del creyente (la comprensión de la revelación de Dios, la persona de Cristo, el misterio de la Iglesia y la vida moral del cristiano). Los obispos en realidad no quieren hacer directamente teología, sino que tratan de conservar y actualizar en plenitud la fe y la vida de los creyentes. Ni más ni menos. En sus propias palabras: «Volver a la región de Cesarea de Filipo para escuchar la pregunta de Jesucristo y hacer nuestra la respuesta de Pedro»<sup>16</sup>.

## 2. TRES MARCOS DE INTERPRETACIÓN

### 2.1. TEOLOGÍA Y SECULARIZACIÓN

La instrucción pastoral se inscribe dentro de la historia de un apasionado debate sobre la relación entre el cristianismo y la sociedad secu-

---

autor. Esto debe ser realizado por los teólogos, como afirmaba el informe del 26 de mayo de 1988. En esta Instrucción se trata, más bien, de mostrar la tendencia teológica en su perspectiva general y especialmente en aquello que puede repercutir de forma más significativa en la vida del creyente. Por eso, a mi juicio, no importan los autores que se citan, sino las ideas que se dicen y se repiten. Unas ideas, por cierto, que ya la Congregación para la Doctrina de la fe ha examinado concienzudamente con anterioridad en diálogo con cada uno de ellos.

<sup>16</sup> CEE, *Teología y secularización en España*, 2.

larizada, entre cristianismo y secularización<sup>17</sup>. Para poder comprender mejor el documento episcopal presento aquí los hitos fundamentales de este proceso todavía abierto en su desarrollo y en su interpretación, sin la menor intención de ser exhaustivo y original<sup>18</sup>.

El término secularización proviene del latín *saeculum*, utilizado en la Vulgata para traducir el término griego *aion* (cf. Rm 12, 2; 1Cor 1, 20)<sup>19</sup>. Los autores distinguen un sentido jurídico, que está en el origen, y un sentido cultural que nace prácticamente en el siglo xx, aunque sus orígenes están en el siglo xix. Inicialmente designa el proceso jurídico por el que un religioso deja su orden religiosa para retornar al siglo, al mundo. También fue utilizado para denominar lo que en español conocemos como proceso de desamortización de los bienes de la Iglesia. Indica el paso o tránsito de las actividades o instituciones realizadas y regidas por la influencia de la Iglesia, a otras que excluyen explícitamente las referencias a valores religiosos<sup>20</sup>.

De forma más amplia con este término se puede denominar el largo proceso de desacralización en la comprensión del mundo y de las actividades que el hombre realiza en él, como el arte, la política, el derecho, la ciencia, la técnica, etc., en su justa autonomía respecto a la religión (secularización) o en explícita oposición contra ella (secularismo). «La secularización nombra la total autonomía de un mundo que se comprende de manera immanente a partir de sí mismo»<sup>21</sup>.

En la misma definición del concepto *secularización* nos damos cuenta que se da un problema de interpretación. ¿Es legítima o ilegítima? ¿Ha sido producida por la misma fe judeocristiana o es una hija, en realidad, no deseada? ¿Podemos hablar de una secularidad legítima y de una secu-

---

<sup>17</sup> Un primer acercamiento puede realizarse desde L. GONZÁLEZ-CARVAJAL, *Cristianismo y secularización. Como vivir la fe en una sociedad secularizada*, Santander 2003; S. PIÉ-NINOT, «Secularidad y cristianismo», en: COMISIÓN EPISCOPAL DEL CLERO Y DE SEMINARIOS Y UNIVERSIDADES, *Presbiterado y secularidad*, Madrid 1999, 19-37.

<sup>18</sup> D. MARTIN, *On Secularization: Towards a Revised General Theory*, Ashgate 2005; D. POLLACK, *Säkularisierung – ein moderner Mythos?*, Tübingen 2003; G. MARRAMAO, *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización*, Barcelona 1998; L. OVIEDO, *La secularización como problema. Aportaciones al análisis de las relaciones entre fe cristiana y mundo moderno*, Valencia 1990.

<sup>19</sup> Cf. TH. BEDOULLE, «Sécularisation», en: J.-Y. LACOSTE (ed.), *Dictionnaire critique de Théologie*, Paris 1999, 1081-1083.

<sup>20</sup> *Ibid.*, 1082.

<sup>21</sup> *Ibid.*

larización bastarda? En realidad lo que está en juego es una justa comprensión de la relación entre Dios y el mundo, pues «con el tema de la secularización no se evoca tan solo una cuestión teológica sectorial, sino la cuestión global del lugar que la fe cristiana, el cristianismo y la Iglesia ocupan en la sociedad moderna»<sup>22</sup>.

En cuanto a la interpretación de este proceso hay infinidad de teorías. Larry Shiner ha tipificado seis formas de comprender la secularización que ya se han convertido en un lugar común en la sociología de la religión: *a)* como declive y decadencia de la propia religión; *b)* como proceso de conformación con el mundo; *c)* como desenganche de la vida pública y social de la influencia de la religión; *d)* como transposición de las creencias e instituciones religiosas en otras que realizan su misma función pero sin ese horizonte o contenido religioso; *e)* como desacralización del mundo, y *f)* como tránsito de una sociedad sagrada a otra secular<sup>23</sup>. No obstante, desde mi punto de vista las tres interpretaciones más significativas han sido las propuestas por tres grandes sociólogos de la religión: M. Weber y su tesis del progresivo desencanto del mundo; T. Luckmann y la privatización de la religión, la conversión de la religión en religión invisible; P. Berger entendiendo la secularización más como surgimiento de un pluralismo herético y una religión de mercado. Este último autor pone en cuestión la estrechísima relación que se ha establecido entre secularización y modernidad, abogando más por la secularización como un proceso de secularización interna de la propia tradición religiosa occidental. El autor dice gráficamente que en definitiva ha sido el cristianismo quien se ha cavado su propia fosa<sup>24</sup>.

El la voz «secularización» para el *Diccionario de teología crítica* editado por Y. Lacoste, Th. Bedouille ha resumido todavía más las posibles formas de interpretación de este proceso en dos perspectivas fundamentales: una *interpretación histórica y sociológica* y una *interpretación teológica*. Respecto a la primera, afirma que este proceso tiene unos factores históricos claramente identificables. En primer lugar hay que atender a las raíces griegas de la cultura moderna<sup>25</sup>. El segundo factor histórico en este proceso se sitúa al final del Renacimiento, que se corres-

---

<sup>22</sup> R. GIBELLINI, *La teología del siglo xx*, Santander 1998, 134.

<sup>23</sup> L. SHINER, *The Concept of Secularization in Empirical Research*, en: *Journal for the Scientific Study of Religion* 6 (1967) 207-220.

<sup>24</sup> Cf. P. BERGER, *Para una teoría sociológica de la religión*, Barcelona 1981, 159-181.

<sup>25</sup> TH. BEDOUILLE, «Sécularisation», 1082.

ponde en Occidente con una redefinición de la idea de naturaleza<sup>26</sup>. Un tercer factor influyente en este proceso es el nacimiento de una filosofía política heredera de Guillermo de Ockham, que desvincula el poder del soberano o del estado del fundamento teológico, para hacerlo residir en un contrato entre el pueblo y el monarca (T. Hobbes). Finalmente, como último factor, y siguiendo la famosa tesis de M. Weber en el *Espíritu del capitalismo*, habría que hablar del protestantismo en su versión puritana, que desarrolla una valorización del trabajo y de las actividades económicas. Desde la distinción entre fe y obras y la teoría calvinista de la predestinación, las actividades mundanas son vistas como signos de la elección divina, pero emancipadas de las referencias religiosas<sup>27</sup>.

Por otro lado, se han dado una serie de interpretaciones teológicas de la secularización. Entre sus máximos representantes tenemos que mencionar al teólogo alemán F. Gogarten, quien fue el primero que habló de la secularización como problema teológico. Para el autor alemán la secularización es una consecuencia necesaria y legítima de la fe cristiana, de la fe justificante, que justifica al hombre ante Dios, seculariza el mundo, entregándolo a la autonomía y responsabilidad del hombre. El secularismo, por el contrario, no es más que una degeneración de la secularización<sup>28</sup>.

Posteriormente en los años sesenta autores como H. Cox, P. van Buren, T. Robinson, siguiendo algunas intuiciones expresadas en el libro *Resistencia y sumisión* de Bonhoeffer, popularizaron una «teología de la secularización», que trataba de expresar la fe cristiana en el nuevo contexto de una ciudad secular. Al cristiano occidental le toca vivir en un mundo adulto, en el que no puede referirse a Dios con un exclusivista lenguaje sacral, místico y dogmático o comprenderlo como el Dios tapaagujeros que debe solucionar los problemas que el hombre no es capaz de solucionar. El cristiano está llamado a vivir en un mundo «incluso como si Dios no existiera» (*etsi Deus non daretur*), traduciendo el lenguaje religioso y explícito sobre Dios en el lenguaje derivado y secundario del ejercicio de amor al prójimo<sup>29</sup>.

---

<sup>26</sup> *Ibid.*, 1082.

<sup>27</sup> *Ibid.*

<sup>28</sup> R. GIBELLINI, *La teología del siglo xx*, 141.

<sup>29</sup> La Instrucción pastoral cita esta expresión en el número 53, vinculándola a una cultura postcristiana.

Lástima que esta célebre expresión de D. Bonhoeffer, retomada del filósofo jurista holandés H. Grotio, fuera sacada de su contexto y no se tuviera en cuenta que el teólogo y mártir alemán hablaba de vivir sin Dios con la aguda conciencia de vivir delante de él: «Ante Dios y con Dios, vivimos sin Dios». Para Bonhoeffer la cuestión fundamental del cristianismo en un mundo secularizado no radica en realizar una apostasía silenciosa, sino en una auténtica *conversión*. En realidad se trata de abandonar una imagen de Dios ligada a la metafísica occidental que lo comprende fundamentalmente desde el atributo de la omnipotencia, entendida en términos de poder como simple prolongación o correlato de las estructuras mundanas, entrando en conflicto con la nueva comprensión autónoma de la sociedad humana. Es vivir ante el Dios de la cruz y del sufrimiento, ante el Dios impotente y débil en el mundo, desde cuya impotencia y debilidad nos ayuda y nos salva. Se acaba así una falsa imagen de Dios y se libera la mirada del hombre hacia el Dios de la Biblia<sup>30</sup>.

El Concilio Vaticano II y la teología católica, asumiendo la secularización como problema teológico no llegaron a las soluciones radicales de cierta teología protestante, especialmente las que se dieron en el ámbito norteamericano<sup>31</sup>. El Concilio afirma sin ambigüedad la justa autonomía de las realidades terrenas, siguiendo en parte los desarrollos de la teología francesa, aunque inmediatamente para afirmar que esa autonomía no es absoluta sino religada o relativa<sup>32</sup>. El mundo no es Dios, sino que es creación; y no es caos, sino que es cosmos, pues tiene un logos. En esto tiene razón la teoría de la secularización que postula los posibles orígenes judeo-cristianos de este largo y complejo fenómeno de la cultura occidental. Pero en cuanto que el mundo es creación estamos afirmando que depende en su ultimidad del Creador. Su autonomía es una autonomía regalada y fundada en el Dios creador, que es el Dios trinitario<sup>33</sup>. Y en este sentido también tienen razón aquellos que hablan de la

<sup>30</sup> Cf. D. BONHOEFFER, *Resistencia y sumisión*, Salamanca 2004, 252-253 (Carta a E. Bethge, 6 de julio de 1944).

<sup>31</sup> Cf. M. D. CHENU, *El Evangelio y el tiempo*, Barcelona 1966; K. RAHNER, «Theologische Überlegungen zu Säkularisation und Atheismus», en: Íb., *Verantwortung der Theologie. Im Dialog mit der Naturwissenschaften und Gesellschaftstheorie. Sämtliche Werke* 15, Freiburg 2001, 573-587.

<sup>32</sup> Cf. *Gaudium et Spes* 36.

<sup>33</sup> Cf. A. GANOCY, *El creador trinitario. Teología trinitaria y Sinergia*, Salamanca 2005.

ambigüedad inherente al proceso de secularización en su intento de desvincularse totalmente de la fe cristiana y que, por tanto, no puede ser entendido como un proceso únicamente derivado de ella.

Pero hoy ya estamos en otro momento. De la aceptación de la tesis de la progresiva secularización del mundo que traería la desaparición de la religión del horizonte humano, se ha pasado bien a una crítica matizada de la lectura de este proceso unido a la modernidad (la dialéctica de la secularización)<sup>34</sup>, bien a una comprensión del proceso de secularización como un proceso de «recomposición del creer»<sup>35</sup>, bien a la afirmación sin más de una vuelta de lo divino<sup>36</sup>, ya sea de forma pacífica desde lo profundo de la conciencia humana que se pregunta por el sentido de la vida (religión invisible) o de forma salvaje en viejas y nuevas formas de fundamentalismo religioso. Al proceso de desencantamiento del mundo propuesto por M. Weber, le ha seguido un proceso de reencantamiento<sup>37</sup>, y de des-secularización<sup>38</sup>, con la emergencia de nuevas formas institucionales de religión y de *pararreligión*. Más que la secularización de lo sagrado se ha producido una sacralización de lo profano. Del mundo desencantado convertido en jaula de hierro, hemos pasado nuevamente al mundo profano sacralizado, convertido en una jaula de goma<sup>39</sup>. A este respecto es muy revelador el juicio que el sociólogo de la religión P. Berger hacía en 1999: «El mundo actual, con algunas excepciones que presentaré más adelante, es furiosamente religioso como era antes, y en algunos lugares incluso más que anteriormente. Esto significa que la totalidad de la literatura de los historiadores y sociólogos sobre la “teoría de la secularización” es esencialmente errónea»<sup>40</sup>.

---

<sup>34</sup> Cf. J. RATZINGER - J. HABERMAS, *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*, Madrid 2006.

<sup>35</sup> Cf. D. HERVIEU-LÉGER, *La religión, hilo de memoria*, Barcelona 2005.

<sup>36</sup> Las expresiones que se utilizan para hablar de esta vuelta son numerosas: rumor de ángeles, vuelta de lo sagrado, reencantamiento del mundo, regreso de los dioses, nostalgia del absoluto, etc.

<sup>37</sup> E. GIL CALVO, «Religiones laicas de salvación», en: R. DIÁZ-SALAZAR (ed.), *Formas modernas de religión*, Madrid 1996, 173.

<sup>38</sup> Cf. P. L. BERGER (ed.), *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, Michigan 1999.

<sup>39</sup> Cf. E. GELLNER, «La jaula de goma», en: *Cultura, identidad y política: El nacionalismo y los nuevos cambios sociales*, Barcelona 1989, 164-177.

<sup>40</sup> P. L. BERGER, «The Desecularization of the World. A Global Overview», en: Íd., *The Desecularization of the World*, 2.

En el campo de la teología es muy significativo constatar como en aquellos lugares en los que en los años sesenta se llevó esta tesis de la secularización a sus afirmaciones más radicales (teología radical y teología de la muerte de Dios), desde los años noventa han ido apareciendo con fuerza una serie de teologías que podemos agrupar y caracterizar con el prefijo *pos*: una teología pos-liberal (G. Lindbeck)<sup>41</sup>, pos-secular (J. Milbank)<sup>42</sup> pos-conservadora (K. J. Vanhoozer)<sup>43</sup>. Todos ellos, de alguna u otra forma, ponen en evidencia la insuficiencia (no la desaparición) del paradigma de la secularización. De ahí que todas se quieran comprender como teologías que van más allá de los dogmas racionalistas de la modernidad, pero a la vez sin querer regresar sin más a formas pre-modernas, como si la historia del espíritu humano en Occidente no hubiera existido. A la teoría de la secularización le siguió la secularización de la teología. Pero hoy estamos en un momento donde debemos realizar una teología que trascienda la dialéctica entre secularización y religiosidad. En otras palabras una teología post-secular<sup>44</sup>.

Vistas así las cosas el documento de los obispos no es un texto extemporáneo que se quiere situar contra una comprensión válida y legítima de la secularización, como si estuviera queriendo recuperar un pasado perdido, denominado comúnmente como nacional-catolicismo. El docu-

<sup>41</sup> Cf. *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age*, Philadelphia 1984.

<sup>42</sup> *The Word Made Strange: Theology, Language, Culture*, Oxford 1997; J. K. A. SMITH, *Introducing Radical Orthodoxy. Mapping a Post-secular Theology*, Michigan 2004.

<sup>43</sup> *The Drame of Doctrine. A Canonical-Linguistic Approach to Christian Theology*, Philadelphia 2005.

<sup>44</sup> Cf. H.-M. BARTH, *Theologie der Säkularisierung heute: Post-säkulare Theologie: Neue Zeitschrift für systematische Theologie* 39 (1997) 27-41. Según el autor, ante la imposibilidad de una fundamentación objetiva de la verdad en el actual contexto pluralista, se ofrecen a la teología diversas salidas: *a)* Ignorar la situación y continuar como si nada hubiera pasado, cerrándose sobre sí misma (Facultades alemanas); *b)* Proponer la coherencia interna de una opción religiosa y la coherencia externa de un grupo social resultante de la anterior (Lindbeck), y *c)* El imperativo herético propuesto por P. L. Berger. Posteriormente desarrolla su propuesta para que la teología pueda responder a esta nueva situación, sin meter la cabeza en la arena y sin desaparecer en una forma secularizada: *a)* asumir los nuevos lugares descubiertos por la posmodernidad para plantear la cuestión de Dios: conciencia humana, interdependencia y pluralismo; *b)* sobrepasar la falsa alternativa entre religiosidad y secularidad, y *c)* redescubrir la perspectiva trinitaria de la fe cristiana junto con la tradición del *Deus absconditus* y recuperar el pensamiento utópico desde una perspectiva escatológica del Reino de Dios.

mento está, claro que de forma implícita y sin hacer una determinada opción teológica, en diálogo y en contemporaneidad con importantes corrientes teológicas que quieren hacer teología en un periodo pos-secular. Si en los años setenta la frase de Bonhoeffer (mal citada) se había convertido en el santo y seña de los cristianos de pro, hoy las voces parecen decir que ya es tiempo de pensar en Dios y de hablar de él<sup>45</sup>, de vivir *velut si Deus daretur*, es decir, como si Dios realmente sí existiera<sup>46</sup>. El llamado giro antropológico y, de una forma amplia, podemos decir que el giro secular de la teología ya no dan más de sí<sup>47</sup>. Hay que recoger sus frutos esenciales, que ya nos pertenecen y que no debemos olvidar para no caer en errores del pasado, pero hay que percibir una nueva sensibilidad eclesial y teológica que quiere poner a Dios y su revelación en el corazón del mundo como extrañeza y novedad para la vida del hombre.

## 2.2. SECULARIZACIÓN INTERNA

No obstante, cuando leemos el texto de los obispos nos encontramos que ellos caracterizan el concepto de secularización con el adjetivo *interna*. Los obispos tratan de hacer frente a una *secularización interna* del cristianismo y de la Iglesia, una secularización de la conciencia creyente y de la vida de las comunidades cristinas<sup>48</sup>. En su origen está la pérdida de la fe y de su inteligencia, a las que han ayudado algunas propuestas teológicas deficientes en relación con la fe cristológica; en definitiva, se refieren a planteamientos que no reconocen de forma adecuada y suficiente lo específicamente cristiano<sup>49</sup>.

---

<sup>45</sup> CARD. K. LEHMANN, *Es tiempo de pensar en Dios*, Barcelona 2001.

<sup>46</sup> S. DEL CURA ELENA, «Realidad de Dios y propuestas pastorales: “etsi Deus (non) daretur”», en: M. A. PENA GONZÁLEZ - J. R. FLECHA - A. GALINDO (eds.), *Gozo y esperanza. Memorial Prof. Dr. Julio Ramos Guerreira*, Salamanca 2006, 245-274.

<sup>47</sup> Un ejemplo de los valores y los límites de este *paradigma* puede verse claramente, a mi juicio, en la obra dirigida por J. EQUIZA, *10 Palabras clave sobre secularización*, Estella 2002.

<sup>48</sup> La expresión había sido utilizada por el sociólogo de la religión P. L. BERGER, *Para una teoría sociológica de la religión*, Barcelona 1981 (orig. 1971), 159-181, para hablar de la «secularización interna a la tradición religiosa occidental».

<sup>49</sup> CEE, *Teología y secularización en España*, 5.

### 2.2.1. Breve historia del término en los documentos de la CEE

No es la primera vez que la CEE utilizaba esta expresión. En 1985 era utilizada en el documento fruto de la XLII Asamblea Plenaria, *Testigos del Dios vivo*<sup>50</sup>, que junto con *Constructores de la Paz y Católicos en la vida pública* van a abrir una nueva etapa en la CEE. En la presentación el entonces secretario general Fernando Sebastián afirma e insiste sobre la necesidad de que, en una sociedad cada vez más secularizada, los cristianos debemos ser testigos en el mundo del Dios de Jesucristo. El documento era una profunda reflexión sobre la misión evangelizadora de la Iglesia y sobre la identidad de la comunidad eclesial dentro de la nueva sociedad española. Misión e identidad lejos de excluirse se necesitan mutuamente. En el número 22 se utiliza la expresión *secularización interna del cristianismo*, hablando de la necesidad de adaptar el anuncio del evangelio a las condiciones del hombre contemporáneo sin reducciones simplistas y constatando una alarmante pérdida de tensión escatológica en la vida cristiana. Ésta es vista como consecuencia del trasvase o transmutación de la fe en praxis política e ideología. Y aquí se hace una importante afirmación: «la secularización interna del cristianismo le hace incapaz de aportar nada nuevo»<sup>51</sup> a la vida, al trabajo, a la lucha y desesperanza de los hombres. Con la secularización interna del cristianismo lo que está en juego no es la pérdida de su estatus y de su poder en el mundo, sino su novedad; el cristianismo como realidad que es capaz de fecundar la vida entera del hombre en la sociedad y de hacer nuevas todas las cosas.

En estrecha relación con el documento *Testigos del Dios vivo* y bajo la misma preocupación de «presentar los rasgos esenciales de la vida cristiana e impulsar la presencia e intervención de los cristianos en la vida social»<sup>52</sup> en el nuevo contexto histórico de la sociedad española, la Comisión Permanente conforme al encargo de la Asamblea Plenaria de la CEE escribe *Católicos en la vida pública* en 1986<sup>53</sup>. Aquí es utilizada una expresión muy cercana a la anterior: la secularización de la conciencia cristiana. Ante la progresiva retirada de la fe cristiana al espacio privado y la desaparición de Dios de la vida pública, los obispos, asumiendo la auto-

<sup>50</sup> *Documentos de la Conferencia Episcopal Española (1983-2000)*, I, 187.

<sup>51</sup> *Íd.*, 195.

<sup>52</sup> A. PALENZUELA, en la presentación del documento. Cf. *Íd.*, 389.

<sup>53</sup> *Íd.*, 389.

nomía legítima del mundo, subrayan que ese mundo es creación y está referido al señorío de Cristo. Es decir, es una autonomía del mundo que hay que comprender dentro del designio divino, ya que Cristo es el Señor de la creación y de la historia:

«La secularización ha afectado profundamente también a la conciencia cristiana. A pesar de sus protestas contra la expulsión de Dios de la vida pública, gran parte de los cristianos reduce lo religioso al ámbito estricto del culto y de la vida privada; con ello desconocen, al menos implícitamente, la vinculación de vastos campos de la vida humana al Creador y a Cristo. Aunque la presencia y acción de Cristo esté oculta y sea negada y combatida en el mundo que llamamos “profano”, no deja de pertenecer éste a la creación y, por consiguiente, de estar referido realmente a Él, como a su Señor y Salvador»<sup>54</sup>.

En estos años la Iglesia española estaba en un momento decisivo. Atrás habían quedado los importantes años de la recepción del Concilio Vaticano II en su dimensión política y social (libertad religiosa), adaptándose e impulsando, a la vez, la transición democrática en España. Aquí habría que situar los documentos de la CEE publicados hasta 1973. Pero, a partir de estos años, la recepción del Concilio y el servicio de la Iglesia a la sociedad española tenían que asumir una nueva perspectiva. No tanto en un cambio de rumbo, como algunos han querido ver, sino más bien un cambio de nivel en la profundidad, atendiendo a la naturaleza y misión específica de la Iglesia en la sociedad española<sup>55</sup>.

En este contexto fue decisiva la venida de Juan Pablo II a España. En palabras de Olegario González: «¿Y cuál es la tarea específica de esa nueva fase de la Iglesia en este país? El Papa sugiere como tarea más urgente la recuperación de la confianza en el valor histórico y humanizador de la fe, que se ha de reemprender para recuperar una real secularización de las conciencias»<sup>56</sup>. En estos años se percibe claramente que la Iglesia está ante un gran dilema: «O una radicación más lúcida en nuestra fe y una incardinación más cordial en la comunidad eclesial... o de lo contrario, entrar en una secularización definitiva de la conciencia, arrancándola a su relación consciente y confiada en Dios y a la adhe-

<sup>54</sup> Íd., 401.

<sup>55</sup> F. SEBASTIÁN AGUILAR, *Una mirada al posconcilio en España: Estudios Eclesiásticos* 81 (2006) 457-483; esp. 460-462.

<sup>56</sup> «Los ojos de la esperanza» (*El País*, 29 de enero de 1983), en: O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *La palabra y la paz, 1975-2000*, Madrid 2000, 172.

sión fiel a Jesucristo como don reconciliador del Padre»<sup>57</sup>. Se está produciendo un fenómeno que más adelante será denominado de forma general como poscristianismo, cuya esencia «consiste en coger elementos propios del cristianismo, y arrancándolos al tronco orgánico del que forman parte, apropiárselos independientemente de su condición religiosa, de su referencia a Dios, de su conexión con la Iglesia, de sus exigencias personales y morales. ¿Llamaremos a este fenómeno secuestro, substracción, secularización, poscristianismo sin más? Es importante encontrar la palabra para designar esta expropiación delicada de la sustancia cristiana»<sup>58</sup>.

Pero volviendo a los documentos de la CEE y a la expresión *secularización interna*, ésta volverá a ser utilizada en la *Instrucción pastoral sobre la conciencia cristiana ante la actual situación moral en nuestra sociedad*, fruto de la LIII Asamblea Plenaria de la CEE y publicada el 20 de noviembre de 1990 con el título, *La Verdad os hará libres* (Jn 8, 32). Un documento que está en la línea de los grandes documentos mencionados anteriormente que marcaron el rumbo de la Iglesia española en los años ochenta. En palabras de Fernando Sebastián, los documentos *Testigos del Dios vivo*, *Constructores de la Paz*, *Los católicos en la vida pública* y *La verdad os hará libres* respondían a dos asuntos a los que los obispos han querido atender en el posconcilio en España: «Por un lado impulsar la renovación espiritual y la adaptación institucional de la Iglesia para vivir y actuar en una sociedad muy diferente... Por otra, ayudar a esa misma sociedad a afrontar la nueva época con un bagaje intelectual y espiritual adecuado, especialmente con una base moral clara y firme que la capacitara para vivir dignamente en paz y libertad»<sup>59</sup>.

La instrucción pastoral *La Verdad os hará libres* «analizó el momento sociocultural y político del país, adelantándose a detectar situación críticas de corrupción y pérdida de valores morales básicos», analizando sus causas en profundidad e iluminándolos desde el Evangelio y la Tra-

<sup>57</sup> Íd., «Cultura de la fe y cultura de la increencia» (*Ya*, 19 de diciembre de 1983), en: *La palabra y la paz*, 215.

<sup>58</sup> Íd., «El secuestro ético» (*Ya*, 26 de abril de 1984), en: *La palabra y la paz*, 231. Desde mi punto de vista, quien ha tratado con más profundidad teológica este fenómeno desde lo que significa la aparición de la novedad cristiana en el mundo ha sido H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática 2. El hombre en Dios*, Madrid 1993, 367-400.

<sup>59</sup> F. SEBASTIÁN AGUILAR, *Una mirada al posconcilio en España*: Estudios Eclesiásticos 81 (2006) 462.

dición<sup>60</sup>. Fue duramente criticado por los poderes políticos de entonces, pero con el tiempo, se ha podido descubrir en toda su hondura y profundidad, como unas palabras que no tenían tanto interés en la crítica de una situación política concreta, cuanto de aliento para la vida moral y la vocación política del cristiano en iglesia y del ciudadano en sociedad. Aquí el término *secularización interna* pasa a ser el título de todo el número 33. De una mención en un párrafo en relación con la pérdida de horizonte de la escatología cristiana (*Testigos del Dios vivo*)<sup>61</sup> y de la afirmación de la unidad del designio de Dios en Cristo, confesado como Señor de la creación y de la historia (*Católicos en la vida pública*), pasa a ser el título de un epígrafe entero, para caracterizar con ella la forma concreta de la vida de los creyentes en la sociedad española. Casi se podría decir que para describir la vida de la Iglesia en Europa.

El Card. Antonio M. Rouco Varela convierte esta expresión en una de sus tesis más importantes al describir la situación de la fe en la vida de las Iglesias en Europa en su relación al inicio del Sínodo de Europa en 1999. Posteriormente el papa Juan Pablo II, sin recoger literalmente la expresión, asumirá su diagnóstico en el número 9 de la Exhortación apostólica postsinodal *Ecclesia in Europa*, número que será citado por los obispos españoles en la Instrucción pastoral *Teología y secularización*.

Finalmente la expresión pasa a formar parte de los dos últimos planes de pastoral de la CEE. En el plan pastoral *Una Iglesia esperanzada. ¿Mar adentro?* (31 de enero de 2002) para los años 2002-2006, los obispos hacen referencia a este fenómeno eclesial en el número 10 como uno de los retos más importantes para la Iglesia española. Parece que los obispos van tomando conciencia de que esta secularización interna va siendo un problema cada vez mayor y más profundo en la vida de la Iglesia:

«El problema de fondo, al que una pastoral de futuro tiene que prestar la máxima atención, es la *secularización interna*. La cuestión principal a la que la Iglesia ha de hacer frente hoy en España no se encuentra tanto en la sociedad o en la cultura ambiente como en su propio interior; es un problema de casa y no sólo de fuera. Es cierto que esta situación eclesial está influida por la cultura en que nos toca vivir. Pero es preciso mirar con atención las repercusiones que está teniendo en

---

<sup>60</sup> *Documentos de la Conferencia Episcopal Española (1983-2000)*, II, 1990-1995. Edición preparada por J. C. García Domene, BAC 643, Madrid 2004, 48-49.

<sup>61</sup> En 1992 en una nota sobre la catequesis cristiana vuelve a parecer en relación con la pérdida del horizonte escatológico de la vida cristiana.

el interior de la Iglesia para darle la debida solución. Tomar conciencia de esto no significa promover ningún repliegue al interior. Con este diagnóstico pretendemos, más bien, adoptar la postura y la perspectiva adecuada para la misión. Es decir, que no sea la cultura ambiente, sino la propia identidad de ser Iglesia de Jesucristo la que nos marque los caminos pastorales, la perspectiva global y los asuntos cruciales de la vida eclesial».

Ya en el plan pastoral vigente para los próximos cuatro años (2006-2010), se ha convertido en uno de los retos más importantes de la Iglesia española.

### 2.2.2. *Posible sentido de la expresión*

¿Qué es lo que quieren decir los obispos con esta expresión? No conozco quién fue el autor de esta expresión o el obispo que la introdujo en el texto. En realidad esto no es lo importante. Es significativo que aparezca por primera vez en el documento *Testigos del Dios vivo*, en cuya redacción Fernando Sebastián tuvo una relevante participación. La idea que subyace a la expresión concuerda con las afirmaciones que este obispo ha ido haciendo a lo largo de su magisterio episcopal. Una rápida mirada a alguno de sus últimos textos más significativos, nos puede ayudar a comprender esta expresión.

En un capítulo publicado en 1999 para la obra dirigida por O. González de Cardedal, *La Iglesia en España, 1950-2000*, el Obispo de Tudela afirma que la tarea más importante de la Iglesia en el futuro es «hablar de Dios», hablar explícitamente de Dios, tanto en la cultura pública como en la vida eclesial. El obispo constata no sólo la desaparición de Dios del lenguaje público sino «la desaparición de referencias explícitas a Dios en actos pretendidamente religiosos como predicaciones, testimonios de vida, objetivos de asociaciones eclesiales, etc. Las referencias explícitas a Dios se sustituyen por referencias morales que no son religiosas en sí mismas, como por ejemplo las referencias al desarrollo, a la promoción humana, a la justicia, a la paz, a la solidaridad, a muchos valores u objetivos altruistas. Estos valores los consideramos como consecuencia de nuestra fe en Dios, pero al faltar la referencia explícita a él, poco a poco van perdiendo su matriz originaria y terminan totalmente secularizados»<sup>62</sup>.

<sup>62</sup> F. SEBASTIÁN AGUILAR, «Hablar de Dios en la Iglesia del futuro», en: O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL (ed.), *La Iglesia en España. 1950-2000*, Madrid 1999, 254-255.

Más adelante afirma don Fernando Sebastián que los cristianos hemos ido asumiendo un lenguaje secular que ya no hace referencia a Dios, empobreciendo y transformando sustancialmente el lenguaje de Jesús y la doctrina cristiana. La religión y la fe se conservan en apariencia, pero ya no es fermento de vida nueva en el mundo, sino estímulo para la vida secular y antropocéntrica. «La sociedad y la cultura contemporánea están seduciendo y empujando a la Iglesia hacia un olvido de Dios, como una realidad y un ser lejano, inoperante, innecesario, perjudicial, irreal y fantástico. Y la Iglesia, en muchos de sus cristianos, entrando en este movimiento y olvido de Dios, consolida el laicismo de la cultura mundana, a la vez que se seculariza ella misma facilitando la posibilidad contradictoria de que muchos creyentes vivan tranquilamente en formas y esquemas de vida paganas y ateas»<sup>63</sup>.

En este mismo sentido hay que entender la ponencia con la que el obispo de Pamplona inauguró el Congreso del Apostolado Seglar el 12 de noviembre de 2004: «Los fieles laicos, Iglesia presente y actuante en el mundo. Vocación apostólica de los fieles laicos». En un contexto especialmente controvertido en las relaciones institucionales entre la Iglesia y el Estado español, cuando mucha gente esperaba que cargara las tintas contra la política cultural y religiosa del gobierno, señaló a la vida de la Iglesia y de los cristianos, como la causa de nuestra falta de presencia cualificada en la sociedad. Por decirlo con palabras de O. González, «el peligro para la Iglesia pocas veces vino de las dificultades exteriores o de las persecuciones de sus enemigos y muchas veces, en cambio, de la *degradación interna* de su fe dogmática y de su fidelidad moral»<sup>64</sup>. El problema no es tanto la secularización de la sociedad, sino en expresión del teólogo abulense acuñada al inicio de los años ochenta, la *secularización de las conciencias*, la mundanización de la vida de los cristianos. El obispo de Pamplona-Tudela comenta en su ponencia en el Congreso sobre el apostolado seglar:

«Aun reconociendo que las dificultades ambientales contra la fe religiosa, cristiana y eclesial, favorecidas por algunos medios de comunicación de fuerte implantación, los cristianos tenemos que reconocer que la debilidad de nuestra Iglesia tiene su primera causa en nuestra propias debilidades espirituales. La debilidad de la adhesión personal

---

<sup>63</sup> ID., 258.

<sup>64</sup> O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, «Cristianismo, Iglesia y sociedad en España. 1950-2000», en: ID., *La Iglesia en España. 1950-2000*, Madrid 1999, 373.

a las realidades y a la vida de la fe, la escasa formación intelectual, la falta de estima por la propia fe, hacen a muchos cristianos especialmente vulnerables a la acción descristianizadora del ambiente, y los incapacita para asumir una responsabilidad apostólica en sus propios ambientes... No podemos ser rigoristas ni exigir más de lo que la naturaleza humana permite, pero es claro que la verdad y la autenticidad de nuestro ser cristiano está reclamando una Iglesia en la que se marquen más las novedades aportadas por Jesús, la novedad de vida que él ha traído al mundo».

El debate creado en torno a la confesionalidad de las instituciones eclesiales *Caritas* y *Manos Unidas*, como situación paradigmática, los signos cada vez más ostensibles en la cultura contemporánea de lo que se ha denominado como sociedad poscristiana, y la falta de vigor apostólico de las comunidades cristianas han hecho que este tema, para los obispos españoles, haya pasado de ser uno más entre otros, a uno de los problemas más urgentes, el problema de fondo de la Iglesia española. Este es el contexto de preocupación pastoral, y por eso también teológico, en el que los obispos han escrito este documento. Y desde este horizonte tenemos que acogerlo, en diálogo fraterno, en crítica que construye y en la necesaria profundización que siempre favorece y posibilita la comunión y edifica a la comunidad creyente.

### 2.3. A LOS CUARENTA AÑOS DE LA CLAUSURA DEL CONCILIO VATICANO II

La recepción del Concilio continúa, no se ha terminado<sup>65</sup>. Pero, ¿en que dirección ha de ir esa recepción? En la línea del Sínodo extraordinario de los obispos de 1985, la Carta apostólica de Juan Pablo II *Tertio millennio adveniente* y el importantísimo discurso de Benedicto XVI a la curia romana el 22 de diciembre de 2005. En este discurso el Papa habla de una doble forma de recepción del Concilio, de la hermenéutica conciliar. Por un lado está la hermenéutica de la discontinuidad y de la ruptura que aboga por ir más allá de la letra del Concilio para alcanzar el espíritu que no supo o que no pudo expresar. Para los partidarios de esta

---

<sup>65</sup> Cf. W. KASPER, «El desafío permanente del Concilio», en: *Teología e Iglesia*, Barcelona 1989, 401-415; J. M. ROVIRA BELLOSO, *Concilio Vaticano II: un Concilio para el tercer milenio*, Madrid 1997; O. GONZÁLEZ, *La recepción del Concilio en España. Reflexiones a los cuarenta años de su clausura*: Revista Católica Internacional de Pensamiento y Cultura *Communio*, nueva época, 1 (2006) 51-75.

interpretación el resultado del Concilio fue una fórmula de compromiso para salir del impasse de dos posturas irreconciliables. Lo más importante del Concilio fue su celebración, el Concilio como acontecimiento. En este tipo de hermenéutica da la impresión que lo que se quiere afirmar es la necesidad de dejar atrás el Vaticano II y la urgencia de la celebración de un Vaticano III, llevando hacia delante los temas que aquí no se atrevieron a tratar y que el avance del mundo actual nos exige. Por otro está una hermenéutica de la continuidad y de la reforma, pues incluso en la aparente discontinuidad en decisiones concretas sobre formas históricas la Iglesia afirma una continuidad e identidad de naturaleza.

Sin letra y sin texto no hay espíritu. La interpretación quedaría sujeta al arbitrio de cada receptor. De esta forma nos iríamos quedando sin sustancia real y se iría disolviendo la conciencia cristiana<sup>66</sup>. Los textos del Concilio en su letra y en su espíritu, acogidos y escuchados en la totalidad de la doctrina, siguen siendo la luz que ilumina a la Iglesia al comienzo del tercer milenio. Las líneas de fondo del Concilio siguen estando por vivir en plenitud en la vida cotidiana de la Iglesia:

«¿En qué medida la Palabra de Dios ha llegado a ser plenamente el alma de la teología y la inspiradora de la existencia cristiana, como pedía la *Dei Verbum*? ¿Se vive la liturgia como “fuente y culmen” de la vida eclesial, según las enseñanzas de la *Sacrosantum Concilium*? ¿Se consolida, en la Iglesia universal y en las Iglesias particulares la ecle-siología de comunión de la *Lumen Gentium*?... Un interrogante fundamental debe también plantearse sobre el estilo de las relaciones entre la Iglesia y el mundo. Las directrices conciliares —presentes en la *Gaudium et Spes* y otros documentos— de un diálogo abierto, respetuoso y cordial, acompañado sin embargo por un atento discernimiento y por el valiente testimonio de la verdad, siguen siendo válidas y nos llaman a un compromiso ulterior»<sup>67</sup>.

Un momento importante en este proceso de recepción e interpretación en el que consiste todo acto de verdadera tradición es el Sínodo extraordinario de los obispos con motivo de los veinte años de la clausura del Concilio<sup>68</sup>. El Sínodo propone una interpretación del Concilio en el espí-

<sup>66</sup> O. GONZÁLEZ, *La recepción del Concilio en España. Reflexiones a los cuarenta años de su clausura*.

<sup>67</sup> JUAN PABLO II, *Tertio millennio adveniente*, 36.

<sup>68</sup> *El Vaticano II. Don de Dios. Los documentos del Sínodo extraordinario de 1985*, Madrid 1986.

ritu y la letra<sup>69</sup>. En cuanto a la identidad y ser de la Iglesia profundiza en el concepto y la realidad de la *comunión*, comprendida en su profunda dimensión teológica, cristológica y eclesial, frente a una visión excesivamente sociológica del concepto bíblico *pueblo de Dios*<sup>70</sup>. En cuanto a su misión y relación con el mundo profundiza en una cristología cósmica y una teología de la cruz más profunda que nos ayude a confesar y comprender el verdadero señorío de Cristo, frente a un falso optimismo y un pesimismo anticristiano<sup>71</sup>.

Finalmente, para Benedicto XVI el meollo de la cuestión que la Iglesia tuvo que solventar en el Concilio fue su relación con la modernidad. Este tema central se expresó en tres círculos fundamentales: la relación de la fe con las ciencias naturales e históricas; la relación y el lugar público de la fe cristiana y la Iglesia en los estados democráticos y sociedades plurales; y, finalmente, la relación entre la inherente pretensión de verdad del cristianismo y la tolerancia con otras comprensiones de la realidad y de la experiencia religiosa (pluralismo religioso). Como centro y núcleo de estos tres círculos de problemas está la importantísima relación entre la fe y razón. Para el Papa este fue el desafío que la Iglesia tuvo que vivir a comienzos del siglo XX con la crisis modernista, cuya solución concreta dejó mucho que desear, aunque acertó en la cuestión de fondo. Y este sigue siendo el mayor reto que tiene la Iglesia en la actualidad:

«El paso dado por el Concilio hacia la edad moderna, que de un modo muy impreciso se ha presentado como “apertura al mundo”, pertenece en último término al problema perenne de la relación entre la fe y la razón, que se vuelve a presentar de formas siempre nuevas... Ahora, este diálogo se debe desarrollar con gran apertura mental, pero también con la claridad en el discernimiento de espíritus que el mundo, con razón, espera de nosotros precisamente en este momento. Así hoy podemos volver con gratitud nuestra mirada al concilio Vaticano II: si lo leemos y acogemos guiados por una hermenéutica correcta, puede ser y llegar a ser cada vez más una gran fuerza para la renovación siempre necesaria de la Iglesia»<sup>72</sup>.

<sup>69</sup> Íd., 70 (*Relación final*, I, 5).

<sup>70</sup> Íd., 73; 78-79 (*Relación final*, II, A, 3; II, C, 1).

<sup>71</sup> Íd., 84 (*Relación final*, II, D, 2).

<sup>72</sup> BENEDICTO XVI, *Discurso a los Cardenales, Obispos y prelados superiores de la Curia Romana* (22 de diciembre de 2005).

La Instrucción pastoral está en esta línea de interpretación y actualización del Concilio que comprende que la primera tarea consiste en que la doctrina de sus textos llegue realmente a ser vida en la existencia cristiana cotidiana (*Tertio millennio adveniente*). Que su doctrina tiene que ser profundizada desde la eclesiología de comunión y la teología de la cruz iluminadas desde el misterio trinitario, para comprender en toda su anchura, altura y amplitud el misterio de Dios y del hombre (*Sínodo extraordinario*). Y que en el actual contexto pluralista y posmoderno, la Iglesia ha de realizar un nuevo diálogo con el mundo, un nuevo diálogo entre fe y razón, con *apertura* mental y *claridad* en el discernimiento. Dos características esenciales de la fe cristiana y de la auténtica razón ilustrada (*Discurso de Benedicto XVI*).

### 3. TEOLOGÍA Y SECULARIZACIÓN O LA PERMANENTE NOVEDAD DEL CRISTIANISMO

#### 3.1. NOVEDAD E INTERPRETACIÓN REDUCCIONISTA

En el documento de los obispos se percibe con claridad que el asunto de fondo es la tentación que los hombres de las diferentes generaciones tenemos para recortar o no reconocer la auténtica y verdadera novedad de Cristo y el cristianismo. Cuando Jesús hace la pregunta sobre la identidad de su persona a los discípulos, las diferentes respuestas ponen en evidencia que lo más sencillo para conocer a Jesús es situarlo en el horizonte de conocimiento de las realidades ya sabidas y de las esperanzas alumbradas. Los seres humanos encasillamos a los otros con facilidad, por pereza y por miedo ante la realidad misteriosa y desconocida que se presenta ante nosotros. Con nuestro conocimiento queremos apresar a esa persona que se nos manifiesta en su misterio único e irreductible, en vez de hacer el esfuerzo por entrar en comunión íntegra con ella.

En el documento se habla de interpretaciones reduccionistas que no acogen el misterio revelado en su integridad. En un sentido amplio, o mejor dicho, en un sentido literal y sin connotaciones canónicas o dogmáticas, podemos hablar de *herejías*. Desde mi punto de vista, la herejía aparece en su origen como una legítima tendencia teológica. Legítima porque en su origen parte de una dimensión auténtica de la verdad de fe. El problema viene por su absolutización o por la negación que hace de

otros elementos que tiene dificultad de integrar en su sistema teológico. La herejía tiene razón, normalmente, en aquello que afirma, ya que es una parte esencial del dogma de la Iglesia. Pero no tiene razón en aquello que niega, pues esa parte pertenece también al *cuerpo de la verdad*. El creyente y el teólogo tienen que dar razón de la totalidad, en su complejidad y en su paradoja, sin caer en la tentación de reduccionismos de ningún tipo.

Hay unas herejías explícitamente formuladas y otras, las más comunes, que son implícita e inconscientemente confesadas (K. Rahner). Desde luego que éstas no admiten un juicio condenatorio desde fuera, pero sí una exigencia personal a ellas superando desde una fe razonada e ilustrada, que dé razón de un Dios acogido en todo su misterio y su verdad, sin reduccionismos de ningún tipo. Las herejías nunca están superadas del todo, pues la tentación de absolutización de una parte de la verdad es permanente. Una absolutización de una parte que responde al también permanente riesgo de racionalización del misterio de Dios y de la fe cristiana. La razón siempre busca su propia presa (H. U. von Balthasar). Y de la razón humana tampoco se ha escapado el misterio de Dios. Ésta se resiste a abrirse gratuitamente a la novedad de Dios. Esta novedad de la revelación de Dios en Cristo para la historia humana es una herida permanente que está llamando siempre a la conversión de nuestro pensamiento para abrirse a toda la altura, hondura y anchura del misterio de Dios.

### 3.2. LA NOVEDAD DE CRISTO

Sin tener en cuenta los documentos magisteriales de la Congregación de la fe y el magisterio de Juan Pablo II y Benedicto XVI, Ireneo de Lión es el autor más citado en la Instrucción pastoral. La primera cita corresponde a su obra de refutación de la falsa gnosis (*Adversus Haereses*), en una interpretación del texto bíblico de la confesión de fe de Pedro en Cesarea de Filipo.

Al obispo de Lión le debemos uno de los pasajes más bellos sobre el problema de la relación de Cristo con el Antiguo Testamento, con la historia anterior a él, y la afirmación insoslayable de la novedad que nos trajo en su venida al mundo. Frente a Marción y todos aquellos que hablan del Dios creador como un Dios diferente del Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, él afirma la continuidad entre Antiguo y Nuevo Testamento. Todo lo que Cristo hizo, dijo y padeció estaba anunciado en el Antiguo

Testamento como profecía. Pero frente aquellos que quieren disolver la revelación de Cristo en el horizonte de la antigua o primera alianza, afirma la novedad que Cristo nos aporta: «Cristo trajo toda la novedad trayéndose a sí mismo, quién había estado anunciado»<sup>73</sup>. El misterio de su persona que nos salva y nos libera es la novedad que nos aporta. Y nadie viéndolo en persona y gozando de la libertad que él otorga se atreverá a preguntar qué novedad trajo respecto a los tiempos anteriores.

La novedad de Cristo reside en su misma persona. Él es la clave hermenéutica para entender la verdadera novedad de la nueva alianza (Lc 22, 20; 1Cor 11, 25; 2Cor 3, 6; Hb 8, 8.13; 9, 15), del vino nuevo (Mc 2, 22; Jn 2, 3s) del nuevo mandamiento del amor (Jn 13, 34; 1Jn 2, 7s), del hombre nuevo (Rm 6, 4; Ef 2, 15; 4, 24; Col 3, 10), de la nueva Jerusalén (Ap 3, 12; 21, 2), de los nuevos cielos y la nueva tierra (2Ped 3, 13; Ap 21, 1), de la nueva creación (2Cor 5, 17). Con su vida, con su muerte y resurrección, ha inaugurado los nuevos y definitivos tiempos, el tiempo escatológico, en donde los que creen en él ya pueden habitar y vivir, gustar y gozar<sup>74</sup>.

### 3.3. LA NOVEDAD DEL CRISTIANISMO

Esta conciencia de novedad con la venida de Cristo fue vivida con mucha intensidad en el cristianismo primitivo y en la época de los Padres de la Iglesia. Algunos autores han visto precisamente en esta vivencia de novedad una de las causas más importantes del éxito y extensión del cristianismo en el contexto de una sociedad pagana decadente<sup>75</sup>.

Por esta conciencia de novedad, la teología de los siglos II y III tendrá que enfrentarse al gran problema teológico del significado temporal de la venida de Cristo. O dicho de otra manera, la relación entre Cristo y el tiempo. Si él es el salvador del mundo, ¿por qué ha venido a salvarnos tan tarde? O expresado de otra manera, si los cristianos quieren ser un nuevo Pueblo,

---

<sup>73</sup> IRENEO DE LIÓN, *Adversus Haereses* IV, 34, 1. Citado en el documento en el n.º 9, nota 17.

<sup>74</sup> Cf. G. URIBARRI BILBAO, «Habitar en el tiempo escatológico», en: Íd. (ed.), *Fundamentos de Teología sistemática*, Bilbao 2003, 253-281; Íd., *Escatología y eucaristía. Notas para una escatología sacramental: Estudios Eclesiásticos* 80 (2005) 51-57.

<sup>75</sup> K. PRÜMM, *Christentum als Neuheitserlebnis. Durchblicke durch die christlich-antike Begegnung*, Freiburg 1939. Cf. M. SCHULZ, «La permanente vivencia (*Neuheitserlebnis*) de novedad del cristianismo», en: *Revista Española de Teología* 61 (2001) 405-429.

una nueva generación entre los judíos y los gentiles, ¿cómo puede su fe hacer referencia a una antigua tradición? ¿Cómo se relaciona esta novedad del cristianismo con los valores religiosos y culturales que han sido vividos con anterioridad y que tienen, a su vez, una larga y antigua tradición?

La teología cristiana va a responder con una *crisología del Logos*<sup>76</sup>. Esta crisología incluye una *teología de la mediación* al comprender al Logos que es Cristo como aquel que ha ejercido una única mediación en la creación y en la historia. Una *teología de la revelación* al entender a Cristo como la luz que nos manifiesta el verdadero misterio de Dios y el pedagogo y maestro que nos introduce definitivamente en él. Y una *teología de la kénosis* al pensar a Cristo como Sofía y Logos de la cruz, que nos revela y nos otorga la verdadera sabiduría y el auténtico poder de Dios. El cristianismo es el cántico nuevo del Logos que estando desde el principio junto a Dios se ha manifestado ahora en la humildad de nuestra carne, haciendo brillar la luz en medio de las tinieblas. Ha recapitulado en sí todo lo santo, bueno y verdadero que había en la historia anterior, llevándolo a su plenitud consumada. De tal forma que podemos pensar que todo lo humano nos pertenece como preparación de su cuerpo o como prolongación de su encarnación. Los cristianos podemos y debemos vivir ya en esa novedad de vida, ofrecida por Cristo a todos los hombres (teología de la mediación), dada a conocer en plenitud en su Cuerpo (teología de la revelación) y abierta definitivamente para todos en su corazón traspasado (teología de la cruz).

En esta misma perspectiva de la primera teología cristiana, el Concilio Vaticano II ha querido afirmar esta novedad del cristianismo en el diálogo verdadero y respetuoso con otras culturas y tradiciones religiosas. Tanto la Constitución Dogmática sobre la Iglesia, *Lumen Gentium*, como el Decreto de la relación de la Iglesia con las religiones no cristianas, *Nostra Aetate*, son muy claros al respecto. En el número 16 de la primera y los números del 2 al 4 de la segunda, se habla de la relación y ordenación de todos los hombres a la salvación de Dios ofrecida en Cristo por medio de la Iglesia<sup>77</sup>. Por un lado, se acoge y recibe con gozo todo lo santo

---

<sup>76</sup> B. STUDER, «Soteriologie. In der Schrift und Patristik», en: M. SCHMAUS (Hrsg.), *Handbuch der Dogmengeschichte. Christologie – Soteriologie – Mariologie*, III/2a, Freiburg/Basel/Wien 1978, 85-95.

<sup>77</sup> Cf. S. MADRIGAL, «Eclesialidad y universalidad de la salvación a la luz de la noción “Ecclesia ab Abel”», en: P. RODRÍGUEZ PANIZO - X. QUINZÁ (ed.), *Cristianismo y Religiones*, Bilbao 2002, 271-322.

y verdadero que hay en todas las religiones, a la vez que se afirma la necesidad de anunciar la plenitud de la salvación en Cristo, en su misterio pascual, al que todos los hombres están referidos en todas las dimensiones de su vida, especialmente en la dimensión subjetiva, institucional y social de su experiencia religiosa. Novedad del cristianismo y universalidad del designio salvífico de Dios no son dos realidades que se excluyan, sino que se implican mutuamente.

La relación de Cristo con otras religiones ha de ser vista desde la afirmación irrenunciable de la aparición de la novedad de Dios y del hombre en la persona de Jesucristo, quien es en verdad el fundamento último de la novedad del cristianismo, por ser la novedad de Dios encarnada y la verdad última sobre el ser humano. Por esta razón el cristianismo no puede soslayar su ineludible vocación a la universalidad (1Tm 2, 4), que pasa por su inherente pretensión de catolicidad y la afirmación irrenunciable de la integración y recapitulación de todas las cosas en Cristo (Ef 1, 10)<sup>78</sup>.

No es fácil, ni en la teoría ni en la práctica, este diálogo entre diferentes culturas y tradiciones religiosas. Las innumerables publicaciones en torno a este tema muestran más un agotamiento en sus planteamientos, que caminos que nos abran a perspectivas realmente nuevas<sup>79</sup>. En este estancamiento es preciso seguir el ejemplo de Juan Pablo II, quien a través de sus gestos nos mostró que muchas veces es más fructífero un diálogo en el plano existencial, un diálogo de vida y un compromiso común, que todos los debates teóricos.

Por otra parte Benedicto XVI ha indicado que desde un punto de vista teórico el debate hay que situarlo en el horizonte de la verdad, desde un conocimiento más exhaustivo y riguroso de las tradiciones culturales y religiosas que quieren ser puestas en relación. Para el entonces cardenal Ratzinger las posturas exclusivista, inclusivista y pluralista como formas de entender la relación entre el cristianismo y las otras religiones, parten de un fallo común. Se han situado de forma inmediata, sin un discernimiento adecuado, en el plano de la salvación. Sin embargo, no han tenido suficientemente en cuenta una fenomenología concreta de cada una de las religiones que dé razón de su evolución interna a través de la historia y en su estructura espiritual, y cómo se sitúa cada una de ellas en

---

<sup>78</sup> Cf. A. CORDOVILLA PÉREZ, *La novedad de Cristo y su significación universal*: Revista Española de Teología 65 (2005) 549-580.

<sup>79</sup> Cf. P. RODRÍGUEZ PANIZO, «El pluralismo religioso: niveles, modelos, aporías», en: P. RODRÍGUEZ PANIZO - X. QUINZÁ (ed.), *Cristianismo y Religiones*, 11-48.

concreto ante la pregunta radical por la verdad: la verdad de Dios, la verdad del mundo, la verdad del hombre<sup>80</sup>.

### 3.4. NOVEDAD COMO EXTRAÑEZA

¿Cómo podemos seguir viviendo esta novedad? ¿Cómo sigue siendo el cristianismo ese cántico nuevo? O, por el contrario, ¿tenemos que afirmar que el cristianismo es ya es una realidad agotada, vieja, en vías de extinción, bien sea debido a una fuerza invisible que va realizando una eficaz secularización de las conciencias o al empuje de otras religiones en el mundo? En el horizonte actual se perciben y confluyen tres formas de novedad del cristianismo:

a) *Una novedad geográfica*, pues si durante quince siglos el cristianismo occidental ha sido el centro de la cristiandad que ha determinado e influido en la forma concreta de expresar y vivir la fe cristiana, hoy este centro está cambiando. Desde un punto de vista demográfico y cuantitativo ya ha cambiado, aunque todavía no desde un punto de vista real. La implantación del cristianismo en nuevos continentes está trayendo sabia nueva a toda la Iglesia, aunque todavía han de pasar unos años para que ese cambio geográfico signifique de hecho un verdadero cambio cultural y eclesial. El cristianismo europeo sigue siendo necesario para el resto de las iglesias en otros continentes, aunque un cristianismo abierto, en un dinamismo de comunión de un mutuo dar y recibir<sup>81</sup>.

b) *Una novedad histórico-cultural* en el sentido de que los cristianos europeos tenemos que pensar esa novedad permanente del cristianismo en un viejo continente donde las estructuras eclesiales tienen siglos de antigüedad. Aquí la experiencia del cristianismo como novedad parece más difícil. Algún autor ha propuesto la extrañeza de la revelación de Dios como paso para que el cristianismo vuelva a ser relevante y signifi-

<sup>80</sup> J. RATZINGER, *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*, Salamanca 2005, 15-18; 44-49.

<sup>81</sup> Cf. Entrevista del Papa Benedicto XVI a la Bayerischer Rundfunk (ARD), ZDF, Deutsche Welle; Radio Vaticano en Castelgandolfo (5 de agosto de 2006). Publicada en Benedicto XVI, *Fe razón y universidad*, Cuadernos de la Cátedra de Teología, 8, Madrid 2006, 20-21.

cativo en la sociedad contemporánea. Esta tesis supone romper con uno de los dogmas de la pastoral posconciliar y de la pedagogía de la religión: partir de la experiencia humana, para insertar en ella la revelación de Dios. La experiencia del hombre concreto en el mundo occidental no puede ser directamente asumida como presupuesto de una verdadera experiencia de Dios. La experiencia con el Dios verdadero no es la nuestra, nos resulta extraña. Dios se ha convertido en un extraño en nuestra casa. Pero esta extrañeza de Dios nos está ofreciendo una nueva oportunidad para dejar que Dios sea verdaderamente Dios, y no un ídolo, sin domesticarlo desde nuestra actual experiencia humana y religiosa (capitalismo), y así convertirnos al Dios vivo y verdadero<sup>82</sup>. ¿Quién no percibe en su vida que ser cristiano sin más, con verdad y humildad, se ha convertido en un auténtico desafío, en una novedad, en una causa de extrañeza para el mundo contemporáneo?

Esta novedad de la experiencia de Dios en el viejo mundo es una buena oportunidad y un signo de los tiempos, pero a la vez tenemos que tener sumo cuidado en que esa extrañeza de la experiencia de Dios no sea un signo o un sinónimo de extravagancia, sino una forma diferente de comprender la permanente novedad que supone el misterio de Dios para la vida de los hombres. La extrañeza que causa hoy el mensaje cristiano, tiene que convertirse en un lenguaje que no provoque el miedo a una vuelta a un pasado arcaico y amenazador, sino la apertura confiada hacia un futuro nuevo y esperanzado. En este sentido hay que acoger y «pensar la entraña divina del cristianismo y mostrar su entraña humana»<sup>83</sup>. Por esta razón, habría que integrar lo que ha significado el giro antropológico de la teología en la segunda mitad del siglo xx (K. Rahner, H. de Lubac) poniendo de relieve la afinidad y entrañeza de Dios con la experiencia humana, con este nuevo giro teológico, que quiere subrayar la novedad y extrañeza de la revelación de Dios cuando se acerca a la realidad humana<sup>84</sup>.

---

<sup>82</sup> Cf. TH. RUSTER, *Der verwechselbare Gott. Theologie nach der Entflechtung des Christentums und Religion*, Freiburg 2004.

<sup>83</sup> O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *La entraña del cristianismo*, Salamanca 1997, 874. Sobre la dialéctica extrañeza y entrañeza del cristianismo, cf. 873-875. También «Cristianismo, Iglesia y sociedad en España 1950-2000», en: Íd., *La Iglesia en España*, 357-358.

<sup>84</sup> A. CORDOVILLA, «Gracia sobre gracia. El hombre a la luz de la Palabra encarnada», en: G. URÍBARRI (ed.), *Teología y nueva evangelización*, Bilbao 2005, 126-135; E.-M. FABER, «Steht eine theo-logische Wende an?», en: [http://www.thchur.ch/Theologie\\_und\\_Seelsorge/Themen\\_des\\_Glaubens/Theo-logische\\_Wende.pdf](http://www.thchur.ch/Theologie_und_Seelsorge/Themen_des_Glaubens/Theo-logische_Wende.pdf).

c) *Una novedad teológica*, pues, finalmente, la novedad del cristianismo y la posibilidad de su vivencia en el mundo de hoy tienen su base y su fundamento último en el misterio de Dios. Un misterio de Dios siempre mayor, siempre nuevo, siempre desbordante. Una fuente de novedad que reside en la trascendencia e inabarcabilidad del Padre, en la cercanía histórica y fraterna del Hijo y en la inhabitación amorosa del Espíritu.

«La verdad del misterio de la Trinidad puede ser una vivencia de novedad para todo hombre en cualquier época. La razón más profunda de la novedad sempiterna del cristianismo es que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son para sí mismos siempre algo nuevo y diferente. Hans Urs von Balthasar afirmó que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo se pueden sorprender revelándose recíprocamente nuevos aspectos del misterio de sus personas. En este sentido la Trinidad es para sí misma una eterna vivencia de novedad. Por ser Dios para sí mismo una eterna vivencia de novedad tripersonal, puede ser Dios a su vez para nosotros y en cada época una permanente vivencia de novedad»<sup>85</sup>.

### 3.5. LA NOVEDAD DEL CRISTIANISMO EN CUATRO DIMENSIONES FUNDAMENTALES

Frente a una secularización interna del cristianismo que de forma imperceptible va trasvasando su núcleo y sus contenidos esenciales en los nuevos contenidos y espacios que la sociedad va otorgando a la fe cristiana, los obispos quieren afirmar la novedad del cristianismo y su irreductibilidad a cultura, estética, ética o política. Todas ellas son acciones y dimensiones esenciales de la vida humana, pero el cristianismo, aun encarnado en ellas, nunca se identifica totalmente con ellas. Esta novedad del cristianismo se expresa en sus cuatro dimensiones fundamentales: la revelación del *misterio del Padre* en la historia y persona de Jesucristo; la confesión y comprensión de Cristo como *Hijo de Dios y Señor de la historia humana*; la afirmación de su presencia permanente *en la Iglesia* por el Espíritu; la realización plena de la vida humana como *ser en Cristo*. Aquí habría que entrar a examinar el contenido y las afirmaciones concretas de la Instrucción, cosa que excede los límites de este artículo.

<sup>85</sup> M. SCHULZ, «La permanente vivencia de novedad», 429.

## CONCLUSIONES

1. La Instrucción pastoral se sitúa en el contexto actual del replanteamiento de la relación entre cristianismo y secularización. Sin realizar una determinada opción teológica y filosófica que determine la interpretación adecuada de esta relación, los obispos afirman sin más la necesidad de mantener la novedad del cristianismo en continuidad con la fe apostólica en cualquier contexto en el que se sitúe la inculturación del Evangelio y la experiencia de la fe cristiana. El documento es una invitación a volver a la confesión de Pedro en Cesarea de Filipo; es una llamada a la vuelta a la vida y a la fe apostólica, en continuidad con el Concilio Vaticano II.

2. El problema más grave de la Iglesia española es su «secularización interna», pues de forma imperceptible va haciendo que el cristianismo pierda su novedad teológica a favor de un cristianismo cultural y social. Desde mi punto de vista esta Instrucción pastoral habría que leerla desde lo que significa la novedad de Cristo y el cristianismo para el hombre actual. Es bueno recordar que la primera vez que aparece la expresión «secularización interna del cristianismo» en un texto de la Conferencia Episcopal está vinculado a la significación del cristianismo como novedad para la vida humana. Es esa novedad la que hay que acoger en la fe y en la inteligencia, sin reduccionismos de ningún tipo; es esa novedad la que tenemos que vivir en plenitud en nuestra existencia cristiana cotidiana y, finalmente, es esa novedad la que tenemos que anunciar con gozo y alegría en la sociedad española.

3. Para poner de relieve esta novedad que supone el cristianismo en la actualidad hubiera añadido dos números a cada una de las cuatro partes principales del documento. Uno que recogiera el impulso e intención positiva de las así llamadas corrientes teológicas deficientes. Porque son deficientes por el resultado al que llegan, pero si son teología de verdad, parten de preocupaciones legítimas que hay que acoger y afrontar, corregir y profundizar. Otro que, de forma breve pero intensa, tratara de exponer y dar pistas sobre lo que significa la novedad de Cristo en cada uno de los grandes temas tratados, con el necesario aliento para que el cristiano se atreva a vivirlo en la fe y a pensarlo con pasión e inteligencia.

4. La Instrucción se sitúa en continuidad con las pautas fundamentales para la recepción del Concilio Vaticano II adoptada por la Iglesia

universal en el Sínodo extraordinario de los Obispos en 1985, la Carta apostólica de Juan Pablo II *Tertio millennio adveniente* y el discurso de Benedicto XVI a los Cardenales, Obispos y Superiores Generales de la Curia romana el 22. 12. 2005.

5. Personalmente creo que estamos ante un buen documento. No sé si uno de los mejores de los últimos tiempos, pero desde el punto de vista teológico, y especialmente de su trabazón interna y su estructura, es uno de los mejores que ha escrito la CEE. Lo juzgo en su totalidad y armonía. Desde luego que algún párrafo podría haber estado más matizado o se podría haber introducido alguna afirmación más, en un sentido más claramente positivo. Pero hay que reconocer que ha tenido el gran acierto de integrar de forma coherente y de articular en una estructura clara los diversos, numerosos y difíciles aspectos que han aparecido en la teología a lo largo de los últimos cuarenta años. El reconocimiento público que el prefecto de la Congregación para la Doctrina de la fe, anunciando la traducción a otros idiomas, es un dato muy revelador de su valía.

6. A los que estamos dedicados a la teología se nos anima a hacer «una sana y honda teología» que tenga conciencia que la teología se realiza en la comunión eclesial, en comunión con los obispos y al servicio de todo el pueblo de Dios. Así como la Iglesia necesita la teología, la teología necesita de su vínculo eclesial. K. Rahner, comentando el pasaje de Jn 15, 11, texto con el que termina la instrucción, definió la teología como el paso de la esclavitud y la ignorancia a la amistad con Dios. La teología es así un ministerio para la alegría y para el gozo del pueblo de Dios, para ayudar a pasar a los hombres de siervos a amigos de Dios<sup>86</sup>.

7. Hacer teología, hacer teología en España, es un gozo y una gran responsabilidad que hay que vivir como un regalo, y realizarlo con agradecimiento y humildad. La tarea fundamental del teólogo puede resumirse hoy con las palabras con las que en 1989 la Comisión para la Doctrina de la Fe describió la misión más urgente y necesaria de la teología en la Iglesia y en la sociedad:

«Esta es una hora que necesita de manera apremiante todo el esfuerzo de los teólogos para acercar el mundo contemporáneo al Dios vivo y verdadero y así ayudar al hombre de hoy a que recupere su humani-

---

<sup>86</sup> K. RAHNER, «Freunde Gottes. Homilie zu Joh 15, 12-16», en: Íd., *Sämtliche Werke* 4. *Hörer des Wortes*, Freiburg 1997, 294-295. Traducción y comentario en A. CORDOVILLA, *El ejercicio de la teología. Una introducción*, Salamanca 2003.

dad. Creemos que particularmente en estos tiempos recios, la tarea principal del teólogo debería ser ayudar tanto a los miembros de la Iglesia como a los que están fuera de ella a encontrar y seguir hoy los caminos de Dios. En un mundo secularizado, donde las huellas de Dios parece que se van borrando, la tarea más urgente de la Teología radica en concentrarse en Dios revelado en Jesucristo como origen y base firme de nuestra vida, como núcleo totalmente irrenunciable de nuestra fe, fuente de la dignidad de la persona humana y exigencia radical de humanización»<sup>87</sup>.

---

<sup>87</sup> «El teólogo y su función en la Iglesia», en: *Documentos de la Conferencia Episcopal Española (1983-2000)*, I, 1159.

