

culto cristiano y sociedad secularizada

Juan A. Estrada

El Concilio Vaticano II ha recuperado una dimensión fundamental de la vida cristiana, al hablar del sacerdocio de los laicos. La existencia cristiana es un culto espiritual a Dios (LG 34), y consecuentemente se establece la necesidad de consagrar el mundo a Dios desde una actividad laica en el mundo.

Después del Concilio, se han dado muchos debates teológicos acerca del significado e implicaciones del sacerdocio y del culto cristiano, en el marco de una sociedad secularizada. En este artículo, me propongo analizar los conceptos de sacerdocio y de culto cristianos desde una perspectiva laical, así como establecer algunas de sus implicaciones y características en el marco de la sociedad pluralista y secularizada en la que vivimos.

La secularización

El fenómeno de la secularización es un hecho complejo y polivalente, que lleva consigo varias dimensiones y distintos enjuiciamientos que no siempre se pueden hacer compatibles entre sí. De una parte, podemos ver la secularización como un declive de la religión y de las actitudes religiosas en el mundo. Se trataría de la culminación del proceso anunciado en el siglo XIX por las diversas corrientes ilustradas: el paso de un mundo religioso y metafísico a un mundo científico y técnico. Según el clásico esquema de Comte, pasamos por fin a la edad adulta de la humanidad, y el hombre religioso deja paso al hombre científico. Es lo que con otras palabras y perspectivas anunciaba también Kari Marx cuando pregonaba que llegábamos al final de la «prehistoria» y que comenzaba la verdadera era de la humanidad, la «historia». Esta se caracterizaría por una

sociedad universal emancipada y sin religión, porque se habría vuelto inútil e innecesaria, al faltarle sus raíces socioeconómicas. Dios se vuelve innecesario, y se puede hablar con toda justicia de la muerte de Dios. Se pierde toda referencia a la trascendencia y el mundo se hace profano y ateo. Dios carece de significación, para un mundo sin capacidad para plantearse el problema de la trascendencia. Lo característico de esta mentalidad es más el agnosticismo y la indiferencia religiosa que el mismo ateísmo militante.

Otra es la comprensión de la secularización como un fenómeno según el cual, la religión y los símbolos cristianos cada vez tienen un menor influjo en la sociedad. Se trataría aquí del final de la sociedad homogénea y religiosa medieval, en la que la Iglesia y el cristianismo tenían una posición de casi monopolio en la vida pública, y en la que las instituciones, leyes y formas de convivencia de la sociedad estaban impregnadas y orientadas por el cristianismo. Esta situación social ha hecho crisis en la sociedad actual, en la que hay una separación, no sólo oficial sino también sociológica y real, entre la Iglesia y el Estado. El cristianismo tiene que concurrir como una «ideología» más, en el marco de una sociedad pluralista y heterogénea, con otras creencias y valores concurrentes. Ya no se pueden identificar la cosmovisión cristiana y la de la sociedad.

Se produce una desacralización y descristianización de la vida pública, y de los ámbitos y esferas en las que se hacía presente la religión. A partir del reconocimiento de la separación entre Iglesia y Estado, y de los principios de libertad de conciencia, de libertad de culto, y de libertad de prensa e información, se produce la ruptura del modelo de religión oficial (del nacionalcatolicismo). Se postula la neutralidad de la sociedad antes las cuestiones religiosas, que se expresa, por ejemplo, en una constitución política sin referencia directa a Dios que pretende establecer normas de convivencia aceptables para los ciudadanos de todas las creencias, al margen de su confesionalidad religiosa. No es más que el reconocimiento de la autonomía de la vida social y pública respecto al hecho religioso: éste pasa a ser «particular y privado», es decir, algo que reside en última instancia en la conciencia de los individuos y de los grupos, que no puede imponerse socialmente para no gravar la conciencia de los otros ciudadanos no creyentes.

Un tercer elemento o dimensión de la secularización estriba no en el declive de la religión propiamente dicha, sino en la pérdida de influencia de las instituciones eclesiales. Con otras palabras, se acepta la importancia del cristianismo, y además se asumen muchos de los principios cristianos, pero al mismo tiempo se constata una creciente independencia de los cristianos respecto

a la Iglesia institucional y respecto al clero. No hay una pérdida de creencia religiosa en sí, sino un alejamiento de las mediaciones institucionales desde las que se vive la religión. Se trataría de vivir una «religión por libre». Y esto lleva consigo reducir al mínimo los grados de pertenencia a la Iglesia institucional, el alejamiento de los sacramentos, la falta de atención, e incluso de interés, a las directrices del Magisterio jerárquico de la Iglesia. Aquí el problema es fundamentalmente de alejamiento de la institución eclesial y sus mediaciones institucionalizadas, y no tanto de alejamiento del mismo cristianismo. Es evidente que este proceso por su propia dinámica puede llevar de lo primero a lo segundo, pero en sí es un fenómeno que no puede reducirse meramente a una crisis de la dimensión religiosa o cristiana en cuanto tal, sino que afecta a la institucionalidad de la religión¹.

En este contexto, debemos establecer la problemática del culto cristiano y su consagración del mundo. ¿Cómo ser cristiano en un mundo secularizado? ¿Qué papel tiene el laico cristiano como sacerdote de Cristo en el mundo?

La secularización en la historia

Para responder plenamente a esta cuestión tenemos que atender a lo que es la propia historia del cristianismo y de las tradiciones heredadas del Antiguo Testamento. Israel vive en un mundo que sacraliza las realidades cósmicas, la naturaleza, y las cosas. Se mueve en el contexto de una cultura agrícola y sacralizadora, en la que, por todas partes, se ven hierofanías y manifestaciones divinas. El entorno histórico se caracteriza por las muchas manifestaciones de la divinidad en los fenómenos naturales y cósmicos. E Israel comienza su función, dentro de la historia de las religiones, secularizando el mundo. Afirma la no-sacralidad del mundo y del cosmos, y en nombre de Dios único, trascendente e irrepresentable, comienza su lucha contra todas las manifestaciones de la divinidad en fenómenos naturales o en los productos de la mano del hombre, que se identifican sin más con el Dios trascendente².

(1) Las diversas acepciones del concepto de secularización las expone A. ALVAREZ BOLADO, «Del pluralismo de modelos socioteóricos a una consideración metasociológica de la secularización», en: **Fe y nueva sensibilidad histórica**, Salamanca 1972, 103-152. También P. L. BERGER, **Para una teoría sociológica de la religión**, Barcelona 1971, 151-240; J. M. GUERRERO, «Clarificación del concepto y reflexión teológica sobre el fenómeno de la secularización», en: J. M. GUERRERO - J. M. TILLARD, **Vida religiosa en el mundo secularizado**, Bogotá 1971, 19-39. También véase J. L. IDIGORAS, «Religión: sacralización y desacralización», **Revista Teológica Limense** 16 (1982) 31-51; J. MARTIN VELASCO, «El proceso de secularización desde la perspectiva de la fenomenología religiosa», en: **Fe y nueva sensibilidad histórica**, 169-200.

(2) Sobre el proceso de secularización en Israel, cfr. A. GONZALEZ, «La secularización desde la perspectiva del Antiguo Testamento», en: **Fe y nueva sensibilidad histórica**, 201-251; A. DEISSLER, «Der Gott des Alten Testaments», en: **Die Frage nach Gott**, Freiburg 1982, 45-59; G. v. RAD, **Teología del Antiguo Testamento**, I, Salamanca 1972, 88-102; 133-145; 189-203.

Israel afirma que las realidades cósmicas no pueden confundirse con Dios, porque el Dios de Israel es un Dios histórico, ligado a las personas y no a las cosas. Al ser por su propia esencia trascendente e irrepresentable no puede identificarse con imágenes o representaciones humanas. El monoteísmo estricto de Israel tiene como contrapartida el sometimiento del cosmos al hombre. La naturaleza queda degradada al marco de lo no divino y a convertirse en instrumento del hombre. El hombre se hace adulto y tiene una tarea asignada por Dios: debe someter la tierra y cuanto existe, e integrarlo en el plan de Dios. La creación permanece inacabada y, en ella, el hombre tiene un puesto dentro del plan divino.

El hombre es lo único sagrado, es decir, la única manifestación de la divinidad dentro de un cosmos desdivinizado. Es imagen de Dios y tiene que asemejarse a él. Su obra estriba en desencantar la naturaleza y en ser creador y trascendente. Todo aparece al hombre como algo creado y regalado por Dios. Esto se expresa en el ofrecimiento a Dios de las primicias de la tierra, simbolizadas en la ofrenda de Abel, en la relativización y denuncia de los ídolos que sólo son «cosas» que hay que someter al hombre, en lugar de que éste se someta a ellas, y en el uso de los bienes de la tierra (que le están dados en usufructo) de manera que sea el hombre el que posea las cosas y no al revés. El hombre tiene que edificar la sociedad humana reconociendo el carácter trascendente de Dios, aceptando la gratuidad de las cosas, que Dios regala al hombre, y viviendo su alianza con Jahvé, siendo fiel a sus mandamientos y directrices³.

Lo más íntimo y nuclear de la revelación veterotestamentaria está presente en esa desacralización de todo lo que existe, que no es más que la contrapartida de la afirmación de la trascendencia de Dios. La revelación descubre el sentido de la creación y revela al hombre su papel en el mundo. El decálogo es para Israel la síntesis de cómo debe vivir y comportarse en el mundo.

La religión de la ley

Israel vive esa experiencia religiosa no sólo como la apertura al Dios trascendente, sino también como un proceso en el que progresivamente se va produciendo una sacralización de realidades terrenas. En Israel se presenta una dinámica sacralizante que es inherente a la religión y al hombre religioso y que indefectiblemente lleva consigo el peligro de la sacralización indebida. No sólo

(3) Cfr. V. MAAG, «Alttestamentliche Anthropologie in ihrem Verhältnis zur orientalischen Mythologie», *AsSt* 9 (1955) 15-44; F. HORTS, «Der Mensch als Ebenbild Gottes: Gottes Recht», *Th B* 12 (1961) 222-234. Ha influido mucho, K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, III/1, Zürich 1970, 103-148; 216-258.

tiende a confiar y absolutizar realidades terrenas (a las que diviniza), como ocurre con la institución real y con su capacidad de supervivencia en medio de los conflictos políticos del tiempo por medio de una política inteligente de alianzas con las grandes potencias sino que también sacraliza las mediaciones religiosas. En Israel asistimos a un proceso de absolutización creciente de las mediaciones a través de las que se ha expresado y vivido la revelación divina. Se absolutiza la ley, y se hace depender de ella, y de su cumplimiento perfecto, el triunfo y la plenitud del mismo Israel. Es decir, la misma ley divina, los mandamientos de Dios, y todas las normas que se han fundamentado sobre ellos, según la interpretación de los rabinos, acaba independizándose de Dios y convirtiéndose en un tabú absoluto que margina la misma realidad personal del Dios viviente. De ahí la meticulosidad y casuística en el cumplimiento de la Ley. Se hace depender la alianza y el cumplimiento de las promesas divinas de la fidelidad humana a los mandamientos divinos (a la Ley). Se anula así el carácter de gratuidad y de gracia que tiene la revelación de Dios, para caer en una religión vivida desde la dinámica utilitarista de mérito y recompensa («do ut des»). Dios está prisionero del que cumple escrupulosamente la ley, y tiene que cumplir su parte en la alianza. La confianza en Dios (el evangelio de la gracia) cede el paso al cumplimiento de la ley divina, que acaba marginando al mismo Dios. Esta tendencia del Antiguo Testamento continúa en el Talmud en los siglos posteriores ⁴.

Esta es la tragedia del hombre religioso que acaba sacralizando las mediaciones de la religión y cae de nuevo en la vieja tentación de hacerse como Dios. Las mediaciones, las leyes de Dios, acaban marginando la relación personal con el Dios vivo y trascendente y la ley se convierte en el ídolo del que depende la seguridad personal y la salvación. Algo parecido ocurre con el culto, y éste es el sentido de la crítica profética y veterotestamentaria: las ceremonias cultuales, las ofrendas y los sacrificios, las instituciones sacerdotales, la realidad misma del templo..., todo ha quedado sacralizado, y se procede a un refinado y complejo proceso de segregación de espacios, cosas, personas y tiempos, que se vuelven sagrados por estar en contacto con la divinidad y ser manifestaciones hierofánicas, es decir, expresiones de lo divino.

Israel procede a una división en su existencia, que supone una desviación del plan divino: se establece una división entre la esfera de lo sagrado que se relaciona con cuanto concierne al culto (personas, cosas, tiempos y espacios);

(4) La Ley suple a la gracia; ésta es la crítica paulina a la religiosidad judía. Cfr. J. MOLT-MANN, *Teología de la esperanza*, Salamanca 1977, 157-162. Fromm subraya que en el Talmud la obediencia a la ley sustituye la misma obediencia a Dios. Cfr. E. FROMM, *Y seréis como dioses*, Buenos Aires 1967, 41. También F. MARTIN, «Est-il permis le sabbat de faire le bien ou le mal?», *Lumière et vie* 164 (1983) 69-79.

y la esfera profana. En la primera se establece un culto complicado, sometido a innumerables procesos de purificación y de acusación por los pecados. En la segunda, por el contrario, se vive en la injusticia, el abuso y la opresión del prójimo. Se reconoce en la esfera sacral a un Dios que no reina en la vida diaria. Se explota a los jornaleros, arrebatándoles sus jornales; se aprovechan de los más débiles imponiendo el yugo de los poderosos; se contagian de las prácticas hedonistas y corrompidas de los pueblos vecinos... En una palabra, la sacralización del culto y su creciente importancia va acompañada de la progresiva secularización de la vida social en la que se excluye toda referencia a Dios. La división entre una esfera de lo sagrado y otra de lo profano culmina en una situación en la que Dios es expulsado de la vida diaria; a ésta se yuxtapone la vida cultural o espiritual del pueblo, que ha confinado a Dios al recinto de lo sagrado y cultural. Paradójicamente, la concentración sacral y cultural, la parcelación de la experiencia religiosa, lleva consigo la ausencia de Dios en la existencia cotidiana. El hombre religioso introduce así la división en su misma existencia, lo que le permite vivir como un ateo siendo al mismo tiempo religioso. Como en el caso de la ley, Dios permanece prisionero dentro de este universo religioso, que ha expulsado a Dios del mundo cotidiano, eliminando toda referencia a él⁵.

Aquí tenemos ejemplarizada la ambigüedad de la secularización. Si en una primera instancia se seculariza el cosmos desdivinizándolo, en un segundo momento se elimina toda referencia a Dios en el orden de la creación, en la existencia mundana, para confinar a Dios a la esfera de lo sagrado. Esta valoración, ya hecha por los profetas, va a encontrar su culminación en el mensaje de Jesús de Nazaret, que se inscribe netamente en la esfera de la crítica profética.

El papel del cristianismo

El cristianismo conecta con la desacralización del cosmos efectuada por el Antiguo Testamento y rechaza la sacralización del culto y de la ley, ejercida por Israel. La actitud de Jesús ante la ley es clara: establece la primacía del hombre sobre la ley, de la interioridad respecto a la exterioridad, y de la dinámica del amor frente a toda casuística y legalismo. Jesús aparece, ante los ojos del judío religioso, como un blasfemo que conscientemente conculca la ley y que propone un núcleo de ella (amor y misericordia) desde el que la reinterpreta. En definitiva proclama la absolutez del hombre (imagen de Dios) contra toda absolutización de la norma y de la ley⁶.

(5) La desconexión entre culto y vida es el fundamento de la crítica profética, R. SIVATTE, «La práctica de la justicia, criterio de discernimiento de la verdadera experiencia de fe, según el Antiguo Testamento», en: **La justicia que brota de la fe**, Santander 1983, 18-34; G. V. RAD, **Teología del Antiguo Testamento**, II, Salamanca 1972, 510-528.

(6) Buenas síntesis son las de E. SCHILLEBEECKX, **Jesús, historia de un viviente**, Madrid 1981, 209-232; J. I. GONZALEZ FAUS, **La Nueva humanidad**, I, Madrid 1974, 60-76.

Jesús viola el espacio sagrado, en cuanto que anuncia el fin del templo, al que contrapone su propia persona y la comunidad de discípulos como nuevo lugar de la presencia de Dios en el mundo. Jesús anuncia el final del régimen del templo, con todo lo que esto conlleva en la sociedad israelita de intereses económicos, sociopolíticos y culturales. También, rompe con el precepto del descanso sabático, con lo que viola el respeto al tiempo consagrado a Dios, que en Israel se considera como lo central de la ley (Lc 13,14; Jn 5,18). Jesús, por último, es un desafío para los sacerdotes, siendo él mismo un seglar. Su muerte es lo más opuesto a la sacralización, ya que muere como un blasfemo (Mt 26,65-66) y no sufre ninguna clase de purificaciones rituales. De ahí el contexto negativo en el que siempre aparecen los sacerdotes (Lc 10,31-32), que en los evangelios se presentan como enemigos natos de Jesús. La historia de Jesús es la de un enfrentamiento frontal con el sistema religioso imperante en Israel, y la de una violación del espacio, del tiempo y de los personajes sagrados. Su postura constituye una puesta en cuestión del sistema religioso israelita y de su característica división entre lo sagrado y lo profano⁷.

Es la comunidad cristiana la que, en un proceso lento de toma de conciencia, va asumiendo las implicaciones del mensaje de Jesús. La carta a los hebreos supone una reflexión sobre el nuevo sacerdocio y el nuevo culto. Se trata, a partir de ahora, de un sacerdocio existencial en el que es la misma vida de Jesús la que se ofrece como ofrenda a Dios. Cristo inaugura una nueva época, en la que el sacerdocio y la víctima son una misma persona que se ofrece voluntariamente a Dios. El nuevo sacrificio de Cristo es su propia existencia (Hbr 2,14; 5,7-8; 7,27; 9,9-14; 10,5-9; 12,2) en la que él, víctima y sacerdote eterno, constituye una nueva alianza con Dios. Según la carta a los Hebreos, el tiempo de la vieja alianza ha desaparecido. Ya no hace falta un culto de ofrendas externas y segregado de la vida, que siempre necesita repeticiones (Hbr 13,9-12). Comienza una etapa nueva, que abole la distinción antigua entre lo sagrado y lo profano, entre la vida diaria y lo cultural y espiritual⁸.

El mismo mensaje encontramos, cada uno con sus formas peculiares, en Pablo y en Lucas, así como en el cuarto evangelio. Todos ellos nos revelan la reflexión de la comunidad cristiana asistida por el Espíritu, que poco a poco va sacando las consecuencias del mensaje de Jesús. La comunidad cobra conciencia de que en ella se cumplen las promesas escatológicas y que la fuerza de Dios

(7) Véase la síntesis de J. M. CASTILLO, *Símbolos de libertad*, Salamanca 1981, 31-80; desde otra perspectiva J. L. IDIGORAS, «Religión: secularización y desacralización», *Rev. Teológica Limense* 16 (1982) 31-51; G. W. LAMPE, «Secularization in the New Testament and the Early Church», *Theology* 71 (1967) 163-176.

(8) A. VANHOYE, *La structure littéraire de l'Épître aux Hébreux*, París 1963, 125-172; *Cristo es nuestro sacerdote*, México 1974, 26-48; *Prêtres anciens, prêtres nouveaux selon le Nouveau Testament*, París 1980, 84-108.

se derrama sobre ella misma (Jo 3,1; Ez 39,29: véanse 1 Cor 6,19; Mt 28,16-20; Hch 2,1-17; Jn 20,22-23). La continuidad es el nuevo templo, el nuevo lugar del Espíritu. De ahí la teología paulina de los carismas; la teología sobre la superación de la ley, a la que sucede el hombre que discierne con el Espíritu (Rom 7-8), el surgimiento de un nuevo culto en espíritu y en verdad (Jn 4,21-25), en el que los nuevos sacrificios son la beneficencia y la solidaridad material (Hbr 13, 16). El nuevo culto es una existencia grata a Dios porque no se conforma al estilo de vida del mundo, sino que se caracteriza por la renovación y el discernimiento en la vida (Rom 12,1-2) ⁹.

Con otras palabras, el cristianismo aparece, respecto al judaísmo, como una religión secularizante que cuestiona las características de lo sagrado, destruye la separación entre culto y existencia diaria (conectándolas esencialmente), cambia el acento en la relación con Dios. Para el cristiano, el que se pregunta por su relación con Dios tiene que encontrar la respuesta viendo cómo están las relaciones con el prójimo (Mt 25,31-46; 1 Jn 1,3-11; 3,10-24; 4,7-21). En el cristianismo se desplaza el centro de la religión: de Dios remite a los hombres (sin abandonar nunca la referencia a Dios); de la norma externa (heterónoma), al centro de la persona que discierne guiada por el Espíritu; de ofrendas externas, al culto que surge como expresión de una vida consagrada a Dios y a los hombres; de un sacerdocio de ofrendas y sacrificios, a uno que se ejerce primeramente en la vida cotidiana y en la profanidad. Y esto está en el contexto del mensaje veterotestamentario: sólo el hombre es imagen de Dios en el mundo; no son las cosas sino el corazón libre del hombre el que pide Dios, no es una parte de la vida humana lo que Dios desea, sino que todo el hombre se integre en el plan divino. A esto se añade lo más característico del cristianismo respecto del judaísmo: Dios se ha hecho hombre, confirmando la grandeza humana. La humanidad de Dios es el principio de la divinización del hombre. La dignidad del hombre queda asumida y radicalizada por la identificación de Dios en Cristo con todo hombre, especialmente el hombre en necesidad.

Antropocentrismo, es decir, conexión estrecha entre el hombre y Dios a partir de la «kénosis» de Dios. A Dios se le encuentra en y a través del hombre pleno y perfecto, el único que estuvo dispuesto a renunciar a sí mismo para convertirse en el hombre para Dios y para sus hermanos. A partir de él es posible tener ya una imagen de Dios. Él es la imagen y el verbo del Padre, con toda su vida, que nos hace posible el encuentro con el Dios trascendente sin crear imágenes y representaciones de Dios. La cristificación no es más que el

(9) Cazelles resume lo esencial de esa toma de conciencia, H. CAZELLES, «Biblia y tiempo litúrgico: escatología y anamnesis», *Sel. de Teología* 22 (1983) 27-28. También H. MUHLEN, *Entsakralisierung*, Paderborn 1971, 265-345.

resultado del nuevo proceso de discernimiento, a través del cual, el hombre puede encontrarse con Dios. Lleva consigo una nueva secularización de la que sólo paulatinamente el cristiano sabe sacar todas las consecuencias.

La historia posterior del cristianismo

Esto se muestra en la misma historia del cristianismo. Inicialmente, durante el tiempo anterior al edicto de tolerancia de Constantino, el cristianismo es criticado en el Imperio romano como un nuevo ateísmo. Se veía en el cristianismo un desafío a todo el sistema religioso de la antigüedad, tanto judío como gentil, precisamente porque **relativizaba** todo lo que era más característico de las religiones establecidas: la primacía de espacios (templos), tiempos y personajes sagrados, y la división de la existencia en una esfera sagrada y otra profana. El cristianismo atrae por la afirmación integral de la existencia humana como el lugar donde debe tributarse un culto íntegro a Dios. De ahí la importancia que concede el cristianismo a la ética y a la moral, y la solidaridad cristiana con los más pobres y débiles, que tan importante es en la expansión cristiana entre las clases bajas del imperio, y paulatinamente entre las clases altas¹⁰.

Esto mismo lo encontramos reflejado en la vida sacramental de las incipientes comunidades cristianas. En ellas, aunque se va notando el influjo cada vez más creciente del judaísmo y del mismo entorno religioso del tiempo, no se abandona la conexión entre sacramentos y vida diaria. El bautismo es un compromiso que se extiende a la vida del candidato, y que lleva a una revisión estricta del comportamiento del catecúmeno en la vida diaria y de forma especial de todo aquello que tiene conexión con la injusticia, la falta de solidaridad, y la inmoralidad en la vida pública¹¹. De la misma forma impresiona la gran cantidad de textos que ponen en conexión la celebración de la eucaristía con los problemas concernientes a la injusticia, la explotación y la falta de solidaridad¹². El centro de gravedad de los sacramentos se desplaza del culto a la vida diaria; se desacralizan y desabsolutilizan las mediaciones culturales para sacralizar la vida diaria, que se transforma en servicio a Dios. Todo queda referido a Dios desde la existencia cristiana, pero al mismo tiempo todo queda también reconocido como inmanentemente secularizado, autónomo. Es la fe la que permite vivir coherentemente y con una vida sacramental, y eso se plasma

(10) Sobre el presunto carácter ateo del cristianismo desde la perspectiva de las religiones del Imperio romano sigue siendo fundamental el estudio de A. V. HARNACK, *Der Vorwurf des Atheismus in den ersten drei Jahrhunderte*, Leipzig 1905. También cfr. L. R. DODDS, *Cristianos y paganos en una época de angustia*, Madrid 1975, 146-154.

(11) Cfr. V. CODINA, «Dimensión social del bautismo», en: *Fe y justicia*, Salamanca 1981, 99-134.

(12) J. M. CASTILLO, «Donde no hay justicia no hay eucaristía», en: *Fe y justicia*, 135-72; V. CODINA, «Analogía sacramental: de la eucaristía a la solidaridad», *EstEcl* 54 (1979) 335-362.

en los comportamientos cotidianos. Se abre así el camino a una secularización de la historia, que continúe la secularización israelita relativizándolo todo, e incluso las mismas acciones culturales y sacramentales, con algo «sagrado» y apartado de lo profano. Los sacramentos expresan e inciden en lo que se vive en la vida diaria.

Evidentemente el cristianismo como cualquier religión tiene un ámbito «religioso», es decir, se expresa con una serie de gestos, de símbolos, de acciones y de ceremonias, a través de las que la comunidad conmemora la vida de Cristo y celebra significativamente su propia fe. Tanto el grupo como el individuo manifiestan su propia identidad con símbolos y mediaciones. No puede ser de otra forma, porque el hombre necesita significar lo que es su vida, su proyecto existencial y su propia comprensión de sí y del mundo, en un sistema simbólico y de mediaciones, que constituyen tradicionalmente la esfera del culto, de la plegaria, de los sacramentos y de las doctrinas. Pero lo peculiar del cristianismo está precisamente en su negación a absolutizar estas mediaciones y mucho menos a separarlas de la vida diaria. El culto, la plegaria y los sacramentos, o significan lo que diariamente se está viviendo o no valen nada. O son símbolos de libertad y de autenticidad o se convierten en acciones vacías; más aún, en nuevos ídolos que se ponen entre Dios y los hombres y desvirtúan el nuevo centro de gravedad de la religión, instaurado por Cristo. Los sacramentos o causan lo que significan, un verdadero compromiso de vida con Jesús de Nazaret, o carecen de valor, y son todo menos «cristianos».

Esta es la gran disyuntiva que se presenta al cristianismo siguiendo las huellas del Maestro: consagrar a Dios toda su vida, y a través de su existencia entregada consagrar a Dios el mundo. Este es el sacerdocio por excelencia del cristiano y del seglar. Sólo **dentro** de ese marco puede y debe comprenderse el sacerdocio ministerial, cualitativamente distinto, pero que no puede desprenderse de este marco general a toda la comunidad cristiana. Lo decisivo no está sólo en lo que se dice en el culto, sino en que el culto refleje unas actitudes de vida que sean coherentes con los que se vive. Lo significativo es que el culto lleve a la profundidad de la existencia diaria y al compromiso con los hombres.

Ya sabemos que en la larga historia del cristianismo el papel de las mediaciones va cobrando más peso en la comunidad cristiana, a medida que se extiende el cristianismo oficial, más sociológico que real. El cristianismo, como religión vieja y sometida a los avatares de la historia, sufre en los últimos siglos del Imperio romano, y mucho más con la incorporación oficial de los pueblos bárbaros a la «sociedad cristiana», un proceso de asimilación de elementos de

las religiones paganas y judía, que se funden con los elementos cristianos. No es éste el momento para hacer un juicio de un proceso tan complejo y heterogéneo, que hay que analizar con perspectiva histórica y sin caer en simplismos. Todo eso lleva al régimen de cristiandad de la sociedad medieval.

La sociedad medieval se caracteriza por ser una cultura dominada por el estamento clerical y por el influjo de la Iglesia. La Iglesia es, en el Medievo, la institución más internacional, la más culta, la más eficiente y organizada. Poco a poco, el peso se va desplazando hacia los incipientes, pero potentes, Estados Nacionales, que en gran parte copian de la institución eclesiástica su burocracia, sus leyes, sus formas culturales, su ceremonial y su organización. El régimen de la sociedad cristiana está impregnado por la idea de Dios y en él se da una fuerte simbiosis entre Iglesia y Estado, entre cultura y religión, entre vida profana y vida religiosa y cultural. El régimen tradicional del Medievo es la antítesis de una sociedad secularizada. En él no hay ninguna esfera que se sustraiga al influjo del cristianismo y por tanto del clero, que aparece como la quintaesencia de la Iglesia, cuando no como Iglesia sin más. Parcialmente se pierde la distinción inicial entre Reinado de Dios y sociedad; en la misma medida se desplaza el acento de la fe personal a las mediaciones sacramentales y devocionales, que tienden a cosificarse y a verse como algo autónomo en sí mismo. Surge una sociedad controlada ideológicamente por el clero (teocracia papal), en la que lo sacral domina la vida profana e impregna toda la sociedad. Se pierde, en gran parte, la autonomía de lo temporal y de lo histórico.

En este régimen, la consagración del mundo a Dios pasa por la consagración oficial, por la protección, defensa e incluso imposición de los valores cristianos a todos los miembros de la sociedad. El que no acepta esos valores es marginado, como ocurre con los herejes, los infieles y los judíos. Ya sabemos que la sociedad medieval confunde Reinado de Dios con «sociedad cristiana», y extensión de la institución eclesiástica con expansión del cristianismo. De ahí el recurso a la vieja teología veterotestamentaria de la guerra santa en la forma de cruzadas contra los infieles y de Inquisición para los cristianos sospechosos de herejía. Esta sociedad culmina en el nacionalcatolicismo: en él las mediaciones religiosas y culturales han adquirido de tal forma relevancia que llevan al dualismo dentro de la sociedad cristiana. El sacerdote y el estamento religioso aparecen como lo más nuclear del cristianismo precisamente por su vinculación a las mediaciones sacramentales y religiosas. El laico vive en la esfera profana, y sólo de tiempo en tiempo interrumpe sus ocupaciones cotidianas para encontrarse con Dios en la esfera cultural y religiosa. Son cristianos de segunda clase subordinados al estamento clerical e inferiores a los religiosos.

Este tipo de comprensión es el que ha hecho crisis en la actualidad. Se replantea el problema del culto y de la consagración del mundo por el cristiano y por el laico en un nuevo contexto secular y teológico. El siglo XIX es el siglo de la gran y definitiva crisis del régimen de cristiandad medieval y del surgimiento de la sociedad moderna. Ahí falla gravemente el cristianismo, y más concretamente el catolicismo; no sabe ver los muchos valores positivos de esta crisis porque está ensimismado en sus indudables dimensiones negativas. El siglo XIX es el siglo del gran divorcio con un mundo nuevo que surge en oposición a la Iglesia, con la ausencia de figuras significativas católicas en la nueva cultura emergente. La restauración antiilustrada y el antimodernismo son la respuesta global y poco matizada del catolicismo a los nuevos desafíos de un mundo dominado por la razón y crecientemente secularizado. Se escribe una de las páginas menos fecundas del cristianismo en Occidente, en lo que respecta a la construcción de una nueva cultura y una nueva sociedad, y esto llega hasta buena parte del siglo XX. Surge una civilización que no interpreta religiosamente la esfera económica o sociopolítica, y se resalta la autonomía del mundo respecto a la religión. Esa consistencia y autonomía de lo secular impulsa una ideología del progreso, un humanismo prometeico, conquistador y autosuficiente, en virtud del dominio de la razón científico-técnica. La secularización, que reivindica la autonomía de lo temporal y que lo somete al hombre, facilita el paso al secularismo, que niega toda referencia a Dios y que convierte al cristianismo, vaciado de sus contenidos específicos, en la religión absoluta, que expresa simbólicamente el culmen moral del hombre. Esa antropología cristiana, secularizada, servirá de fuente a los ideales de la revolución francesa ¹³.

Planteamiento actual

Volvemos de nuevo a retomar el problema que planteaba el Concilio, y que ha sido tema central de la teología en las dos últimas décadas. Podemos decir que la teología actual se enfrenta al problema de la secularización desde una óptica claramente marcada por la influencia protestante. Así por ejemplo son muchos los que se unen a la distinción de Karl Barth entre cristianismo y religión. El cristianismo es fe y la religión no es más que obra humana, se nos dice. El cristianismo aparece así como la respuesta del hombre (la fe) a la revelación divina, mientras que la religión no es más que el intento del hombre de llegar a Dios, a un Dios que en última instancia es un ídolo, una imagen

(13) A. VERGOTE, «Religion et sécularisation en Europe Occidentale», *Rv. th. de Louvain* 14 (1983) 421-455; W. KERN, «Atheismus-Christentum-Emanzipierte Gesellschaft. Zu ihrem Bezug in der Sicht Hegels», *ZKTH* 91 (1969) 289-321; K. LOWITH, *Von Hegel zu Nietzsche*, Hamburg, 1978, 350-415; W. PANNENBERG, *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, Göttingen 1978, 114-128.

proyectada por el mismo hombre¹⁴. Este enfoque se debe a la particular comprensión que tiene Karl Barth de la religión y de la revelación, y sobre todo al hiato que establece entre teología natural y gracia divina, entre el hombre y Dios. El hombre no puede hacer nada en lo que respecta a la relación con Dios, sino que sólo acepta pasivamente la revelación divina. Todo intento del hombre de encontrarse con Dios es condenado por Barth, que mantiene una concepción de la majestad divina y de la soberanía de la gracia, que se paga con el precio de la impotencia y pasividad humana¹⁵.

Otro influjo determinante es el de Bonhoeffer, hecho popular en Occidente sobre todo por el influjo de Robinson y de su «bestseller» «Sincero para con Dios»¹⁶; lo determinante es el cristianismo arreligioso, es decir, el aceptar una forma de experiencia con Dios que asimile plenamente la ausencia de Dios en el mundo y que la asuma hasta sus últimas consecuencias. Esta teología ha tenido interpretaciones muy diversas¹⁷ y, sobre todo, ha influido en la teología de la muerte de Dios. Según esta teología¹⁸, la proclamación de la muerte de Dios lleva consigo un cristianismo «ateo» o no teísta. Es una teología que tiene la tendencia de hacer derivar el cristianismo hacia un mero humanismo. Supone, en última instancia, la asimilación de la crítica religiosa de Feuerbach, que reduce el cristianismo a mero lenguaje simbólico sobre la humanidad, y a un humanismo carente de referencia trascendente o deísta.

Sin embargo, no creo que se pueda decir que ésta es la interpretación más acertada de la teología de Bonhoeffer. Bonhoeffer, como bien lo han comprendido algunos de sus intérpretes, está muy cercano a Paul Tillich en el intento de reconciliar el cristianismo con una sociedad y una época «arreligiosa». Tiene dificultad para encontrar a Dios en el ámbito de la religioso/sacral y busca a Dios en las experiencias humanas y cotidianas. Es verdad que no siempre se encuentra en esta teología una comprensión adecuada de la importancia de los símbolos y mediaciones religiosas y culturales para la vida humana, y que el acento se pone más en lo profano, precisamente como reacción a la superva-

(14) Esto lo desarrolla ampliamente en K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, 1/2, Zurich 1960, 305-382.

(15) Esta visión del hombre y de su papel en la historia salvífica es determinante de toda la obra teológica de K. BARTH, cfr. J. A. ESTRADA, *El elemento institucional de la Iglesia en la teología de K. Barth*, Granada 1977, 57-63; «El elemento carismático de la Iglesia en la eclesiología de K. Barth», *EstEcl* 59 (1984) 53-83; H. BOUILLARD, *Karl Barth II: parole de Dieu et existence humaine*, Paris 1957, 219-286; *Karl Barth III*, Paris 1957, 285-301.

(16) D. BONHOEFFER, *Resistencia y sumisión*, Barcelona 1971, 159-165; 189-194; 202-206; 210-213; 223-226. También J. A. T. ROBINSON, *Sincero para con Dios*, Barcelona 1967, 57-80.

(17) Véase J. B. WOELFEL, *Bonhoeffer's Theology*, New York 1970, 103-107; E. BETHGE, *D. Bonhoeffer. Eine Biographie*, München 1970, 958-1000; G. GUTIERREZ, «Los límites de la teología moderna: un texto de Bonhoeffer», *Concilium* 145 (1979) 222-236.

(18) Véase la excelente exposición de R. FRANCO, *Teología europea de la muerte de Dios*, Granada 1968; V. A. HARVEY - CH. N. BENT, *Il problema di Dio nella teologia americana contemporanea*, Brescia 1970.

loración de lo religioso, cultural y sacral. Aceptando esta salvedad, que es más cuestión de acentos que negación de esa realidad y de su importancia¹⁹, no se puede por menos de afirmar que estas corrientes teológicas nos resaltan algo muy esencial al cristianismo: el centro de la experiencia de Dios y de la vida cristiana está en la vida y en el compromiso con el prójimo. Todo lo demás, incluido lo cultural y lo sacramental, tiene que ser coherente con ese centro de gravedad, expresarlo y motivarlo. Un culto aislado de la vida no es cristiano por «religioso» que sea. Es verdad que el cristianismo no está desvinculado de la «religiosidad» y de la religión, porque necesita mediaciones como cualquier relación con Dios. También lo es, que el cristianismo no se reduce a religión, y que no toda religiosidad es compatible con el cristianismo.

La consagración del mundo

El cristiano seglar tiene la función de consagrar todo lo existente a Dios, pero no a partir de una referencia a Dios que elimine la profanidad de las cosas, sino a partir de la conexión que se establece entre las cosas y Dios, a partir de la experiencia cristiana. Es decir, para el cristiano no hay espacios neutros en la sociedad. Hay que poner a Cristo en el centro de la existencia humana en todos los ámbitos de la vida, sin excluirlo de ninguna ni crear compartimentos estancos. Todo lo profano es consagrado a Dios desde la experiencia cristiana, que vive la vida en una constante referencia a Dios y al prójimo. El cristiano vive la vida de cualquier hombre, pero con un sentido de ultimidad y con una referencia última a Dios, que es lo que constituye la clave de consagración del mundo a Dios. El lugar de la consagración no está en las cosas, sino en la experiencia del creyente²⁰.

Todo lo profano es asumido y consagrado a Dios, sin que pierda su carácter inmediato de profanidad y de secularidad. Las cosas no cambian en sí mismas, no es que se les imponga por ley el cristianismo, sino que esas realidades se viven de tal forma que están referidas a Dios. De ahí que el cristiano consagra el mundo a Dios en su vida familiar, profesional, cívica y política. Siempre hay que vivir y actuar como un cristiano, y todo ello tiene que reflejarse en el

(19) D. BONHOEFFER, *Resistencia y sumisión*, 182-183; 229-230; J. A. T. ROBINSON, *Sincero para con Dios*, 137-168.

(20) Véase el enfoque fenomenológico-teológico de J. MARTIN VELASCO, «El proceso de secularización.....», *op. cit.*, 169-200; también L. BOUYER, *La Iglesia de Dios*, 512-518; M. D. CHENU, «Los laicos y la consecratio mundi», en: *La Iglesia del Vaticano II*, 999-1015; A. STENZEL, «El servicio divino de la comunidad reunida en Cristo. Culto y liturgia», en *Mysterio Salutis* IV/2, 26-52; M. MÜHLEN, *Entskralisierung*, München 1970, 132-176. Por su parte la dimensión praxeológica de una teología de la secularización ha sido realizada por M. XHAUFFLAIRE, *Feuerbach et la théologie de la sécularisation*, París 1970, 354-385; «La théologie après de la théologie de la sécularisation», en: *Les deux visages de la théologie de la sécularisation*, Tournai 1970, 94-105.

culto (GS 43). Es la forma de vivir las realidades terrenas (desde la fe) lo que caracteriza al cristiano, y no el hecho de que esas formas sean sociológicamente cristianas. La superación del nacionalcatolicismo se convierte así en una posibilidad para la depuración de la fe.

Por eso, ante el fenómeno de la secularización, la actitud cristiana no puede ser neutral. No basta reconocer la legitimidad del proceso, en cuanto afirmación de la autonomía del orden temporal. Eso es una mera legitimación abstracta de algo fáctico, que ya se ha dado en la historia. Si la actitud cristiana se queda aquí, sería una mera capitulación y asimilación, resignada o oportunista en algunos casos, de la modernidad. No se trata de reconciliarse abstractamente con el mundo, sino de transformarlo y cambiarlo.

Consagrar el mundo a Dios no puede quedarse en el mero simbolismo de su consagración al Corazón de Cristo o a María; tiene que ser el símbolo de un compromiso por cambiar la sociedad haciendo que Dios se haga presente donde aparentemente está ausente. Esa consagración se plasma en una conducta, una serie de prácticas y de mediaciones, que llevan a perder el miedo de presentarse como cristiano en la sociedad. La verdad de esa consagración es tanto teórica como práctica. Consagrar es la otra cara de la moneda de la transformación y cristianización del mundo. No por decreto, imponiendo las formas religiosas en la sociedad, sino cambiando a las personas y modificando las estructuras que nos determinan socioculturalmente.

Los sacramentos y el culto son necesarios en cuanto toma de conciencia y experiencias confirmatorias de la identidad cristiana (individual y comunitaria), en cuanto momentos específicos en los que se encarna y se expresa nuestra experiencia de Dios. Pero llevan luego al compromiso activo en la sociedad, a ofrecer la propia vida como una alabanza a Dios, a la lucha por la liberación del hombre como parte esencial de la salvación que Dios nos ofrece. Dios y el hombre no se oponen, se completan. Allí donde no puede llegar la obra humana de liberación, es Dios el que gratuitamente actúa. El hecho salvífico se da en la historia profana, no al margen. Hay que intentar vivir como y según Cristo, y al que asume ese compromiso Dios le garantiza su presencia, su confirmación y el regalo de su gracia.

Vivimos en un mundo irracional e injusto, lejano a la dignidad del hombre y al mensaje evangélico que lo culmina. Hay que cambiarlo y ofrecerlo a Dios. Todo debe ser transsubstanciado por una fe operante y comprometida, por un sacerdocio que no ofrece una parte de sí sino la globalidad de la vida (matrimonial, familiar, profesional, política, económica) como un holocausto agradable

a Dios. Todo es profano, y al mismo tiempo cristiano. Depende de las claves y valores con los que se viven y asumen esas realidades.

Es así, cómo el culto se transforma en un acontecimiento con significación para la sociedad. En lugar de ser algo marginado de la vida y con poca incidencia social, se convierte en el acto donde se expresa al máximo la denuncia cristiana de un mundo ateo y de unas formas de vida y de conducta incompatibles con el cristianismo. Cuando esto se asume de esta forma es cuando el cristianismo y su culto se convierte en un lugar de crítica y de denuncia del mundo, como ocurrió en tiempos de Cristo y como nos narran los evangelios. La ineficacia del culto cristiano está precisamente en su incapacidad para tener incidencia social, para convertirse en revulsivo de formas de conducta incoherentes con los valores cristianos. En tanto en cuanto el cristianismo desarrolle la correspondencia entre culto y vida²¹ será realmente «cristiano» y provocará las mismas reacciones que en el imperio romano. El problema de hoy no está tanto en la cuestión del número de cristianos y de la extensión del cristianismo, cuanto en la coherencia cristiana con el mensaje del que procede.

Esto es especialmente importante en el mundo unidimensional de hoy. La mentalidad científico-técnica no sólo ha traído consigo una justa autonomía del orden temporal respecto a la institución eclesial y respecto al influjo sociológico y oficial del cristianismo (ha roto con el nacionalcatolicismo). Lo más problemático del modelo de sociedad actual, desde esta perspectiva, está no en la secularización, sino en el secularismo, es decir, en la abolición de la referencia a Dios y de todo sentido de ultimidad y trascendencia en la vida. El hombre de la sociedad actual es en gran parte el «hombre unidimensional» que nos han presentado los pensadores actuales²². Se trata de un hombre tan impregnado de la mentalidad científico-técnica que tiene una gran incapacidad para toda clase de afirmaciones y referencias que no se desenvuelven según la dinámica de las ciencias. Es el hombre volcado en el mundo de las cosas, el hombre de lo empírico y de lo comprobable, el que está determinado por una razón dominante y explotadora de la naturaleza.

(21) Esta ha sido una de las reivindicaciones constantes en la teología de los sacramentos de J. M. CASTILLO, que siempre subraya la dimensión social de los sacramentos. Cfr. **Símbolos de libertad**, 221-315; «Necesidad de una pastoral de los sacramentos que no obstaculice a la evangelización», **Sal Terrae** 62 (1974) 712-723; **La alternativa cristiana**, Salamanca 1978, 312-346. Véase también F. SCHUPP, **Glaube, Kultur, Symbol**, Düsseldorf 1974, 7-27; 258-270.

(22) Véase la obra ya «clásica» de H. MARCUSE, **El hombre unidimensional**, Barcelona 1971, 197-227. También M. HORKHEIMER, **Crítica de la razón instrumental**, Buenos Aires 1973; «La añoranza de lo completamente otro», en: **A la búsqueda del sentido**, Salamanca 1976, 67-124; «La función de la teología en la sociedad», *ibidem*, 125-136; «Sobre la sociedad del futuro», **Teorema** 3 (1973) 393-401.

Al hombre de hoy hay que hablarle, preferentemente, en un lenguaje en el que la referencia a Dios surge a partir de la experiencia humana y como instancia última de las dimensiones antropológicas. La naturaleza está cada vez más sometida al dominio humano, y ha perdido gran parte de su carácter metafísico y religioso. De ahí que sea la vida humana la que hoy se presta a ofrecer experiencias desde las que es posible hablar de Dios. Dios se presenta así como el horizonte de comprensión desde donde es posible hablar de sentido al hombre, como la referencia última hacia la que hay que orientar la vida y el proyecto humano, como la dimensión subyacente a las experiencias más constitutivas del hombre ²³.

De ahí la importancia creciente del sacerdocio del seglar que debe y puede hablar de Dios desde su experiencia humana. El ser cristiano no anula su humanidad ni su capacidad de participación en las luchas y dificultades de todos sus contemporáneos. Siendo uno más, y viviendo en medio de la sociedad humana, tiene que ser al mismo tiempo «distinto» por su capacidad de orientarlo todo hacia Dios y así de consagrar el mundo y su propia existencia a Dios. Esta es la función que presenta el Concilio al hablar del sacerdocio de los laicos.

Juan A. Estrada

(23) Sobre la necesidad de un lenguaje antropológico más que cosmológico han hablado tanto teólogos como sociólogos. Cfr. E. SCHILLEBEECKX, *El mundo y la Iglesia*, Salamanca 1969, 183-195; «La vida religiosa en conflicto con la nueva idea del hombre y de Dios», *Selecciones de Teología* 8 (1969) 141-144; J. M. POHIER, «La hermenéutica del pecado ante la ciencia, la técnica y la ética», *Concilium* 56 (1970) 411-424; P. BERGER, *Rumor de ángeles*, Barcelona 1975, 19-56.