

LA RELIGIÓN EN UN MUNDO LAICO FRANCISCO MARGALLO BAZAGO

Los griegos llamaban al pueblo laos y a lo popular laicos. Entre laico y eclesiástico se da un rompimiento en el ser humano. Pertenece a las iglesias cristianas, particularmente, recomponer la unidad del hombre sin fisuras, con el que Jesucristo se ha identificado, como consta en la más genuina tradición judeocristiana. En esta recomposición filosófico-teológica del ser del hombre el lenguaje desempeña un papel importante. Veámoslo brevemente. El lenguaje suele definirse como el medio que nos sirve para manifestar nuestros pensamientos, aunque también se utiliza para ocultar lo que pensamos, para mentir. Pero de ordinario cuando el hombre se pone a hablar lo hace porque cree que va a poder decir cuanto piensa. Una utopía, porque el lenguaje no da para tanto. Con frecuencia se olvida que todo auténtico decir no sólo dice algo, sino que dice algo a alguien. "En todo decir hay un emisor y un receptor, ninguno de los cuales son indiferentes al significado de las palabras...El lenguaje es por esencia diálogo y todas las otras formas de hablar depotencian (disminuyen) su eficacia". Por lo que es obligado concluir con Ortega que "la palabra es un sacramento de muy delicada administración"¹.

Al filo de estas palabras comprendemos mejor la grave crisis que la religión arrastra desde la Ilustración y es que hasta el Vaticano II se ha utilizado, con pequeños retoques, el mismo lenguaje de la Edad Media, sin que el emisor del mensaje haya tenido en cuenta al receptor moderno inmerso de lleno en una cultura laica o secularizada. El hombre medio que escucha hoy, y más aún los niños y los jóvenes, sienten gran dificultad para entender lo que está más allá o fuera del tiempo. Es un hombre que se ha liberado de la tutela religiosa y de una concepción cerrada del mundo propia de la metafísica y vive volcado sobre un mundo que se mueve, exclusivamente, por motivaciones sociopolíticas y mercantiles. La religión hace tiempo se ha esfumado de la ciudad secular.

De ahí que el teólogo norteamericano Harvey, Cox, sintiera la necesidad de buscar un nuevo lenguaje para hablar de Dios al hombre secularizado de hoy. Esto es lo que se propone en su obra **La ciudad secular**. La idea que planea sobre el libro es ésta: si el hombre tribal habló de Dios en un lenguaje mitológico y el de la Edad Media lo hizo en términos metafísicos, el hombre tecnopolita de hoy sólo puede hacerlo en categorías políticas, porque la política ha sustituido a la metafísica como modo de captar la realidad.

Aclaremos que hablar con categorías políticas no significa hablar de política, sino hablar sobre temas que afecten al hombre y a su vida en el mundo, entre los que está también la política. Cox mismo nos saca de la confusión que pueda existir al respecto diciendo: Hablamos con categorías políticas de Dios siempre que ayudamos al prójimo a que sea el responsable, el agente adulto, el hombre plenamente posttribal y postburgués que Dios espera que sea hoy día. Que se percate conscientemente de la trama de reciprocidad interhumana en que se desenvuelve su vida como hombre y como ciudadano, que arroje la ceguera de la adolescencia y participe en la creación de instrumentos de justicia humana y libertad de las que tanto carecemos. No le hablamos de Dios intentando hacerle religioso, sino instándole a que llegue a la madurez como hombre. Hablar políticamente de Dios, insiste Cox, es hablar al hombre, a la comunidad o a los alumnos de religión no de manera abstracta y genérica, sino en puntos concretos que afectan a su vida en el mundo. Por tanto, ha de ser una palabra sobre la situación en que viven, la familia, el trabajo, la justicia social, el sexo, el deporte, su compromiso en las instituciones públicas o movimientos sociales, el hambre en el mundo, la libertad, los brotes racistas etc. Ahora bien, si esta palabra no surge de un compromiso claro del que la emite, no es palabra de Dios, sino mera palabrería. En la palabra de Dios va su misma vida, que se encarnó en su Hijo Jesucristo, entregado por la vida del mundo en un gesto supremo de caridad política. En este hablar sobre Dios Cox argumenta con la misma palabra divina: cuando Dios habla siempre ocurre algo, su palabra trae luz a las tinieblas, discierne, cura, corta, no se reduce a frases y sílabas, sino que viene a ser como pies y manos. La palabra de Dios al hombre es Jesús de Nazaret².

Ciertamente este discurso sobre Dios no es siempre bien acogido, porque no es bien interpretado y, sobre todo, porque muchos tienen interés en que siga siendo oculto y misterioso. Sin embargo, en Jesús Dios ha hablado al en palabras de Bonhoeffer³.

Lenguaje del humanismo político

La nueva teología política europea surgida del Vaticano II y la Asamblea de Upsala de 1966, vincula el lenguaje religioso a una educación para la ciudadanía política (observen la coincidencia con la nueva asignatura **Educación para la ciudadanía**, que el ministerio de educación va imponer en la escuela), puesto que la fe ha de practicarse en los avatares de la vida cotidiana. Una concepción trascendente de la fe insensible a la pasión del mundo no tiene cabida en el humanismo político-secular de sus teólogos. La exigencia ética, el imperativo categórico para la transformación del mundo que les mueve no se deriva de un más allá, sino de su carácter histórico, de su inserción en el presente, de su participación en el sufrimiento⁴ de la comunidad humana. Asimismo los recursos para realizar esta tarea son completamente humanos y seculares.

El teólogo brasileño Rubem Alves comparte la tesis de Bonhoeffer sobre el hombre secular, que ha aprendido a hacer frente solo a todas las cuestiones importantes de la vida sin tener que recurrir a Dios como hipótesis de trabajo. En efecto, Bonhoeffer, haciéndose eco de la teología de Bultmann, cree que éste no llegó demasiado lejos

en su ensayo sobre la desmitificación. La tesis del teólogo víctima del nazismo es que se debe hablar de Dios de manera no religiosa, porque hablar religiosamente quiere decir hablar de forma abstracta o metafísica y ninguna de las dos le parece que conectan con el mensaje bíblico y menos aún con el el hombre actual .

Es grande la tensión entre trascendencia e immanencia, este mundo y el otro mundo, a que está sometido el que se acerca a la Palabra de Dios. El mismo reino anunciado por Jesús aparece tensionado, es de acá y de allá al mismo tiempo, pero no hemos sabido integrarle equilibradamente en la teología, en la predicación, la espiritualidad o las clases de religión. Hemos optado por el del más allá y hemos abandonado a su suerte al mundo presente. Incluso hemos creado una confrontación entre dos mundos y, al mismo tiempo, una confrontación de lenguajes. Da la impresión de que para participar en la historia de la transformación del mundo, para que emerja el mundo nuevo querido por el Evangelio, hemos de alejarnos del lenguaje de la teología. Y entonces surge una gran contradicción: la de ser fieles a la vocación de ser creadores de la historia, por un lado, y por otro, pertenecer a una esfera metahistórica.

La teología política europea y la de la liberación, que también es teología política, han optado por un lenguaje político-secular y liberador para el anuncio de su mensaje. Lo que ha llevado a Rubem Alves a pensar que cuando Nietzsche hablaba de la muerte de Dios, anunciaba el fin del lenguaje teológico con un entusiasmo liberador. Alves interpreta que lo que Nietzsche estaba denunciando es que el lenguaje teológico de la trascendencia negaba el cuerpo, los sentidos, la libertad y la creatividad. De manera que la gloria de Dios no era ya el *vivens homo*, sino el sufrimiento y la aniquilación del hombre . Feuerbach acusa también al lenguaje de la teología, que para afirmar a Dios tiene que negar al hombre en los siguientes términos: el empobrecimiento real del mundo y el enriquecimiento de Dios es la misma cosa. Sólo el hombre pobre tiene un Dios rico...Dios es la compensación de la pobreza de la vida...Él es para la religión el sustituto del mundo perdido. La tesis de Feuerbach se resume en esta frase suya: "Yo niego a Dios, es decir, yo niego la negación del hombre .

Las diferencias entre Nietzsche y Feuerbach son grandes. Para el primero, Dios es la causa del sufrimiento del hombre, para Feuerbach, en cambio, es la compensación del sufrimiento humano. El humanismo político que es incompatible con todo lo negativo de la historia, entra también en conflicto con el lenguaje teológico trascendental . Alves se sitúa en línea con la *nouvelle theologie* francesa, que niega la trascendencia concebida como dominio superior y separado del mundo, en el sentido del cristianismo no religioso de Bonhoeffer en Resistencia y sumisión. Se niega, pues, lo religioso constituido por lo que Nietzsche llamaba los terceros mundos, es decir, el mundo del más allá, el cielo y el interior del alma donde el hombre religioso busca refugio ante las dificultades de la vida presente y sólo se preocupa de su alma o de su salvación en el más allá. Se rechaza categóricamente esta actitud religiosa, porque la fe obliga al hombre a tener los dos pies en la tierra y a buscar a Dios no fuera sino en el corazón mismo de la historia que vive el mundo en todo momento, porque es en ella donde se revela Dios .

HACIA UN CRISTIANISMO SECULARIZADO

Son muchos hoy los teólogos que repiten con la misma claridad de Bonhoeffer que no puede haber relación alguna con Dios, si no incluye la relación con el hombre (Galatas 4). Lo cual no equivale a negar la trascendencia divina, sino a experimentarla de manera distinta a como la experimentaron el hombre tribal o el burgués. **El hombre secular de este nuevo milenio experimenta la trascendencia "en el Tú más cercano"**. Amor Wilder ha traducido esta experiencia de Bonhoeffer profundamente evangélica, que tiende a descubrir a Dios en el hermano de la forma siguiente: **"si hemos de tener trascendencia hoy día, trascendencia cristiana, debe ser en y a través de lo secular"**.

El autor que así se expresa ha captado el valor sagrado de la secularidad vinculada a la encarnación de Jesucristo y cree que en este mundo "de una sola planta", el trascendente está todavía presente. Dios viene hoy a nosotros en los acontecimientos de cambio social, en lo que los teólogos han llamado otras veces historia y nosotros llamamos hoy política. Acontecimientos que no tienen por qué ser catastróficos ni revolucionarios, porque los acontecimientos de nuestra vida diaria son también acontecimientos de cambio social y Dios se hace en contradicción con nosotros en ellos. Dios nos encuentra como el trascendente en el "otro total". Es el Dios desconocido que Pablo anuncia en Atenas a los buscadores religiosos de Dios, pero que no le escuchan. En Jesús de Nazaret la búsqueda religiosa de Dios ha concluido: "el hombre es liberado para servir y amar a su prójimo" .

La nueva teología que ha optado por un lenguaje político, se identifica con el proceso de secularización que vive el mundo de hoy y se lo toma muy en serio, para conseguir su objetivo: formular el mensaje cristiano según los postulados de la sociedad moderna, de manera que pueda ser captado por el hombre actual poco sensible a lo religioso.

Se entiende por secularización el proceso por el que la sociedad moderna se ha desprendido y se está desprendiendo de los contenidos concretos de sus religiones históricas. En la cultura occidental estos contenidos se refieren al patrimonio cristiano. Este es el contexto en el que aparece y se desarrolla la nueva teología, de modo que cristianismo secularizado europeo y nueva teología política van parejos. Hay correspondencia, pues, entre esta teología y la secularización, puesto que la teología política presupone la secularidad del mundo. Esta particularidad

es importante, porque sólo un cristianismo que no se presenta prioritariamente como religioso puede asumir la referencia a la praxis que exige la teología política actual¹¹.

Para el principal mentor de esta teología, Johann Baptist Metz, las tesis teológicas de la secularización y las de su teología no se suprimen unas a otras, sino que se completan y corrigen mutuamente. La teología política europea nace, pues, en este torbellino secularizador que envuelve al mundo de hoy y lo asume con naturalidad, porque lo considera dentro del dinamismo encarnatorio del cristianismo¹². Esto ha sido un gran acierto que beneficia al anuncio del mensaje cristiano, porque hoy la religión no forma parte de la civilización mayoritariamente, como en tiempo de cristiandad. La sociedad actual ha dicho adiós a la cristiandad y esto hay que tenerlo muy en cuenta, si queremos comunicarnos adecuadamente con ella.

Es en su obra emblemática, **Teología del mundo**, donde Metz trata de la comprensión del mundo en la fe a propósito de la secularización. Pero no sólo él, sino que otros teólogos hablan también de **la politización de la fe como cristianismo vivido en la historia o "cristianismo secularizado"**. Así el franciscano H. Chaigne ve en la secularización de la sociedad actual el trampolín que nos da la oportunidad de saltar del cristianismo platónico Jesucristo, la Iglesia, la salvación corren el riesgo de no ser más que palabras de una vieja tribu. El cristiano está llamado a hacer la conjunción entre la acción política, que le constituye como hombre y ciudadano, con los objetos de la fe que clarifican y corroboran lo que es verdaderamente según esta acción política.

Las consecuencias teológicas que se derivarán de aquí es que, en lo sucesivo, el mismo credo cristiano será leído de manera muy distinta, es decir, más humana e intramundana. Pero esto no significa en modo alguno diluir el evangelio en un cristianismo progresista sin más, porque de lo que se trata es de llevar de nuevo el cristianismo a la verdad histórica concreta y a su encarnación en el mundo.

El cristianismo será rescatado de la falsa religiosidad que le infundió la metafísica, cuando en la confesión de fe, en la teología y en la comunidad eclesial se despierte una auténtica inquietud social. Para ello hay que optar por un cristianismo que entre en contacto con las realidades sociales y políticas frente al cristianismo, cuya trascendencia se muestra alejado de ellas, consagrando y eternizando el orden establecido¹³.

La secularidad actual, una especie de "ateísmo cósmico", contraria a la numinosa o sacra del mundo antiguo, tiene una impronta cristiana. Impronta que la nueva teología trata de desvelar desde los postulados de la sociedad actual.¹⁴

Por tanto, las tesis de la secularización y las de la teología política no son opuestas, sino complementarias¹⁴.

Presencia de Dios en la historia

A partir del Vaticano II los teólogos vuelven de nuevo a la concepción unitaria de la historia que muestran las Escrituras: no hay dos historias, una sagrada de Dios y otra profana de los hombres, sino una sola historia en la que

intervienen Dios y los hombres conjuntamente¹⁵. Con anterioridad el teólogo francés P. Grelot había escrito: "historia profana e historia santa no son dos realidades separadas. Están imbricadas la una en la otra. No hay sino una sola historia humana, que se desarrolla a la vez sobre los dos planos. **La gracia de la redención, cuyo misterioso itinerario constituye la historia santa, está en pleno trabajo en el corazón de la historia profana...la historia**¹⁶

santa integra toda la historia profana, a la cual confiere, en última instancia, su significación inteligible".

De modo que no es posible una historia en la que intervenga Dios sin la intervención del hombre y viceversa. Pero es preciso discernir la distinta intervención de Dios y del hombre y el distinto modo de relación en esas intervenciones. La intervención y presencia de Dios es distinta en el hombre, según se realice en el ámbito del pecado o de la gracia. Pero en la historia se da una omnipresencia de Dios, que toma distintas formas, las cuales "difícilmente pueden

clasificarse en la división simplista de naturales y sobrenaturales"¹⁷. Von Rad en su comentario al Antiguo Testamento viene a decir lo mismo: "**el lugar en que Dios revela el misterio de su persona es la historia**",¹⁸

añadiendo que esto vale tanto para las concepciones del Antiguo como de Nuevo Testamento¹⁸. Ellacuría no tiene reparo en admitir que en el pensamiento cristiano se hacen notar ciertos influjos paganos que no permiten traducir la realidad tal como se manifiesta en la revelación. A esto se debe el que se crea que lo trascendente sea lo separado, lo que está fuera de la historia y no se aprehende inmediatamente como real. El modo de entender la trascendencia tal como se refleja en el pensamiento bíblico y en la acción de Dios en él es evidentemente muy distinto. Según este pensamiento bíblico, Metz ve al Dios trascendente como "Emmanuel, el Dios de la hora histórica". La trascendencia es acontecimiento, por tanto, no es "sólo lo suprahistórico y del más allá, sino que es lo que históricamente está a nuestro lado y fuera de nosotros, el futuro del hombre". Dios no está meramente sobre la historia, sino que en la historia, estando también incensantemente ante ella, es "como su libre futuro, como

un futuro del que no se puede disponer"¹⁹. En la revelación la trascendencia se entiende, pues, como algo que trasciende en y no como algo que trasciende de, como algo que impulsa a, pero sin sacar fuera de, algo que lanza, pero que a la vez retiene. En esta concepción de la trascendencia, cuando se alcanza histórica o personalmente a Dios, no se abandona lo humano ni la historia real, sino que se profundiza más en ellos. Así lo entendió y experimentó Cristo Jesús, asumiendo la historia de los hombres hasta sus últimas consecuencias en la cruz, obra de los mismos hombres. Después de un aparente abandono en la muerte, la trascendencia de Dios se le manifestó con mayor plenitud.

Más que oponerse a la secularización hay que fomentarla La nueva teología política no comparte la opinión de los que rechazan la secularización como nociva a la religión y particularmente al cristianismo. Por el contrario, la considera acorde con el dinamismo encarnatorio de éste en el mundo. Schillebeeckx, teólogo conciliar, que defiende esta misma tesis, ha salido al paso del furor desatado contra esta teología por los más acérrimos defensores de la situación de cristiandad, diciendo que la fe de estos en Dios no los hace más humanos que a los demás hombres. Es más, en el contexto de desamor en que vivimos, quien confiesa tan alegremente su fe le produce la impresión de hablar de un Dios que no se corresponde con el verdadero. Lo decisivo para él ²⁰ **no es la confesión verbal de la fe, sino el lado que uno elige en la pugna entre el oprimido y el opresor** . Los teólogos de la secularidad ven en ella un designio de Dios que abre nuevas posibilidades a la fe cristiana. Concretamente Gogarten la considera "la consecuencia legítima del impacto de la fe bíblica en la historia". Su origen lo sitúa en la Biblia, por lo que los cristianos más que oponerse a ella deben fomentarla ²¹ .

En cuanto teología fundamental práctica la nueva teología política europea aporta hoy al mensaje cristiano dos notas características que se consideran esenciales, para que éste sea entendido y aceptado por el hombre contemporáneo:

- 1) El lenguaje secular en que ha sido concebida.
- 2) Su sensibilidad social y liberadora.

La expresión mundo secularizado que encontramos en la teología de Metz no es una definición metafísica de la esencia del mundo, sino que es más bien una descripción histórica del mundo actual. Por secularización entiende un proceso que comenzó en occidente y que, debido a que ya no existen fronteras, se va haciendo universal. Su inicio está en la tardía edad media, cuando el hombre, la sociedad, la ciencia, la cultura y la economía comienzan a retirarse de la christianitas medieval y de su constitución teopolítica, a través de la cual la Iglesia y la teología influían en todos los ámbitos de la vida. Es entonces cuando surgen los estados nacionales autónomos con centros sociales y culturales independientes. Efectivamente, desde Colón se aspira a descubrir nuevos mundos y no a reconquistar los santos lugares. La filosofía tampoco quiere ser más tiempo la criada de la teología, sino que aspira a alumbrar al mundo con la luz de la razón. Finalmente, la Ilustración y las revoluciones políticas, sociales y tecnocientíficas, que trae consigo, hacen posible algo hasta entonces incoconcebible: que el mundo quede en poder del hombre y sea éste quien le dirija mediante su libertad y responsabilidad política. Consecuentemente, el mundo ya no se constituye "por la gracia de Dios", sino por la organización del hombre. El mundo todo aparece como un gran laboratorio del hombre y de su planificación, de tal modo que ya no se perciben en él los vestigios de Dios, sino las huellas del hombre y de su frenética actividad y creatividad. El mundo, en definitiva, se capta a sí mismo como no divino y sus confines no se pierden ya en la infinitud de Dios, porque se ha hecho secular ²² .

Para Schillebeeckx, la secularización no es otra cosa que el descubrimiento de la racionalidad y la comprensión del hombre, su autocomprensión, que por la propia naturaleza se va desarrollando en la historia de su vida. Es decir, es algo que se da con el desarrollo del ser del hombre ²³ y en este sentido el proceso de secularización no hay que

valorarlo de manera negativa, sino todo lo contrario ²³ . **El régimen de cristiandad que ha perdurado durante siglos mantenía al mundo en estado infantil y es bueno que haya desaparecido.** La secularización, pues, no es una desgracia para la fe cristiana, porque vela permanentemente por el hombre imagen viva de Dios. Y lo que agrada al Dios bíblico y cristiano es que todo hombre y mujer vivan como merece su dignidad.

Libertad religiosa

Al año de su llegada a Madrid, el entonces arzobispo D. Antonio María Rouco disertó en la Cámara de Comercio sobre libertad y democracia en la Iglesia, tema un tanto espinoso. De la disertación del hoy cardenal se acuñó una frase que los medios de comunicación entrecomillaron de la siguiente manera: "En la Iglesia solo hay libertad para ser santos". Esta afirmación, tal como la recogieron los informadores, entra en colisión con la amplitud de la libertad cristiana expuesta por la misma Iglesia: No os dejéis someter por ningún yugo, porque para ser libres os ha liberado Cristo, dice Pablo (Gal.5,1). Pablo habla de libertad sin ningún tipo de reduccionismo, además, la libertad que anuncia no solo es para las personas aisladas, sino para los pueblos. Evidentemente la libertad reducida al marco de la santidad no tiene esta amplitud paulina. Por lo que da la impresión de que la frase del cardenal acuñada del modo dicho, pretende despojar a los cristianos de su evolutura mortal y humana y los cristianos no son ángeles, sino hombres con vocación de libertad. Imagino que el conferenciante no quiso encerrar tan alta vocación en límite alguno. Ciertamente, hay que rescatar la libertad de lo arbitrario y caprichoso, pero no se la puede reducir al ámbito interior, porque sería puro idealismo. La misma tradición que se remonta a Jesús, primero en la comunidad judía y después en la helenística considera la reducción de la libertad al ámbito de lo privado una forma de domesticarla o eclesializarla. A pesar de todo, la Iglesia ha sometido muchas veces la libertad del espíritu en nombre del orden; ha renunciado a la libertad abdicando de su misión profética. Es más, en nombre del orden y la santidad se ha matado ²⁴

la libertad de las personas más santas ²⁴ . El caso extremo se dió en el propio Jesucristo, como cuenta Dostoiewski en Los hermanos Karamazov. El inquisidor general arzobispo de Sevilla se enfrenta al reo Jesucristo y le reprocha: Tú te equivocaste porque predicaste a los hombres la libertad y ellos no la quieren. Obviamente, se trata de una imagen novelada, pero refleja de algún modo el ambiente de la época, cuya sombra no ha dejado de planear sobre la Iglesia.

Es sabido lo conflictiva que fue la obra de Pablo de Tarso, precisamente, por su defenesea enardecida de la libertad. Cuando llegaba a una ciudad inmediatamente provocaba divisiones. Sin embargo, no se dejaba intimidar. La libertad que le llenaba se lo impedía. En definitiva, la libertad cristiana se recibe como un don y se sufre más que se aprende, su historia dice Käsemann, es un viacrucis, al que las iglesias deberían volver la mirada como más vergüenza que orgullo²⁵.

Sin embargo, los hombres y mujeres de nuestro tiempo tienen en alta estima su libertad personal y exigen su ejercicio con exención de todo medio coercitivo.

En esta línea se mueve la **Declaración sobre la libertad religiosa** del Vaticano II. La **Dignitatis Humanae**, efectivamente, se percató de esta sensibilidad y exige que se permita ejercitar la libertad propia a todos los ciudadanos; por eso pide la delimitación del poder público, para que no se restrinjan los límites de la justa libertad tanto de la persona como de las asociaciones. Esta exigencia de la libertad en la sociedad humana, dice el documento conciliar, mira sobre todo a los bienes del espíritu humano, principalmente a aquellos que se refieren al libre ejercicio de la religión (DH, 1).

Consecuentemente, el Concilio declara que la persona humana tiene derecho a la libertad religiosa. Esta libertad consiste en que todos los hombres deben estar inmunes de coacción, tanto por parte de personas particulares como de grupos sociales y de cualquier potestad humana, y ello de tal manera, que en materia religiosa ni se obligue a nadie a obrar contra su conciencia ni se le impida que actúe conforme a ella en privado y en público, solo o asociado con otros, dentro de los límites debidos. Declara que el derecho a la libertad religiosa se funda en la dignidad misma de la persona humana, tal como se la conoce por la palabra revelada de Dios y por la misma razón. Este derecho de la persona humana debe ser reconocido en el orden jurídico de la sociedad, de forma que se convierta en un derecho civil (DH, 2).

En este derecho se fundan la jerarquía eclesiástica, los profesores y padres de alumnos que defienden la asignatura de religión en la escuela, pero el poco aprecio que la Iglesia ha hecho de la libertad en aras de una espiritualidad desencarnada se vuelve ahora contra ella. El pueblo, que se siente ya mayor de edad, tiene el convencimiento de que la libertad se encuentra más fácilmente en la sociedad laica que en las instituciones religiosas, de ahí la poca confianza que éstas le merecen. Evidentemente, esto repercute de manera muy negativa a la hora de exigir la enseñanza de la religión en las escuelas.

No obstante, el cristianismo desde sus inicios ha tenido un carácter liberador, si bien es verdad que a lo largo de la historia ha sido infiel a esta exigencia. Pero sus imperativos de liberación se mantienen, porque pertenecen a su misma esencia. Jesucristo entró en conflicto con los poderes políticos y religiosos de su tiempo, precisamente porque en su mensaje, que es un mensaje de vida para el hombre, se privilegia a los que tienen más carencias de libertad. Hoy son muchos los teólogos que hablan de la inmensa carga de liberación que encierra el mensaje del Dios de Jesús. El no haberla sabido detectar a tiempo es la causa del ateísmo que nos invade desde la Ilustración. El hombre que ha despertado a la luz de la razón se ha dado cuenta del oscurantismo²⁶ y las calamidades que ha tenido que soportar resignadamente en su vida y acusa a Dios y al cristianismo de ello. Todos sabemos que los verdaderos culpables son los que fabricaron esa falsa imagen. El Dios bíblico y cristiano ha querido siempre que el hombre vea por sí mismo y sea el protagonista de su propio destino.

Los interesados en la nueva teología posconciliar, pueden ver el curso que doy sobre ella en www.lahorade.com Francisco Margallo Bazago.

LA RELIGIÓN EN UN MUNDO LAICO (Comunicación de Francisco Margallo Bazago)

Los griegos llamaban al pueblo laos y a lo popular laicos. Entre laico y eclesiástico se da un rompimiento en el ser humano. Pertenece, pues, a las iglesias cristianas particularmente, recomponer la unidad del hombre sin fisuras con el que Jesucristo se ha identificado, según la tradición judeocristiana. En esta recomposición del ser del hombre, el lenguaje desempeña un papel importante. Veámoslo brevemente: el lenguaje suele definirse como el medio que nos sirve para manifestar nuestros pensamientos, aunque también se utiliza para ocultar lo que pensamos, para mentir. Pero de ordinario, cuando un hombre se pone a hablar lo hace porque cree que va a poder decir cuanto piensa. Una utopía, porque el lenguaje no da para tanto. Con frecuencia se olvida que todo decir no sólo dice algo, sino que dice algo a alguien. Esto es, hay un emisor y un receptor, ninguno de los cuales son indiferentes al significado²⁷ de las palabras. El lenguaje es por esencia diálogo y todas las otras formas de hablar disminuyen su eficacia.

Al filo de estas palabras comprendemos mejor la crisis que la religión viene arrastrando desde la Ilustración, porque en el lenguaje utilizado en la transmisión del mensaje religioso, salvo excepciones, el emisor no ha tenido en cuenta al receptor moderno, un hombre inmerso de lleno en una cultura laica o secularizada, que siente gran dificultad para entender lo que está más allá o fuera del tiempo. Es un hombre que se ha liberado de la tutela religiosa y metafísica medievales y vive volcado sobre un mundo que se mueve primordialmente por motivaciones sociopolíticas y mercantiles. La religión se ha esfumado de la ciudad secular.

La nueva teología surgida del Vaticano II vincula el lenguaje religioso a una educación para la ciudadanía política (observen la coincidencia con la asignatura **Educación para la ciudadanía**, que el Ministerio de Educación va a imponer en las escuelas), para esta teología una concepción trascendente de la fe insensible a la idiosincrasia del hombre y a los problemas del mundo no tiene cabida en el humanismo político y secular en que ella se basa. La exigencia ética de la transformación del mundo que propone no se deriva del más allá, sino de su inserción en el presente histórico de la humanidad. Se ha percatado de que el hombre de este nuevo milenio experimenta la trascendencia de Dios "en el Tú más cercano", por eso, no se cansa de repetir con Bonhoeffer que "si hemos de tener trascendencia hoy día, trascendencia cristiana, debe ser en y a través de lo secular o laico. La secularidad reviste un carácter sagrado por haber sido asumida por Jesucristo en su encarnación, él mismo fue laico, según los biblistas. Esto nos sorprende, pero lo característico del Dios bíblico y cristiano es la inmensa carga de liberación que encierra. El no haber sabido detectar esto a tiempo es la causa del ateísmo práctico que nos invade. El hombre que ha despertado a la luz de la razón ha percibido el oscurantismo y las calamidades, que ha tenido que soportar resignadamente buena parte de su vida y acusa a Dios y al cristianismo de ello. Todos sabemos que los culpables son los que fabricaron esa falsa imagen de Dios y del cristianismo.

Por otra parte, el don sagrado de la propia libertad, a la que tan sensible es el hombre de hoy, ha sido menospreciada no pocas veces por la Iglesia en aras de una espiritualidad desencarnada. Esta actitud se ha vuelto ahora contra ella, porque el hombre que se siente mayor de edad cree que esa libertad tan apreciada por él, se encuentra más fácilmente en la sociedad laica que en las instituciones religiosas, de ahí el poco aprecio que siente por ellas.

¹ J. Ortega y Gasset, Prólogo para franceses de la rebelión de las masas. Obras Completas IV (Madrid 1983) 113-116

² H. Cox, La ciudad secular (Barcelona 1968) 271, 177

³ D. Bonhoeffer, Resistencia y sumisión (Salamanca 1983) 252ss

⁴ R. Alves, Cristianismo ¿Opio o Liberación? (Salamanca 1973) 54ss; F. Margallo, 'El lenguaje religioso en un mundo secularizado', en Vida Nueva 4-IX-2004.

⁵ D. Bonhoeffer, oc 228 y 201

⁶ R. Alves, oc, 57-61; F. Nietzsche, La gaya ciencia (Buenos Aires) 91-93

⁷ L. Feuerbach, The essence of christianity. Harper and Row (New York 1957) 73 y 196. ⁸ R. Alves, oc, 60-61

⁹ A. Gounelle, Où va la théologie, en Études théologiques et religieuses 46 (1971) 129-130 ¹⁰ H. Cox, o.c., 88.

¹¹ A. Fierro, El evangelio beligerante, (Estella 1971) 94ss

¹² JB. Metz, La fe, en la historia y la sociedad (Madrid 1979) 17 y 24

¹³ H. Chaigne, 'Hacia un cristianismo secularizado', en AA.VV. La fe, fuerza histórica (Barcelona 1971) 93-114.

¹⁴ JB. Metz, Teología del mundo (Salamanca 1970) 41-77

¹⁵ I. Ellacuría, 'Historicidad de la salvación cristiana', en I. Ellacuría-J. Sobrino, *Mysterium liberationis I* (Madrid 1994) 327ss

¹⁶ P. Grelot, *Sens chrétien de l'ancien testament* (Tournai 1962) 111. Cit. en G. Gutierrez, *Teología política* (Salamanca 1985) 200

¹⁷ I. Ellacuría, o.c., 327.

¹⁸ G. Von Rad, *Teología del Antiguo Testamento II, 2* (Salamanca 1972) 436

¹⁹ I. Ellacuría, 'Historicidad de la salvación humana'. en I. Ellacuría-J. Sobrino. *Mysterium liberationis I*, (Madrid 1994) 328; JB. Metz, *Teología del mundo*, 25.

²⁰ E. SCHILLEBEECKX, *Los hombres relato de Dios*, 32-36.

²¹ H. Cox, *La ciudad secular*, 23-24 y 39ss

²² JB. Metz, *Teología del mundo*, 187-193.

²³ E. Schillebeeckx, *Dios futuro del hombre*, 76

²⁴ F. Margallo, 'La libertad en la Iglesia', en *Alandar*, Madrid 25-V-1995; E. Käsemann, *La llamada de la libertad*, 10ss *Sígueme*, Salamanca 1974.

²⁵ E. Käsemann, o.c.; F. Margallo, *Teología y vida pública*, 25-31. Paulinas, Madrid 1993.

²⁶ A. Torres Queiruga, *Creo en Dios Padre. El Dios de Jesús como afirmación plena del hombre* (Santander 1992) 14ss; F. Margallo Bazago, *Compromiso político en el Vaticano II. Raíces humanas de la esperanza cristiana* (Madrid 2003) 75ss

²⁷ J. Ortega y Gasset, Prólogo para franceses de la Rebelión de Las masas