

# De la modernidad a la solidaridad. Más allá de la teología de la secularización

*Rosino Gibellini*

**E**N un estudio sobre Bonhoeffer, Jürgen Moltmann resumía la teología liberal de fines del siglo pasado y principios de este siglo con el título de un libro: “La pérdida del centro”. La reacción de la teología dialéctica de los años '20 y '30 representaba la recuperación del centro, de la palabra trascendente de Dios como tema de la teología. Pero, a largo plazo, no se podía evitar la pregunta de cómo recuperar, a partir del centro, el horizonte de la misión, el encuentro con la realidad secular, en una síntesis más compleja, más allá de las contraposiciones de la teología dialéctica, mediante un retorno crítico a los principios de la teología liberal. Moltmann escribía a propósito de la situación en los años '50: “(...) nuestra situación actual podría definirse como una ‘pérdida del horizonte’, igualmente peligrosa: el horizonte de la realidad secular, histórica, espiritual (...). Es terriblemente evidente la falta de relación de la revelación con la realidad secular. Parece que está cerrado el camino que va desde el centro al horizonte. Sin embargo, no existe centro sin horizontes, no hay centro sin circunferencia; hablando sin ambages, no existe Cristo sin su real señorío secular y corporal (...). Pero, ¿cómo volver a situar la realidad de Cristo en esta anchura de horizontes?”.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup>J. MOLTSMANN, “Dice Wirklichkeit der Welt und Gottes konkretes Gebot nach Dietrich Bonhoeffer”, en *Die mündige Welt III*, Kaiser, München 1960, 42-67; aquí, 43.

Es un problema que también Barth y Bultmann habían intuido: Barth, con la transición gradual de las oposiciones de la dialéctica a la analogía de la fe, y con el reconocimiento de la humanidad de Dios; Bultmann, con una interpretación existencial, a través de la cual la palabra de Dios hace transparente la existencia humana. Según la reconstrucción de Moltmann, fue Bonhoeffer quien proporcionó a la teología el “tema apasionante” de la recuperación del horizonte, que el mismo Moltmann buscaría durante los años '60 con el proyecto de una “teología de la esperanza” y con su adhesión al programa de una “teología política”. Vamos a recorrer a continuación, en sus etapas esenciales, la discusión *teológica* contemporánea sobre la relación entre cristianismo y modernidad.

## 1. Teología y mundo adulto

El tema central que recoge los diversos hilos de la teología de Dietrich Bonhoeffer encuentra su justa expresión en la fórmula de la carta escrita desde la cárcel<sup>2</sup> el 8 de junio de 1944: “Esta es la cuestión: Cristo frente al mundo que ha llegado a la edad adulta”. La vida y la reflexión, fragmentaria e inconclusa, de Bonhoeffer, se pueden resumir en un intento de resolver este nudo de problemas.

El *mundo adulto* (die mündige Welt) o el *mundo que ha llegado a la edad adulta* (die mündig geworden Welt), es, en líneas generales, un concepto de derivación kantiana; pero E. Feil<sup>3</sup> ha demostrado que Bonhoeffer, en la elaboración de este concepto, depende de Dilthey, del que toma directamente el concepto y la descripción del proceso histórico que ha conducido a la mayoría de edad (Mündigkeit) del mundo moderno, que Bonhoeffer resume en la carta del 16-VII-1944. Bonhoeffer reconoce la legitimidad del proceso, pero precisamente de allí surge la cuestión: “Cristo y el mundo llegado a la edad adulta”, es decir, la cuestión de cómo conjugar el proceso del mundo hacia la autonomía con la fe en Cristo.

<sup>2</sup> Existen dos ediciones originales y dos traducciones italianas de *Resistencia y sumisión: Resistenza e resa*. Lettere e appunti dal carcere, ed. 1951, trad. it. de S. Bologna, Bompiani, Milano 1968; *Resistenza e resa*. Lettere e scritti dal carcere, ed. 1970, trad. it. de a. Gallas, EP, Cinisello Balzamo 1988. La primera edición sigue siendo un punto de referencia, por ser la más difundida y la más citada, y la más esencial por lo que se refiere a las cartas teológicas; la segunda aporta una “ampliación de material” por la que “La esfera privada adquiere mayor peso” (E. Bethge). Citamos el texto solamente a través de las fechas de las cartas (aquí, como en los demás textos citados, la traducción ha sido verificada en los textos originales y modificada donde hiciera falta).

<sup>3</sup> E. FEIL, *Die Theologie Dietrich Bonhoeffers*. Hermeneutik - Christologie - Weltverständnis, Kaiser - Grünewald, München Mainz 1971.

La originalidad de Bonhoeffer no está en la elaboración del concepto de “mundo adulto” ni tampoco en reconstrucción histórica de este proceso —son elementos que toma de Dilthey— sino en la formulación del problema teológico que nace de allí.

Frente al “mundo que ha llegado a la edad adulta”, se pueden tomar posturas que simplifican o incluso eliminan el problema: a) o se despide de la fe cristiana, considerada superada por la realidad de la edad moderna: Dilthey sigue esta línea, aunque se refugia en la interioridad de una vaga religiosidad panteísta, “el nuevo evangelio del infinito mundo”; b) o, al contrario, se niega la legitimidad de la edad moderna a través de un “salto mortal” a la edad media: es la postura de la apologética, citada repetidamente por Bonhoeffer, y cuyos constantes ataques al mundo llegado a la edad adulta él juzga como “en primer lugar, absurdos; en segundo lugar, anticuados; en tercer lugar, no cristianos” (carta del 8-VI-1944). En estos dos casos, se evita uno de los términos del problema: en el primer caso, la validez de la fe; en el segundo caso, la legitimidad del mundo moderno.

Sin embargo, frente al mundo que ha llegado a la edad adulta se pueden proponer soluciones teológicas que resuelven el problema de una manera equivocada: a) o se establece una especie de compromiso entre la fe cristiana y el mundo moderno, que en último término conduce a la reducción de la fe: tal es la línea del protestantismo cultural y de la teología liberal; b) o se exagera la oposición hasta llegar a una contraposición, como sucede en el radicalismo de la teología dialéctica —sobre todo en la de Barth— que desemboca en el “actualismo” de una fe sin historia y en el “anticosmismo” de una fe sin mundo.

Bonhoeffer se sitúa más allá de la reconciliación u oposición de los dos términos, y afronta el problema del encuentro de la fe cristiana con la nueva realidad del mundo que ha llegado a la edad adulta. Alumno de Harnack, pero discípulo teológico de Barth (sobre todo del Barth de su período dialéctico), él es un teólogo “posdialéctico” en cuanto, a partir de la palabra de Dios como tema de la teología —principio que subraya fuertemente la teología dialéctica— él no abandona el terreno de la historia —principio que subraya la teología liberal—, sino que sitúa la fe cristiana frente a los problemas que presenta la modernidad. El mismo Bonhoeffer reconoce este hecho en una de sus últimas cartas desde la cárcel, el 3-VIII-1944: “La iglesia debe salir de su estancamiento. Deberíamos volver al aire puro del enfrentamiento espiritual con el mundo. De

beríamos arriesgarnos a decir cosas discutibles, para poder suscitar así cuestiones de importancia vital. Como teólogo ‘moderno’ que, sin embargo, trae todavía consigo la herencia liberal, me siento obligado a proponer semejantes cuestiones. Me parece que, entre los jóvenes, son pocos los que conectan entre sí las dos cosas”. En este enfrentamiento, según la historiografía más precisa, no es tan radical la propuesta de Bonhoeffer — al que da el nombre enigmático de “cristianismo arreligioso en un mundo que ha llegado a la edad adulta” — como la interpretación (y simplificación) que hará de ella la teología radical. Su pensamiento, a pesar del carácter fragmentario de su estilo epistolar, del carácter incompleto de sus análisis, de su ambigüedad y su “contestabilidad”, se mueve en la dirección de un cristianismo que debe ser *reinterpretado* para el hombre de la modernidad; de un cristianismo, no de la huida, sino de la fidelidad al mundo; de un cristianismo que debe ser vivido en la *responsabilidad*, en la *participación* y en la *solidaridad*; de un cristianismo *universal* que está en proceso de desligarse de Occidente y de pasar a otros pueblos, haciéndose capaz de nuevas palabras y acciones.<sup>4</sup>

## 2. Teología y secularización

El término “secularización” puede entenderse de dos maneras: en sentido jurídico (o político-jurídico) y en sentido cultural (o histórico-cultural). H. Lübbe<sup>5</sup> ha demostrado que el término tiene su origen en las negociaciones para la Paz de Westfalia (1648), y fue utilizado en sentido político-jurídico para significar el traslado de los bienes eclesiásticos a la propiedad seglar; pero H. Zabel<sup>6</sup> sostiene que el término tiene una historia más larga, en cuanto puede relacionarse con el tema de la “mundanización” (*Verweltlichung*) de la Iglesia. Lübbe aceptó posteriormente esta tesis, pero la considera

<sup>4</sup> E. FEIL, (en *Die Theologie Dietrich Bonhoeffers*, cit.), al intentar descifrar la figura del “cristianismo arreligioso”, subraya también la atención que Bonhoeffer dedica al proceso de des-occidentalización del cristianismo; entre los textos citados, merece especial mención este párrafo de una interesante carta a un colega suyo de universidad, Rössler, en 1931, donde el joven profesor Bonhoeffer se pregunta sobre el futuro del cristianismo y se pregunta, entre otras cosas: “¿Será posible que nuestra época haya llegado a su fin, y que el evangelio ha sido encomendado a otro pueblo, para ser predicado con palabras y acciones completamente diversas?”: D. BONHOEFFER, *Gli Scritti* (1928-1944) (selección de los 6 volúmenes de los *Gesammelte Schriften*, 1958-1974), Queriniana, Brescia 1979, 134.

<sup>5</sup> H. LÜBBE, *La Secolarizzazione*. Storia e analisis di un concetto (1965), Il Mulino, Bologna 1970.

<sup>6</sup> H. ZABEL, *Verweltlichung/Säkularisierung*. Zur Geschichte einer Interpretationskategorie (Diss. Phil., Münster 1968).

como precisión ulterior de su propia reconstrucción histórica del término.<sup>7</sup>

El significado cultural del término es posterior: se formula gradualmente hacia finales del siglo XIX y principios del siglo XX, para indicar el proceso de emancipación de la vida cultural (política, ciencia, economía, literatura, arte y costumbres) de la tutela eclesiástica. En su sentido cultural, el término aparece esporádicamente en Wilhelm Dilthey y Max Weber, que habla del “desencantarse del mundo” (*Entzauberung der Welt*) al referirse al proceso de racionalización y modernización; aparece con más frecuencia en Ernst Troeltsch, que lo utiliza para expresar, por una parte, la separación progresiva entre los ambientes vitales y la cultura eclesiástica medieval, y, por otra parte, la permanencia de motivaciones cristianas en el nuevo contexto social y espiritual de la modernidad; sin embargo, sólo después de 1945 el término “secularización” viene a ser un concepto para la interpretación global del formarse de la modernidad. Indica, por una parte, el proceso de emancipación del mundo moderno de la tutela del cristianismo y de la Iglesia: el momento de la *no continuidad*; por otra parte, se refiere a la contribución del cristianismo a la formación del mundo moderno y a la permanencia de motivaciones cristianas en la sociedad: el momento de la *continuidad*.

Con el tema de la secularización, no se evoca sólo una cuestión teológica de un grupo concreto, sino la cuestión global del puesto que ocupan la fe, el cristianismo y la Iglesia en la sociedad moderna. Bonhoeffer, que depende de Dilthey en su análisis del formarse del mundo, utiliza la categoría de “mundo adulto” (*Mündigkeit*), y raramente utiliza la de “secularización”. Friedrich Gogarten es el primero, al inicio de los años '50, que toma el fenómeno epocal de la secularización como tema de la teología; en los años '60, Johann Baptist Metz afronta y supera la “tesis de la secularización”, primero en el contexto de una “teología del mundo”, y después en el contexto de la “teología política”.

Para desentrañar el intrincado nudo histórico, cultural y teológico del “enfrentamiento” entre el cristianismo y el mundo moderno, Gogarten regresa al núcleo del cristianismo en su amplio tra-

<sup>7</sup> Cf. U. RUH, “Säkularisierung”, en *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft* (Teilbad 18), Herder, Freiburg - Basel - Wien 1982, 59-100. Cf. también J. FIGL “Säkularisierung”, en *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, IV,

tado sobre *El mensaje de Jesucristo*<sup>8</sup> de 1948. Pero la obra central de Gogarten, destinada a suscitar las más amplias reacciones, es *Destino y esperanza de la época moderna*,<sup>9</sup> de 1953, cuyo tema es indicado por el subtítulo "La secularización como tema de la teología". Este texto esencial fue precedido y preparado por un importante estudio de 1952, *El hombre entre Dios y el mundo*,<sup>10</sup> que contiene su antropología teológica.

Desde hace alrededor de dos siglos, a partir del iluminismo, una crisis profunda afecta al cristianismo, que hasta entonces era el fundamento indiscutible del mundo occidental. El enfrentamiento tiene que ver sobre todo con la autonomía que nutre la vida del hombre moderno frente a la naturaleza y frente a la historia. ¿Hasta qué punto es irreconciliable el enfrentamiento entre cristianismo y mundo moderno? Es la pregunta que hace Gogarten ya desde la introducción a *El mensaje de Jesucristo*,<sup>11</sup> con la que rompía un largo silencio. El enfrentamiento que establece Gogarten es entre la fe cristiana en su esencia bíblica y teológica, y el mundo moderno en su característica más destacada, la de la secularización. El tema de Gogarten es la "relación no precisada"<sup>12</sup> entre fe cristiana y secularización:

Por "secularización" se entendía, originalmente, el traslado de unas cosas concretas de fines sagrados y culturales a fines mundanos y seculares. Es lo que hoy día se toma como significado jurídico de la secularización. "Sin embargo, últimamente se habla también de la secularización como un proceso dentro de la historia del espíritu, queriendo expresar con ello la transformación de ideas, certezas y experiencias, originalmente cristianas, en ideas, certezas y experiencias, de la razón humana universal".<sup>13</sup> Este es lo que hoy día se toma como significado cultural de la secularización, y que Gogarten expresa en su forma más radical, para después preguntarse si semejante concepto puede justificarse. Si se pudiera justificar, la secularización sería un proceso que tiende inevitablemente a rebatir la fe cristiana, en cuanto implicaría el paso de la revelación y la fe a la razón autónoma y autosuficiente como fuente exclusiva de los valores.

<sup>8</sup> F. GOGARTEN, *L'annuncio di Gesù Cristo. I fondamenti e il compito* (1948), Queriniana, Brescia 1978.

<sup>9</sup> F. GOGARTEN, *Destino e speranza dell'epoca moderna. La secolarizzazione come problema teologico* (1953), Morcelliana, Brescia 1972.

<sup>10</sup> F. GOGARTEN, *L'uomo tra Dio e il mondo. Legge e Vangelo* (1952), Dehoniane, Bologna 1971.

<sup>11</sup> F. GOGARTEN, *L'annuncio di Gesù Cristo*, cit., 27-38.

<sup>12</sup> F. GOGARTEN, *Destino e speranza dell'epoca moderna*, cit., 10.

La secularización se presenta como un proceso histórico de profunda transformación del hombre y del mundo, y del modo en que el hombre se relaciona consigo mismo y con el mundo. Sin embargo, se trata de un proceso complejo y contradictorio: de aquí surge “la importante pregunta de si la secularización es algo ajeno y opuesto a la fe cristiana, que le viene impuesto y la destruye desde fuera, o si se trata más bien de un evento que resulta de una forma totalmente lógica, de la misma esencia de la fe cristiana”.<sup>14</sup>

Gogarten formula así su tesis: “La secularización (...) tiene su fundamento en la esencia de la fe cristiana, y es una legítima consecuencia de ella”.<sup>15</sup> La demostración de esta tesis llevará a Gogarten a distinguir “dos modalidades muy distintas”<sup>16</sup> del fenómeno de la secularización. Precisamente: “la secularización es la necesaria y legítima consecuencia de la fe cristiana”; en cambio, “el secularismo no es más que una degeneración de la secularización”.<sup>17</sup>

La fe cristiana, en su esencia bíblica y teológica, es fe justificante: justifica al hombre delante de Dios, seculariza el mundo y lo encomienda a la autonomía y a la responsabilidad del hombre. Estos son los tres elementos que constituyen la teoría de Gogarten sobre la secularización: a) la fe cristiana, como fe justificante, establece dos ámbitos distintos: el ámbito bien definido de la salvación llevada a cabo exclusivamente por Dios, y el ámbito de la secularidad como ámbito de las obras llevadas a cabo por el hombre. Es la estructura misma de la fe, que presupone el ámbito de la *secularidad*, del actuar autónomo y responsable del hombre; b) además, la fe cristiana considera el mundo como creación de Dios, y de allí deduce la secularización del mundo y la *autonomía* del hombre frente al mundo; c) al mismo tiempo, el hombre vive en la fe cristiana una relación de filiación con Dios, y de allí sigue la *responsabilidad* del hombre por el mundo.

En el desarrollo de su teoría de la secularización. Gogarten introduce repetidamente la distinción entre dos modalidades diversas de secularización: la secularización (*Säkularisierung* como consecuencia necesaria y legítima de la fe cristiana, y el secularismo (*Säkularismus*) como degeneración de la secularización. En *El mensaje de Jesucristo*, Gogarten ya no habla de secularismo, sino que utiliza

<sup>14</sup> Ibid., cit., 8.

<sup>15</sup> Ibid., cit., 13.

<sup>16</sup> Ibid., cit., 11.

<sup>17</sup> Ibid., cit., 142.

la frase “individualismo autárquico”<sup>18</sup> para expresar aquella autonomía que rechaza la apertura a la trascendencia; en *El hombre entre Dios y el mundo*, habla de “secularización errónea”,<sup>19</sup> que en *Destino y esperanza de la época moderna* se transformará en “secularismo”.<sup>20</sup> La libertad frente al mundo, hecha posible por la fe cristiana, puede tomar la forma de libertad para Dios, como responsabilidad por el mundo delante de Dios: en este caso, el hombre reconoce el vínculo que le une a Dios; pero la libertad frente al mundo también puede tomar la forma de libertad para el mundo: en este caso, el hombre se ve a sí mismo como creador de su propio mundo, y no reconoce el vínculo que le une a Dios. En el primer caso, la libertad del hombre es “libertad vinculada”; en el segundo caso, la libertad del hombre es libertad desvinculada, autárquica y arbitraria: la autonomía (*Selbstständigkeit*) se convierte en autoafirmación (*Selbstbehauptung*).

Por lo tanto, la secularización no es algo ajeno y opuesto a la fe cristiana, sino más bien un proceso en que el hombre cobra autonomía frente al mundo y responsabilidad por el mundo; en este sentido, la secularización es “un fenómeno poscristiano, en cuanto suscitado por la fe cristiana”.<sup>21</sup> Sin embargo, es un proceso que ya se ha desvinculado de sus orígenes cristianos. *Destino y esperanza de la época moderna* es el título que Gogarten dio a su tratado teológico sobre la secularización: si, para Gogarten, el “destino” histórico de la época moderna, en la cual llega a su madurez la larga historia del Occidente cristiano, es la autonomía del hombre, la “esperanza” de la época moderna es que la autonomía del hombre no se desvincule de Dios, y que la secularización no degenera en secularismo, cortando sus raíces cristianas, y al mismo tiempo que la Iglesia renuncie a cristianizar y a “eclesializar” el mundo, y se transforme en Iglesia de la interioridad que vive de la palabra, e Iglesia de la responsabilidad que respeta la secularidad y vive en “sincera y abierta solidaridad con el mundo”.<sup>22</sup>

### 3. ¿Fin o legitimidad de la época moderna?

La tesis teológica de Gogarten sobre la secularización, aunque será un punto de referencia necesario en la discusión sobre la se-

<sup>18</sup> F. GOGARTEN, *L'annuncio di Gesù Cristo*, cit., 429-432.

<sup>19</sup> F. GOGARTEN, *L'uomo tra Dio e il mondo*, cit., 207-211.

<sup>20</sup> F. GOGARTEN, *Destino e speranza dell'epoca moderna*, cit., 135-147.

<sup>21</sup> *Ibid.*, cit., 107-108.

cularización en los años '60, está lejos de ser aceptada universalmente. Para ver en su contexto la discusión sobre la secularización, citamos, siguiendo a W. Pannenberg,<sup>23</sup> dos obras importantes que afrontan el mismo tema del significado histórico-cultural de la época moderna, llegando a conclusiones sustancialmente distintas de las conclusiones de Gogarten.

Durante la inmediata posguerra, Romano Guardini dio una serie de lecciones en Tübingen y Munich, publicadas bajo el título *El fin de la época moderna* (1950). El libro de Guardini es anterior al *Destino y esperanza de la época moderna* (1953) de Gogarten, por sólo unos pocos años. En él, el escritor italo-alemán estudia el proceso de la formación de la imagen moderna del mundo. Esta imagen tiene como características un nuevo sentido de la *naturaleza* —que ya no es vista, como en la edad media, como creación de Dios— que encontró su expresión sobre todo en Goethe; un nuevo sentido de la existencia, interpretada en clave de *subjetividad* y autonomía, que encontró su expresión más aguda en la filosofía de Kant; y una nueva voluntad de *cultura*, donde se expresa la capacidad creativa del hombre en los diversos ámbitos de la vida. Con una mirada aguda, que en algunos análisis hace pensar en la *Dialéctica del iluminismo* de sus contemporáneos Adorno y Horkheimer (la primera edición de las obras de estos dos filósofos es de 1947, mientras las lecciones de Guardini datan del semestre de invierno de 1947-48), el escritor católico describe también el proceso de la desintegración de la imagen moderna del mundo, que, en su opinión, llegó a su término con la segunda guerra mundial: la *naturaleza* ya no es percibida como armonía y protección, sino como amenaza; la *subjetividad* corre el riesgo de desaparecer bajo el peso de las fuerzas anónimas de la masa; la *cultura* ya no expresa “una iluminada seguridad del futuro”,<sup>24</sup> sino que “el hombre está nuevamente frente al caos”.<sup>25</sup> Guardini se basa en estos presupuestos para diagnosticar “el fin de la época moderna”, que también es el fin de un gran equívoco: la época moderna rechaza la doctrina cristiana y el orden cristiano, pero al mismo tiempo, con un doble juego desleal, se aprovecha de su “derecho de explotación”<sup>26</sup> de los valores elaborados por el cristianismo.

<sup>23</sup> W. PANNENBERG, “La legittimità cristiana dell'evò moderno”, en *Questioni fondamentali di teologia sistematica*, Queriniana, Brescia 1975, 537-549.

<sup>24</sup> R. GUARDINI, *La fine dell'epoca moderna - Il potere*, Morcelliana, Brescia 1984, 74.

<sup>25</sup> R. GUARDINI, *La fine dell'epoca moderna*, cit., 89.

<sup>26</sup> *Ibid.*, cit., 101.

En los análisis del escritor católico, no se habla jamás de secularización, sin embargo, toda la temática tiene que ver con el proceso de la formación del mundo moderno, que se considera generalmente — en consonancia con la interpretación católica tradicional — como separación progresiva del cristianismo. Utilizando una terminología ajena al libro de Guardini, se podría resumir su tesis como “la ilegitimidad de la secularización”.<sup>27</sup>

El análisis del filósofo alemán Hans Blumenberg se sitúa en el polo opuesto, como es evidente en el mismo título de su estudio *La legitimidad de la época moderna* (1966). Blumenberg no acepta la categoría de la secularización para explicar el proceso de formación de la época moderna, porque tal categoría se refiere implícitamente a orígenes religiosos y cristianos: la teoría de la secularización es vista como una ideología teológica prefabricada para “atribuir a los herederos de la teología la culpa de haber tomado posesión de su herencia”.<sup>28</sup> La época moderna no está en continuidad con la edad media cristiana, sino que nace en posición opuesta (*Gegenposition*) a la edad media, como acto de autoafirmación (*Selbstbehauptung*) humana (*Selbstbehauptung* es la misma expresión que utilizó Gogarten para tachar el secularismo de degeneración de la secularización) frente al absolutismo teológico medieval.

En la reconstrucción de Blumenberg, juega un papel especial el voluntarismo escotista y occamista, según el cual la libertad divina se transforma en arbitrariedad que quita a la acción del hombre todo espacio significativo; por consiguiente, venía a ser necesaria la alternativa de la rebelión frente al Dios cristiano, para que el hombre pudiera afirmarse en su autonomía: “Mientras la teología pensaba representar los intereses absolutos de Dios, los intereses del hombre por sí mismo y su obra se hicieron absolutos: pero esto significa ocupar el puesto que pretendía ocupar la teología”.<sup>29</sup> Por lo tanto, el cristianismo no tiene ningún derecho exclusivo sobre la época moderna: de ahí la “legitimidad” de la “secularización” como proceso autónomo, no mediado por la fe cristiana.<sup>30</sup>

<sup>27</sup> Para la discusión de la obra de Guardini, cf. H.B. GERL, *Romano Guardini. La vita e l'opera*, Morcelliana, Brescia 1988; en particular el Excursus: Il futuro dopo la fine dell'epoca moderna, 392-397, y la bibliografía de la nota 45.

<sup>28</sup> H. BLUMENBERG, *Die Legitimität der Neuzeit*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1966, 73.

<sup>29</sup> H. BLUMENBERG, *Die Legitimität der Neuzeit*, cit., 165.

<sup>30</sup> Para la discusión de esta obra, cf. W. PANNENBERG, “La legittimità cristiana dell'evo moderno”, cit.; *Ibid.*, *Christentum in einer säkularisierten Welt*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1988, 9-31.

Parece completo el mapa de las diversas interpretaciones: ilegitimidad de la secularización como proceso histórico anticristiano (Guardini); en el polo opuesto, legitimidad de la secularización como proceso histórico anticristiano (Blumenberg); legitimidad cristiana de la secularización como proceso histórico puesto en movimiento por la fe cristiana, pero al mismo tiempo ilegitimidad del secularismo como degeneración de la secularización (Gogarten). La primera y la segunda interpretación están de acuerdo al considerar la secularización como un fenómeno anticristiano, pero el teólogo deduce de aquí su ilegitimidad, mientras el filósofo le atribuye la legitimidad como rotura con la edad media cristiana.

En cambio, para Gogarten la secularización no es un fenómeno anticristiano, sino más bien “un fenómeno poscristiano, suscitado por la fe cristiana”,<sup>31</sup> y, por lo tanto, legítimo en la medida en que no corta con sus raíces cristianas ni se degenera en secularismo. La solución de Gogarten parece más matizada, y ha introducido en la teología una reflexión crítica más articulada en la manera de valorar el proceso de la formación de la época moderna, que es vista ya no exclusivamente como proceso de descristianización — como en Guardini, pero también en Barth— sino valorada en sus aspectos positivos y en su ambigüedad, en su *legitimidad cristiana* como secularización, y en sus desviaciones como secularismo.

Gogarten nunca habla de “teología de la secularización”. Habla más modestamente, como enuncia el subtítulo de su obra, de la “secularización como tema de la teología”. En cambio, en los años '60, cunde la discusión sobre la secularización y se habla corrientemente de “teología de la secularización”.<sup>32</sup>

#### 4. La superación de la tesis de la secularización

En el ámbito de la teología católica, es Johann Baptist Metz quien representa el punto más avanzado de la valoración positiva del proceso de la secularización, en una serie de artículos fechados entre

<sup>31</sup> F. GOGARTEN, *Destino e speranza dell'epoca moderna*, cit., 107-108.

<sup>32</sup> Cf. M. XHAUFFLAIRE - K. DERKSEN (ed.), *Les deux visages de la théologie de la sécularisation*, Casterman, Paris 1970; CH. DUQUOC, *Ambigüités des théologies de la sécularisation. Essai critique*, Duculot, Gembloux 1972.

1961 y 1967 que encontraron una estructuración unitaria en su obra *Sobre la teología del mundo* (1968), donde la tesis de Gogarten es al mismo tiempo aceptada y superada. El teólogo de Münster formula así su tesis: “La mundanidad del mundo, como ha surgido a lo largo del proceso moderno de mundanización y como se nos presenta hoy, en su forma más desarrollada globalmente, surgió en sus principios, aun cuando no en sus manifestaciones históricas particulares, no en contra del cristianismo, sino más bien gracias a ello; tal proceso es, originalmente, un acontecimiento cristiano (...)”.<sup>33</sup>

Mientras Gogarten habla prevalentemente de “secularización”, Metz habla de “mundanización del mundo” y de “mundanidad del mundo”: el proceso de mundanización (*Verweltlichung*) “des-mitifica”, “desmagifica” y “des-encanta” el mundo, y hace surgir en los tiempos modernos la mundanidad del mundo (*Weltlichkeit der Welt*), aplicando el cambio de una visión “divinística” del mundo, a una visión del mundo que sigue siendo mundo, el “mundo mundano” (*weltliche Welt*), el “mundo hominizado” (*hominisierte Welt*), encomendado a la responsabilidad el hombre. Según Metz, el término “mundanización” expresa sobre todo el aspecto filosófico-cultural de un proceso histórico cuyo aspecto político-social se expresa con el término “secularización”: “En la historia de Occidente, este proceso de mundanización ha tomado la forma de la secularización”.<sup>34</sup>

Mientras en Gogarten la tesis de la secularización es formulada a partir de la distinción luterana entre ley y evangelio — la fe cristiana es fe justificante; como tal, establece dos ámbitos, el de la fe como ámbito bien definido de la salvación obrada por Dios (el evangelio como don), y el de la secularidad como ámbito de las obras hechas por el hombre (la ley como exigencia que sigue del don); en Metz, la tesis de la mundanidad del mundo es fundada cristológicamente, en el evento de la encarnación: “Dios, en su Hijo Jesucristo, ha aceptado el mundo con una acción definitiva y escatológica”;<sup>35</sup> la Iglesia es el signo de esta aceptación del mundo como mundo por parte de Dios. En el evento de la encarnación, el mundo es *aceptado* como mundo y dotado de *autonomía* como mundo, como mundo mundano en evolución, como historia: Precisamente a la luz del mensaje del humanizarse de Dios, el mundo pierde su divinidad que lo encubría numinosamente; más fundamentalmente, es

<sup>33</sup> J. B. METZ, «Sulla teologia del mondo» (1968), Queriniana, Brescia, 1969, 17.

<sup>34</sup> J. B. METZ, «Sulla teologia del mondo», cit., 138.

<sup>35</sup> Ibid., cit., 18.

dejado bajo la administración y la responsabilidad del hombre, y así es liberado en su propia mundanidad”.<sup>36</sup>

El proceso de la mundanización del mundo es un proceso que tiene sus ambigüedades (Metz acepta de Gogarten la distinción entre secularización y secularismo como proceso ilegítimo), pero debe ser aceptado, en su línea de fondo, como “prueba de la fuerza histórica del espíritu cristiano”, y no “como expresión de la impotencia o de la indiferencia del cristianismo frente al mundo”.<sup>37</sup> De ahí se sigue que no se puede invocar en sentido teológico — con referencia implícita a las tesis de Guardini — “el fin de la época moderna”.

En su “teología del mundo”, Metz se mueve en tres contextos diversos: a) en el contexto *cristológico*: con el evento de la encarnación, el mundo es aceptado como mundo y dotado de autonomía en su propia mundanidad; b) en el contexto *antropológico*: el mundo mundano es mundo en evolución, es el mundo como proceso histórico, encomendado a la responsabilidad del hombre; finalmente, c) en el contexto *político-escológico*: se presenta aquí el proyecto de Metz de una “teología política” que pretende desarrollar las dimensiones públicas y sociales del mensaje escológico cristiano. En este paso del contexto cristológico al contexto antropológico y al contexto político-escológico, la “teología política” es presentada como superación y confirmación de la teología de la secularización. Escribe Metz en el ensayo donde responde a sus críticos: “Por este motivo, una teología que reflexiona sobre el punto de partida mundano del cristianismo y de la Iglesia, no puede quedarse en una tesis abstracta de la secularización, sino que debe tomar en consideración los cambios en los ‘reglamentos de la partida’ basados en la libertad del hombre, como intenta hacer la nueva ‘teología política’ ”.<sup>38</sup>

En la síntesis más madura del proyecto de una teología política desarrollado en *La fe en la historia y en la sociedad* (1977), Metz nos recuerda que la tarea de la teología cristiana en la situación histórica actual es la de abrir un camino entre los escollos: el de una “privatización extrema” y el de una “secularización total”.<sup>39</sup>

<sup>36</sup> Ibid., cit., 63.

<sup>37</sup> Ibid., cit., 35.

<sup>38</sup> J.B. METZ, «La ‘teología política’ in discussione (1969)», en H. PEUKERT (ed.), *Dibattito sulla «teología política»*, Queriniana, Brescia 1971, 237.

<sup>39</sup> J.B. METZ, «La fede, nella storia e nella società». *Studi per una teologia fondamentale pratica* (1977), Queriniana, Brescia 1978, 7. 32-34.

Si la “tesis de la secularización” acepta, por una parte, el reto de la modernidad, por otra parte corre el riesgo de caer en uno u otro de los dos escollos. De hecho, a) si, siguiendo a Gogarten, se distingue rígidamente, sobre la base de la distinción luterana entre ley y evangelio, entre la fe como ámbito de la salvación y el mundo como ámbito de las obras del hombre, se cae nuevamente en un concepto no mundano (*weltlos*) de la fe, donde se pierde la dimensión pública y social del mensaje cristiano; b) si, por el contrario — como sucede en la “teoría del cristianismo” del teólogo evangélico Trutz Rendtorff,<sup>40</sup> que sigue la tradición de la teología liberal— el entero proceso moderno de la secularización, con sus principios de emancipación y de libertad, es visto de manera global como un proceso de gradual asimilación seglar de los valores cristianos, se pierde la distinción entre secularidad y secularismo y se termina en una acrítica “secularización total”. Por eso es necesario ir más allá de la “tesis de la secularización” e integrarla críticamente en una “teología política” que supere el carácter abstracto de la tesis de la secularización, evitando sus escollos contrapuestos y sus deformaciones (como fue, por ejemplo, la “teología de la muerte de Dios”), y sepa mediar entre fe y secularización, entre cristianismo y modernidad. Partiendo de estas premisas, Metz desarrolla la teología política a través de tres categorías centrales: memoria, narración, solidaridad.

También en Jürgen Moltmann —quien, junto con Metz, representa la teología política europea— la teología política ha aceptado las intuiciones de la teología de la secularización en la línea de Bonhoeffer-Gogarten-Cox, y las ha hecho confluir en un nuevo proyecto teológico: “La teología política afronta el mundo seglar con dos ideas-guía: a) el reconocimiento de la radical mundanidad del mundo no es otra cosa que la toma de conciencia de su historicidad (...); b) al reconocimiento de la historicidad del mundo, se asocia el primado moderno de la praxis respecto al conocimiento. La praxis moral y política verifica las teorías y hace surgir nuevas teorías (...). Por esta razón la teología —en las condiciones del mundo moderno— no puede ser mera teoría, debe convertirse en teoría y práctica. Tal teología es necesariamente ‘teología política’ ”.<sup>41</sup>

<sup>40</sup> Cf. T. RENDTORFF, «Theorie des Christentums», Gütersloher Verlaghaus, Gütersloh 1972.

<sup>41</sup> J. MOLTMANN, «Was ist heute Theologie?» Zwei Beiträge zu ihrer Vergewärtigung, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1988. 27.

## 5. El regreso de la religión a la ciudad secular

El tema de la secularización regresó al centro de una intensa discusión con el libro del teólogo baptista norteamericano Harvey Cox, *La ciudad secular* (1965). El teólogo de Boston aceptaba de Gogarten la tesis según la cual la secularización es una consecuencia histórica de la fe cristiana, y le daba una ulterior ilustración. Cox aceptaba también de Gogarten la distinción entre secularización y secularismo: la ciudad secular no es una ciudad sin Dios, a pesar de que — con evidente referencia a la problemática del último Bonhoeffer — se pone el problema de cómo poder hablar de Dios de una manera arreligiosa, secular.

Pero Cox se diferenciaba de Gogarten en cuanto conjugaba el término “secularización” con el de “urbanización”. Si la “secularización” designa el contenido de la emancipación del hombre, el término “urbanización” describe el contexto donde tiene lugar la secularización. “*Urbanización* significa una estructura de vida en común en la cual prevalecen la diversidad y la desintegración de la tradición; significa un tipo de impersonalidad donde se multiplican las relaciones funcionales; significa que un cierto grado de tolerancia y de anonimato sustituye a las sanciones morales tradicionales y a las certezas del pasado”.<sup>42</sup> Cox aceptaba con entusiasmo los cambios sociales que tenían lugar en la “tecnópolis” moderna (y la crítica le echaría en cara su excesivo optimismo: “Hay gente que mañana morirá. Este es su contexto, y ellos quisieran saber por qué”),<sup>43</sup> en el intento de elaborar una “teología del cambio social”.<sup>44</sup>

Veinte años después, el autor de *The Secular City* (1965) llega a publicar *Religion in the Secular City* (1984), donde somete su análisis anterior a revisión crítica y a integración. El teólogo de Harvard escribe así: “En 1965, en gran parte bajo el influjo de Bonhoeffer y muy preocupado por lo que significaría la esperada decadencia de la religión tradicional para la relevancia del cristianismo, escribí un libro con el título *La ciudad secular*. Sobre la base de la predicación anticultural de los profetas judíos, y de la oposición del mismo Jesús al *establishment* de su tiempo, sostenía que la religión no es

<sup>42</sup> H. COX, «La città secolare» (1965), Vallecchi, Firenze 1968, 8.

<sup>43</sup> D. CALLAHAN, «Verso una teología della secolarità», en D. CALLAHAN (ed.), «Dibattito su 'La città secolare'» (1966), Queriniana, Brescia 1972, 124.

<sup>44</sup> H. COX, «Post Scriptum», en «Dibattito su 'La città secolare'», cit., 241-274.

siempre y en todas partes una cosa buena, y que la secularización podría no ser tan nefasta como se suele pensar. En vez de lamentar la decadencia del poder eclesiástico o la desaparición de lo sagrado, los cristianos deberían más bien fijarse en el papel positivo que podrían jugar en el mundo moderno, secular. Creo todavía en esta tesis. El problema es que el mundo donde la religión tendía a desaparecer, el mundo al que se refería mi libro, ha comenzado a cambiar en maneras que pocos habrían sospechado entonces (...). En vez de una época de rampante secularización y de decadencia religiosa, parece que se trata de una época del despertar religioso y del regreso de lo sagrado (...). Sin embargo, el actual despertar religioso no hace anticuado el mensaje de *La ciudad secular*".<sup>45</sup>

En la animada *Discusión sobre "La ciudad secular"* (1966), fueron sobre todo el sociólogo católico Andrew Greeley y el filósofo judío Richard Rubenstein que pusieron en duda el presupuesto de la progresiva desaparición de la religión en la ciudad secular.<sup>46</sup> Ahora también Cox constata la sobrevivencia de la *Religión en la ciudad secular*: "Bonhoeffer se equivocó al prever una época totalmente 'posreligiosa'".<sup>47</sup> Para el teólogo que está en la frontera entre las dos Américas, el problema ya no consiste —como en *La ciudad secular*— en individuar las nuevas maneras de hablar de Dios de manera arreligiosa, secular, sino en descifrar, frente al ambiguo "revival" religioso de los años '80 —que abarca desde el fundamentalismo religioso norteamericano de tipo conservador, bajo el liderazgo del pastor baptista Jerry Falwell, hasta las comunidades de base de América Latina— los impulsos religiosos capaces de renovación y futuro. Tanto el fundamentalismo religioso como las comunidades de base, a pesar de sus divergencias en el plano social y político, coinciden en la crítica de la modernidad: pero, ¿con qué visión de futuro?

El fundamentalismo religioso norteamericano es una ideología antimoderna: surge de un conjunto de ideas y valores que ofrece a un determinado grupo social una visión del mundo capaz de orien-

<sup>45</sup> H. COX, «Religion in the Secular City». Toward a Postmodern Theology, Simon and Schuster, New York 1984, 19-20

<sup>46</sup> Cf. el «Dibattito su 'La città secolare'», cit., 126-136; 161-188. Cf. también de A. GREELY, «L'uomo non-secolare. La persistenza della religione» (1972), Queriniana, Brescia 1975. En esta misma línea se encuentran los sociólogos de la religión, como Porter Berger y Thomas Luckmann, que siempre se han mostrado más bien desconfiados frente a la categoría de la secularización: cf. A.J. NIJK, «Secolarizzazione» (1968), Queriniana, Brescia 1973.

<sup>47</sup> H. COX, «Religion in the Secular City», cit., 204.

tar y de inspirar una acción colectiva contra la modernidad y en defensa de la tradición. Para el fundamentalismo, la secularización es un proceso catastrófico que surge como consecuencia del impacto de la tecnología y de la urbanización. La tecnología desacraliza el mundo de manera vacía, mientras la urbanización corrompe la vida espiritual. Por consiguiente, la teología debe acabar con el *affair d'amour* con el mundo moderno: de aquí surge la apelación a la *Moral Majority* en favor de una alianza para defender los valores cristianos tradicionales contra "el humanismo secular".

Cox no considera que el fundamentalismo, religioso o conservador, tenga un porvenir, debido a su carácter extremadamente ideológico que mantiene una relación muy tenue con la cultura y con la teología; debido a su tétrico fatalismo como "religión tremendista" (*redneck religion*), que contradice el evangelio en cuanto mensaje de alegría; por su agresividad, que lleva a cabo una extraña combinación de antimodernidad y utilización de los más sofisticados medios electrónicos modernos ("iglesia electrónica");<sup>48</sup> por su incoherencia, que acepta tranquilamente el capitalismo como si fuera un elemento secundario de la misma modernidad contra la cual lanza violentas acusaciones.

La religión regresa a la ciudad secular bajo otra modalidad, la de las comunidades eclesiales de base, sobre todo en América Latina,<sup>49</sup> pero también en otras partes del mundo (Cox visita como "periodista" teológico la parroquia de San Francisco Javier en Hyanisport, en la costa atlántica de Massachusetts, que en un tiempo fue la parroquia de Kennedy; hoy día, sería irreconocible para el expresidente, debido a la profunda transformación que ha experimentado en la línea de la liberación): aquellas comunidades celebran la vida dentro de la visión teológica de la *liberación*, con un estilo de vida que combina la dimensión *mística* con la dimensión *política* de la fe, en la forma social colectiva de la *solidaridad*, configurándose así, en el análisis de Cox, como los "nuevos núcleos" de un "cristianismo posmoderno".<sup>50</sup>

<sup>48</sup> Sobre la «iglesia electrónica» (o «religión comercial», o «marketing de la fe», o «mesianismo electrónico»); cf. el estudio de H. ASSMANN, «A Igreja eletrônica e seu impacto na América Latina. Convite a un estudo», *Voices*, Petrópolis 1986; para el contexto histórico en los EE.UU., 22-76.

<sup>49</sup> Cf. también el libro reciente: H. COX, «The Silencing of Leonardo Boff. The Vatican and the Future of World Christianity», Meyer Stone Books, Oak Park, Ill. 1988.

<sup>50</sup> H. COX, «Religion in the Secular City», cit., 126-134.

La teología moderna había pactado una especie de "concordato intelectual" con el mundo moderno; Cox ve la teología de la secularización como la última versión de este pacto: "Como los nuncios papales firmaban con los nuevos estados nacionales los concordatos que establecían los derechos y privilegios de ambas partes, así también los teólogos católicos y protestantes negociaban con las ideologías reinantes el equivalente intelectual de semejantes contratos. Nunca faltaban los conflictos políticos, pero casi siempre surtió efecto la estrategia de la reconciliación".<sup>51</sup> Pero hoy día la teología de la liberación denuncia el "concordato intelectual" que ha ratificado la alianza de la teología moderna con el mundo moderno y con la clase burguesa, y exige su "rotura" para permitir una nueva alianza del cristianismo con los marginados, los pobres y los oprimidos.<sup>52</sup> El nuevo prototipo del cristianismo y de la Iglesia vendrá "*from the bottom and from the edges*",<sup>53</sup> de la corriente profética de la religión que se expresa "desde la base y desde la periferia" y que encuentra su interpretación en la teología de la liberación.

Lo que se está esbozando es el paso epocal hacia lo posmoderno. "Es precisamente desde la periferia que está naciendo lo posmoderno":<sup>54</sup> de la misma manera que la modernidad engendró la secularización que ejerció una "crítica secular de la religión", ahora se puede esperar que la posmodernidad ejercerá un "crítica religiosa de la secularidad"; en este sentido, es posible que la religión esté de vuelta en la sociedad secular.<sup>55</sup> En el último Cox, la teología de la secularización "se dibuja a sí misma" y se supera en un cristianismo político, militante, ecuménico y dialogante, que encontrará su expresión en una "teología posmoderna", en cuya redacción está colaborando una "convergencia de teología", con la teología de la liberación en primera fila, pero también la teología política, la teología feminista, y la incipiente teología dialogal que promueve y organiza en un mundo pluralista ("El mundo posmoderno es un mundo pluralista desde el punto de vista religioso")<sup>56</sup> el diálogo interreligioso.

<sup>51</sup> Ibid., cit., 94.

<sup>52</sup> Sobre la crítica de la teología de la liberación del mundo moderno y de la teología moderna, cf. G. GUTIERREZ, «La forza storica dei poveri» (1979), Queriniana, Brescia 1981, 209-287; cf. también R. GIBELLINI, «Il dibattito sulla teologia della liberazione», Queriniana, Brescia 1986, 27-36.

<sup>53</sup> Cf. la parte III de «Religion in the Secular City», cit., 173-268, que se titula así.

<sup>54</sup> H. COX, «Religion in the Secular City», cit., 96.

<sup>55</sup> Ibid., cit., 159-171.

<sup>56</sup> H. COX, «Religion in the Secular City», cit., 222. Al problema del diálogo interreligioso está dedicado el libro: H. COX, «Many Mansions», Beacon Press, Boston 1988.

## 6. ¿Fin o futuro del iluminismo?

Cada vez más, el iluminismo es blanco de acusaciones. Por iluminismo se entiende una *postura mental* que tiende hacia una comprensión cada vez más clara del mundo y de sí mismo: en este sentido, se trata de una característica que atraviesa todo el pensamiento occidental, aunque encuentra su expresión más propia en una determinada *época histórica*, *l'age des lumières*, *l'age de la raison*, que corresponde al siglo XVIII europeo, dispuesto a aventurarse con la luz de la razón en todos los ámbitos de la realidad; de aquí parte un *proceso histórico* que se conoce como "historia de la libertad", a cuya elaboración teórica contribuyeron los principales pensadores de la época moderna, Kant, Hegel y Marx; los cuales, aunque con diversas interpretaciones de la libertad, parten todos del concepto de que "la historia de la libertad (...) es obra del hombre".<sup>57</sup>

¿Llega ahora a su fin este proceso histórico? Inmediatamente después de la segunda guerra mundial, en 1947, apareció la obra de Theodor W. Adorno y de Max Horkheimer, *Dialéctica del iluminismo*, que empieza con esta valoración pesimista: "El iluminismo, en el sentido más amplio del pensamiento en constante progreso, ha perseguido siempre el objetivo de hacer que los hombres perdieran el miedo y llegaran a ser patrones. Pero la tierra, a plena luz del día, resplandece con una triunfal desgracia (*Unheil*)".<sup>58</sup> Para los dos filósofos de Frankfurt, el proceso del iluminismo se ha vuelto contra sí mismo en una alienación universal, en la medida en que la razón crítica se ha convertido en *ratio* del dominio (*Herrschaft*) sobre el hombre y sobre la naturaleza.

Cuarenta años después de la publicación de esta obra, que proponía en términos nuevos la discusión sobre el iluminismo y su *Wirkungs-geschichte*, un grupo de investigadores eminentes ha querido volver a recorrer la "dialéctica del iluminismo".<sup>59</sup> Para Jürgen Habermas, esta dialéctica puede conducir a una *Gegenaufklärung*, a un *contrailuminismo* como el que caracteriza el pesimismo histórico de las actuales expresiones culturales conservadoras y neo-

<sup>57</sup> I. KANT, «Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto», UTET, Torino 1965, 202. Cf. W. OELMÜLLER (ed.), «Was ist heute Aufklärung?», Patmos, Düsseldorf 1972.

<sup>58</sup> M. HORKHEIMER - THE. W. ADORNO, «Dialektica dell'illuminismo», trad. ital. Einaudi, Torino 1966, 11.

<sup>59</sup> I. RÜSSEN - F. IÄMMERT - P. GLOTZ (ed.), «Die Zukunft der Aufklä-

conservadoras; o también puede conducir —recuperando el pensamiento más auténtico de los dos filósofos autores de la *Dialéctica del iluminismo*— a un *Aufklärung über Aufklärung*, a un *iluminismo sobre el iluminismo*, capaz no sólo de crítica, sino también de autocrítica: “Pertenece precisamente a su naturaleza, que el iluminismo se aclare a sí mismo y la desgracia (*Unheil*) que ha causado.<sup>60</sup> Para Habermas, se trata de encontrar el “núcleo racional” del iluminismo, más allá de sus ambigüedades históricas: este núcleo racional es un resto que hay que conservar y desarrollar para poder afrontar los nuevos problemas, “que tal vez podrán ser resueltos sólo a la luz del sol, sólo con la colaboración, sólo con las últimas gotas de una solidaridad casi desangrada”.<sup>61</sup>

En el contexto de esta discusión, también han hecho su aportación Metz y Moltmann, los principales representantes de la teología política europea. Para Moltmann, la cultura del iluminismo “no está amenazada desde fuera —por ejemplo, por el “síndrome conservador”, por las “contrarrevoluciones religiosas”, por las profecías sobre el “fin de la época moderna”, por el “Posmoderno” o por la “New Age” sino más bien desde dentro, por las contradicciones del mismo iluminismo”.<sup>62</sup> Las “tres grandes contradicciones” son: el contraste estructural entre el progreso del Primer Mundo y la miseria y pobreza del *Tercer Mundo*: “O la cultura del iluminismo logra llevar los pueblos del Tercer Mundo a la libertad política, a la justicia social y a la autonomía cultural, o esta misma cultura destruye las dos terceras partes de la humanidad. Por consiguiente, el iluminismo debe, por así decirlo, superarse a sí mismo, superar su forma europea”;<sup>63</sup> el *sistema del terror nuclear*, por el cual la *Neuzeit*, la época moderna, corre el riesgo de transformarse en *Endzeit*, la época última; la *crisis ecológica* en que ha desembocado la civilización técnico-científica del iluminismo, que corre el riesgo de conducir a la ruina de la naturaleza. Para Metz, el iluminismo, donde tiene su origen la idea de la *Mündigkeit*, en virtud de los procesos de secularización que ha desatado, amenaza ahora con conducir al sujeto a una segunda inmadurez (*zweite Unmündigkeit*), cuyos síntomas son: la “extenuación del sujeto”, la “pérdida de la memoria”, la “disgregación lingüística”, la “pérdida de la percep-

<sup>60</sup> J. HABERMAS, «Die neue Intimität zwischen Politik und Kultur», en «Die Zukunft der Aufklärung», cit., 64.

<sup>61</sup> J. HABERMAS, en «Die Zukunft der Aufklärung», cit., 66.

<sup>62</sup> J. MOLTSMANN, «Die Zukunft der Aufklärung und des Christentums», en «Die Zukunft der Aufklärung», cit., 77.

ción de la realidad”, la “mentalidad apocalíptica”, la “despedida de la historia”; y cuyo símbolo viene a ser la inteligencia artificial del *robot*: “¿A dónde se ha llegado con el iluminismo? ¿Ha producido solamente un nuevo y tal vez más cómodo nivel de inmadurez?”.<sup>64</sup>

Pero la teología política se coloca firmemente en la línea de la *Aufklärung über Aufklärung* y pretende contribuir a la superación de las contradicciones y a la preparación de las fuerzas de resistencia ante la “sutil y dulce muerte de la madurez (*Mündigkeit*)”.<sup>65</sup> Mientras la teología política de Cox utiliza ampliamente la categoría de lo “posmoderno”, la teología política europea es más cauta al utilizar esta categoría, que todavía no está bien definida bajo el aspecto del contenido, y de la cual se puede abusar en sentido anti-iluminista; sin embargo, en su línea de fondo, también el análisis de Cox sigue la línea de la *Aufklärung über Aufklärung*, donde busca —en consonancia con la teología política europea— el correctivo crítico del principio religioso.<sup>66</sup>

En el campo de las proposiciones, Moltmann llega a proyectar una alianza entre iluminismo y cristianismo, entre un iluminismo dispuesto a superar su “forma europea”, y un cristianismo de la “solidaridad ecuménica”, que ya ha dejado atrás la “época nacional-eurocéntrica y confesional”: “La *cultura del iluminismo* podrá conservar sus ideales y comprometerse en alianza con el *cristianismo ecuménico*, político, en el contexto de la teología de la liberación y de la teología de la paz”.<sup>67</sup> Para Metz, la cultura del iluminismo, si quiere tener futuro, debe abrirse a lo que le puede ofrecer la “memoria de Dios” (*Gottesgedächtnis*) de la tradición bíblico-cristiana, “la cual todavía hoy hace posible hablar de humanidad y solidaridad, de opresión y de liberación, y protestar contra una injusticia que clama al cielo; por consiguiente, esta tradición puede llevar a la práctica una madurez (*Mündigkeit*) capaz de política”.<sup>68</sup>

<sup>64</sup> J.B. METZ, «Wider die zweite Unmündigkeit: Zum Verhältnis von Aufklärung und Christentum», en «Die Zukunft der Aufklärung», cit., 85.

<sup>65</sup> J.B. METZ, en «Die Zukunft der Aufklärung», cit., 82.

<sup>66</sup> H. COX, «Religion in the Secular City», cit., 216-221. Cf. también H.J. TÜRK, «Zeitwende in der Philosophie? Aufklärung, Postmoderne und New Age», en «Stimmen der Zeit» 113 (1988), 147-163; E. TEUFEL, «Ende der Aufklärung?», en «Stimmen der Zeit» 113 (1988), 795-804.

<sup>67</sup> J. MOLTMANN, en «Die Zukunft der Aufklärung», cit., 79-80.

Escribe el filósofo Willi Oelmüller, que ha trazado la historia aporética del iluminismo:<sup>69</sup> “Al inicio de los años ‘70, disminuye visiblemente la consistencia del concepto de secularización”.<sup>70</sup> La historia de la discusión teológica, que hemos seguido en sus etapas esenciales, ilustra este hecho; pero la discusión ha contribuido decisivamente a proponer, en sede teológica, el problema de la relación entre cristianismo y mundo moderno de una manera matizada, que excluye tanto “un no a secas” como “un acrítico sí”.<sup>71</sup> Este enfoque ya se vislumbra en un lúcido pasaje de Ernst Troeltsch, que se sitúa al inicio mismo de la discusión teológica sobre la secularización: “Los seguidores del cristianismo deben aprender a considerarlo (el mundo moderno) como resultado y producto precisamente del cristianismo; y sus enemigos deben darse cuenta que, si es posible desarraigar el cristianismo de los momentos particulares, no es posible desarraigarlo de una inexistente totalidad del mundo moderno”.<sup>72</sup>

En la fase actual de la reflexión, la “tesis de la secularización” se encuentra incluida en el nuevo contexto de los problemas implicados en la “dialéctica del iluminismo” y en el contexto más amplio del carácter planetario de los retos, donde, a la luz de la “confluencia de las teologías”, va tomando cada vez más relieve la categoría de la solidaridad: solidaridad ecuménica y planetaria.<sup>73</sup> “De la modernidad a la solidaridad”: así describe el teólogo latinoamericano Víctor Codina — con una formulación que necesita ser precisada e integrada, pero que indica la dirección justa — el paso que hay que dar, el “paso de la modernidad a la solidaridad, de la secularidad a la liberación, del desarrollo a la justicia”; un paso, sin embargo, en

<sup>69</sup> W. OELMÜLLER, «Die unbefriedigte Aufklärung. Beiträge zu einer Theorie der Moderne von Lessing, Kant und Hegel», Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1969.

<sup>70</sup> W. OELMÜLLER, «Die Grenze des Säkularisierungsbegriffs am Ende der bisherigen neuzeitaeschichte», en U. HOMMES (ed.), «Gesellschaft ohne Christentum? Zum Beitrag der Christen für die Erhaltung der Freiheit», Patmos, Düsseldorf 1974, 50.

<sup>71</sup> Cf. H. FRIES, «Theologische Deutung der Säkularisierung. Gibt es einen Anteil der christlichen Lehre am Prozess der Säkularisierung?», en «Gesellschaft ohne Christentum?», cit., 85-108; especialmente las tesis conclusivas, 107-108.

<sup>72</sup> E. TROELTSCH, cit., en U. RUH, «Säkularisierung» (cit. nota 7).

<sup>73</sup> Entre los principales tratados teológicos sobre la solidaridad, cf. J.B. METZ, «La fede, nella storia e nella società», cit., 220-227; M. LAMB, «Solidarity with Victims. Toward a Theology of Social Transformation», Crossroad, New York 1982; H. PICO - J. SOBRINO, «Theology of Solidarity», Orbis Books, New

el cual "los elementos válidos e irrenunciables del pasado son recuperados, pero al mismo tiempo combinados a partir de una nueva visión".<sup>74</sup>

#### DR. ROSINO GIBELLINI

Es actualmente director literario de la Editorial Queriniana de Brescia. Teólogo atento a las corrientes contemporáneas, ha escrito sobre Th. de Chardin, J. Moltmann, W. Pannenberg. También se interesa, desde hace tres lustros, por la teología de la liberación; en 1975 publicó *La Nueva Frontera de la Teología en América Latina*, y en 1986 *Il Dibattito sulla Teologia della Liberazione*.

---

<sup>74</sup> V. CODINA, «De la modernidad a la solidaridad. Seguir a Jesús hoy», CEP, Lima 1984, 7-11.

