

# NOTAS

## SECULARIZACION Y SECULARISMO EN EL MUNDO ACTUAL

El fenómeno de la secularización es un tema de la mayor importancia y actualidad, vivamente polémico y uno de los que más reflejan la crisis del mundo de nuestros días. Por la reactivación de los eternos ataques a la Iglesia, que se estrellarán siempre contra el «no prevalecerán» de protección divina y, también —y esto es más lamentable— por el confusionismo creado «desde dentro». Ya hemos escrito en alguna ocasión cómo se pretende, en esta época postconciliar, llevar demasiado lejos algunas innovaciones que no estaban, sin duda alguna, en la mente ni están en la letra del Concilio, haciendo decir a éste lo que el Concilio no ha dicho, y arrimando cada cual el ascua a su sardina en las interpretaciones, comprometidas y comprometedoras, de tantos ligeros intérpretes. Y estas parcialidades unilaterales y arbitrarias alcanza no raramente a la propia fe y autoridad de la Iglesia, sus dos pilares fundamentales. Constantemente, la voz autorizada del Romano Pontífice sale al paso de esos peligros, rayanos no pocas veces con el dogma, advirtiendo a los innovadores de que no se trata de una Iglesia «nueva» por muchos que sean, evidentemente, los cambios introducidos, sobre todo, en algunos aspectos más bien externos que se refieren a la liturgia. Como advierte también el Papa contra los inmovilistas como si éstos pretendieran que nada pudiese cambiar «a tenor de los tiempos».

Acaba de aparecer el libro *Iglesia y Secularización* (B. A. C., 1971), y en él, y con tan interesante título, se contienen varias conferencias de la «II Semana de Estudios y Coloquios sobre problemas teológicos actuales», organizada por la Comisión episcopal española para la doctrina de la fe. Los conferenciantes son famosos teólogos de la mayor autoridad y competencia: el doctísimo cardenal Danielou, cuyas conferencias y publicaciones tienen tanta resonancia y tan justa y celebrada aceptación, y el padre Cándido del Pozo, de quien la Biblioteca de Autores Cristianos ha publicado antes de ahora *Teología del más allá* y *El Credo del pueblo de Dios*.

De las siete conferencias que contiene el libro (tres del purpurado francés y cuatro del teólogo español) fijamos nuestra atención en aquellas que creemos más interesantes pensando en su importancia y actualidad y también —y esto lo tenemos muy en cuenta— pensando en nuestros lectores.

Titula Danielou la primera conferencia «Secularización, secularismo y secularidad». Son tres palabras que no significan exactamente lo mismo, y que el autor, con gran precisión, nos va puntualizando. Ciertamente que tomadas en su sentido estricto, secularización, secularismo y secularidad, «se caracterizan, respectivamente, por poner en cuestión el hecho religioso en relación con tres aspectos diversos del mundo contemporáneo: el pensamiento científico, la civilización moderna y la autonomía del individuo».

Puede simplificarse hablando simplemente de secularismo, pero dando a éste las tres formas diversas que significan la terminología anterior. Y así lo hace, como veremos, el sabio jesuita francés. Pero, en todo caso, se trata de un punto fundamental de la crisis actual, ya que cada una de las tres tendencias, al considerar cuestionable la compatibilidad del hecho religioso con el pensamiento científico, la nueva civilización y la nueva autonomía individual, convergen y plantean, a su modo, un grave problema: ¿qué retendrá el mundo moderno de la tradición religiosa?

El secularismo se presenta así, en primer lugar, como una impugnación (una «contestación») radical de la religión, considerándola como un hecho cultural que ha dejado de ser válido en el mundo de la ciencia. La segunda forma de secularismo plantea la cuestión del puesto que debe ocupar la religión en el cristianismo, y más concretamente «si puede haber un cristianismo de expresión meramente profana, es decir, sin expresiones específicas». La tercera consideración del secularismo presenta ahora de un modo nuevo el antiguo problema de las relaciones del cristianismo con la civilización cristiana, propugnando una radical separación entre el dominio de la civilización, de un lado, y el de la religión o de la fe de otro.

Hecho este esquema, y con arreglo a él, el cardenal Danielou expone en otros tantos apartados, a modo de capítulos, las tres formas indicadas de secularismo, para hacer después unas acertadas reflexiones críticas con «respuestas positivas y constructivas» a los problemas que el secularismo presenta.

Empezamos, pues, con el autor por la primera forma de secularismo que, como «contestación radical de la religión» estima que ésta corresponde a una mentalidad que estuvo en vigor en un período histórico de la humanidad, pero que hoy está superado porque «hemos entrado en la era científica», en la que «la ciencia estará llamada a reemplazar a la religión en la civilización contemporánea». En esta posición está uno de los «teólogos» americanos de la «muerte de Dios», y uno de los más radicales, J. Altizer, para quien la

religión se ha basado en una interpretación mítica del universo, se ha caracterizado por los ritos mágicos del culto y por su dimensión mística. Pero estos tres elementos según el «sabio teólogo» americano (entrecorramos nosotros, pero avalados nada menos que por la certera denuncia que hace el Papa Pablo VI, en la *Octogesima adveniens*, de algunos «teólogos» que no tienen de tales sino el nombre), son superados hoy: el mito por las explicaciones científicas, el culto y los ritos por la técnica, y la mística es sustituida hoy por el humanismo en el que todo elemento de relación con Dios desaparece.

Pero «lo más interesante» de Altizer —dice Danielou— y «lo más sorprendente» —decimos nosotros— es que Altizer estima que el cristianismo es de esencia antirreligiosa, porque es la impugnación, por una parte, de la sacralización del cosmos, y, por otra, de la sacralidad de la sociedad civil.

En realidad, lo que ataca Altizer no es la religión, sino la idolatría, y su sofisma consiste precisamente en presentar toda religión como idolatría; hay en esta posición una gran confusión de dos realidades diversas. Piensa, sin embargo, este teólogo que el cristianismo históricamente es un compromiso entre la religión del pasado y el ateísmo moderno. Según él, ha conseguido, sin duda, destruir el factor religioso en ciertos campos sacralizados por la humanidad pagana. Pero «la tarea que el cristianismo ha efectuado incompletamente —dice este autor en *The Gospel of Christian Atheism*—, va a ser hoy llevada a término por el marxismo». ¡Ya salió la panacea marxista que es hoy pretendida «solución», para muchos, hasta de los problemas espirituales, en la más materialista de las concepciones del mundo y de la vida como es la filosofía marxista. Pero el marxismo es, para Altizer, un cristianismo consecuente que va hasta el final de sus consecuencias en su impugnación de la religión. Esto es, hacia un mundo en el que el cristianismo mismo deberá hacerse no religioso: lo que hoy se ha dado en llamar el cristianismo posreligioso, el cristianismo no religioso, el cristianismo posterior a la religión.

En la sociedad industrial, el estado actual de irreligión, se pretende la paradoja de seguir siendo cristianos, eliminando a la vez totalmente la dimensión religiosa (1). Y esto, a la verdad, nos parece una contradicción *in terminis*, y la lógica tiene sus exigencias que no se pueden saltar por un «progresismo» inconsecuente. Porque, ¿en qué se convertiría entonces el cristianismo? Sería un cristianismo sin Dios, reducido meramente al amor al prójimo, a un altruismo laico, a la relación con el otro. Suprimiría la verticalidad de la *re-ligatio* del hombre a Dios (que es en lo que consiste la religión) para

(1) Muy interesante, a este respecto, es el libro de SABINO S. ACQUAVIVA: *L'eclissi del sacro nella civiltà industriale*, Milán, 1966.

sustituirla por la «relación» de alteridad horizontal entre los hombres, lo que terminaría, al fin, en sustituir también la «relación a» por la «reducción a» como dice agudamente Michel F. Sciacca (2). Pero ese «nosotros» en que confluyen el «yo» y el «tú» como otro yo, sin la referencia a Tú absoluto, fundamento de la contingencia del «nosotros» humano, no pasaría de ser una mera relación pero no religión.

Y es ese cristianismo sin Dios —nos dicen— el único capaz de seguir teniendo un porvenir. El otro cristianismo, el religioso, estaría definitivamente condenado a morir porque lo está la religión en cuanto ligada a una concepción del universo ya superada. Si el cristianismo quiere vivir tendría que ser un cristianismo ateo (?), una cierta forma de humanismo o de socialismo. Mejor —diríamos nosotros— un cristianismo sin Dios que no sería cristianismo, y un humanismo que, por «demasiado humano» deshumanizaría al hombre anulando en él los valores espirituales y trascendentales, lo que tampoco sería humanismo.

Es evidente que esta primera forma de secularismo es demasiado radical y no puede, por sus exageraciones, ejercer una influencia demasiado fuerte sobre el conjunto de los cristianos.

La segunda forma de secularismo se presenta como «contestación» de una esfera propia de lo sagrado que afecta serios problemas de la teología, del culto y del sacerdocio. Podría decirse que este secularismo propugna una expresión meramente profana del cristianismo, impugnando la existencia de una esfera separada, distinta de la esfera profana. No hay esfera de lo sagrado; no hay más que la esfera de lo profano de la que el cristianismo es una cierta forma de vivir la vida profana (profesional, política), pero que no tiene ni puede tener expresiones específicas. Con ello lo que se rechaza es lo «sagrado institucional» como contrapuesto a «sagrado original», que es la verdad del hombre como misterio de comunión con Dios en los otros, como una cierta relación del hombre, su dimensión de comunión, su naturaleza relacional.

A lo «sagrado institucional» se opone hoy la crisis respecto a los sacramentos y al culto, considerando que todo el mundo cultural constituye un universo ajeno a la sensibilidad del hombre contemporáneo. El culto, los sacramentos, los ritos se consideran como algo definitivamente superado. Y estas posiciones radicales de ciertos teólogos están llegando a los fieles creando en ellos un lamentable confucionismo. Es únicamente en la relación de hombre

(2) MICHEL FEDERICO SCIACCA: *L'oscuramento dell'intelligenza*, Roma, Milán, 1970, de cuyo interesante libro hemos hecho amplia recensión en nuestra REVISTA.

Véase nuestro trabajo *Crisis del Occidentalismo y renacimiento de los valores espirituales de Occidente*, Madrid, 1971.

a hombre —en la comunidad familiar, social o política— donde se realiza la autenticidad religiosa y cristiana. Los edificios culturales —iglesias— serán sustituidos por la casa del pueblo, un centro cultural o sala pública cualquiera; las festividades religiosas deberían ser sustituidas por las fiestas de las madres, de los padres, etc., o por las fiestas cívicas conmemorativas de acontecimientos nacionales. El sacerdote, desvinculado así de lo sagrado, debería tener una expresión profana, su oficio es profano, su vida familiar y su actuación política no tiene por qué ser diferente de las de los demás laicos.

Toda esta serie de despropósitos se ven afirmados hoy por algunos teólogos, seguidos por algunos sacerdotes, y creídos por no pocos cristianos. En esta segunda forma de secularismo lo que se pretende es suprimir todo cuanto es dominio específico de la expresión de lo sagrado, para reducir lo sagrado al sentido que se da a una existencia, que es, por lo demás, pura y exclusivamente profana. En otros términos: la teología deberá dejar sitio a una simple filosofía religiosa, ya que no debería haber pensamiento teológico específico.

Una tercera forma de secularismo es la que postula una exigencia de radical separación entre cristianismo y civilización. Es la forma más clásica de secularismo y se refiere a las relaciones entre la Iglesia o las demás comunidades religiosas y la civilización. Desde el punto de vista del cristianismo, es el problema —dice Danielou— «de si debe existir una civilización cristiana, y de saber si en el mundo moderno deben subsistir vínculos entre la Iglesia y la sociedad civil, o, por el contrario, debe haber una separación radical entre una y otro».

Es evidente la existencia de un proceso histórico que nos ha llevado a distinguir, cada vez más claramente, la esfera de la Iglesia de la esfera de la sociedad política. Y esta distinción «es incontestablemente algo totalmente válido, pues, en efecto, habría un peligro en la confusión de ambas esferas». Pero observamos que se dice distinción, y ésta no es la separación que propugna este secularismo de nuestros días.

Sabido es que el Concilio Vaticano II, en su declaración sobre libertad religiosa, afirma que el Estado debe ser respetuoso con todas las confesiones religiosas (3). Sin embargo, los Estados confesionales son hoy numerosos (por ejemplo, las naciones islámicas, el ateísmo de Estado, lo que, en definitiva, *a sensu contrario*, es lo mismo).

El problema de la distinción de esferas es frecuentemente un problema muy difícil, sobre todo en aquellos casos en que ha sido la religión (o una ideología religiosa) la que forjó la unidad de los pueblos (caso de España con la unidad religiosa que tanto contribuyó a la política de unidad nacional de

(3) Declaración *Dignitatis humanae*, núm. 4.

los Reyes Católicos), y en aquellos otros en que ciertas guerras tienen un aspecto religioso. Por eso, la cuestión de la delimitación de esferas de dominio, en concreto y habida cuenta de los condicionamientos históricos, «es un problema complicado sobre el que cada Estado, cada Iglesia, debe reflexionar para buscar las mejores soluciones». Dejemos, pues, decimos ahora nosotros, que Iglesia y Estado, sin otras intromisiones ni entorpecimientos «ambientales», resuelvan sus recíprocas relaciones.

Pero esta tercera forma de secularismo es mucho más radical. Trata de establecer una total separación entre el dominio de la civilización, de un lado, y el dominio de la religión, de otro. Con el innegable progreso de las ciencias en el mundo moderno y el renacimiento de un neopositivismo cientifista de la más radical factura antimetafísica y avalorativista, la idea de una autonomía total de la cultura con respecto a la religión es una idea muy arraigada, olvidándose de que junto a la legitimidad del uso de sus métodos propios, la cultura abarca también dominios que no se reducen al de las ciencias positivas, sino que se extiende a las ciencias humanas (ciencias del «espíritu» o ciencias de la «cultura», en terminología conocida de Dilthey o de Rickert y Windelband) que comprende la cultura literaria y filosófica. ¿Y puede seriamente afirmarse que la cultura entera sea autónoma respecto a la religión?

También se plantea el problema en el campo político y económico que se pretende —por los intelectuales, políticos y economistas de esta forma de secularismo— de exclusiva competencia de técnicas profanas y en los que la Iglesia no tiene por qué intervenir, sino limitarse a lo que es su dominio propio, lo religioso. No tiene —dicen— por qué intervenir en los problemas de la civilización. ¡Cómo si la civilización fuese algo extraño al hombre, y el hombre siempre y en todo caso no le interesase a la Iglesia!

En primer lugar, si por civilización y progreso entendemos, con nuestros Balmes y Donoso Cortés, el mayor grado de espiritualidad y moralidad posibles, el mayor grado de cultura posible, y el mayor grado de progreso material posible, pero por este orden jerárquico (4), no sabemos cómo pueda pretenderse eliminar a la Iglesia en la participación de esos bienes, los primeros de los cuales le están especialmente encomendados, el bien espiritual de las almas, fin último de los hombres al que los demás están subordinados. Por eso, donde hay almas que salvar allí podrá y deberá estar presente la acción de la Iglesia que «fue edificada para hacer perenne la obra de la redención» según declaración dogmática del Concilio Vaticano I (Constitución *De fidé*). Y bien celosos han sido los Papas en proclamar y hacer valer el «derecho» que

---

(4) Véase nuestro trabajo *Realidad social cambiante y progreso del Derecho*.

la Iglesia tiene a intervenir en las cosas de fe y costumbres y las con ellas relacionadas (recuérdese a este respecto cómo León XIII, Pío XI y los tres últimos Papas subrayaron esto al hablar de la doctrina social de la Iglesia).

Estas tres formas de secularismo merecen unas reflexiones críticas y unas soluciones positivas. Porque ver los problemas y saber plantearlos con toda precisión es ya mucho, pero pararse en eso sin otra actitud que la mera contemplación o la constatación de unos hechos, postula que el lado negativo o nulificante sea superado por unas soluciones positivas que ofrezcan el remedio a los males que registran. Porque condenar los mitos y los ritos, arrinconar los valores eternos en nombre de una «tecnocracia» u época de la «cibernética», en nombre de una civilización «progresista» que, tras el borrón y cuenta nueva pretende partir de cero en todo como si nada de lo pasado hubiese sido bueno, es una actitud negativa y escéptica que, paradójicamente cae en nuevos mitos peores, por supuesto, de los que pretende ridiculizar (5). Pero aquí el cardenal Danielou, buen conocedor de los males, sabe también cuáles son los remedios. Esto hace en esta ocasión: «ofrecer una respuesta a esas tres posturas» del secularismo. Y esa es nuestra aportación: subrayar el aspecto positivo superador de tanta negación (6).

La primera forma de secularismo como impugnación radical del hecho religioso «es completamente inadmisibile y escandalosa», pues supone desconocer que la dimensión religiosa forma parte del humanismo auténtico. Para el ilustre purpurado francés, un hombre en el que no hubiera una cierta experiencia religiosa —no dice necesariamente una experiencia cristiana— «sería un hombre incompleto, un hombre al que faltaría algo para realizar la imagen de un humanismo integral». Y en esta posición crítica debe haber por parte de los cristianos, «una firmeza inquebrantable», porque «respetamos a los ateos, pero no respetamos el ateísmo» (7).

La defensa de la religión como elemento constitutivo del verdadero humanismo es una de las tareas fundamentales del cristianismo contemporáneo. Pero subrayando en el cristianismo la dimensión vertical, la auténtica *re-ligatio*. Y se crea así un excelente terreno para el ecumenismo que, con el denominador común religioso —culto y sentido de Dios en el mundo— hermana a los creyentes de distintas religiones. A lo que no podrá llegar nunca el sentido

---

(5) Véase nuestra recensión del libro de VALLET DE GOYTISOLO: *Ideología, praxis y mito de la tecnocracia*, en REVISTA DE ESTUDIOS POLÍTICOS, núm. 179.

(6) Y así lo hacemos en nuestro trabajo, ya citado, *Crisis del Occidentalismo y renacimiento de los valores espirituales de Occidente*.

(7) Muy interesante, a este respecto, es el discurso de S. S. el Papa Pablo VI, *La secularización en relación con el ateísmo*, marzo 1971, al cual nos referimos al final de este estudio.

deshumanizante del ateísmo. «Un humanismo errado, que excluye a Dios, tarde o temprano acabará por revelarse inhumano» dice el Papa Pablo VI en el discurso que citamos.

Pretender —como quiere la segunda forma de secularismo— que no haya una esfera especial de lo sagrado y, consecuentemente, que la religión tenga exclusivamente una expresión profana, es olvidar la dimensión total del cristiano para quien el precepto de la caridad no es simplemente una moral del amor al prójimo, sino saber que sólo es posible amar al prójimo como se debe cuando se ama en él a Dios y cuando se recibe para ello la gracia divina. Y el medio sacramental que confiere esa gracia es la expresión misma de lo sagrado. Y la existencia cristiana es un don de Dios, y podremos practicar la caridad en la medida en que vivamos en ese medio sacramental (8).

Cierto que es preciso que el cristianismo penetre la totalidad de la vida profana; que la religión no es simplemente un hecho individual, sino también un hecho social y que, por lo tanto, tenga una expresión social; que sea una religión de caridad social. Pero es preciso también —advierte Danielou— que no caigamos en el error inverso, teniendo un cristianismo que se exprese en una caridad social y que abandone la vida sacramental, fuera de la cual no hay cristianismo perfecto. Porque, «por mi parte, desaffo a los cristianos que no se acercan ya a los sacramentos a que intenten tener una vida cristiana auténtica». Un cristianismo que no sea más que un signo exterior, sin caridad, no será un cristianismo auténtico. Y no hay caridad sin sacramento que es lo que nos comunica la vida del Espíritu.

La tercera forma de secularismo, que se refiere a la separación radical entre el dominio de la fe y el dominio de la civilización, es inadmisibles, porque el hombre es uno: el mismo hombre es el que está viviendo una vida profana y el que está comprometido en un destino sobrenatural. Por eso, «no podemos aceptar un corte radical entre los diferentes dominios de la existencia humana y el dominio de la religión». Claro que esto no quiere decir que podamos mantener pura y simplemente la civilización cristiana en sus realizaciones históricas de pasado. En nuestra época, «tenemos que plantearnos seriamente qué es lo que debemos hacer» (lo cual no quiere decir que haya que hacer exactamente lo que hizo Constantino). Esta es la razón por la que la Iglesia no puede ser indiferente al problema de la cultura, y hoy menos que nunca, por que «nos encontramos en presencia de una cultura que es, muy a menudo, disolvente de los valores del hombre, deshumanizante» (9).

(8) Nuestro trabajo, de próxima aparición, *La participación en los bienes*, Madrid, Speiro.

(9) Subrayamos esta actualidad de la misión de la Iglesia en la última parte de nuestro trabajo *Crisis del Occidentalismo...*

Es, pues, imposible para la Iglesia desinteresarse de los problemas de la cultura, que son los problemas del mundo, del hombre y de la vida; y hay que tener en cuenta que las aportaciones de la ciencia contemporánea y las enseñanzas de la Iglesia son simultáneas en muchos de los grandes problemas humanos, y una separación o desconocimiento mutuo no son posibles.

Esas formas de secularismo, tan agudamente caracterizadas y certeramente criticadas por Danielou, son expresiones de la sociedad contemporánea. Y no son, por supuesto, y como pretenden algunos, un progreso en la historia del cristianismo. El secularismo radical es expresión de una crisis del sentido de Dios, «que es el gran mal del humanismo moderno». Por eso, recomienda el autor que «debemos combatirlo enérgicamente, conscientes de que así prestamos el mejor servicio al verdadero humanismo». Las otras dos formas de secularismo son «respuestas falsas a problemas verdaderos: el de una expresión religiosa que "llegue" al hombre y a la sociedad moderna, y el de un estilo nuevo de relaciones entre la Iglesia y la sociedad civil». Pero, frente a problemas reales, la nueva supresión del problema constituye siempre una solución «demasiado fácil». Negar que deba haber expresiones religiosas específicas, o sostener que deba suprimirse toda relación entre Iglesia y civilización, «son soluciones radicales —y, por ello, falsas— a los problemas enunciados». Por ello, el camino más serio, aunque más laborioso, es el de la «búsqueda sincera e ilusionada».

Pero la existencia de una situación de crisis en la Iglesia actual es un fenómeno indudable. Son numerosas las voces que la señalan y la denuncian, entre las que pueden mencionarse, por su indiscutible autoridad, M. Congar (*L'Eglise affronte aujourd'hui son avenir*) (10), J. Danielou (*Nouveaux Textes*) (11), en el que figura una conferencia del ilustre cardenal, cuyo título es bien significativo: «Crisis de la Iglesia-crisis del hombre»; Henri de Lubac (*L'Eglise dans la crise actuelle*) (12), y Jacques Maritain (*Le paysan de la Garonne*) (13). Y, sobre todas estas voces, la más autorizada del propio Romano Pontífice, que en numerosas alocuciones sobre problemas actuales de la Iglesia se ha referido a «fermentos cismáticos existentes en la Iglesia» (14). Y toda crisis histórica —dice nuestro docto teólogo, el P. Cándido del Pozo— tiene detrás de sí, como soporte, una ideología. Cuando la crisis se produce en la Iglesia, habrá que preguntar qué tipo de teología está detrás de ella.

La crisis actual —puntualiza este autor en *Teología humanista y crisis*—

(10) París, 1969.

(11) París, 1970.

(12) París, 1969; traducción española. *La Iglesia en la crisis actual*, 1970.

(13) 6.<sup>a</sup> edición, París, 1966.

(14) Homilía del Jueves Santo, 3 de abril de 1969.

no puede explicarse cómo una oposición entre progresistas y conservadores (tensión que, por otra parte, siempre ha existido), y que en una teología sustancialmente homogénea podría, en una prudente dialéctica, ser providencial y producir un progreso teológico sensato.

Pero no, «la gravedad de la crisis actual consiste en que se enfrentan dos teologías de signo contrario: una teocéntrica, de dirección vertical, y otra antropocéntrica, de dirección horizontal». Es el enfrentamiento de dos tendencias que suelen calificarse, respectivamente, como escatologismo y encarnacionismo. O quizás sea mejor denominar a la segunda, dado su carácter antropocéntrico, teología humanista. Bien entendido —y es necesario, dice este autor, disipar el equívoco— que no debe, en modo alguno, confundirse la teología humanista con el humanismo cristiano (que es santo y encuentra su «Charta magna» en la *Gaudium et Spes* del Concilio y en enseñanzas pontificias); es más, el humanismo cristiano constituye la línea de equilibrio que evitaría a toda teología de tipo vertical el peligro de ser «alienante», centrada en Dios, pero olvidada de los problemas de los hombres.

Por ello el autor, en esta conferencia (que forma parte del libro a que venimos refiriéndonos) hace una exposición sistemática de la teología humanista y señala después las consecuencias que se derivan de sus principios, para terminar describiendo el humanismo cristiano, como «correctivo y posición de síntesis» (15).

Los principios sistemáticos de la teología humanista pueden reducirse a tres: En primer lugar, como punto de partida se afirma que «Dios no es objeto» en el sentido de la teología humanista, de que no puede ser objeto de nuestros actos, porque Dios es «el completamente otro», «Dios es de otra manera»; es lo desconocido, o —lo que sería más radical— lo inventado. Ello implica que, cuando concebimos a Dios y pensamos en El, construyamos, en realidad, un ídolo, lo que nos llevaría a una idolatría (cuyo tema ha sido, por cierto, muy cultivado por los teólogos humanistas). «Pero se olvida así —dice el P. Pozo— que de este modo se confunden conocimiento imperfecto y conocimiento falso». La posibilidad de conocer a Dios a partir de las creaturas está afirmada por los padres y los doctores de la Iglesia, desde San Pablo, San Agustín y Santo Tomás— es el «*itinerarium mentis et cordis ad Deum*» de San Agustín y de San Buenaventura—. Ciertamente que ese conocimiento es imperfecto, pero no falso. Y esto no autoriza a hablar de Dios como del totalmente otro, pues «si esa afirmación se tomara en serio, nos llevaría a relegar a Dios al campo de lo desconocido».

---

(15) «Teología humanista y crisis actual en la Iglesia», en *Iglesia y secularización*, páginas 61 y sigs.

Consecuencia de este punto de partida de la teología humanista, y al quedar Dios fuera del horizonte de lo humano cognoscible, sólo la encarnación nos da la posibilidad de amar a Dios; el intento directo de amarle nos llevaría a amar a un ídolo. En cambio, la encarnación nos da la posibilidad de que amando al hombre Jesús, con un amor humano (que es el único de que es capaz el hombre) comencemos a amar a Dios, que se ha identificado en unión personal con él. De este modo, el amor humano a Cristo se convierte en el acto cristiano fundamental. Y el amor humanista, el amor humano del prójimo (primario y religioso) sería la actitud central del cristianismo.

En estos tres principios fundamentales sintetiza el teólogo español P. Pozo la «esencia de la teología humanista». Las consecuencias del sistema —dice— «son graves».

En primer lugar, el acto religioso, la *re-ligatio* dirigida a Dios mismo, pierde la primacía. Y al quedar Dios más allá de nuestras categorías y nuestros esfuerzos, se sustituye la oración formal a Dios por la virtual del servicio al prójimo. Tiene lugar la desacralización y el antisacramentalismo que ha comenzado a invadirnos y que anteriormente, como hemos visto, denunciaba el cardenal Danielou. Es —diríamos nosotros— la pretensión de sustituir el *regnum Dei* por el *regnum hominis*. Puro y viejo antropocentrismo.

Con esta sustitución de Dios por el hombre, de lo divino por lo humano (y demasiado humano) «se hace una traducción temporalista del cristianismo». Bien entendido —así lo hemos hecho constar ya y queremos subrayarlo de nuevo— que una cosa es que el cristiano sea consciente de una serie de obligaciones en el campo social y político, y otra cosa es presentar esas actividades socio-políticas «como si tuvieran en el cristianismo el primer plano o fueran específicas de él». Y esta primacía de lo socio-político se afirma hoy por la teología de la secularización («la teología es, ante todo, política», dice Harvey Cox) y por los teóricos de la teología humanista.

Consecuencia de esta primacía de la construcción de lo humano, ¿para qué el sacerdocio si esa misión humanista puede ser igualmente realizada ordenándose o sin ordenarse de sacerdote? ¿Tiene sentido ya ordenarse? Porque el sacerdote, o es un representante de la realidad vertical —«administradores de los misterios de Dios», dice San Pablo—, o no puede tener una significación específica clara distinta de los demás hombres que realizan una actividad socio-política.

La venerable y tradicional figura del sacerdote queda así reducida a ser «uno más» entre los demás. Y el sacerdote es mucho más que eso, como sacerdote, y mucho más lo que piden de él los fieles, y aun los propios partidarios de ese «igualitarismo laicizante» no le perdonan cuando el sacerdote

se excede en esa nivelación progresista y parece olvidar esa «otra misión» que teóricamente le niegan.

Pero, lo que es peor, las propias fórmulas dogmáticas, «comenzarían —admitido el supuesto del "Dios completamente otro"— a ser terriblemente relativas». Y, supuesta esa relatividad, y siendo el amor humano la esencia del cristianismo según la teología humanista, el problema ecuménico sería buscar la unidad en el amor prescindiendo de lo doctrinal. Así lo entiende Metz quien en *Reformation und Gegenreformation heute. Zwei Themen zur ökumenischen Situation der Kirchen* (Mainz, 1969) afirma que nos encontramos en una época postecuménica o transecuménica en la que debemos abandonar —por infructuoso— el diálogo doctrinal y sustituirlo por una confrontación de las iglesias con el mundo.

En otros términos, *Vida y Acción* harían ya inútil y sustituirían el esfuerzo teológico de *Fe y Constitución*, como si fuese posible una vida y acción sin Fe y Constitución. Además, este «pragmatismo» secularizante del ecumenismo que hace la teología humanista, está en contradicción con el Concilio Vaticano II que en el Decreto *Unitatis redintegratio* dice (número 11) que «es de todo punto necesario que se exponga claramente toda la doctrina. Nada es tan ajeno al ecumenismo como ese falso irenismo, que daña a la pureza de la doctrina católica y oscurece su genuino y definido sentido».

Como siempre, el magisterio de la Iglesia es claro y terminante, y son numerosas las alocuciones del Romano Pontífice —ante estos confusionismos ecuménicos humanistas— recalcando la necesidad de la unidad de la fe y unidad de doctrina a las que sólo pueden oponerse —dentro del campo católico— las herejías. Y hasta eso sí que no llegan (nosotros no lo pensamos siquiera) las intenciones de tantos «progresistas» aun en el terreno doctrinal.

Pero es que, además, «la lógica del sistema lleva más lejos», porque si la esencia del cristianismo es el auténtico amor humano, «donde quiera que se dé tal amor, allí está el verdadero cristianismo». Surge así la teoría de los cristianos anónimos cuyo planteamiento es suponer que todo pagano que ama humanitariamente a los otros es ya un cristiano anónimo. Los paganos masivamente considerados, serían ya cristianos sin saberlo. No se puede «convertirlos», sino esclareciendo el sentido oculto de su propia religión. La misión divina de la Iglesia del *euntes ergo, docete omnes gentes, baptizantes eos...*, podría ser sustituida por una promoción humanística.

Y siguen, con rigor lógico, las funestas consecuencias de esta teología humanista. Porque si la dirección horizontal de ésta no encuentra a Dios como «objeto directo de nuestros actos», porque es «el completamente otro», habría que revisar los conceptos de acto bueno y acto malo —el pecado— que no podría seguir concibiéndose como ofensa a Dios. Y ya denunció la Encíclica

*Humani Generis* de Pío XII la tendencia a dejar de considerar el pecado como «ofensa a Dios».

Y, por supuesto, negado ese fundamento teocéntrico de la bondad o malicia de los actos, sólo podría considerarse pecado lo que hace daño a otro. La moral reduciría su omnicompreensivo campo (todos los actos humanos) únicamente a aquellos que en esa trayectoria horizontal pudiesen dañar a otro.

Una teología sin Dios, una acción sin fe, una religión sin dogmas y sin una moral objetiva, a la verdad, no es ni teología ni religión. Sería, a lo sumo, eso, un humanismo «demasiado humano» o una divinización del hombre. En uno y otro caso, sin Dios. La doctrina católica no sería un mensaje religioso, sino «mensaje sobre un Dios que es totalmente de otro modo, del que el hombre, en cuanto hombre, nunca sabrá ni tendrá nada» (16). La teología, en esta concepción barthiana, no puede ser más que una teología puramente formal, en la que ignoramos totalmente qué es lo que realmente responde a nuestras afirmaciones.

Del «Dios completamente otro», de la imposibilidad conceptual de Dios que el pensamiento cristiano ha formado a partir de las creaturas y del mensaje mismo de la Revelación, «apenas si hay que dar un paso para llegar a la teología de la "muerte de Dios" y al ateísmo cristiano del ala izquierda del protestantismo norteamericano». Y si no se trata de un ateísmo ontológico, sino que más cautamente, se limita a afirmar la muerte de un concepto que dejaría de tener vigencia para los hombres de nuestra época, muerto el Dios de nuestras categorías ¿qué nos queda de Dios? Pero no faltan entre los «teólogos» de la «muerte de Dios» quienes preconizan para el futuro una «resurrección de Dios», pero, en todo caso, se trataría de un «Dios diferente», de una nueva religiosidad naciendo de la tumba vacía del Dios muerto (así lo afirma Valvanian en *Wait without Idols*, New York, 1964).

Pero la teología humanista seguirá afirmando a Dios sólo alcanzable en el prójimo dando así un giro inesperado de la trascendencia a la intrascendencia. Esto constituye lo que Danielou llama la «nueva herejía» (17): «Del Dios inaccesible fuera de la relación con el prójimo es necesario pasar al Dios que consiste sólo en la relación con nuestro prójimo». ¿No nos llevará —comenta el P. del Pozo— el ateísmo cristiano a una divinización del hombre?

Por otra parte, ese amor al prójimo exclusivo y excluyente o como medio único de llegar a Dios, propugnado por la teología humanista, es una interpretación que, por parcial y unilateralmente radical, se opone a la verdadera interpretación del precepto del amor cristiano, que nos manda amar a Dios y

(16) Esto dice exactamente el teólogo protestante K. BARTH.

(17) J. DANIELOU: *La nuova eresia*, Roma, 1968.

en El y por El a los hombres («en esto conoceremos que amamos a los hijos de Dios, si amamos a Dios y guardamos sus mandamientos»). La absorción del amor de Dios en el amor humanista al prójimo es, además, hoy un peligro que el Papa Pablo VI ha denunciado, ya que de esa absorción se derivaría una radical secularización del cristianismo. Afirma el Papa «la dependencia de la caridad para con el prójimo de la caridad para con Dios», denunciando asimismo que «se quiere secularizar al cristianismo, pasando por alto su esencial referencia a la verdad religiosa, a la comunión sobrenatural, con la inefable e inundante caridad de Dios para con los hombres; su referencia al deber de respuesta humana, obligada a osar amarlo y llamarlo Padre»; y, en consecuencia, llamar con toda verdad hermanos a los hombres; se pretenden «evitar toda preocupación teológica, y ofrecer al cristianismo una nueva eficacia, toda ella pragmática, la única que pudiese dar la medida de su verdad, y que lo hiciese aceptable y operante en la moderna civilización profana y tecnológica».

No es el amor al prójimo —que es mandato divino— lo que se denuncia como peligroso por los críticos de la teología humanista, sino el empeño de subvalorar el amor a Dios y de reducir el Evangelio a una nueva llamada de confraternidad (*Mitmenschlichkeit*) y de ocultar a Dios o incluso de eliminarlo. Esto nada tiene de religión ni de teología.

Sin embargo, «el teólogo deberá esforzarse por encontrarse una posición de equilibrio». Y esta posición consiste, para el P. del Pozo, en un humanismo cristiano, por el que entiende el «humanismo integral», que mira al hombre tal cual es, sin olvidar que su dimensión más alta es su vocación sobrenatural. Es el «humanismo integral» de Maritain, que es un «humanismo teocéntrico», el humanismo auténtico, frente al falso humanismo que sería un «humanismo antropocéntrico»; un humanismo que «tenga en cuenta las necesidades materiales y las exigencias intelectuales, morales, espirituales y religiosas del hombre». Este humanismo se hace cristianismo, y este cristianismo es teocéntrico, porque partiendo del hombre, sin olvidar al hombre, sus necesidades y fines, va desde la animalidad y la racionalidad, en una escala ascendente de valores, hasta la espiritualidad y fin trascendente; va desde el ser inferior del hombre hasta las más elevadas cumbres de su finalidad última, que es lo que le confiere la dignidad. De otro modo, el cristianismo sería un humanismo histórico más y la Iglesia no tendría nada específico que ofrecer que no ofrezcan los demás humanismos históricos. Y si eso fuese así —que no lo es— se explicarían los principios y las consecuencias a que lleva la teología humanista.

Otra tendencia secularizante, aunque esto parezca paradójico, es la de la «teología política». Aquí no se trata de sustituir lo divino por lo humano, ni de restar nada de las misiones que, por divina ordenación, competen a la Iglesia. Lo contrario, se trata de una «politización de la Iglesia», de «compromiso

temporal», de una pretensión de que la Iglesia, en cuanto tal, se comprometiera en una determinada línea política.

Quienes así piensan y quienes esto pretenden, hacen muy poco favor a la Iglesia y a su misión espiritual y divina, queriendo mezclar a la Iglesia en la temporalidad, caducidad pasajera y contingencia de la temporal, caduca y contingente política. Y la Iglesia «no puede pasar» como pasan las políticas humanas, y no puede quedar ligada a una política concreta que, en su obligada desaparición (como pasa y desaparece todo lo humano) pudiera arrastrar consigo a la Iglesia, que está sobre la política. Esta es la razón de que la doctrina política de la Iglesia se haya esforzado en los últimos tiempos en sentar bien claro que son los principios y la salvaguardia de los derechos fundamentales de la persona humana y de los pueblos los que han de quedar a salvo, por lo que ello contribuye en una buena política, al fin espiritual y último del hombre. ¿Política buena o mala?, cualquiera, según contribuya o no (o al menos no se oponga) a los fines de la Iglesia. ¿Formas concretas de la política?, cualquiera, también, si atiende al bienestar y «perfeccionamiento integral» de la persona humana (que es en lo que hacen consistir, los últimos Romanos Pontífices, el bien común). Bien que la Iglesia sepa, eso sí, qué circunstancias históricas y tradicionales en un pueblo determinado podrían favorecer aquellas condiciones de posibilidad, pero nunca la Iglesia, como tal, propugnará una forma concreta de gobierno, aunque si lo hace, y debe hacerlo, advierta y condene abiertamente aquellos sistemas políticos o regímenes ateos que se oponen no a su política (que no la tiene) sino a los principios fundamentales de la convivencia humana y a los deberes y derechos que el hombre tiene naturalmente (tampoco concedidos por el Estado) para con Dios y para con los demás hombres. Por eso ha condenado y condena reiteradamente al comunismo ateo y a otros totalitarismos igualmente atentatorios a la dignidad de la persona humana.

La elección del término «teología política», tan cargado de historia, es, ciertamente, poco afortunada. Porque no se trata en la nueva versión, tan razonable y cara a los teólogos de tendencia secularizante, del concepto de teología política que nació en el paganismo y que significaba la confusión de lo político y lo divino hasta la divinización idolátrica de lo político, o del esquema teocrático que se realizó en Israel. Ni del sentido, radicalmente distinto al pagano, con que existió también en el cristianismo una «teología política» como justificación, por motivos teológicos, de un orden político establecido o del teocentrismo político (origen, justificación y límites del poder político). Ni de la justificación teológica de los derechos divinos de los Reyes en los siglos XVI y XVII o de la búsqueda de una base teológica para la «democracia cristiana» más reciente.

Nada de esto quiere ser la «teología política» de nuestros días, que ha despertado el entusiasmo de algunos teólogos como J. B. Metz en su obra *Zur Theologie der Welt* (18). Lo que esta teología política pretende ser no es justificación teológica de un orden existente sino crítica de él. Y crítica constante de la realidad social hecha por la Iglesia, como institución, y no por el cristiano en cuanto persona privada. Bien entendido, advierte este autor, que siendo toda forma política objeto de la crítica eclesial, porque toda forma política es transitoria y provisional, la Iglesia, como institución de crítica en la sociedad, no se convierte, en modo alguno, en un partido político. Pero no poseyendo la Iglesia soluciones positivas concretas para los problemas políticos, y al no identificarse tampoco ninguna forma política concreta (y esto es reiteradamente afirmado por los Papas —ya lo hemos dicho anteriormente— y por el Concilio), y renunciando a justificar, y mucho menos a absolutizar, por razones teológicas, una forma política determinada, el mero permanecer en una actitud crítica negativa en el campo político, abre indudables posibilidades de cooperación con instituciones y grupos no-cristianos.

Este denominador común de la común crítica ofrece una cooperación de los campos más diversos y hasta contrarios, no porque se coincida con ellos en el proyecto positivo de la sociedad que hay que construir, sino porque se coincide en la crítica de lo existente. Así se explican ciertos «acercamientos» —que no pueden ser doctrinales— en problemas concretos en un frente común de protesta contra los horrores y crueldades de las guerras, la falta de libertad y de justicia, y hasta crítica de la Iglesia misma porque también ella, con respecto al reino escatológico de Dios, lleva el signo de la provisionalidad, y puede y debe ser objeto, por ello, de una crítica constante para un mejoramiento que nos acerque cada vez más al reino de Dios (este es el sentido de la «escatología crítica creadora» en la expresión de Metz).

Pero, ¿es posible —se pregunta el padre Del Pozo— una función permanente de crítica (negativa) sin poseer posiciones positivas y en nombre de ella? Es más, aun no limitándose la Iglesia a abstractas declaraciones de principios, ¿tiene competencia la Iglesia para descender continuamente a los problemas concretos? Claro que el «compromiso temporal» de la Iglesia en problemas muy concretos lo atribuye también Metz a la Iglesia como a «institución de segundo orden» en una especie de supergobierno, como una instancia suprema de crítica.

Ni esa es la misión de la Iglesia, «ni habría Gobierno en el mundo que tolerase esta nueva forma de "Sacro Imperio", negativamente concebido, pero

---

(18) Mainz-München, 1968; traducción castellana *Teología del Mundo*, Salamanca, 1970.

con injerencia continua que no podría menos de tener traducciones positivas». Nadie que conozca, por muy elementalmente que sea, la doctrina política de la Iglesia, podrá decir, de buena fe, que ni ha sido ni es esa la actitud de la Iglesia en sus relaciones con los Estados modernos. Y nadie que conozca también el celo con que los Estados cuidan de su soberanía y la radical oposición a injerencias, incluso de aquellos organismos internacionales a los que voluntariamente se han incorporado, podrá pensar que ningún Estado contemporáneo permitiría esa intromisión de la Iglesia.

Pero, además, la gravedad de la intromisión de la Iglesia en asuntos temporales, entendida del modo que lo hace la nueva «teología política», está en que la realice la Iglesia en cuanto tal, es decir, como institución. Y, por eso, en ambientes simpatizantes con la «teología política» comienza a proclamarse una enorme apertura a la colaboración con todos los grupos cristianos o no cristianos —y, con especial receptividad, con grupos marxistas— que tengan el mismo compromiso temporal, mientras se rechaza a grupos religiosamente homogéneos con ellos si no hacen la misma opción política. Verdadera dictadura de oposición política, de integrismo de derecha o de izquierda, cuya consecuencia inmediata es la existencia de un nuevo tipo de cisma en la Iglesia católica: el cisma por motivos políticos, acertadamente denunciado y lamentado por el cardenal Danielou.

Claro que no puede negarse que la razón última de la actitud crítica que proclama la «teología política» frente a la sociedad es la necesidad de la Iglesia de proclamar la provisionalidad de todo lo histórico, como realidades transitorias frente al reino de Dios. Pero es, precisamente, a través de lo histórico y temporal del mundo (y no la crítica sistemática de la sociedad) donde la fe escatológica puede expresarse, y se ha expresado, de formas muy diversas, y como los hombres pueden servirse y servir a los demás como medio para conquistar el reino de Dios. No todo lo transitorio e histórico y temporal del mundo es malo y objeto de necesaria y constante crítica, sino que es susceptible de ser transformado críticamente. Y esta es una forma positiva y constructiva de expresión de una visión del mundo a través del prisma de una «reserva escatológica».

Pero, además, la actitud crítico-liberadora que se quiere imponer a la Iglesia como institución llevaría a una serie de consecuencias, aparte de las señaladas, que nada beneficiarían a la propia misión escatológica de la Iglesia, que no exige, en todo caso —y quede esto bien subrayado—, una ruptura de colaboración con la sociedad, lo que implicaría el abandono de una serie de servicios, incluso de orden religioso espiritual, que sólo una situación de colaboración hace realizables.

Pensamos que en los momentos de crisis teológica y de crisis eclesial,ica,

a la que tanto están contribuyendo las variadas formas de secularización y secularismo que hemos expuesto, que en el confusionismo reinante, la desorientación espiritual y el descenso de vida sacramental y de práctica religiosa, la «teología política» es una tentación de evasión y la búsqueda de soluciones sustitutivas de actividad política.

Pero «dejemos lo político a la política, pero no lo presentemos como teológico». Y si nos encontramos en un momento de crisis pastoral, «me parece —dice el P. del Pozo— más sincero reconocerlo y hacer lo que podamos por superarla». Si la teología misma está en crisis, la solución no está en sustituir la dogmática por un producto derivado, que sería una fácil *Ersatz* de la auténtica teología.

Secularización y secularismo tienen un escaso enjuiciamiento y autorizada crítica en un discurso reciente de S. S. el Papa Pablo VI a la Congregación plenaria del Secretariado para los no creyentes (18 de marzo de 1971). «El fenómeno de la secularización en relación con el ateísmo», es —dice el Papa— una realidad del mundo moderno «muy compleja y apreciada diversamente», que afecta a nuestras sociedades de modo radical y que puede parecer irreversible. No consiste en que se sustraigan al poder o control de la jerarquía de la Iglesia instituciones, bienes, personas, sino que «va mucho más lejos en los planos cultural y sociológico» con tendencia a tomar como fuente única de referencia al hombre, su razón, libertad, intereses terrenos, más acá de una perspectiva religiosa la sociedad se organiza independientemente de toda religión, «relegando lo sagrado a la subjetividad de las conciencias individuales».

Esta secularización, que lleva consigo una creciente autonomía de lo profano, «es un hecho relevante de nuestras civilizaciones occidentales». En esta situación —afirma el Papa— es donde ha aparecido el secularismo como sistema ideológico, porque el secularismo no sólo justifica ese hecho, sino que «lo toma como objetivo, como fuente y como norma del progreso humano, y llega hasta reivindicar una autonomía absoluta del hombre ante su propio destino». Es una forma de naturalismo que excluye toda referencia a Dios y a la trascendencia, y por eso «tiende a identificarse con el ateísmo y a aparecer como un enemigo mortal del cristianismo, que una conciencia cristiana no podrá aceptar sin negarse a sí misma».

Pero si este radical imanentismo sobre sí mismo, sobre el hombre y sobre el mundo en que se sitúa, por definición, el ateísmo, es muy claro, sin embargo, «los espíritus adheridos a la fe muestran más perplejidad ante la fortuna y los peligros de la secularización misma».

Seguidamente, el Romano Pontífice, advierte que «es preciso rechazar sin equívocos dos confusiones ruinosas entre los dominios de las realidades terrestres y de las sociedades mismas (que tienen sus leyes y valores propios) y el

reino de Dios (del cual se distinguen)». La primera, «que propone una versión secular del cristianismo englobando toda la fe cristiana en el humanismo en el que el término "divino" (si figura todavía) no es sino un modo de designar cualidades immanentes del hombre, es desastrosa», dice el Papa, porque vaciaría al mensaje de Cristo de todo su alcance teocéntrico y llevaría a un contradictorio «ateísmo cristiano».

Por el contrario, «algunos creyentes están tentados a negar toda posibilidad de filosofía humana, de solución humana a los problemas de este mundo, fuera de la fe de la Iglesia y de la aplicación de los principios cristianos». Pero esto —advierte prudentemente el Papa—, «¿no sería negar la responsabilidad humana, que, precisamente, forma parte de la grandeza del hombre, creado a imagen y semejanza de Dios, y rechazar toda colaboración sincera con los hombres de buena voluntad que no tienen nuestra fe?». Este pretendido monolitismo «confunde demasiado el reino de Dios y el mundo de aquí abajo». «Este celo exagerado de la trascendencia de Dios lleva con demasiada frecuencia a echarle fuera de la vida humana.» Y la doctrina católica «ha desconfiado siempre de ese exceso».

Dos interrogantes se formula el Papa: ¿Es posible fundamentar un humanismo auténtico partiendo de perspectivas prácticamente ateas, es decir, de un mundo desacralizado y secularizado, sin referencia a Dios? Y, ¿es deseable, por otra parte, llegar hasta ahí en el proceso de secularización, para purificar y revalorizar, como dicen, la fe de los creyentes?

A ambas preguntas da el Papa cumplida respuesta. Después de la experiencia de diversos humanismo ateos, «¿no se advierte, efectivamente, que lo que ahora parece mal asegurado es el sentido del hombre, hasta el punto de que algunos no se atreven ya a hablar de humanismo?». En todo caso —sentencia el Romano Pontífice—, «para nosotros creyentes no es dudosa esta convicción: un humanismo errado, que excluye a Dios, tarde o temprano acabará por revelarse inhumano». Respecto a la segunda pregunta de si una secularización radical de la sociedad, al hacer la fe menos sociológica, hay esperanza de que la haga más pura, más consciente, más responsable, la contestación es terminante: «estamos absolutamente convencidos de que no». Y es un hecho histórico que «semejante secularización se ha desarrollado en oposición con el cristianismo», y despojaría a la ciudad humana de la referencia a Dios, vaciándola de toda trascendencia.

Con la claridad y firmeza que se afirma la verdad, cuando de ella se está plenamente convencido, así es el certero juicio de S. S. el Papa Pablo VI a este respecto.

Y es que la Iglesia no tiene que eclipsarse ante el mundo, ni renegar de él, so pretexto de una mayor pureza en la fe, sino únicamente ser cada día

más verdaderamente ella misma. Y siéndolo, tiene una misión divina que cumplir, que no es nueva ni la debe a poder alguno temporal, sino a su propio Divino fundador que mandó a los Apóstoles «ir por el mundo y predicar a todas las gentes». Y los cristianos tienen una misión profética que cumplir: la de impugnar la tendencia del hombre secularizado a cerrarse sobre sí mismo en un antropocentrismo inútil que se empeña en sustituir el *regnum Dei* por el *regnum hominis*.

EMILIO SERRANO VILLAFAÑE