

Reivindicación de la dimensión pública de la fe cristiana en una sociedad plural, democrática y no confesional

Julio Lois

Introducción

Las consideraciones que siguen van a tener como referencia concreta la situación actual de la sociedad española, aunque estimo que muchas de ellas podrían ser de válida aplicación a muchas otras sociedades, especialmente a aquellas que forman ese amplio mundo que solemos llamar occidental “desarrollado”, que ha pasado por los procesos de secularización promovidos por la Modernidad y la Posmodernidad.

La sociedad española actual está viviendo un cambio profundo en virtud de un reciente e intenso proceso de secularización y puede considerarse que es ya una sociedad plural, laica o no confesional y democrática¹.

Sin poder detenerme en la consideración de las características mencionadas, me limito a recordar que según el estudio realizado a comienzos de este siglo que, coordinado por el profesor de la Universidad de Michigan y presidente de la “Asociación para

¹ Cf., por ejemplo, J. M^o Castillo, “Religión y sociedad en España”, en Id. y J. J. Tamayo, *Iglesia y sociedad en España*, Ed. Trotta, Madrid, 2005, pp. 20-26.

Julio Lois Fernández (Madrid), es teólogo.

la Encuesta Mundial de Valores”, Ronald Inglehart, analiza la situación de 81 países, los cambios políticos y de mentalidad que se han dado en España en los últimos años del siglo pasado y en los primeros del actual son calificados de “muy fuertes”, hasta el punto de que se llega a la conclusión de que España es el país que está viviendo el cambio social más acelerado y profundo de todos los países analizados. Comentando el mencionado estudio J. González-Anleo llega a la conclusión de que “en ningún sitio las diferencias y cortes generacionales en materia de religión y sexualidad han sido tan radicales como en España, destacada por encima de la media mundial como sociedad tolerante y secularizada”².

Conviene aclarar ya desde ahora –y sin perjuicio de mayores matizaciones que se harán más adelante– que al aplicar a la sociedad española actual el calificativo de “laica” pensamos de momento en lo que establece la Constitución española en su artículo 16 cuando afirma que “ninguna confesión tendrá carácter estatal”. Esta aconfesionalidad no implica, en principio, rechazo del hecho religioso. En realidad, la Constitución, en el mismo artículo, “garantiza la libertad ideológica, religiosa y de culto de los individuos y de las comunidades sin más limitación, en sus manifestaciones, que la necesaria para el mantenimiento del orden público”.

Por otra parte, a las características referidas tendríamos que añadir esta otra: un sector significativo de la Iglesia en España parece tener serias dificultades para aceptar en general ese profundo cambio que se está dando en nuestra sociedad y, más en concreto, para asumir las consecuencias que se derivan del hecho de contar con una Constitución que se declara no confesional.

Lo cierto es que estamos asistiendo a una seria confrontación polémica en nuestro país entre la Iglesia y el Estado³. Una polémica

2 Cf. *Cuatro generaciones de españoles ante la Iglesia de hoy*, Ed. Universidad Pontificia de Salamanca y Fundación Pablo VI, Madrid, 2004, p. 12.

3 Para ponderar el alcance de tal confrontación cf. las atinadas consideraciones de Carlos García de Andoin, “Cristianismo y laicidad cara a cara”, en *Iglesia Viva*, nº 221, (enero-febrero 2005) pp. 51-55.

mica de “tono exacerbado”. Y, como indica J.M^a Mardones, “tras la exacerbación se adivina un cierto maniqueísmo: de un lado parecería estar toda la sinrazón, y del otro toda la verdad. Mientras la Iglesia acusa al Partido socialista de relativismo moral y de trivializar cosas tan serias como la familia, el matrimonio, la adopción de menores, etcétera, para dicho partido la Iglesia católica no sería más que un refugio de represión, intransigencia y corte-

La fe cristiana, ¿puede reivindicar legítimamente la presencia pública en la sociedad española?

dad mental. El cruce de acusaciones mutuas ha avanzado hacia las cuestiones políticas: 'vuelta a la Segunda República', 'arrinconamiento de la Iglesia', 'Cristofobia' y hasta 'golpe de Estado'. La grandilocuencia de las expresiones indica más los sentimientos en litigio que la ponderación del análisis²⁴.

A mi entender, la cuestión de fondo que es preciso clarificar en relación con esta situación gira en torno a la presencia pública del hecho cristiano en una sociedad como la española que, como hemos dicho, es plural, democrática y laica o no confesional. Convendría preguntarse en primer término si la fe cristiana tiene o no relevancia pública, y, todavía más, si puede legítimamente y debe, por fidelidad a la identidad propia de dicha fe, reivindicar esa presencia. Y, de contestar positivamente a tales preguntas, sería indispensable clarificar el cómo de esa presencia que se considera irrenunciable y legítima, teniendo en cuenta las características indicadas que informan nuestra sociedad española actual.

A mi entender, la cuestión de fondo que es preciso clarificar en relación con esta situación gira en torno a la presencia pública del hecho cristiano en una sociedad como la española que, como hemos dicho, es plural, democrática y laica o no confesional. Convendría preguntarse en primer término si la fe cristiana tiene o no relevancia pública, y, todavía más, si puede legítimamente y debe, por fidelidad a la identidad propia de dicha fe, reivindicar esa presencia. Y, de contestar positivamente a tales preguntas, sería indispensable clarificar el cómo de esa presencia que se considera irrenunciable y legítima, teniendo en cuenta las características indicadas que informan nuestra sociedad española actual.

4 Cf. *Recuperar la justicia. Religión y política en una sociedad laica*, Ed. Sal Terrae, Santander, 2005, pp. 251-252. Personalmente suavizaría un tanto el alcance de tal maniqueísmo diciendo que sus protagonistas no son propiamente la Iglesia católica, por una parte, y el Partido socialista, por otra, sino tan sólo un sector, ciertamente significativo, de ambas Instituciones.

Para proceder a esa necesaria clarificación me parece conveniente considerar muy brevemente algunas de las posiciones más significativas que sobre estas cuestiones han surgido como reacción ante los procesos de secularización promovidos por la Modernidad y la Posmodernidad⁵. Para ello las agruparé en dos fundamentales: las que defienden la privatización de la fe y las que reivindican su presencia pública, destacando al mismo tiempo las diversidades notables que pueden observarse en el seno de cada una de ellas.

Sin embargo, me parece necesario hacer alusión al menos a otra posición que se sitúa al margen de las dos indicadas. Me refiero a la postura radical de los que se inclinan por la supresión sin más de todas las religiones por entender que son insanas para la humanidad —al ser incompatibles con el ejercicio de la razón crítica, con los avances de la ciencia, con la libertad y la madurez del ser humano, con la fidelidad a la tarea histórica (“opio para el pueblo”)...—, porque fomentan la intolerancia y están en el origen de conflictos que con frecuencia desembocan en guerras —las llamadas “guerras de religión”— o porque, en todo caso, se oponen frontalmente a la autonomía de la vida política, conquista irrenunciable de la humanidad actual. Es, pues, una posición que no sólo rechaza la presencia pública de la fe cristiana, sino que pretende erradicarla sin más, con un radicalismo un tanto inconsecuente por caer en la misma intolerancia que supuestamente quiere combatir en su raíz.

5 Para una consideración más amplia de esta cuestión cf. J. Lois, *Identidad cristiana y compromiso socio-político*, Ed. HOAC, Madrid, 1989; Id., *La contribución de los cristianos y de las comunidades creyentes a la nueva sociedad*, Ed. Fundación Santa María, Madrid, 1989; Id., *Los movimientos cristianos de base en España*, Ed. HOAC, Madrid, 1991, pp. 39-42; Id., “Fe cristiana y compromiso”, en AA.VV., *Cristianismo y liberación*, Ed. Trotta, Madrid, 1996, pp. 159-184; Id., “Presencia pública del hecho cristiano en una sociedad democrática y plural”, en AA.VV., *Nostalgia de infinito. Hombre y religión en tiempos de ausencia de Dios*, Ed. Verbo Divino, Estella (Navarra), 2005, 343-366. Aquí seguiré de cerca esos trabajos.

I. Defensa de la privatización de la fe cristiana

La tesis que defiende esta posición es la de que todas las religiones —y, más concretamente la fe cristiana— deben reducir el ámbito de su incidencia al mundo de lo privado o de lo íntimo, espacio de la conciencia en donde se juegan las relaciones del ser humano con Dios o las relaciones interpersonales de los seres humanos entre sí en el ámbito del “yo-tú”.

Esta posición es mantenida en España con frecuencia, en primer término, por personas y organizaciones vinculadas al pensamiento “progresista” que solemos considerar propio de las izquierdas.

En efecto, tanto la izquierda moderada como la más radical, organizada en partidos políticos, suele reivindicar la privatización de la fe.

En unos casos, que suelen coincidir con las posiciones más moderadas, son motivaciones históricas las que fundamentalmente se aducen. No se quiere negar, en principio, la posibilidad de que la fe cristiana pueda fecundar positivamente la vida pública, sino que simplemente se afirma que, dada la actual involución del sector más influyente de la Iglesia, es conveniente demandar, al menos de momento, la privatización. Una especie de “abstinencia temporal” para evitar “intrusismos”⁶.

La izquierda política más radical suele demandar la misma privatización de la fe cristiana, pero por motivos que podríamos calificar de esenciales y no meramente históricos. Se considera que toda posible funcionalidad pública de la fe es, en cualquier circunstancia, perjudicial o, al menos, irrelevante.

Una parecida demanda de privatización es muy frecuente en el mundo intelectual y artístico que no milita en partido político alguno. Aunque no disponga de estadísticas que lo avalen, a mi

⁶ Esta misma posición es mantenida igualmente por un sector de creyentes críticos que, pese a ser partidarios, en principio y teóricamente, de la presencia pública de la fe cristiana en la sociedad, consideran que, en el actual momento de la sociedad española y teniendo en cuenta la posición sobre todo de la jerarquía eclesiástica, preferible sería la “abstinencia temporal” mencionada.

parecer la mayoría de los intelectuales y artistas españoles, vinculados a la izquierda política, a ciertas formas de radicalismo liberal, o, sin más, a los planteamientos propios del pensamiento moderno y posmoderno, consideran también indispensable la privatización de la fe.

Pero la privatización de la fe cristiana es igualmente demandada por sectores “progresistas” cristianos, que invocan en su favor argumentos vinculados a cierta teología de la secularización de corte un tanto radical. Para estos sectores la privatización es una exigencia derivada de la naturaleza misma de la fe y, al mismo tiempo, condición necesaria para mantener un diálogo abierto y significativo con el mundo surgido de la Modernidad plasmado en una sociedad plural y democrática.

La privatización de la fe provoca consensos entre colectivos de muy diverso signo

La justificación más específicamente teológica de esta última posición ha sido sistematizada con vigor por el teólogo alemán Friedrich Gogarten.

Para él la secularización, que ciertamente demanda la privatización de la fe, es una consecuencia legítima, incluso necesaria, de la comprensión verdadera de esa misma fe. Es, nos dice, un fenómeno “post-cristiano”, es decir, consecuencia legítima de la vivencia auténtica de la fe cristiana. Gogarten reconoce que el fenómeno de la secularización se ha prostituido y ha degenerado en “secularismo” al pretender desvincular al ser humano de Dios, pero sigue siendo cierto que la fe cristiana sitúa al ser humano, por encargo de Dios, ante un mundo desdivinizado, contingente y profano, sometido a su libertad responsable. La orientación concreta del ejercicio histórico de esa libertad responsable, es tarea exclusiva de la razón y no de la fe. La fe sólo puede ser fiel a sí misma cuando se mantiene en el ámbito de lo privado y respeta así la autonomía de la vida pública. Por eso no

puede ser tematizada en forma alguna al nivel de la actividad del ser humano en el mundo, ya que de ella no se deriva conocimiento alguno capaz de orientar dicha actividad.

Para los sectores cristianos que se identifican con esta teología radical de la secularización todo intento de recuperar la dimensión pública de la fe es improcedente y regresivo, por referir la fe ámbitos que no son propiamente los suyos y por generar incapacidad para asumir la nueva situación en la que la secularización nos ha situado.

Pero la privatización de la fe cristiana es igualmente demandada desde posiciones “conservadoras”, vinculadas ideológicamente al pensamiento clásico de la derecha política y teológica, aunque, como es natural, las motivaciones que se aducen para justificar tal demanda difieran de las invocadas por las posiciones anteriormente consideradas.

Se da de esta manera una extraña y paradójica coincidencia que no deja de ser significativa. El objetivo de privatizar la fe provoca ese curioso consenso entre personas, colectivos e instituciones de muy diverso signo.

Ya hemos dicho que Gogarten mantenía que el cristiano tenía el deber de asumir ante Dios el compromiso de realizar con libertad responsable la tarea histórica de configurar con justicia la “polis”, aunque, eso sí, en tal tarea sólo podía ser conducido y orientado por el ejercicio de la razón, enteramente autónoma frente a la fe en este campo. Las posiciones a las que vamos a referirnos ahora cuestionan tal deber y consideran que los creyentes personalmente considerados, para lograr que su vida de fe sea auténtica y no se contamine por intereses terrenos, deben evitar todo compromiso o implicación en el mundo ambiguo e impuro de la vida política. Igualmente piensan que la Iglesia, global e institucionalmente considerada, debe restringir su misión al mundo de lo “espiritual” o “religioso”, dejando libre el campo impuro de la vida pública al poder del Estado y de los restantes poderes civiles de la sociedad.

Los sectores creyentes conservadores que defienden la privatización de la fe se inclinan por concepciones falsamente espiri-

tualizadas de la fe cristiana que conducen a una visión “desmundanizada” y “ahistorificada” de la fe, e invocan motivaciones teológicas como las que siguen:

- El Reino proclamado por Jesús, al “no ser de este mundo”, como Él mismo indicó, se refiere con exclusividad al ámbito de lo supramundano o sobrenatural. En consecuencia, la Iglesia, llamada a ser la anunciadora y servidora de ese mismo Reino, tiene que ser una institución dedicada a cultivar en exclusiva la dimensión “espiritual”, no mundana, del ser humano. Se desvirtuaría si asumiese funciones que digan relación a la vida pública, ya que no son de su incumbencia.
- La salvación que ese Reino anuncia queda referida al bien de las almas, a la intimidad espiritual de las personas, prescindiendo de los contextos sociales e históricos en que viven.
- La esperanza que el anuncio de ese Reino genera refiere al “más allá” y queda desconectada de su dimensión intrahistórica.
- La conversión que ese Reino reclama se entiende simplemente como un proceso de “conversión del corazón”, de transformación interior, intimista e individual y es en esos ámbitos donde se verifica su autenticidad.

No creo exagerado decir que en un sector importante del pueblo creyente español están todavía hoy muy presentes estas concepciones dualistas, marcadamente desencarnadas, que definen con pasión, y por motivaciones teológicas, la privatización de la fe. En ese sector se ha realizado una operación de secuestro de la dimensión encarnada del mensaje cristiano, de todas sus implicaciones sociales y políticas. A él pertenecen tanto personas sencillas, de condición humilde, objetivamente interesadas en el cambio social, como otras de alta posición social y económica, objetivamente interesadas en la continuidad del orden establecido.

Lo que hace sospechosa la posición de estas últimas es que su clamor contra lo que llaman la “politización” del mensaje

cris­tiano se alza sólo contra aquellas tomas de posición que someten a crítica el sistema establecido y no contra las que intentan ofrecer un manto de legitimación sacral al “status” existente. Invocando los eslóganes clásicos del pensamiento liberal decimonónico (“sileat theologus in munere alieno”, “la Iglesia, en las sacristías”, “los curas con su sotana y entre las paredes de sus templos”...) pueden ciertamente coincidir en su demanda de privatización de la fe con las motivaciones aducidas por los sectores “progresistas” antes mencionados, relacionadas con el temor legítimo a toda forma de teocracia o de intrusismo invasor de la Iglesia en el mundo secular. Pero en este sector parece primar la convicción de que el apoliticismo o neutralidad de la Iglesia —como también la de cualquier otra institución de la sociedad— contribuye a dejar libre el mundo de lo socio-político, para que pueda seguir ejerciéndose sobre él, sin resistencias críticas, el poder constituido. No puede extrañar, en consecuencia, que los sectores más interesados en mantener el orden establecido, cuando sospechan que las posiciones de los creyentes en un momento dado puedan representar una instancia crítica para sus intereses, alcen su voz a favor de la privatización de la fe.

II. Defensa de la dimensión pública de la fe cristiana

Agrupamos aquí las posiciones que, mostrando su desacuerdo con las anteriormente reseñadas, se oponen a la privatización de la fe cristiana. Coinciden en su deseo de rescatar la dimensión de la pública de la fe. Pero es una coincidencia de naturaleza formal que oculta las grandes diferencias que se dan entre las posiciones que buscan ese rescate.

Sin entrar en mayores matizaciones debemos distinguir claramente dos posiciones. En la primera de ellas se sitúan los que reivindican la dimensión pública de la fe, pero sin respetar suficientemente el pluralismo cosmovisional y el horizonte de laicidad propios de la sociedad española actual. En la segunda, se sitúan aquellos que sí intentan ese respeto y en virtud de una “nueva” o “segunda” reflexión tratan de recuperar la dimensión

pública de la fe, sin recaer en posiciones superadas de cristiandad.

Para adentrarnos en la primera de las posiciones indicadas conviene hacer unas breves referencias históricas.

Como se sabe, en el siglo IV, con Constantino primero y con Teodosio después, el cristianismo pasó de ser una religión perseguida a ser tolerada primero y finalmente a ser la religión oficial del Imperio. Este cambio otorgó al cristianismo una relevancia pública excepcional y dio lugar a lo que convencionalmente llamamos régimen de cristiandad.

“La cristiandad significa esa forma de presencia del cristianismo que consistía en el sometimiento de las distintas esferas de la vida humana: política, social, cultural y personal al control de la Iglesia. En ella el poder político se ejercía de alguna forma en subordinación al poder eclesiástico; la sociedad se organizaba y regía desde principios cristianos que determinaban la forma de organización del tiempo, las costumbres, los valores y el ocurrir de la vida colectiva; la cultura surgía de principios cristianos y estaba determinada en la mayor parte de sus realizaciones: símbolos, valores, obras de arte, desde el cristianismo”⁷.

Tal vez la expresión culminante de esta concepción de cristiandad se encuentre en los albores del siglo XIV, en la famosa Bula *Unam Sanctam* de 18 de Noviembre de 1302 del Papa Bonifacio VIII. En ella, refiriéndose a la Iglesia se llega a afirmar que en ella “hay dos espadas: la espiritual y la temporal... Una y otra espada, pues, están en la potestad de la Iglesia, la espiritual y la material. Mas ésta ha de esgrimirse a favor de la Iglesia; aquélla por la Iglesia misma. Una por mano del sacerdote, otra por mano del rey y de los soldados, si bien a indicación y consentimiento del sacerdote. Pero es menester que la espada esté bajo la espada y que la autoridad temporal se someta a la espiritual... Que la potestad espiritual aventaje en dignidad y nobleza a cualquier potestad terrena, hemos de confesarlo

⁷ Cf. J. Martín Velasco, *El malestar religioso de nuestra cultura*, Ed. Paulinas, Madrid, 1993, pp. 309-310.

con tanta más claridad, cuanto aventaja lo espiritual a lo temporal... Porque según atestigua la Verdad, la potestad espiritual tiene que instituir la temporal, y juzgarla si no fuere buena... Luego si la potestad terrena se desvía, será juzgada por la potestad espiritual; si se desvía la espiritual menor, por su superior; mas si la suprema por Dios sólo, no por el hombre, podrá ser juzgada... Ahora bien, esta potestad, aunque se ha dado a un hombre y se ejerce por un hombre, no es humana, sino antes bien divina...⁸.

Esta concepción de cristiandad es radicalmente cuestionada por el llamado proceso de secularización que, iniciado ya en los albores del Renacimiento, alcanza un punto de inflexión con la Modernidad ilustrada, informada por una sed incontenible de autonomía que se extiende a los distintos campos del saber y del actuar humanos. El resultado es, como señala Martín Velasco, “un cambio radical de la forma de presencia del factor religioso en la sociedad, en la cultura y en la vida de las personas”⁹.

Pues bien, la primera de las posiciones indicadas agrupa a quienes, con diferencias incluso notables de matiz, defienden la dimensión pública de la fe sin tener suficientemente en cuenta, a mi entender, ese “cambio radical” que nos sitúa en España ante una sociedad plural, democrática y no confesional, es decir, con cierta añoranza de situaciones ya caducadas de cristiandad.

Prescindiendo de posiciones más netamente conservadoras, hoy minoritarias, en las que la añoranza referida de cristiandad

**Frente a la cristiandad,
la secularización supone
un cambio radical
de la forma de presencia
religiosa en la sociedad**

8 Cf. Denzinger, 469.

9 Cf. J. Martín Velasco, *Ser cristiano en una cultura posmoderna*, Ed. PPC, Madrid, 1996, p. 18.

adquiere tonos exacerbados¹⁰, nos vamos a referir sólo a las posiciones que convergen en la que suele llamarse “opción neoconfesional”. Dada la brevedad obligada de este trabajo nos limitamos a una consideración muy genérica de tal opción¹¹.

Ante la escasa presencia o incluso ausencia de creyentes cristianos en los ámbitos más vivos de la vida pública y con la finalidad de garantizar la incidencia pública de la fe en un contexto dominado por la cultura de la increencia y asegurar la presencia de la Iglesia en la sociedad se propugna la reagrupación confesional. Los partidarios de esta opción neoconfesional consideran, en suma, necesario que los cristianos “cierren filas” para impedir así la dispersión y ejercer una mayor influencia en la vida social y política.

Esta presencia tiene el riesgo, a mi entender, de tender hacia una cierta “agresividad confesional” que no parece ser adecuada en un una sociedad inequívocamente plural como la nuestra. Y es que “el compromiso cívico confesional sugiere la existencia de una solución católica a los problemas cívicos, lo cual carece de fundamento... Los valores ético-religiosos del Evangelio son susceptibles de concretarse históricamente en la sociedad civil de múltiples formas”. Se puede producir así “una confusión peligrosa que tiende a transformar innecesariamente en conflictos religiosos los que en realidad son conflictos sociales”¹².

Resta por considerar en este apartado dedicado a la defensa de la dimensión pública de la fe la posición representada por las genéricamente llamadas “nuevas” teologías políticas. Tales teologías —sobre todo, la llamada “nueva” teología política europea y las teologías de la liberación nacidas en el llamado “tercer”

10 Cf., por ejemplo, J. Lois, *Identidad cristiana...* op. cit., pp. 39-40.

11 Para una consideración más detallada de esta cuestión cf. J. Lois, *La contribución de los cristianos...* op. cit., pp. 56-63, con la bibliografía allí indicada en la nota 31.

12 Cf. el Documento “Compromiso cívico y neoconfesionalismo”, elaborado por los Secretariados Diocesanos Sociales de Pamplona, Bilbao, San Sebastián y Vitoria, publicado en *Iglesia Viva*, nº 128 (marzo-abril 1987) pp. 222-232. Hablar de los riesgos de la opción neoconfesional no significa negar que los cristianos puedan reagruparse confesionalmente en casos concretos y con finalidades muy determinadas (cf. J. Lois, *Fe cristiana y compromiso...* art. cit., pp. 173-179).

mundo— coinciden en uno de sus objetivos fundamentales, que es el que interesa destacar aquí: desentrañar la dimensión pública de la fe cristiana, su significación crítica y liberadora en la sociedad, pero sin volver a caducas situaciones de cristiandad, es decir, asumiendo el horizonte de laicidad en que nos sitúa el momento histórico, sin pretensión alguna de negar la legítima autonomía de lo secular, que se considera algo positivo e irreversiblemente adquirido.

Resumo apretadamente el pensamiento en este punto de J.B. Metz, a mi entender uno de los defensores más cualificados de esta posición.

Para el conocido teólogo alemán el llamado proceso de secularización ha provocado la clara distinción entre Iglesia y Estado, ha roto con la peligrosa identificación entre trono y altar, que llevó a la Iglesia, a través de su historia, a servirse del Estado y de sus funciones como de instrumentos poderosos para realizar su tarea evangelizadora, o, a la inversa, que llevó al Estado a servirse de la Iglesia para obtener una legitimación sacral del orden establecido. Ha roto, en suma, con la identificación ingenua y precrítica entre religión y sociedad.

Metz considera que a partir de la Ilustración la esfera política reclama autonomía y solicita de forma legítima no ser ya el escenario sobre el que pueda proyectarse forma alguna de dominación religiosa. La estructuración y organización política de una sociedad no son el reflejo de un orden prefijado y sagrado que pudiera deducirse de la revelación cristiana. Son el resultado del esfuerzo libre y creador del ser humano; pueden y deben, en consecuencia irse cambiando ya que las objetivaciones políticas están en relación con la historia social de la libertad.

¿Cómo ha reaccionado la Iglesia ante este cambio promovido por la Ilustración? Según Metz “durante largo tiempo la Iglesia (y, en parte, hasta este último Concilio) ha seguido únicamente con resentimiento este proceso. Lo ha experimentado exclusivamente como apostasía y falsa emancipación. Y tan sólo lentamente ha ido teniendo el valor de dejar que el mundo, en este sentido, se fuera haciendo secular, y de comprender este proce-

so no sólo como algo que iba sucediendo contra las instituciones históricas del cristianismo, sino como un acontecimiento que va siendo determinado también por los impulsos históricos más íntimos precisamente de este cristianismo y de su mensaje¹³.

Pero este proceso de secularización de la vida política —que es una conquista irreversible de la historia moderna de la libertad humana— al mismo tiempo que impide con razón el ejercicio por parte de la Iglesia de una insoportable tutela sobre el mundo político, puede conducir a una inadmisibile privatización de la fe.

Este riesgo es el que trata de conjurar esta “nueva” teología política que busca superar las tendencias privatizadoras del mensaje cristiano propias de una teología trascendental, existencial o meramente personalista¹⁴.

Para justificar la tarea de recuperar la dimensión pública de la fe cristiana, Metz se remite a ciertas lúcidas advertencias surgidas ya en el seno mismo de la Modernidad ilustrada y, sobre todo, a la propia naturaleza de dicha fe.

Por una parte, en efecto, Metz recuerda que en el seno mismo de la Modernidad ilustrada se atisbó el riesgo que podría representar la pura privatización de la fe al reservar para la razón crítica, abandonada a sí misma, toda relevancia pública. La preten-

13 Cf., *Teología del mundo*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1970, p. 189. Lamentablemente, a mi entender ese “resentimiento” al que se refiere Metz se mantiene en sectores significativos de la Iglesia, en los que parece vigente la visión que sigue considerando ese proceso de autonomía de lo secular como “apostasía y falsa emancipación”.

14 Sin embargo es interesante poner de manifiesto que para la “nueva” teología política tal tarea de desprivatización no implica en forma alguna menospreciar la problemática que la persona humana tiene como existente individual. En realidad se considera que sólo desde una teología desprivatizada se está en condiciones de abordarla. Como indica el mismo Metz “está claro que en el mensaje del Nuevo Testamento hay una legítima individualización, una individualización de cada uno ante Dios, la cual puede considerarse el filo básico del mensaje neotestamentario, sobre todo en su tradición paulina. ¡Y esto no hay que ponerlo tampoco en tela de juicio por la exigida desprivatización! ¡Antes, al contrario! Porque la teología, por medio precisamente de la mencionada tendencia a la privatización, corre peligro de no acertar con el individuo al que ella pretende dirigirse, de no llegar hasta él en su existencia. En efecto, esa existencia se halla hoy día sumamente entretejida con las moviidades sociales. Y toda teología existencial y personal que no comprenda la existencia misma como un problema político, seguirá siendo, hoy día, abstracta ante la situación existencial del individuo”. Como se ve, la “superación” de la privatización de la fe ha de entenderse en sentido hegeliano: se supera asumiendo lo que hay de válido en ella.

sión totalitaria de la razón moderna puede deslizarse hacia la perversión de esa misma razón —“la razón genera monstruos”—, como bien sabían los pensadores de la Escuela crítica de Frankfurt, y, en todo caso, puede llevar a ignorar parcelas importantes de la realidad, tal vez las más decisivas para el ser humano. Entre tales parcelas está la que ocupa la religión en general y, más particularmente, la fe cristiana.

Pero la justificación decisiva para acometer la tarea de desprivatizar la fe cristiana la encuentra el teólogo alemán en la naturaleza misma de esa fe, hasta el punto de que de no desprivatizarla se desvirtuaría su significación y alcance. “La salvación —la *salus*— hacia la que se orienta la fe cristiana, no es una salvación privada. La proclamación de esta salvación impulsó a Jesús a un conflicto mortal con los poderes públicos de su época. La cruz de Jesús no se halla en el campo privatísimo del ámbito

La salvación hacia la que se orienta la fe cristiana no es una salvación privada

individual-personal. No se halla tampoco en el campo santísimo de un ámbito puramente religioso. Sino que traspasa el umbral de lo privado que es protegido íntimamente o de lo puramente religioso que queda a cubierto cuidadosamente. No. Sino que se halla 'allá fuera', como nos lo formula la teología de la carta a los Hebreos. El velo del templo ha quedado desgarrado definitivamente. El escándalo y la promesa de esta salvación son públicos. Esta publicidad no puede retirarse, no puede disolverse, no puede reducirse al silencio. Va acompañando el camino histórico del mensaje de salvación. Y, al servicio de este mensaje, se le ha conferido a la religión cristiana una fisonomía crítica y liberadora: una fisonomía de responsabilidad pública”¹⁵.

15 Cf. *Teología del mundo*, op. cit., p.147.

Me parece que tiene razón Metz cuando reivindica con fuerza la dimensión pública de la fe cristiana. Renunciar a ella supondría traicionar la “memoria subversiva y liberadora” de aquél que fue crucificado precisamente por las indudables repercusiones públicas de su vida y de su mensaje¹⁶.

Si se acepta esta posición la cuestión no se sitúa ya en si la fe cristiana ha de tener o no una presencia pública. Se supone que sí y que tal presencia es irrenunciable, por las razones indicadas. La cuestión se traslada entonces al *cómo* recuperar esa presencia y, más concretamente, al *modo* concreto de realizarla.

III. Hacia una nueva forma de presencia de la fe cristiana en la actual sociedad española, que es plural, laica o no confesional y democrática

¿Cómo recuperar esa dimensión pública, esa memoria liberadora y subversiva, desprivatizando así la fe, pero sin volver a situaciones pretéritas de cristiandad? ¿Cómo, se pregunta el mismo Metz, “definir de nuevo la relación entre la religión y la sociedad, entre la Iglesia y el dominio público social, entre la fe escatológica y la práctica social, no de manera precrítica, con la mira puesta en una nueva identificación entre ambas realidades, sino poscríticamente, en el sentido de una 'segunda reflexión'?”¹⁷. ¿Es posible tal recuperación o estamos condenados a deslizarnos desde Scila a Caribdis, desde el intrusismo de la fe a

16 Tal “memoria”, dice nuestro autor “no es un recuerdo que nos resguarde engañosamente de los riesgos del porvenir. No es una especie de reverso burgués de la esperanza. Lleva consigo, justamente, una anticipación bien determinada del porvenir, concebido como porvenir de los que no tienen esperanza, de los fracasados y apurados. Es esto lo que hace de ella una memoria liberadora y subversiva que acosa nuestro tiempo y lo pone en tensión, puesto que nos hace recordar precisamente este porvenir y no un porvenir indeterminado, y nos obliga, además, a transformarnos constantemente para estar a la altura de ese porvenir. Semejante memoria rompe el encantamiento que tiene embrujada a la conciencia hoy dominante. Se remite a la historia, pero no haciéndola cargar con el fardo de nuestros intereses actuales. Moviliza la tradición como tradición subversiva, y, por tanto, como potencia crítica y liberadora contra la conciencia unidimensional actual y contra la seguridad de aquellos 'cuyo tiempo siempre está a mano' [Jn 7, 6]” (J. B. Metz, “Presencia de la Iglesia en la sociedad”, en *Concilium*, n° extra -diciembre 1970-, p. 249).

17 Cf. *Teología del mundo...* op. cit., pp. 144-145.

su irrelevancia pública o viceversa? En nuestras sociedades actuales plurales, democráticas y no confesionales, entre las cuales incluimos la española, ¿es posible desprivatizar la fe sin regresar a etapas premodernas y precríticas, es decir, sin sustraer la esfera de lo público al ejercicio crítico de la razón humana, o, al menos, sin entrometerse en tal ejercicio de forma indebida? Responder a preguntas como las formuladas es indispensable si es cierto, como pensamos no pocos, que estamos actualmente en el riesgo de caer en uno de los polos de la alternativa peligrosa configurada por la privatización radical, por una parte, y por nuevas formas de “neofesionalismo”, por otra.

Vamos a intentar responder a esas preguntas desde la convicción, ya repetidamente expresada, de que sólo nos parecen válidas aquellas respuestas que nos permitan superar tanto la irrelevancia como el intrusismo de la fe cristiana. Para ello centraremos nuestra atención en el modo concreto de realizar la presencia pública que aquí reivindicamos, lo cual nos llevará a postular una nueva forma para esa presencia¹⁸.

Al presentar esa nueva forma de presencia me fijaré tan sólo en aquellas de sus características que dicen referencia más directa a la situación —a la que hicimos alusión al comienzo de este mismo trabajo— de “confrontación polémica de tono exacerbado” que hoy vivimos en España¹⁹.

La confrontación a que aludimos se plantea, a mi entender, en el seno de la sociedad española no propiamente y sin más entre creyentes y no creyentes, sino más bien entre un sector de dicha sociedad —constituido por creyentes y no creyentes— y otro sector de la misma, igualmente constituido por creyentes y no cre-

18 Parece conveniente precisar que la novedad a que nos referimos es muy relativa, pues viene siendo postulada desde hace ya varias décadas por buena parte de la reflexión teológica. Es la nueva forma de presencia, por ejemplo, que postula Metz desde los años 60, como ya dijimos, cuando hablaba de la necesidad de una “segunda reflexión” o de una “reflexión de segundo orden”, para reconsidera esta cuestión. Sin embargo, el seguir hablando de su novedad tienen la ventaja de poner de manifiesto que conseguir esa nueva presencia sigue siendo, en muy buena medida, una asignatura pendiente.

19 Para una consideración más amplia y completa de la nueva forma de presencia demandada, con referencia a características que aquí no podemos considerar, cf, por ejemplo, J. Lois, *Presencia pública del hecho cristiano...* art. cit., pp. 351-364.

yentes. Y se plantea también, más concretamente, entre poderes del Estado y buena parte de la jerarquía eclesiástica.

Vamos a intentar responder a las preguntas anteriormente formuladas, teniendo en cuenta esos ámbitos diversos en los que se da la confrontación polémica, cuya agresividad muchos lamentamos.

Podríamos empezar diciendo, en orden a superar convenientemente tal confrontación, que la presencia pública del cristianismo, que es tarea que corresponde a la totalidad de los que se confiesan creyentes cristianos, en una sociedad actual como la española –insistimos: plural, laica o no confesional y democrática– tiene que asumir, al menos dos respetos fundamentales.

La presencia pública de los cristianos implica el respeto a la autonomía de la realidad secular

Respeto, en primer término, a la consistencia autónoma de la realidad secular y, por tanto, a los distintos saberes de los que hoy los seres humanos disponen, procedentes de los más diversos campos del conocimiento. Y respe-

to, en segundo lugar y más en concreto, a la legítima autonomía de la vida pública o política y a las reglas de juego de la verdadera democracia.

El primero de los respetos viene exigido, a mi entender, por el reconocimiento de la legítima autonomía de la realidad terrena hecho de forma clara por el Concilio Vaticano II en la Constitución Pastoral *Gaudium et spes*, sobre la Iglesia en el mundo actual. Después de constatar que “muchos de nuestros contemporáneos parecen temer que, por una excesivamente estrecha vinculación entre la actividad humana y la religión, sufra trabas la autonomía del ser humano, de la sociedad o de la ciencia” el Concilio afirma que “si por autonomía de la realidad terrena se quiere decir que las cosas creadas y la sociedad misma gozan de propias leyes y valores, que el ser humano ha de des-

cubrir, emplear y ordenar poco a poco, es absolutamente legítima esta exigencia de autonomía”²⁰. Y añade en el mismo nº 36: “No es sólo que la reclamen imperiosamente los seres humanos de nuestro tiempo. Es que además responde a la voluntad del Creador. Pues, por la propia naturaleza de la creación, todas las cosas están dotadas de consistencia, verdad y bondad propias y de un propio orden regulado, que el ser humano debe respetar con el reconocimiento de la metodología particular de cada ciencia o arte”²¹.

El segundo de los respetos es resultado de extender lo dicho anteriormente al campo de la vida pública o política. Respeto, decíamos a la autonomía de esa vida pública o política y respeto consecuente con las reglas de juego de la verdadera democracia.

Es un respeto que supone para todos los creyentes la renuncia a pretensiones hegemónicas y, desde luego, la renuncia a toda forma de coacción impositiva, directa o indirecta, al intentar extender las convicciones creyentes en la sociedad, por muy verdaderas y fecundas que se consideren. Está claro que la sociedad española actual es plural y conflictiva. En una sociedad así “los problemas relativos al sentido, al valor y a la totalidad se plan-

20 Cf. nº 36. Exigir el respeto a esa autonomía no equivale a sostener, como la Constitución aclara en el mismo número, “que la realidad creada es independiente de Dios y que los hombres pueden usarla sin referencia al Creador”, lo cual es obvio para todo creyente. Hablamos, pues, de una autonomía que muchos han convenido en llamar “relacional” y no propiamente “absoluta”.

21 En relación con esta cuestión la reflexión teológica actual se plantea una cuestión de hondo calado teórico y del máximo interés para precisar el alcance de este respeto a la autonomía de la realidad secular. Podría formularse así: ¿disponemos los creyentes cristianos de una “moral cristiana”, con contenidos específicos derivados de la revelación, esencialmente vinculados a la fe? Algunos teólogos consideran que no se puede hablar propiamente de moral cristiana, sino más bien de vivencia cristiana de la moral, y que, en consecuencia, es preciso concederle a la moral un nivel de autonomía análogo al que sin la menor dificultad ya concedemos a las ciencias naturales u otros campos del saber. Se adivina sin mayor esfuerzo la importancia que la clarificación de esta cuestión puede tener en orden a situarse convenientemente ante algunas de problemas candentes de la confrontación que se está dando en el seno de la sociedad española (piénsese en los relacionados con la sexualidad o con la bioética, por ejemplo). Ante la imposibilidad de considerar aquí con mayor atención este asunto, remito al lector a A. Torres Queiruga, “Moral e relixión: da moral religiosa á visión religiosa da moral”, en *Encrucillada*, nº 136 (xan-feb 2004), pp., 5-23; M. Vidal, *Diccionario de ética teológica*, Ed. Verbo Divino, Estella (Navarra), 1991, pp. 215-219; E. López Azpitarte, *Hacia una nueva visión de la ética cristiana*, Ed. Sal Terrae, 2003, pp. 233-247.

tean desde perspectivas y posiciones diferentes y originan respuestas distintas, algunas de las cuales están en contradicción con el planteamiento y la respuesta cristiana²². Así las cosas, no resta para los creyentes que se comprometan en la vida pública otro camino que la defensa de un orden social y político informado por la libertad de pensamiento y expresión, capaz de propiciar el diálogo y la discusión, siempre en el marco de respeto y tolerancia que exige el juego realmente democrático. La dimensión pública de la fe cristiana, irrenunciable como hemos dicho repetidamente, debe hacerse presente en la sociedad solamente, pues, con ofertas dirigidas a la libertad de las personas, utilizando siempre mediaciones que sean en todo caso respetuosas con las normas democráticamente establecidas. Lo dicho no se opone, por otra parte, a que la oferta creyente se presente con el máximo interés y el mayor grado de convicción respecto a su verdad, bondad y belleza para fecundar positivamente la organización de la sociedad.

Estas exigencias, extendidas a todas las personas creyentes en su relación con la sociedad, deben urgirse muy especialmente cuando la Iglesia institucionalmente considerada interviene de la vida pública de “forma oficial”, a través de sus más altas instancias jerárquicas. En España no es infrecuente la acusación dirigida a tales instancias de “dispepsia democrática”, por entender que no acaban de entrar en el “juego democrático”, que supone capacidad de diálogo y un respeto escrupuloso a la libertad de las personas. Sólo renunciando de forma inequívoca a toda intervención “per modum auctoritatis”, se pondrá de forma significativa a tal acusación²³.

Todo lo dicho hasta aquí supone, según creo, la aceptación consecuente de la no confesionalidad del Estado. Planteamos así la cuestión de la “laicidad”, de la que se viene hablando profu-

22 Cf. J. Martín Velasco, *Increencia y evangelización. Del diálogo al testimonio*, Ed. Sal Terrae, Santander, 1988, p. 184.

23 Esa capacidad de diálogo a que nos referimos se concreta en una doble referencia: diálogo honesto y crítico con el contexto –socio-económico, ideológico-cultural y jurídico-político– y diálogo con el sentido de fe de todos los creyentes que forman el pueblo de Dios.

samente entre nosotros, aunque sólo en contadas ocasiones con el rigor requerido²⁴.

La laicidad surge originariamente, como ha hecho notar J.M^a Mardones, “como solución a las guerras de religión. En la Europa ensangrentada por enfrentamientos religiosos, en lugar de seguir manteniendo un Estado que decide sobre las cuestiones de las creencias últimas, sobre la fe, imponiendo un credo o una confesión –lo que originó o agudizó los conflictos religiosos–, se fue abriendo paso a la idea de un respeto a la conciencia de cada cual en lo referente a las cuestiones o razones últimas sobre la vida y la realidad. Al mismo tiempo, se aceptaba que las Iglesias, o la religión en general, no podían ejercer su autoridad sagrada sobre el poder político. El Estado pasa así a ser laico, neutro... a ser visto como una instancia neutral con respecto a las diversas confesiones religiosas”²⁵.

Hablar de Estado laico, neutro, en el sentido indicado, no significa situarlo en contra de cualquier confesionalidad religiosa²⁶. Es más, el Estado, al renunciar a la confesionalidad, se puede y debe convertir en garante para todos los ciudadanos de la libertad religiosa, como ya lo hizo ver J. Locke (1632-1704) en su obra *Sobre la libertad*, que no pocos consideran la carta fundacional de la laicidad.

Esta doctrina de la laicidad se desarrolla en Europa, y sobre todo en Francia, a partir de la década de los años 20 del siglo pasado, precisamente como reacción contra el laicismo agresivo. Reclamaba, como señala Díaz Moreno, “dos cosas de excepcional importancia:

- La *aconfesionalidad religiosa* del Estado que no proclama a ninguna religión como suya ni, en consecuencia, tampo-

24 Una magnífica reflexión sobre esta cuestión de la laicidad puede encontrarse en el ya citado nº 221 (enero-febrero 2005) de la revista *Iglesia Viva*, pp. 7-80.

25 Cf. *Recuperar la justicia...* op. cit., p. 254.

26 Como indica E. Poulat la laicidad “no es 'todo al César, nada a Dios', ni siquiera 'todo al hombre, nada a Dios', sino todo a la conciencia y a la libertad de los hombres, llamados a vivir juntos a pesar de todo lo que les separa, o pone o divide” (cf. *Notre laïcité publique. La France est une République laïque*, Ed. Berg Internacional, Paris, 2003, p. 16).

co protege de manera especial a ninguna confesión religiosa o creencia.

- El reconocimiento y la *protección jurídica de la libertad religiosa*, como un derecho de la persona a dar culto a Dios, según el dictamen de propia conciencia, tanto en público como en privado, tanto individual como asociadamente”.

Y comenta seguidamente el conocido canonista: “Se trataba de una doctrina y de un pensamiento que no nacía ni desembocaba en un cierto indiferentismo religioso o menosprecio de su valor. Si se proclamaba la neutralidad del Estado en lo religioso, era precisamente porque el Estado se consideraba incompetente para emitir un juicio de valor sobre la verdad o el error religioso.

Pero, al mismo tiempo, proclamaba el reconocimiento y la garantía jurídica de la expresión reli-

La doctrina de la laicidad demanda la separación entre la Iglesia y el Estado

giosa, porque entendía que entraba dentro de aquellos valores y derechos humanos que el Estado está obligado a reconocer, a proteger y a facilitar su ejercicio²⁷.

Según el mismo autor, “esta doctrina y este pensamiento no lograron abrirse paso dentro de la doctrina oficial de la Iglesia. Entendemos que fue una lástima que se mirase esta ideología con tantas reservas. Hubiese sido un paso adelante que habría hecho menos dura y dificultosa la admisión de la doctrina conciliar sobre la libertad religiosa y, quizá, habría evitado determinadas actitudes reaccionarias y cripto-revanchistas que tanto daño han hecho”. Y mirando hacia el futuro sostiene que “la doctrina y la normativa católica sobre las relaciones Iglesia-Estado tendrán que aceptar, asumir y defender la laicidad, aconfesionalidad y neutralidad del Estado, desde el ángulo de la doc-

²⁷ Cf. “Relaciones Iglesia-Estado. Datos para un balance”, en AA.VV., *Fe y política*, Ed. PPC y Fundación Santa María, Madrid, 2002, p. 97.

trina católica sobre la libertad religiosa. Sólo así se evitará que, por reacción, se confunda la laicidad con un laicismo militante y antirreligioso o que la aconfesionalidad degenera en un indiferentismo que desconoce o no valora esta dimensión de la persona. Aunque, a veces, ese indiferentismo intente disfrazarse de una mal entendida neutralidad religiosa²⁸.

De lo dicho me parece importante extraer las siguientes conclusiones:

- a) La doctrina de la laicidad, que sitúa como hemos dicho al Estado al margen de toda confesionalidad religiosa, demanda la separación entre la Iglesia y el Estado. Se trata de una separación que, por parte del Estado, deriva de su incompetencia para tomar partido por cualquier credo religioso, y mucho menos para imponerlo, y que se expresa en su neutralidad con respecto a todos ellos.
- b) No es cierto que la aconfesionalidad del Estado, que se deriva de la asunción de la doctrina de la laicidad, conduzca necesariamente a situarle “contra” toda confesión religiosa o a defender posiciones ateas. La persecución de la religión o su descalificación supondría una perversión de la laicidad. Normalmente se utiliza el término “laicismo” para designar tal perversión²⁹. Es más, la no confesionalidad del Estado que aquí defendemos debe convertirlo en garante de la libertad religiosa de todos sus ciudadanos³⁰.
- c) La separación entre Iglesia y Estado que implica la doctrina de la laicidad y que aquí defendemos, tampoco supone necesariamente la adopción de una posición de indiferencia ante la cuestión religiosa, ni siquiera excluye una razo-

28 Cf. *Ibid.*, pp. 97-98.

29 No hay sin embargo unanimidad en cuanto al contenido significativo del término “laicismo”. Mientras que la posición más común considera que el laicismo es una posición que tergiversa y pervierte la laicidad, otros dan al laicismo la significación que aquí venimos dando a la laicidad, término que ellos no admiten, y hablan de “laicismo agresivo o excluyente” para designar la posición que los primeros llaman sin más laicismo. Es preciso tener muy en cuenta estas precisiones terminológicas para no desvirtuar el pensamiento de los unos y de los otros.

30 Ésta es la posición, como dijimos al principio, que mantiene la Constitución española vigente.

nable colaboración. En la medida en que las confesiones religiosas puedan contribuir positivamente a la realización del bien común, tal colaboración puede ser muy conveniente. Lo que sí pervierte la doctrina de la laicidad es que tal colaboración privilegie de forma ilegítima a uno o unos credos religiosos y excluya a los restantes.

- d) La Iglesia católica –en una sociedad laica o no confesional, plural y democrática como la nuestra– pervierte la doctrina de la laicidad si pretende privilegios o controles morales, tratando, por ejemplo, de convertir sus propias convicciones en normas legales de obligado cumplimiento para todos los ciudadanos³¹.
- e) Podríamos decir, con Demetrio Velasco, que “el objetivo de la laicidad es reconocer la dignidad de la conciencia moral de la persona humana y garantizar el ejercicio de su libertad” y que, en consecuencia, “el reto para creyentes y no creyentes, para Estados e Iglesias, no será ya el imponer a los demás lo que la propia lógica religiosa o axiológica le exige a uno mismo, por muy convencido que se esté de que es la más valiosa y humanizadora. El reto será saber ofrecer lo mejor que cada uno tenga para que quien quiera pueda servirse de ello y enriquecerse...”. Esto supone, “como dice P. Ricoeur, pasar de la laicidad de 'abstención' a la laicidad de 'confrontación' constitutiva de las sociedades modernas, que son deliberativas y en las que nada que sea importante para el sentido de la vida de los seres

31 Al respecto conviene recordar que, según la enseñanza clásica de santo Tomás de Aquino la misión del legislador no es juzgar de la moralidad e implantar por ley el orden moral, sino buscar el bien común. Y esto advirtiéndose de que en aras de ese bien común puede a veces el legislador no penalizar conductas inmorales. Estas conclusiones tendrían que tenerse muy en cuenta tanto por el Estado como por la Iglesia a la hora de situarse ante la confrontación polémica a la que, como decíamos, estamos asistiendo en España no pocos, entre perplejos e indignados, con ocasión de leyes que se aprueban o se anuncian (matrimonio de homosexuales, divorcio, eutanasia, investigaciones en el campo de la bioética...) o con motivo de la debatida cuestión de la enseñanza religiosa en la Escuela. El propósito de este artículo, que ya se está haciendo excesivamente largo, no era adentrarse en tales cuestiones, sino simplemente ofrecer algunas consideraciones que puedan ayudar a plantearlas y a resolverlas de forma razonable.

humanos debe ser sustraído al debate y menos aún, debe ser impuesto autoritariamente³².

IV. Algunos aportes positivos que puede ofrecer la presencia pública de la fe cristiana

A modo de epílogo y de forma muy breve me gustaría terminar hablando de dos aportes fundamentales y significativos que creo que la fe cristiana puede ofrecer hoy a la vida pública española³³.

La fe cristiana puede y debe activar el recuerdo del Crucificado y con él el de todas las víctimas de la injusticia, ejerciendo así una función crítica en nuestra sociedad. Dado que la perpetuación de la injusticia está esencialmente vinculada a la llamada “cultura del olvido”, que ignora o invisibiliza a las víctimas de la injusticia, declarándolas irrelevantes o incluso inexistentes, la fe cristiana, vinculada a la memoria del Crucificado, puede con toda su carga crítica y liberadora, cuestionar la lógica política, que al estar tan frecuentemente vinculada a los intereses de los más fuertes o de los vencedores, se hace rehén de la economía y del desarrollo incontrolado de la ciencia y de la técnica. Frente a la incapacidad que esa lógica imperante parece tener para experimentar la injusticia del sistema o para hacerse cargo de la parcela de lo real constituida por los débiles y los excluidos, la fe cristiana, fiel a la memoria de un inconformista marginal crucificado, puede actualizar esa vertiente oscura e inquietante de la realidad social que tantos pretenden ocultar. Puede así recuperar la “centralidad del sufrimiento” y, como diría Adorno, “dejar hablar al dolor como condición de toda verdad”, pudiendo contribuir, en consecuencia, con toda su carga crítica y liberadora, a la realización de un mundo más justo.

32 Cf. “La construcción histórico-ideológica de la laicidad”, en *Iglesia Viva*, n° 221 (enero-febrero 2005), p. 26.

33 Resumen de forma muy apretada lo dicho en “La transmisión de la fe en tiempos de crisis”, en *Frontera* n° 24 (octubre-diciembre 2002) pp. 426-436.

Puesto que la fe cristiana confiesa que el Crucificado ha resucitado de entre los muertos la fidelidad a su memoria no termina en la cruz y al extenderse a la Resurrección se convierte en fuente de esperanza. En un mundo como el nuestro, tan consciente de la presencia abrumadora del mal, ofrecer esperanza es siempre algo positivo. La reflexión cristiana ha puesto de manifiesto que “la revolución social contra la injusticia es el reverso inmanente de la esperanza que brota de la resurrección” (Moltmann). Según esto lo que la fe cristiana puede ofrecer hoy es un horizonte insospechado e indeducible de esperanza que, sin dejar de remitir a un destino final de plenitud prometido, demanda ya, en el aquí y ahora, praxis de transformación social. Una praxis informada por la solidaridad con las víctimas, hecha de resistencia práctica y de reconfiguración creadora. Algo que no es moneda corriente en el momento histórico que vivimos y que, sin embargo, necesitamos para enriquecer nuestra existencia.

Si la presencia pública del cristianismo fuese capaz de aportar a este mundo nuestro esa memoria y esa esperanza, críticas y liberadoras, estoy convencido de que su significación positiva sería más fácilmente reconocida por amplios sectores de nuestra sociedad.