

**Cómo citar en APA:** Friz De Col, R. (2024). Vida cristiana y secularización en los primeros siglos (III-V) y en los últimos (XVI-XXI). *Cuestiones Teológicas*, 51(115), 1-22. doi: <http://doi.org/10.18566/cueteo.v51n115.a11>  
**Fecha de recepción:** 27.10.2023 / **Fecha de aceptación:** 01.15.2024

# VIDA CRISTIANA Y SECULARIZACIÓN EN LOS PRIMEROS SIGLOS (III-V) Y EN LOS ÚLTIMOS (XVI-XXI)

Christian Life and Secularization in the First Centuries (III-V) and in the Last Ones (XVI-XXI)

ROSSANO ZAS FRIZ DE COL S. J.<sup>1</sup> 

## Resumen

El Imperio romano se transformó radicalmente en el modo de interpretarse mental, imaginativa y discursivamente entre los siglos III y V de nuestra era, gracias al influjo de la vida cristiana propuesta por la Iglesia. Las sociedades occidentales que heredaron y asumieron esa transformación han sufrido, a su vez, en los últimos siglos (XVI-XXI) otra radical transformación en el modo de interpretarse desde su imaginario social, debido a la pérdida de influencia social de la Iglesia. En el primer caso se trata de un proceso de de-secularización, en el segundo de secularización. La presente investigación propone una reflexión sobre este hecho desde dos conceptos claves: *vida cristiana* y *secularización*. Vida cristiana es aquella en la que se toman decisiones fundadas en la revelación cristiana orientada a la unión transformante en Dios por amor; implica un sentido trascendente, metahistórico y escatológico de la existencia. Secularización es el proceso que ha llevado a la desaparición progresiva de la vida cristiana en el imaginario social de las sociedades de antigua tradición cristiana. Así, la temática propuesta se desarrolla en cuatro partes: (1) presentación de la religión romana y (2) cómo el cristianismo la de-secularizó, para después (3) abordar el proceso de secularización actual y (4) su influjo en la vida cristiana.

1 Jesuit School of Theology of Santa Clara University (Berkeley, CA).  
Correos electrónicos: [zasfriz.r@gesuiti.it](mailto:zasfriz.r@gesuiti.it), [rzasfriz@scu.edu](mailto:rzasfriz@scu.edu).

## Palabras clave

Vida cristiana; Secularización; Imaginario social; Religión romana; Cristianismo.

## Abstract

The Roman Empire was radically transformed in the way it interpreted itself mentally, imaginatively and discursively between the third and fifth centuries of our era, thanks to the influence of the Christian life proposed by the Church. The Western societies that inherited and assumed that transformation have suffered, in turn, in the last centuries (XVI-XXI) another radical transformation in the way of interpreting themselves from their social imaginary, due to the loss of social influence of the Church. In the first case it is a process of de-secularization, in the second of secularization. This research proposes a reflection on this fact from two key concepts: Christian life and secularization. Christian life is that in which decisions are made based on Christian revelation oriented towards transforming union in God through love; it implies a transcendent, metahistorical and eschatological sense of existence. Secularization is the process that has led to the progressive disappearance of Christian life in the social imaginary of societies of ancient Christian tradition. Thus, the proposed theme is developed in four parts: (1) presentation of the Roman religion and (2) how Christianity de-secularized it, and then (3) the current secularization process and (4) its influence on Christian life.

## Keywords

Christian life; Secularization; Social imaginary; Roman religion; Christianity.

## Introducción

En su interpretación de los acontecimientos ocurridos en Europa Occidental durante los siglos cuarto y quinto de nuestra era, Robert Markus indica que no solo cambió el mundo, sino también “el esquema mental, imaginativo y discursivo con el cual se interpretaba” (Markus, 1990, pp. 15-16). Esta investigación quiere evidenciar un aspecto de tal cambio para interpretar, a su vez, una dimensión de la transformación que las sociedades occidentales de antigua tradición cristiana están atravesando actualmente.<sup>2</sup>

---

2 El origen de esta investigación está en una ponencia del mismo título ofrecida virtualmente, en una versión muy reducida, con ocasión del Congreso Latinoamericano y del Caribe de Estudios Patrísticos: Desde las fuentes del cristianismo, iluminar nuestro presente, realizado en Medellín entre el 27 y el 29 septiembre del 2023.

Mi argumentación gira en torno a dos conceptos claves: *vida cristiana* y *secularización*. Entiendo por vida cristiana la toma de decisiones que tienen como fundamento una visión trascendente meta-histórica y escatológica de la existencia basada en la revelación cristiana, cuya finalidad es la unión transformante en Dios por amor (Zas Friz De Col, 2019, 2021). Si con el concepto de *secularización* me refiero sobre todo a la tercera acepción del término desarrollada por Charles Taylor<sup>3</sup> que interpreto como la progresiva desaparición de la vida cristiana en el imaginario social actual<sup>4</sup>, con de-secularización<sup>5</sup> entiendo el proceso inverso, es decir, la progresiva aparición en el imaginario social romano de decisiones motivadas por la finalidad de la vida cristiana. Estos dos conceptos se articulan de manera diferente, dependiendo del momento histórico en que se ubican.

Así, la reflexión se desarrolla en cuatro partes. En la primera se presenta la religión romana y en la segunda cómo el cristianismo la de-secularizó. En la tercera y cuarta parte se aborda, respectivamente, el proceso de secularización actual y su influjo en la vida cristiana. Durante la antigüedad tardía la vida cristiana de-secularizó la religión romana, hoy la vida cristiana se ha secularizado. Una paradoja llena de consecuencias para nosotros.

Antes de abordar la temática propuesta, es conveniente una aclaración inicial sobre los límites de la investigación. No utilizo el término pagano,<sup>6</sup> prefiero más bien el de 'religión romana', pues así queda claro que abordo el tema desde un punto de vista contemporáneo, el de las ciencias de la religión, y no desde la teología cristiana. Excluyo de la argumentación a los así llamados pueblos 'bárbaros' que vivían al norte de los límites del Imperio y que posteriormente los penetraron, hasta cambiar definitivamente su configuración. La de-secularización de la religiosidad romana por influjo del cristianismo tiene sus raíces en las culturas griega y hebrea, y cuando los pueblos nórdicos se romanizan y se convierten progresivamente al catolicismo encuentran ya una 'romanidad' en transformación, asimilándose a una Roma de-secularizada cristianamente.<sup>7</sup> Esta

---

3 Lo que el autor pretende es estudiar la transformación que ha llevado de una sociedad en que creer en el Dios de la revelación cristiana era lo 'normal', a una sociedad en la que la fe cristiana es solo una posibilidad entre otras (Taylor, 2009, p. 14).

4 Para Taylor (2009, pp. 224-225), el imaginario social no tiene que ver con la teoría social, sino más bien con la autocomprensión [*self-understanding*] que los individuos tienen de sí en la sociedad en la que viven: cómo imaginan colectivamente la propia existencia, cómo se estructuran concretamente las relaciones con los otros, las expectativas que se tienen y las normas que las regulan.

5 La de-secularización, como la entiende Markus (1990, p. 16), es la progresiva pérdida de autonomía 'secular' de la vida romana por influjo del cristianismo, porque la 'sacraliza'.

6 Originariamente, pagano es el campesino, quien está ligado a un espacio determinado y se identifica culturalmente con él a través de la tradición. Por eso, inicialmente, los cristianos son considerados como extranjeros, pues su religión viene de fuera (Chuvín, 2012, pp. 18-19).

7 "In the fourth and fifth centuries the bishops did not make much of an effort to convert the barbarians who were living outside the borders of the Roman empire. But they were deeply concerned with the religion of those barbarians who settled in the empire. In other words, the conversion to Christianity was part of the process

segunda transformación requeriría una mayor profundización que va más allá de lo que este trabajo pretende,<sup>8</sup> contentándose con circunscribirse a la primera.<sup>9</sup>

## La religión romana

La ciudad de Roma es el modelo ‘litúrgico’ de la práctica religiosa que se extiende a todos los territorios anexionados o conquistados, convirtiéndose así en la religión del Estado, válida para todo el Imperio. Hay una ‘vida religiosa’ común que se proyecta hasta las fronteras gracias a que cada ciudad replica el modelo religioso de Roma, y gracias a ello se interioriza también el ordenamiento social y político. Así, no sorprende que el Senado sea quien tome las decisiones sobre cuestiones religiosas de mayor impacto público para todo el Imperio (Santangelo, 2022, pp. 3-18).

Si bien hay un nexo estrecho entre vida religiosa y ordenamiento político, no hay un proselitismo estatal que busque la conversión a la religión imperial. La vivencia religiosa es personal, a esta se asimilan diferentes creencias y ritos (Auffarth, 2021, p. 29). Para ser ciudadano romano no había que convertirse a la religión de Roma y, si se puede hablar de un proceso de romanización de los territorios, este no incluía la dimensión religiosa (Cancik, 1995, p. 350).

Al tratarse de la religión del Estado, que, sin embargo, no vincula a sus ciudadanos a través de ella, debía ser por fuerza sincretista para los contenidos y tolerante con las diferentes prácticas.

---

whereby the Germans were, at least to a certain extent, romanized and made capable of living together with the citizens of the Roman empire. The process of romanizing the barbarians by christianizing them is an essential feature of the history of the Roman empire between Constantine and Justinian. If it did not save the empire, at least in the West it saved many features of Roman civilization” (Momigliano, 1963, p. 15). También sobre el tema de los ‘bárbaros’ ver: Rinaldi (2020) y Ceconi (2022). Sobre la reacción pagana al cristianismo que se oficializa en el siglo IV, ver: Bloch (1975).

- 8 Sobre la religión de los pueblos nórdicos pueden verse Boyer (2001), Campanile (1995) y Ries (2000).
- 9 Es importante que quede clara una doble distinción: religiosa y cultural. El pagano es una persona religiosa, es el ‘otro’ no-cristiano, que incluye romanos y bárbaros, mientras que el bárbaro es ‘el otro’ no-romano, es el ‘otro’ distinto al civilizado parlante grecolatino, es el *incivilizado*, caracterizado por una brutalidad que aterraba a los *civilizados* por la violencia, el saqueo y la ocupación forzada de tierras, entre otros aspectos (Ceconi, 2022, pp. XIII-XIV). Para Momigliano (1963), “There was no bridge between the aristocratic ideals of a pagan and the primitive violence of a German invader. [...] the ordinary barbarian as such was nothing more than a nightmare to the educated pagan” (p. 15). Para Peter Brown (2012), “Incluso en los estados bárbaros del occidente de Europa durante los siglos VI y VII el Imperio romano, tal y como sobrevivió en Constantinopla, era aún considerado como el estado civilizado más importante del mundo, era denominado por su antiguo nombre: la *Respublica*” (pp. 32-33) (cursivas del autor). Sobre la invasión de los bárbaros y la decadencia cultural de Occidente, ver: Simonetti (2001, pp. 105-109).

En efecto, reúne cultos latinos, sabinos, griegos y etruscos de la tradición vinculada a la historia de la ciudad, a los que posteriormente se asimilan otros cultos, como en el caso de los judíos, que podían seguir observando sus leyes religiosas, son exonerados del culto imperial y del servicio militar, y no son convocados a los tribunales en día de sábado; se considera una *religio licita* (Cancik, 1995, pp. 352-353).

Momigliano (2002, p. 500) se refiere al sincretismo religioso romano como el producto de la identificación de dos divinidades de orígenes culturales diferentes, o bien por la amalgama de dos cultos distintos mediante la inserción de los símbolos de una divinidad en los de otra. Así, las divinidades romanas se identificaban con las griegas, pero también con las púnicas, ibéricas y celtas. Este sincretismo se vio facilitado por el hecho de que los pueblos de Europa y del norte de África, con la excepción de Egipto, “estaban por entonces profundamente latinizados en la lengua y romanizados en las instituciones” (Momigliano, 2002, p. 494).

A pesar de este sincretismo, se da, sin embargo, un cierto control estatal sobre la vida religiosa, reprimiendo aquellas prácticas consideradas como una amenaza para el Estado, como en el caso de la persecución contra los druidas en Galia y Britania en el siglo I, y más tarde contra los cristianos. Sin embargo, “no era habitual que el gobierno romano tomara este tipo de decisiones. Los cultos existentes podían ser fomentados o no, pero rara vez eran perseguidos” (Momigliano, 2002, p. 503; Santangelo, 2022, pp. 20-29). En efecto, no había sistemas religiosos antagónicos que pugnaban por el dominio de la esfera pública, ni el Estado asumía la defensa de uno en particular. Así lo expresaba Santangelo (2022): “el mundo romano es habitado por muchos dioses y su presencia se articula tanto en los contextos públicos como en los privados, constatándose una amplísima serie de modalidades [religiosas] coexistentes e interactuantes” (pp. 53-54). El mismo autor opina que es mejor pensar en términos de un *mercado religioso*: “Un lugar en el que una multiplicidad de opciones religiosas y rituales están a disposición del individuo y de la comunidad, en sus diferentes niveles y articulaciones” (p. 29).

En efecto, a través del culto la práctica religiosa diferenciaba a las personas, pero dándoles también identidad en el conjunto social por grupos de edad, sexo, condición social, contigüidad territorial, riqueza o poder (Cancik, 1995, p. 374). Son bastante raras las actividades culturales en las que participa todo el pueblo, superando las distinciones de género, clase, creencias y lugares.

El culto público se practica en el *aedes*, la casa de la divinidad, cuya presencia se hace eficaz a través de su estatua. El libre acceso al templo no está permitido, pues la relación con la presencia divina se establece desde el exterior y se da por aproximaciones sucesivas, dependiendo del cargo y dignidad de quien se acerca. Existían colegios sacerdotales, pero por lo que se conoce

no elaboraron una doctrina normativa propia de la divinidad, una exégesis vinculante de una ‘Sagrada Escritura’, como una colección de oráculos. Cada templo transmitía una historia particular de su fundación, su propia etiología cultural, relatos de imágenes culturales particulares y ofrendas votivas. (Cancik, 1995, p. 394)

Con respecto al culto imperial, el emperador nunca llegó a ser tratado como un verdadero dios, aunque se le considerase como tal. No se le pedía que hiciera milagros, ni siquiera ante las necesidades surgidas ante situaciones peligrosas (Momigliano, 2002, p. 497). Solo el Senado deificaba oficialmente a través de la apoteosis, pero, cuando el culto perdió importancia, entonces el emperador, para justificar su investidura y poder, se convirtió en un dios elegido por la divinidad. En todo caso, el emperador debía mantener un difícil equilibrio entre el culto que se le debía y su condición humana de jefe de la aristocracia romana.<sup>10</sup>

Por otra parte, este culto no era universalmente aceptado, era criticado especialmente por los filósofos, así como por judíos y cristianos. Sin embargo, por la fuerza política del emperador y su disponibilidad patrimonial este culto tiene un fuerte impacto en la ciudad de Roma y en todo el Imperio, pues se convierte en un medio a través del cual las élites locales no solo se organizan y comunican entre ellas, sino también con el poder romano.

A nivel personal y privado, se manifiesta una religiosidad ligada a los ritmos de la vida cotidiana y a las celebraciones festivas que marcan los ciclos vitales, como nacimiento, matrimonio y muerte.<sup>11</sup> No estaba ligada a contenidos religiosos de tipo reflexivo, sino más bien de carácter práctico y vital. El culto a los muertos en familia tiene una presencia importante, pues expresa “la certeza de su perdurabilidad más allá de la muerte, incluso sin una creencia religiosa o filosófica en la inmortalidad del alma y/o en la resurrección de la carne” (Cancik, 1995, p. 378). Sin embargo, no existe ninguna institución que reúna a los individuos en grupos de manera estable en un santuario para un culto regular, bajo el control de una autoridad. Así, “en la religión romana de las épocas republicana e imperial hay relativamente pocos grupos (*collegia*) que persigan principal y predominantemente fines religiosos” (Cancik, 1995, pp. 376-377).

El culto está impregnado por un razonamiento de tipo contractual entre el agente público o privado y el dios al que se dirige, y se realiza esencialmente para obtener la protección divina.

10 Momigliano (2002, p. 497) interpreta que el emperador era considerado un dios más por su lejanía que por su proximidad, lo cual explicaría el éxito de su culto en las provincias lejanas, pues estaba presente entre sus súbditos a través de estatuas, templos, sacerdotes, sacrificios, juegos y demás ceremonias relacionadas con su persona. Todo ello contribuía a tenerlo presente y a recordar la vinculación con el Imperio.

11 Sobre el calendario, las fiestas, los ciclos de la guerra, agrícolas, de la vida femenina, así como de las fiestas de grupos y corporaciones, ver: Porte (2001, pp. 293-300).

Dos son las modalidades más importantes: la presentación de una ofrenda y la formulación de un voto o promesa. En ambos casos se sigue

la lógica según la cual dioses y hombres pueden ser implicados en un empeño recíproco mediante la ejecución de un rito y la formulación de una promesa, lo cual queda como el fundamento que sostiene la praxis religiosa del mundo romano (Santangelo, 2022, p. 72).

Tratándose de una lógica contractual, la relación religiosa es al mismo tiempo una importante cuestión jurídica, que, sin excluir la dimensión propiamente afectiva y devota de la religión, sin embargo, la sella de manera particular. Cumplir las obligaciones asumidas con los dioses resulta un trámite indispensable para estar en paz con ellos, pues el cumplimiento del voto es el cumplimiento de un pacto que pone orden y da sentido a la misma práctica religiosa y a las relaciones sociales y civiles. Como afirma Santangelo (2022), “en esas relaciones los dioses están estrechamente implicados, y su posición no es, ciertamente, la de silenciosos destinatarios de tributos y honores. Desde ellos llegan señales que necesitan atenta y consciente lectura, y reclaman acciones ulteriores” (p. 77).

De aquí que uno de los lenguajes principales con el cual se da la comunicación con los dioses sea a través de la adivinación, la astrología o la interpretación del vuelo de los pájaros, pues los dioses envían señales que se deben interpretar para orientar la conducta pública y privada.<sup>12</sup> También hay un uso amplio y extendido de la magia, distinguiendo entre la lícita, para la curación o los cultivos, y la ilegal, para hacer daño a terceros o seducirlos (Chuvín, 2012, p. 40; Santangelo, 2022, pp. 90-102).

Un aspecto importante del culto es el sacrificio cruento, que es “un acto esencial de la religión romana” (Cancik, 1995, p. 389). Para ello elaboraron detallados rituales, pero no llegan a formular una teología o filosofía del sacrificio. Según Cancik (1995), sacrificando animales los romanos no tematizan la violencia, sino las realidades simples de la vida cotidiana, como la ofrenda, la nutrición, el comer en común (p. 394). No se aceptaban sacrificios humanos, aunque consta de alguno (Cecconi, 2022, pp. 70-71).

Aludiendo ahora a diferentes aspectos de la vida religiosa, la religión romana no es una religión de libros, aunque utilice textos (Chuvín, 2012, pp. 155-165); tampoco es una religión profética que defienda los derechos de los pobres y débiles, aunque hace uso de la adivinación, como se ha

---

12 Según Porte (2001, p. 291), una fuente privilegiada de donde provenían las señales era el comportamiento de los pájaros, pues eran considerados mensajeros divinos, por ello el sacerdote tenía que interpretar correctamente el vuelo que hacían, si lo hacían en grupo o solos, la dirección que tomaban y el tipo de sonidos que emitían.

visto. Tampoco hay ermitaños ni ascetas, pero sí misterios y una reflexión ligada a ellos, lo que Chuvín (2012) llama un “paganismo contemplativo” (p. 107), fruto de la influencia de los cultos orientales en la religiosidad romana, pero que no es posible desarrollar ahora (Meslin, 2001, pp. 309-318).

Los funcionarios del culto no son guías espirituales, predicadores, misioneros o heraldos de un mensaje divino. De hecho,

el consejo y el consuelo no formaban parte de las prerrogativas de los funcionarios del culto romano. La ayuda en las decisiones debía buscarse en los grandes centros oraculares (Anzio, Preneste) o en adivinos ambulantes. Sólo para una minoría el filósofo asume la tarea del especialista en cuestiones relativas a la vida y la moral, y también a la concepción del mundo y de los dioses. (Cancik, 1995, p. 376)<sup>13</sup>

Para Brown (2012), “la abrumadora mayoría de los hombres educados se habían tornado, no a la filosofía, o mucho menos a la ciencia, sino más bien a los medios que su religión tradicional les proporcionaba para orientar el negocio de la vida” (p. 55).

La vida virtuosa no se busca a través de la religión, se alcanza sin la participación de los dioses, como afirma Lucilo: “La fortuna, la virtud y la perfección pueden alcanzarse sin la religión, permaneciendo dentro de la tradición social o de la formación filosófica” (Cancik, 1995, p. 358). O como afirma Cicerón, quien “proclama la inseparabilidad de la religión, la moral y el orden social, afirma la autonomía de la virtud: nadie ha recibido jamás la virtud de la divinidad, ni le ha agradecido ser un hombre moralmente bueno, justo y sabio” (p. 399).

En fin, son importantes también las religiosas alusiones a un principio unitario divino que da sentido y coherencia al cosmos, aunque sea difícil evaluar la “continua, y tal vez creciente, fascinación ejercida en la religión romana por los dioses impersonales” (Momigliano, 2002, p. 500). En efecto, con el influjo del platonismo, el estoicismo y el neoplatonismo se formula un principio único divino, más allá de la multiplicidad de nombres y representaciones antropomórficas, pero permanece todavía un principio abstracto, no personificado (Meslin, 2001a, p. 306).<sup>14</sup>

13 Todos los ritos romanos eran precedidos por un sacerdote, pero él no es un intermediario de la divinidad, ni un heraldo de mensajes inspirados divinamente, ni alguien que ha recibido un llamado especial para ejercer esa tarea (Porte, 2001, p. 283).

14 Si bien a través de la práctica religiosa romana se buscaba la voluntad divina, sin embargo, eso no significaba que se creía en una voluntad trascendente que podía, por la razón que fuese, negarse a actuar de acuerdo a lo que se le pedía, si se le pedía correctamente, en la forma debida (Porte, 2001, p. 301).

## La de-secularización de la religión romana por obra del cristianismo

Considerando el desarrollo del apartado anterior, la religión romana estaba integrada a la estructura sociopolítica del Estado romano y era una dimensión esencial del conjunto de esa civilización. Estaba finalizada al servicio del Estado y se puede afirmar que “el concepto de laicidad, o de secularización de la política, no tiene ningún valor analítico en la experiencia histórica romana” (Santangelo, 2022, p. 10). La religión era una cuestión del Estado, porque los romanos creían que los dioses cuidaban al género humano y en modo particular a las ciudades y a los individuos, por eso había que estar en armonía con ellos. “Esta actitud se resume en el lema que aparece frecuentemente en las monedas de los siglos II y III: *Providentia deorum*, ‘los dioses tienen cuidado de nosotros’ (Brown, 2012, p. 57).<sup>15</sup>

Religión y política estaban en una relación de dependencia mutua. No se establecía con los dioses una relación recíproca en la que se implicase mutuamente la libertad de los participantes, aunque, obviamente, había que tomar decisiones que atrajesen su beneplácito y no los irritasen. Pero para ello había que interpretar sus voluntades. En este sentido, Meslin (2000) afirma que la *religio* romana “define una actitud humana, una disposición psicológica en vista de acciones particulares que se refieren a potencias de quienes el hombre debe comprender la voluntad para tener éxito en las acciones que quiere realizar” (p. 1833).<sup>16</sup>

Siguiendo a Meslin, es interesante notar también la ausencia de mitologías en la religión romana, pues no pone el origen de sus principales instituciones en una acción divina ejecutada en un tiempo primordial, sino más bien relaciona su origen a la acción de los antepasados, en una concepción no mitológica de sí misma, sino antropológica, lo cual indica que la reflexión religiosa romana es fundamentalmente una antropología en la que los dioses nunca dejan de ser percibidos como una proyección de las actividades humanas. De aquí que, si bien los dioses no tienen participación directa en la aventura humana, sin embargo, los hombres deben congraciarse con ellos a través del culto:

---

15 La religión romana no se preocupaba del individuo, de darle respuestas a sus preguntas o a sus inquietudes sobre el ‘más allá’, sino más bien de establecer jurídicamente la relación de Roma con los dioses, orientando la vida ciudadana, normando los gestos que deben ser cumplidos escrupulosamente para mantener la paz con los dioses [*pax deorum*]. Estar en paz con ellos es el núcleo de la actitud religiosa romana (Porte, 2001, p. 277).

16 El mismo autor ha afirmado poco antes, en la misma página, que la *religio* implica, por un lado, una actitud de escucha hacia todo lo que se considera la voluntad de las potencias superiores y, por otro, una atención metódica en el cumplimiento de las acciones sagradas, pues de ese cumplimiento depende la buena relación con la divinidad.

La única experiencia de lo divino que los romanos hayan en definitiva acogido es una atención escrupulosa a los signos, en los que creen ver la manifestación de una voluntad superior, pero frente a la cual mantienen, sin embargo, la mayor libertad de acción. (Meslin, 2000, p. 1845)

Los dioses no son sino lo que los hombres les dejan ser, sin que el culto y las oraciones establezcan entre ellos una relación personal.

Ante esta situación, ¿qué ofrece el cristianismo? En primer lugar, un diálogo con la mejor reflexión filosófica de los primeros siglos, y, en segundo lugar, una elaboración teórico-práctica de la novedad de vida cristiana: la relación personal con Dios.

En cuanto a lo primero, si bien religiosamente Roma presentaba las características mencionadas en el apartado precedente, también es verdad que la tradición inaugurada por Platón y prolongada hasta Plotino, pasando por Filón de Alejandría y Proclo, desarrolló una concepción ascética de la vida para orientarla hacia el Bien Supremo, practicando la contemplación amorosa y el conocimiento apofático.<sup>17</sup> Como se ha ya mencionado, era una tarea propia de la filosofía, no de la religión. Para Bernard McGinn (1999), no se puede negar que Platón y su escuela fue la “mayor influencia” (p. 24), junto con la tradición judeocristiana, para la formulación inicial de una teología de la vida cristiana. Pero se puede decir también que, gracias a ese diálogo, el neoplatonismo se transformó en cristianismo, mediante el esfuerzo desplegado por varias generaciones de creyentes, desde Justino, Ireneo, Clemente de Alejandría y Orígenes, pasando por Tertuliano, Cipriano, Hilario, Ambrosio y Agustín.

Todos estos pensadores, a través de diferentes aportes personales, fueron configurando el segundo gran aporte del cristianismo a la religión romana: una manera de concebir la vida de modo teórico-práctico en la profesión de la virginidad y la vida monástica. Personajes como Antonio Abad imprimen en la historia del cristianismo el sello de la búsqueda de Dios en el abandono del mundo para encontrarlo en el desierto, ejemplo que es seguido posteriormente por hombres eminentes entre los griegos como los capadocios (Gregorio de Nisa, Gregorio Nacianceno y Basilio), Macario el Grande, Evagrio Póntico, el Pseudo-Dionisio Areopagita, y entre los latinos como el ya mencionado Ambrosio y Agustín, así como Jerónimo, Casiano, Gregorio y Benito.

17 “The role of other significant philosophical schools and tendencies, especially Aristotelianism, the Stoics, and the Neopythagoreans, as well as philosophically oriented religious movements like Gnosticism, Hermetism, and that reflected in the Chaldean Oracles, makes the spiritual world of the Roman *oikoumene* of the first three centuries C.E. a very complicated one” (McGinn, 1999, p. 35). Dado que el autor está desenraizando los fundamentos griegos de la vida cristiana y se centra en la tradición platónica como su mayor influjo, no se ve la necesidad de alargar el panorama a las otras escuelas, pero, al menos, sí mencionarlas.

Pensadores y ascetas se combinan para dar forma desde la revelación cristiana a lo que el helenismo había formulado y Roma asumido como el mayor logro del humanismo clásico: la vida contemplativa virtuosa. Cristianamente eso se transforma en la vida monástica. En efecto, para Bernard McGinn (1999) la aparición del monaquismo cristiano “fue la gran innovación religiosa de la antigüedad tardía” (p. 131), pues no bastan los buenos teólogos, es necesario que las instituciones asuman las buenas ideas para que tengan efecto a largo plazo.

Gracias a la manifestación de la presencia del misterio de Dios en Jesús, que da forma definitiva a la revelación divina iniciada en el Antiguo Testamento, es posible establecer una relación histórica personal entre Dios y el creyente a través de la comunidad de fieles, la Iglesia. Jesús convoca y llama a la unión con su Padre, porque el hombre es creado a su imagen y semejanza para alcanzar esa finalidad: en Él tiene su origen y su destino final. En cuanto creado, el ser humano no es divino por naturaleza, sino que participa de la naturaleza divina por unión de amor con Él. De este modo, la vida cristiana se centra en el amor a Dios y al prójimo.

Como ha quedado evidenciado, mediante el influjo del cristianismo, parafraseando la frase de Markus referida en la introducción, cambia “el esquema mental, imaginativo y discursivo” con el cual se interpretaba religiosamente el Imperio. En efecto, la religión romana carecía de una propuesta de transformación personal basada en la relación con la divinidad. Cuando el cristianismo alcanzó la condición de religión exclusiva del Estado romano, la sustancia de lo que ofrecía era precisamente la posibilidad de vivir la vida cristianamente, con una nueva concepción de Dios, del ser humano y del cosmos. Ello implica, de manera muy concreta y práctica, tomar decisiones desde una perspectiva diferente a la precedente, lo cual presupone un radical cambio de actitud ante la existencia personal, basado en la novedad de la revelación cristiana y con una finalidad precisa que alcanzar: la unión transformante en Dios por amor.

Ahora bien, habiendo cumplido con el primer objetivo de la investigación, la presentación de la religión romana y cómo el cristianismo la de-seculariza, propongo continuar con el segundo objetivo, que es presentar el proceso de secularización de las sociedades de antigua tradición cristiana y mostrar lo que se ha perdido en ese proceso.

## **La secularización del cristianismo**

La religión romana ganó con el cristianismo la dinámica interior de la vida cristiana, pero esa vida ha desaparecido progresivamente del imaginario social de algunas sociedades occidentales que se consideran todavía hoy cristianas. El itinerario trazado por Charles Taylor durante los últimos 500 años, que aquí se resume brevemente, evidencia esa transformación.

Cuando estalla la Reforma protestante, el nominalismo y la cultura renacentista con su planteamiento científico han preparado el camino para el tránsito efectivo de la mentalidad simbólica medieval a la de un nuevo humanismo cuyo actor principal es la razón instrumental. En efecto, la creación no es más el lugar para contemplar la obra de Dios, en la que Él se ha revelado mediante una sinfonía de signos ordenados y significantes. Ella se convierte para el hombre en una maquinaria, de origen divino, es verdad, pero de la que hay que entender su funcionamiento para transformarla a favor del hombre. Así, con el humanismo renacentista se pasa del saber contemplativo medieval al nuevo saber, para entender y transformar el mundo (Taylor, 2009, p. 133).

Al inicio de la Reforma esta nueva mentalidad es patrimonio de una pequeña élite que pugna por abrirse camino entre el pueblo sencillo a través de una concepción dogmática de la fe cristiana, que contrasta con la tradicional católica. Así, la formulación luterana de la salvación por la sola fe establece una nueva uniformidad entre los creyentes, en la que todos están llamados a la perfección, y por eso se suprime la distinción entre pueblo y clero, entre vida religiosa y vida laical. A esto se añade la pérdida de la creación como vestigio y huella de la presencia de Dios y la superación de los siete sacramentos como mediaciones de la gracia divina. Todo lo cual profundiza lo que Taylor llama el ‘desencantamiento’<sup>18</sup> del mundo, pues se pierde la experiencia ‘porosa’ de la presencia de Dios a través de la mediación de la creación y de la vida humana.

Taylor caracteriza esta nueva situación, que se profundiza durante los siglos XVII y XVIII, como *deísmo providencialista*, una visión antropocéntrica de la providencia divina. Esto se produce por el giro antropológico en el que Taylor (2009, pp. 286-289) identifica cuatro aspectos: la pérdida de la dimensión trascendente de la fe, el eclipse de la noción de *gracia divina*, la disolución del sentido del misterio y, en fin, la pérdida de confianza en que Dios tenga un plan para transformar a los seres humanos y comunicarles su vida divina.

Dios sigue siendo considerado creador y benefactor y respetado como tal; sin embargo, se difunde cada vez más la idea de que Él ha dejado a los hombres la ejecución de sus planes gracias al preciado don con el que los ha agraciado, la razón instrumental. Por eso no es necesario que Él intervenga directamente en la historia y mucho menos de manera milagrosa. Como consecuencia, no hay una relación directa con Dios, sino mediada por la obra humana. Él es el Arquitecto que rige el universo con las leyes que le ha impuesto y al hombre esto le debe bastar para colaborar en

---

18 Un mundo ‘desencantado’ es un mundo impermeable a la presencia divina, porque interpreta de manera racional e instrumental el ser humano y la naturaleza; lo contrario es un mundo ‘poroso’ a su presencia, como lo era el medieval.

la obra a la que está llamado a hacerlo. Por la misma razón, deja de tener sentido pensar en una 'revelación' divina, pues basta la razón para comprender al hombre, la historia y la naturaleza.

Este proceso sufre una ulterior transformación, radicalizándose, en lo que Taylor llama el giro hacia el *humanismo exclusivista*. Dios no es necesario para el orden personal y social, pues la creación de un Nuevo Orden Moral depende exclusivamente de la única opción racional posible: la abnegación, que tiene como finalidad la prosperidad general; cualquier otra opción se considera, de hecho, como extravagante o simple 'entusiasmo' (Taylor, 2009, p. 317). No se desconoce a Dios, pero queda excluido de la historia humana, puesto que el ser humano es artífice de su destino histórico.

Interpretando a Taylor (2009), se puede considerar la exclusión de la providencia divina de la historia como

el corazón y el origen de la 'secularización' moderna en el tercer sentido en el que he utilizado este término, es decir, de la nueva condición en el que creer y no creer coexisten precariamente y a menudo entran en conflicto en la sociedad contemporánea. (Taylor, 2009, p. 378)

Pero se puede añadir también que se va perdiendo el sentido del misterio y de la transformación interior, así como el sentido del amor divino (*agāpe*) y de la gracia divina como ayuda para la realización del fin cristiano del hombre, que es la unión con Dios. Aunque se reconoce que hay que dar cuenta a Dios de la propia vida, pues es el supremo juez de la obra humana, se instala cada vez más de manera sólida en el imaginario social un horizonte de referencia temporal que deja de ser escatológico: la transformación interior como fruto de la relación personal con Dios deja de tener sentido en 'esta' vida, para quedar postergada para la 'otra'.

En el siglo XIX la transformación del imaginario social que se está describiendo se extiende a prácticamente todas las capas de la sociedad. Si hasta entonces va tomando forma una alternativa a la preminencia del cristianismo, en el siglo sucesivo va a ser totalmente desplazada, junto con los retazos del *deísmo providencialista* y del *humanismo exclusivista*. Su lugar lo va tomando la cada vez más arraigada seguridad en el poder de las capacidades del ser humano, del *yo*, como afirma Taylor, que va generando una mentalidad autosuficiente de sí mismo, sin necesidad de alguna referencia exterior a él, y mucho menos a un Dios. El orden social, la instrucción, la medicina, la ciencia se secularizan, así como el tiempo y el espacio, lo cual lleva, lógicamente, a una serena autocomprensión del ser humano fundada en sí mismo.

Según Taylor, crece desde entonces un malestar interior, pues el proceso desarrollado ha llevado a la pérdida de la dimensión trascendente de la existencia que está en la base del sentido cristiano de la vida. Paradójicamente, esta misma situación produce la búsqueda de sentido de la

vida como estrategia para compensar la pérdida de la trascendencia/Providencia. Es un malestar que lo penetra todo, impregnando la vida cotidiana de sin sentido, cuestionando el sentido último de lo que se hace y de lo que se aspira. Taylor (2009) comenta:

Pienso más bien en una sensación difundida de malestar en relación al mundo desencantado, que a muchos parece chato, vacío; una búsqueda multiforme de algo al interior o más allá de este mundo en grado de compensar el significado perdido junto a la trascendencia; y esto no puede ser considerado un rasgo típico de esa época sino también un malestar común a la nuestra. (pp. 384-385)

Es como si, a pesar de las realizaciones humanas en todos los campos, sin embargo, se tuviese la sensación de que les falta ‘algo’, como si faltase “una resonancia profunda que sentimos deberían de tener” (Taylor, 2009, p. 391). Esa pérdida de ‘algo’ es pérdida de sentido. Ante ella se buscan alternativas.

En efecto, el desarrollo científico del siglo XIX minó las ideas cristianas tradicionales con el descubrimiento de la evolución de las especies y de nuevas realidades astronómicas y microscópicas, poniendo dificultades de fondo al cristianismo imperante: resulta claro que todo se transforma y evoluciona. Con lo cual se da una definitiva y demoledora crítica al *deísmo providencialista* y al *humanismo exclusivista*, dando paso a la fragmentación de los sentidos de la vida, que van del materialismo más radical a la ortodoxia más rígida, con lo cual “las personas pueden vagar entre todas estas opciones y alrededor de ellas sin tener que tomar partido clara y definitivamente por una de ellas” (Taylor, 2009, p. 444). Es imposible que una sola de ellas pueda dar cuenta de la totalidad de posibilidades.

Paradójicamente, en este contexto, se va abriendo paso una idea de la naturaleza humana como ‘salvaje’, pues se constata que emerge desde ella misma una fuerza vital que la pone en relación con ‘algo’ mayor (Taylor, 2009, pp. 430-431). Es un giro hacia la dimensión interior de la naturaleza humana que se presenta como misterio para ella misma, pues es percibida como un pozo sin fondo en el que se intuye, al mismo tiempo, el origen y el destino de la humanidad.<sup>19</sup> Se va formalizando y difundiendo en el imaginario social una actitud existencial personal fundada en la autopercepción de un yo secularizado. Según Taylor (2009), “este complejo de teorías, concepciones no reflejas e imaginaciones morales constituye la *Weltanschauung* [cosmovisión]

---

19 Taylor (2009, p. 437) opina que hay una mentalidad muy difundida en nuestra cultura según la cual la existencia humana, así como su vitalidad y creatividad, dependen no solamente de las fuerzas exteriores, como la naturaleza, sino también de lo ‘salvaje’ e ‘inhumano’ que hay dentro de ella y que es resonancia de esas fuerzas externas. Así, la energía vital emerge de una voluntad salvaje, sin escrúpulos y amoral, dependiendo de una fuerza irracional, oscura y agresiva.

dominante de la actual civilización occidental. Nuestro mundo está saturado de ella. La podemos encontrar en todas partes” (p. 438).<sup>20</sup>

Para Taylor, la decimonónica búsqueda de sentido, agudizada con el pasar de la primera mitad del siglo XX, coincide con la pérdida del sentido de trascendencia, lo que dispara la actual búsqueda de sentido, sin necesidad de apelar a religión alguna, sino a la propia interioridad, lo cual lleva al ‘efecto nova’: la gran difusión de alternativas al cristianismo durante el siglo XIX, y al ‘efecto supernova’ que se desarrolla potenciando ese efecto durante el siglo XX (Taylor, 2009, pp. 381-382). Todas las alternativas tienen igual valor, con lo cual cada opción es frágil, pues ninguna prevalece sobre las otras. No hay una opción *más* verdadera que otra. Taylor (2009) afirma: “Éste es sin duda uno de los rasgos distintivos de nuestro mundo en comparación al de quinientos años atrás” (p. 387).

Ante esta situación, queda claro que no hay mayor explicación de la realidad de la que se puede concluir desde una metodología científica:

el éxito de la ciencia ha propiciado que la idea de la religión cristiana, con la cual la gente estaba familiarizada, perteneciese a una forma de saber superado, más primitivo o menos maduro; la insistencia sobre esta idea, como consecuencia, ha terminado por consolidarla. (Taylor, 2009, p. 459)

Así se establece un ordenamiento ético impersonal de la sociedad, sin necesidad de apelar a la religión, surgiendo en el imaginario social nuevos sentidos, con lo que se ‘prueba’ la nueva madurez humana que supera el infantilismo propio de las creencias religiosas (Taylor, 2009, pp. 460-461).

El siglo XX radicaliza esta tendencia con sus movimientos sociales, conflictos mundiales y logros científicos, como se manifiesta en el imaginario social del primer cuarto del siglo XXI, en el que ha desaparecido el cristianismo como dador de sentido. Esta mentalidad se difunde aún más hasta desplazar completamente el predominio que tenía el cristianismo y suplantarlo en lo que Taylor (2009) denomina la “cultura de la autenticidad”, centrada en la búsqueda de sentido desde la experiencia personal. Es una búsqueda, sin presupuestos ni opciones previas y fundada exclusivamente en la experiencia personal como criterio único de legitimidad.<sup>21</sup>

---

20 Taylor (2009, p. 439) propone como ejemplo la psicología postfreudiana. En efecto, seguramente muchos rechazan las teorías de Freud, pero sin duda muchos de sus aspectos se encuentran arraigados y popularizados en el imaginario social, pues ha tenido éxito la idea de que tenemos una naturaleza profunda, salvaje o amorosa, de la que hemos perdido el rastro y que, si bien es difícil recuperar, hay que intentarlo.

21 Según el autor, se trata de la búsqueda de integridad personal, revindicando la importancia del sentimiento y del cuerpo y de sus placeres sobre la razón y los sentimientos de culpa (Taylor, 2009, pp. 638-639).

Es una situación paradójica: el ser humano planifica y determina las cosas de su mundo, descubriendo en él no solo el deseo, sino también la capacidad de edificar un orden en el cual armoniza la libertad de los particulares para el beneficio social recíproco, pero, al mismo tiempo, emerge en él un sentimiento ‘abismal’, pues percibe su pequeñez, insignificancia y fragilidad ante la impresionante vastedad espacio-temporal del universo y la infinitesimal constitución microscópica del mundo. Y se pregunta cómo es posible que “de esta inmensa máquina sin sentido haya emergido primero la vida, después el sentimiento, la imaginación y el pensamiento” (Taylor, 2009, p. 464). Es la pregunta que abre al sentido del todo y del individuo.

Esta situación lleva, según Taylor (2009), a la “recomposición de la vida espiritual en nuevas formas y en nuevos modelos de vida, sea dentro que fuera de la relación con Dios” (p. 551). Una vez más, retomando la ya citada frase de Markus (1990), “el esquema mental, imaginativo y discursivo” del imaginario de sociedades de antigua tradición cristiana se ha transformado radicalmente, a tal punto que desaparece de su horizonte la vida cristiana, tal como se presentaba en los primeros siglos. Efectivamente, la interioridad de una relación personal transformante y escatológica entre el fiel cristiano y su Dios, que tiene como finalidad la unión a Él para su divinización, que había sido el gran don del cristianismo a la religión romana, ha desaparecido, paradójicamente, del imaginario social de las sociedades occidentales que se consideraban cristianas, con lo cual no queda sino esbozar, en la parte final de la investigación, algunas de las consecuencias de esta situación.

## Secularización y vida cristiana

Desde el Renacimiento hasta la irrupción de la Ilustración y la Revolución francesa el proceso de secularización del cristianismo se mantuvo, más o menos, dentro de los límites de las élites educadas. Pero desde el siglo XIX, y en manera acelerada durante el siglo siguiente, esos límites son superados y se difunde progresivamente por todas las capas sociales la mentalidad que hoy reina soberana en el imaginario social de las sociedades de antigua tradición cristiana.

La secularización no es simplemente el hecho de que el imaginario social se ha abierto a un pluralismo de sentido para orientar la vida personal y que el sentido dado por el cristianismo aparece como uno entre otros muchos. Se trata de algo más. Esa desaparición indica que la presencia de la gracia divina a través de la revelación cristiana, que hacía la diferencia entre secularización y de-secularización romanas, no está más presente en el imaginario social. La revelación divina ha dejado de ser una oferta presente en la conciencia ciudadana, lo cual indica, en este caso de secularización avanzada, que se trata más bien de un proceso indoloro de descristianización de esas sociedades.

La gracia de Cristo, que opera como moción transformadora subjetiva de la manifestación objetiva de la revelación ofrecida en Jesús de Nazaret, ha dejado de impregnar espontáneamente las conciencias, porque la oferta salvífica del cristianismo se reduce, de hecho, a una dimensión meramente histórica, exenta de la dimensión escatológica que le es propia. Pero, más aún, desde que se inaugura la búsqueda secularizada y masificada del sentido de la vida en el siglo XIX hasta adentrado el siglo XXI, no solo el sentido revelado de la vida divina comparte la misma condición de un horizonte meramente intrahistórico, sino que ahora se considera espontáneamente, como la condición humana más normal, que la vida no tenga un sentido trascendente, escatológico y metahistórico. Este es el fruto más refinado de la secularización: el único sentido espontáneo que se ofrece en el imaginario social a la vida humana está enmarcado en el tiempo histórico de las personas, que se inaugura rompiendo la nada previa al nacimiento y a la que se regresa posteriormente con la muerte.

La ausencia en el imaginario social de la visa divina que el cristianismo revela y ofrece como dadora de sentido a la existencia personal y social ha puesto a las mencionadas sociedades en la misma situación de los primeros siglos cristianos, previos a la conversión en religión imperial. En efecto, la vida civil de la Roma de entonces, como se ha visto, se articula mediante un nexo estrecho entre vida religiosa y ordenamiento sociopolítico. El Estado es tolerante con las diferencias religiosas y no pretende la conversión de los ciudadanos a la religión estatal. Tampoco hay sistemas religiosos antagónicos que pugnan por el dominio de la esfera pública, ni existe una política religiosa proselitista por parte del Estado, aunque ejerce un cierto control para reprimir las prácticas que considera lo amenazan. En ese contexto, el cristianismo tiene, sociológicamente considerado, un perfil social bajo, de minoría, con una oferta que aparece como una más entre tantas otras. Una situación semejante a la actual.

Sin embargo, existe una gran diferencia: si en la Roma de la antigüedad tardía era evidente en el imaginario social popular una creencia en alguna forma de vida después de la muerte, dada por el testimonio del culto a los antepasados, y en el imaginario de las clases ilustradas estaba más o menos presente la aspiración a la unión al sumo Bien, por el contrario, en el imaginario de las sociedades de antigua tradición cristiana han desaparecido ambas en sus respectivas versiones cristianas: la resurrección de los muertos y la unión transformante a Dios. La razón es porque nuestro imaginario social ya no es religioso, como el romano, sino *espiritual*, lo cual es una situación inédita históricamente, tanto para la civilización humana, como para la vivencia del cristianismo.

En tiempos de crisis como los actuales, las formas religiosas tradicionales no cumplen con su finalidad de religar con 'algo más', por lo que se buscan nuevas experiencias y formulaciones diferentes. La nueva aventura 'espiritual' reemplaza a la práctica de la religión tradicional. 'Lo espiritual' está en claro contraste con 'lo religioso': entre sus seguidores se promueve una radical paridad de los géneros y un agudo sentido democrático, además de nutrir la espontaneidad, el libre

acceso al grupo y el deseo de integración personal holística en una apertura total hacia la realidad, para vivir saludablemente, en armonía sexual y ecológica. En cambio, la religión se presenta como doctrinal, normativa, autoritaria, perfeccionista, elitista y jerárquica (Tacey, 2004, p. 31). Así, el Dios de la religión es distante e intervencionista, mientras el espiritual es una presencia íntima e intensa en la profundidad de la realidad (Tacey, 2004, pp. 163-164).

Desde el punto de vista de la interioridad, según Tacey (2004), se ha creado una nueva religión, ‘la espiritualidad’, de carácter personal, sin un orden normativo, ni jerarquía, en la que cada individuo se rige por su conciencia (p. 37). En efecto, de acuerdo con Taylor (2009), las personas

están buscando una especie de unidad y de integridad del *self*; una reivindicación de la importancia del sentimiento contra la supremacía unilateral de la razón, y una reafirmación del cuerpo y sus placeres respecto a la situación subalterna y a menudo atormentada por el sentimiento de culpa a la que [el sentimiento] había sido confinado por la identidad disciplinada e instrumental. El acento cae ahora sobre la unidad, la integridad, el holismo, la individualidad; un lenguaje que evoca frecuentemente la armonía, el equilibrio, el flujo, la integración, la concordia, la concentración. (pp. 637-638)

Esta actitud, siempre según Taylor (2009), es el núcleo de la mencionada “cultura de la autenticidad” actual. Las personas buscan encontrar un camino a su verdad más personal, centradas en la propia experiencia, a través del cual hilvanar integración personal y profundidad espiritual para sí mismos y frente a los demás, pero no desde posturas (religiosas) asumidas previamente (p. 638).

La paradoja es que la búsqueda se da, por principio, rechazando cualquier tipo de revelación. Los planteamientos de la vida cristiana se incluyen en esa actitud, pues se presenta como una doctrina teórico-práctica revelada por Dios, y lo que Dios revela no aflora espontáneamente de la condición humana. Más bien, la revelación ofrece algo que, si bien es provechoso para la misma condición humana, sin embargo, esta no se lo puede dar a sí misma. Por eso lo que se pierde en el imaginario social actual es el espontáneo ofrecimiento de una relación personal inmediata con Dios, que la Iglesia hace presente en el nombre de Jesús, precisamente lo que tanto la religión romana como la actual espiritualidad no pueden ofrecer. No se trata solamente de la pérdida de presencia social por parte de la Iglesia, sino del progresivo eclipse en el imaginario social de la finalidad de la vida cristiana, que es la comunión transformante con Dios a través del amor mutuo con Él. Esto está afectando silenciosamente la raíz misma de la relación personal de los creyentes con Dios.

En efecto, forma parte de la tradición cristiana considerar que Dios es totalmente trascendente y que el ser humano, al ser creado a su imagen y semejanza, está finalizado a la comunión con Él, más allá de las coordenadas espacio-temporales, como lo muestra la vida, muerte y resurrección

de Jesús. Si el destino final de cada ser humano trasciende su propia historia, la relación personal con Dios se fundamenta en la confianza que Él es providente, es decir, que interviene en la historia personal para orientarla de manera eficaz hacia ese final metahistórico que es Él mismo, lo cual implica que la relación divino-humana es transformadora, porque está finalizada a la comunión de voluntades con Dios.

Sin embargo, la experiencia cotidiana revela que el proceso de secularización ha impregnado también el imaginario social eclesial, lo cual se aprecia, por ejemplo, en la ‘secularización’ de la vivencia cristiana del tiempo. La impresión es que ha menguado con mucho en la vida diaria de los creyentes el impacto del orientamiento teleológico-trascendente y metahistórico de la existencia cristiana según el cual Dios acompaña providencialmente la vida de cada fiel para conducirlo a su reino después de la muerte. Esta ‘secularización’ se aprecia concretamente en el proceso de toma de decisiones de los mismos creyentes: al tomar una decisión importante, raramente consideran la responsabilidad escatológica de sus decisiones, tomándolas sin tener en cuenta la ‘vida eterna’.

Por ejemplo, y como muestra basta un botón, prácticamente ha desaparecido del imaginario eclesial la noción de *juicio final*: es cada vez más raro encontrar creyentes que, al momento de tomar decisiones, consideren las repercusiones escatológicas que su decisión pueda tener ante Dios, en la ‘otra’ vida. Así, en la cotidianidad del día a día, se vive sin referencia a la gracia divina, pues no hay un fin para alcanzar más allá de la historia personal y social. De hecho, se vive como si la existencia humana no tuviese una finalidad revelada, con lo cual se pierde también de vista el sentido de una dinámica transformadora, propia de la vida cristiana en una relación inmediata con Dios.

## Conclusión

La vida cristiana transforma “el esquema mental, imaginativo y discursivo” de la religión romana, y las sociedades que la heredan han sufrido a su vez una transformación “mental, imaginativa y discursiva” con la que han desaparecido de su imaginario social, y en muchos casos también del imaginario eclesial, aspectos fundamentales de la vida cristiana. En estos casos habría que referirse más bien a una efectiva descristianización, que es la evolución, en su última variante, del proceso de secularización considerado desde la perspectiva que se ha asumido en esta investigación.

Ante esta situación, en la que los últimos siglos cristianos nos vinculan a los primeros, es de fundamental importancia reconciliarse con la realidad socio-religiosa tardo-antigua y contemporánea, especialmente con el lugar que ocupa el cristianismo en cuanto religión revelada. Hoy nos encontramos ante algo nuevo, una espiritualidad secular que, como la religión romana,

está centrada en las necesidades de sus practicantes, y, si bien tampoco ofrece una relación personal con la divinidad, presenta, sin embargo, una diferencia importante con su predecesora: ya no hay dioses a quien apelar, pues el *Pantheon* de los dioses está deshabitado. No hemos regresado simplemente a una situación como la de los primeros siglos cristianos, pues se ha erradicado la presencia de cualquier realidad a la cual ‘religarse’, con la cual no ser el hombre mismo.

En este contexto inédito para la historia de la humanidad y del cristianismo, la Iglesia de las antiguas sociedades de tradición cristiana no cuenta hoy con el prestigio y los recursos del siglo IV, en el que la novedad de su mensaje y el impacto de sus líderes renovaron la mentalidad tardo-antigua del Imperio. Más bien se encuentra desacreditada socialmente en un contexto en el que predomina en el imaginario social un enfoque secularizado de la existencia humana, centrado antropocéntricamente y sin referencia a trascendencia alguna.

Sin adelantar predicciones sobre el futuro, pero tomando seriamente en consideración la secularización de la interioridad cristiana que durante siglos la Iglesia había orientado escatológicamente, resulta obvio afirmar que no habrá futuro sin una vuelta a lo esencial de la vida cristiana, como los místicos enseñan.

El cristianismo es hoy, y lo seguirá siendo en el futuro, una opción de minorías. Habrá que cuidarse de intolerancias y proselitismos, aceptando que la vocación cristiana no implica convertirse en la opción mayoritaria de la población. El cristianismo del futuro es uno que se forja en pequeños núcleos y lejos de los reflectores sociales, viviendo eclesialmente de la esencial y escondida relación personal con Dios. Dicho con san Juan de la Cruz (Zas Friz De Col, 2020), Dios se revela en el silencio, silenciosamente, comunicando una sabiduría que el intelecto recibe a escondidas, sin darse cuenta, en una ‘noche oscura’:

la contemplación por la cual el entendimiento tiene más alta noticia de Dios llaman teología mística, que quiere decir sabiduría de Dios secreta; porque es secreta al mismo entendimiento que la recibe y por eso, la llama san Dionisio rayo de tiniebla. (De la Cruz, 1998, pp. 258-259)

La visibilidad eclesial de esta sabiduría oculta la darán los monasterios, la vida consagrada organizada y los laicos en pos-cristianas catacumbas parroquiales.

## Referencias

- Auffarth, Ch. (2021). Religion and Classical Europe, Twelfth Century BCE – 600 CE. In G. Davie and L. N. Leustean (Eds.). *The Oxford Handbook of Religion and Europe* (pp. 21-37). Oxford: Oxford University Press.
- Bloch, H. (1975). La rinascita pagana in Occidente alla fine del secolo IV. In A. Momigliano (Ed.). *Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV* (pp. 199-224). Torino: Einaudi.
- Boyer, R. (2001). Le religioni dei germani, degli slavi, dei balti e dei celti. In F. Lenoir and Y. Tardan-Masquelier (Eds.). *La religione. 1. La storia. Preistoria. Vicino Oriente antico. Mondo classico. Ebraismo* (pp. 337-349). Torino: UTET.
- Brown, P. (2012). *El mundo de la antigüedad tardía*. Prólogo de José Enrique Ruiz-Domènec (A. Piñero, Trad.). Madrid: Gredos.
- Campanile, E. (1995). La religione dei germani. In G. Filoramo (Ed.). *Storia delle religioni. 1. Le religioni antiche* (pp. 635-665). Bari: Editori Laterza.
- Cancik, H. (1995). La religione romana. In G. Filoramo (Ed.). *Storia delle religioni. 1. Le religioni antiche* (pp. 351-408). Bari: Editori Laterza.
- Cecconi, G. A. (2022). *Barbari e pagani. Religione e società in Europa nel tardoantico*. Bari, Roma: Editori Laterza.
- Chuvin, P. (2012). *Cronaca degli ultimi pagani. La scomparsa del paganesimo nell'impero romano tra Costantino e Giustiniano*. Torino: Paideia.
- De la Cruz, J. (1998). Subida al Monte Carmelo. En *Obras completas* (pp. 160-527). Burgos: Monte Carmelo.
- Markus, R. A. (1990). *The End of Ancient Christianity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- McGinn, B. (1999). *The Presence of God. A History of Western Christian Mysticism. 1. The Foundation of Mysticism. Origins to the Fifth Century*. New York: Crossroad.
- Meslin, M. (2000). Romana, Religione. In P. Poupard (Ed.). *Grande Dizionario delle Religione. Dalla preistoria ad oggi* (Vol. 2. M-Z, pp. 1832-1836). Casale Monferrato: Edizioni Piemme.
- Meslin, M. (2001). I culti orientali nel mondo romano. In F. Lenoir and Y. Tardan-Masquelier (Eds.). *La religione. 1. La storia. Preistoria. Vicino Oriente antico. Mondo classico. Ebraismo* (pp. 307-318). Torino: UTET.
- Meslin, M. (2001a). L'evoluzione della religione romana (II-IV Sec. d. C.). In F. Lenoir and Y. Tardan-Masquelier (Eds.). *La religione. 1. La storia. Preistoria. Vicino Oriente antico. Mondo classico. Ebraismo* (pp. 305-306). Torino: UTET.
- Momigliano, A. (1963). Introduction. Christianity and the Decline of the Roman Empire. In A. Momigliano (Ed.). *The Conflict between Paganism and Christianity, in the Fourth Century* (pp. 1-16). Oxford: Clarendon Press.
- Momigliano, A. (2002). Romani, religione dei. Il periodo imperiale. In M. Eliade (Ed.). *Enciclopedia delle Religioni. 11. Religioni del Mediterraneo e del vicino oriente antico* (pp. 494-505). Milano, Roma: Jaca Book, Città Nuova.
- Porte, D. (2001). La religione romana tradizionale (II sec. a.C. – II sec. d.C.). In F. Lenoir and Y. Tardan-Masquelier (Eds.). *La religione. 1. La storia. Preistoria. Vicino Oriente antico. Mondo classico. Ebraismo* (pp. 277-304). Torino: UTET.

- Ries, J. (2000). Germani e Scandinavi, Religioni degli antichi. In P. Poupad (Ed.). *Grande Dizionario delle Religione. Dalla preistoria ad oggi* (Vol. 1. A-L, pp. 760-771). Casale Monferrato: Edizioni Piemme.
- Rinaldi, G. (2020). *Pagani e cristiani. La storia di un conflitto (secoli I-IV)*. Città di Castello (PG): Carocci Editore.
- Santangelo, F. (2022). *La religione dei romani*. Bari: Editori Laterza.
- Simonetti, M. (2001). *Cristianesimo antico e cultura greca*. Roma: Borla.
- Tacey, D. (2004). *The Spirituality Revolution. The Emergence of Contemporary Spirituality*. Hove, New York: Brunner-Routledge.
- Taylor, Ch. (2009). *La età secolare*. Roma: Feltrinelli.
- Zas Friz De Col, R. (2019). *The Transforming Presence of Mystery. A Prospective of Spiritual Theology*. Leuven, Paris, Bristol (CT): Peeters.
- Zas Friz De Col, R. (2020). "La parola parla sempre in eterno silenzio". L'approccio di San Giovanni della Croce. In B. Aniello and D. Kowalczyk (Eds.). *Silenzio, polifonia di Dio* (pp. 133-147). Roma: G&B Press.
- Zas Friz De Col, R., (2021). La relación entre espiritualidad y teología desde la relación entre lo vivido y lo pensado. *Perspectiva Teológica*, 53(2), 325-352.