

EL MITE DE LA SECULARITZACIÓ

Joan ESTRUCH

El joc de posar títols sempre és a la vega- da divertit i arriscat. Tot títol té possibles avantatges i inevitables inconvenients. El que delimita la temàtica de la qual parlaré avui, apart de deliberadament polèmic i fins i tot una mica provocatiu, té —em sembla— l'avantatge de posar d'entrada les cartes damunt la taula. És a dir, navegant a contra- corrent de la moda, del sentit comú, que ens diu que vivim efectivament en una societat cada vegada més secularitzada, l'enunciat diu ja prou clar que vull arribar a la conclu- sió que no és així (o que no és ben bé així), i que això que en diem la secularització és en certa manera una enganyifa. Al mateix temps, però, un títol com aquest presenta també inconvenients. Jo n'hi veig dos al- menys. En primer lloc, el d'una utilització molt poc seriosa de la paraula mite. En aquest títol, «mite» està posat com un sinò- nim de trampa, mentida o enganyifa, i aquest és un ús vulgar i abusiu del terme, almenys per a mi que considero que els mi- tes són una cosa molt seriosa, molt impor- tant i molt necessària. El segon inconve- nient és que el títol no diu gens des de quina perspectiva es vol parlar de la qüestió. En aquest sentit, potser hauria estat més cor- recte dir que es tractava «d'algunes conside- racions sociològiques sobre l'anomenat procés de secularització», enunciat més precís, més asèptic, però al mateix temps tan avor- rit que, jo almenys, em sembla que m'hauria abstingut de assistir a la sessió.

De tota manera, i en la mesura en què és veritat que parlaré de la qüestió des de la sociologia, crec que és necessari que per co- mençar expliciti mínimament quina és la perspectiva en la qual em situo. No pas per a explicar ben explicat què és la sociologia de la religió —que això a vegades dóna la im- pressió que ni tan sols els qui ens hi dedi- quem no ho sabem massa— sinó simple- ment per a donar un marc general de refe- rència que ajudi a entendre les coordenades en les quals es situarà el meu discurs. A aquesta introducció primera seguirà després un intent de fer una síntesi breu del que po- dríem anomenar les «teories de la secularit- zació», etapa prèvia i necessària per a analit- zar el que a mi em semblen les funcions

ideològiques d'aquestes suposades teories. Finalment, miraré d'explicar el perquè de la paradoxal posició en la qual es troba avui l'institució eclesiàstica davant aquest procés de secularització.

Aquest seria, doncs, l'esquema general.

1. *La sociologia de la religió com a marc de referència*

El meu punt de partida es situa en una decidida presa de postura, adoptada fa ara ja força anys, davant el que considero una greu hipoteca de bona part de la sociologia de la religió contemporània. La sociologia de la religió, i en general tot discurs *científic* sobre la religió, és un fet típicament occidental. Una de les principals conseqüències d'aquest fet és que el discurs queda polaritzat de for- ma gairebé automàtica a l'entorn de l'insti- tució religiosa dominant a la cultura occi- dental, és a dir, l'Església. I aquesta conse- qüència en desencadena una altra, que és precisament la hipoteca de la que parlava: la recuperació i digestió de la sociologia per part de l'Església. La disciplina havia nascut amb uns autors (Weber o Durkheim, posem per cas) que per interès sociològic s'havien dedicat a estudiar els fenòmens religiosos. Però actualment, o almenys fins fa poc, la situació és l'inversa: apareix dominada per individus que per motivacions religioses (sovint fins i tot hom podria dir, per interes- sos eclesiàstics) es serveixen de la sociolo- gia. D'ací ve la distinció en la que jo he in- sistit, una i altra vegada, entre sociologia religiosa i sociologia de la religió, reivindi- cant la importància de la segona i criticant en canvi la relativa irrel·levància de la prime- ra. Efectivament, crec que l'eclesio-centris- me d'aquesta mena de sociologia (que he anomenat «religiosa»), tot i haver-nos pro- porcionat unes informacions —general- ment de tipus quantitatiu— valuoses sobre el funcionament de les institucions eclesiàs- tiques, ha provocat un empobriment de la sociologia de la religió, tant a nivell teòric com metodològic.

En d'altres ocasions m'he permès d'apli- car a aquesta perspectiva eclesiocèntrica

aquell vell proverbi xinès que diu que «quan el dit senyala la lluna, l'imbècil mira el dit», on la religió seria la lluna, l'Església seria el dit, i el sociòleg seria... doncs, el que mira! I si afirmo que l'Església és el dit, i no la lluna, és perquè sociològicament almenys l'Església no és sinó una manifestació històrica i institucional del fet religiós. Una manifestació òbviament molt important en el context occidental, i també en l'història universal de les religions. Justament per aquesta raó no en podem prescindir en les nostres anàlisis. Però al mateix temps ens cal tenir clar que el fenomen religiós no s'esgota en l'Església. Això implica, per tant, que parlar del procés de secularització no equival automàticament a parlar de la secularització del cristianisme, o a l'Església. Si la secularització afecta només el cristianisme, vol dir que no és necessàriament un fet general que s'apliqui a tot el que és religiós; i si, al contrari, la secularització fos un fenomen general, el que succeeixi en el cas de l'institució eclesiàstica en seria tan sols un dels seus aspectes.

2. Les teories de la secularització

Doncs bé, el primer que caldria dir en abordar ja la qüestió de les teories de la secularització és que efectivament es presenten, en principi, amb pretensions de validesa universal. (Dic «en principi», perquè és cert que molts autors reconeixen que la secularització és un fenomen nascut al sí de la societat occidental i, en aquest sentit, vàlid sobretot per a analitzar l'evolució de la religió a aquesta societat. Però al mateix temps, d'una banda cal tenir en compte que avui menys que mai hom no pot afirmar que el cristianisme sigui l'única manifestació religiosa del món occidental, malgrat el paper hegemònic que històricament hagi pogut jugar-hi; i d'altra banda aquests mateixos autors solen afirmar que el procés de secularització culmina amb l'aparició de la societat industrial moderna, i tendeix a universalitzar-se en la mateixa mesura en què es va produint l'expansió mundial d'aquest mateix model de societat.)

En segon lloc, cal tenir en compte que el terme de secularització s'ha anat posant progressivament de moda, de tal manera que avui alternen no una sinó diverses utilitzacions erudites (teològica, sociològica, jurídica, etc.) amb l'ús que se'n fa en el llenguatge de cada dia. Si ja de per si el concepte era prou polisèmic —la secularització dels bens de l'Església, la secularització dels capellans, la societat secular contemporània— la moda actual del terme accentua encara molt més el ventall de significacions, desdibuixant-les a la vegada fins arribar a uns extrems d'ambigüetat realment notòria. Hi ha ocasions en què la lectura d'articles o l'escoltar converses on s'empra la paraula secularització em porta irresistiblement a recordar aquella història de la parella que va a veure el metge i el marit li diu: «Miri doctor, no sé si la meua dona és esmèril o jo soc omnipotent, però no tenim ascendència»; el metge, amb cara d'esglai, s'ho fa repetir tot una altra vegada, i al final somrient els pregunta: «Escoltin, i vostès ja fan vida marítima?»

Així doncs, per tal d'evitar haver d'assitir «omnipotents» a la total degradació del concepte, hauríem de posar-nos mínimament d'acord sobre el que entenem per secularització. La que a mí m'ha semblat la més clarificadora de totes és l'exposició que en fa Raimon Panikker (a *El culte i l'home secular*), que ara miraré de sintetitzar breument ací. Panikker afirma que el mot és probablement d'origen etrusc, i el vincula al llatí *sero*, *serare*, que vol dir sembrar, plantar, engendrar, desperdigar. D'ací en deriva el significat de «generació», i per tant de fase o període. El *saeculum* no és simplement el món i sobretot no és el *cosmos*, sinó més aviat el seu aspecte temporal, l'*aiôn* grec. L'*aiôn* és un espai de temps, igual que el mot hebreu *'olam* que vol dir temps i món, i més exactament, el món temporal. Per «secular» hem d'entendre doncs el món temporal, o l'aspecte temporal de la realitat. I això vol dir que les significacions o avaluacions d'allò que és «secular» dependran de la concepció del temps que hom tingui.

Des d'aquest angle entronquem ja amb la utilització sociològica del concepte de

secularització. Quan l'aspecte temporal de la realitat és percebut amb una connotació *negativa*, el *saeculum* designarà el món secular com a contraposat al món sagrat, que és el més important i l'únic real en darrera instància. Secular és aleshores igual a temporal en el sentit de passatger, de limitat. I la secularització serà per tant el procés d'usurpació del regne del sagrat, de la mística, dels valors religiosos concebuts com allò que és permanent i intemporal. En canvi, quan l'aspecte temporal de la realitat és percebut amb una connotació *positiva*, el *saeculum* esdevindrà el símbol de la recuperació o de la conquesta per l'home d'aquelles realitats de les quals la religió havia tingut anteriorment el monopoli. La secularització —diu Panikker— serà considerada aleshores com l'alliberament de l'home; l'home secular serà l'home madur, l'home responsable; la secularitat serà l'ideal humà a assolir. El procés de secularització va estretament lligat, doncs, a la creixent importància atribuïda al temps i a la dimensió temporal de la realitat.

Les teories sociològiques de la secularització s'inscriuen generalment en aquesta segona perspectiva, caracteritzada per la connotació positiva atorgada al *saeculum*. Dos autors clàssics tan diferents, però simultàniament tan pròxims a vegades pel que fa a llur crítica de la religió, com són Marx i Freud, es situen sens dubte de ple en aquesta línia. Com s'hi situa també —per a donar un altre exemple ben diferent— la teologia que culmina en l'obra d'un Bonhoeffer. I l'anàlisi de Panikker coincideix d'altra banda amb la conclusió a la qual arriba Mircea Eliade (*No Souvenirs*) quan afirma que la ciència no hauria estat possible sense una dessacralització de la natura, mentre que a partir del moment en què triomfaren en el món el temps històric i la duració irreversible, s'esfumà l'encantament religiós del cosmos. (Subratllo ací la aparició d'aquest terme «encantament», en el qual insistiré de manera especial a la part final de l'exposició: encantament, desencantament, reencantament del món.)

S'han intentat fer moltes tipologies o classificacions de les teories de la secularització. Jo en presentaré ací esquemàticament

una que vaig fer anys enrera —en una època en què el tema em semblava molt important, i en què jo mateix hi creia en la realitat de la secularització— no perquè pensi que sigui millor que d'altres, sinó en tot cas perquè tot i no essent probablement gaire pitjor que d'altres té l'avantatge que me la sé més.

a) *La secularització tradueix una decadència creixent de la religió, i apunta a la seva propera desaparició.*

Som a Comte i la llei dels tres estadis; som al marxisme vulgar que creu *religiosament* que la religió té els dies comptats; som a Freud i la seva esperada victòria de la raó científica damunt les passions, religioses entre altres.

Som a la religió com regne de l'obscurantisme.

I som també a la «descristianització»: «ja no som el que érem», «això s'acaba». Gràcies a l'ajut dels sociòlegs «pastorals» comprovem que cada dia va menys gent a missa, que per l'Església no s'hi casen ni els capellans; i com deia fa anys un amic jesuïta (que ara ja no ho és), que la única consigna que s'havia donat a l'immens convent on vivia era que el darrer que marxés fes el favor d'apagar tots els llums.

Som també, per tant, a la total confusió entre religió i Església que abans denunciava, com si una crisi de la institució eclesiàstica fos l'equivalent automàtic i indubtable de la crisi definitiva de la religió.

b) *La secularització entesa com una progressiva mundanitització de la religió.*

En definitiva, em sembla la variant de la concepció anterior que hom tendeix a adoptar quan un hom té com a marc de referència el món de les sectes religioses (en el sentit sociològic i no prejeratiu de la paraula secta). La novetat, la originalitat, l'especificitat i la radicalitat de l'experiència religiosa es perverteixen i

es corrompen. La inevitabilitat sociològica dels processos d'institucionalització (la rutinització del carisma, com deia Max Weber) constitueixen la puresa inicial del missatge religiós. Som, doncs, al constantisme, a l'al·liança del tron i l'altar, a la complicitat de les institucions religioses amb les classes dominants i amb la ideologia dominant. Som a la religió alienada i alienant. Com deia John Wesley, el fundador del metodisme (parlant de la seva pròpia Església, que és el que té mèrit): «No veig com pot arribar a durar gaire temps cap revivificació de la religió verdadera. La forma de la religió subsisteix, però el seu esperit es va esvaint poc a poc.» Val a dir que una variant actual d'aquest procés de mundanització de la religió la tindríem en els esforços de renovació de les institucions religioses, en llur voluntat de posar el rellotge a l'hora, llur intent de modernitzar-se i adaptar-se a la societat ambient: en una paraula, en el que dins el catolicisme hom ha anomenat «l'aggiornamento».

c) La secularització és un procés d'autonomització i independització de la societat enfront de l'element religiós.

La societat, en un procés de progressiva diferenciació, esdevé societat civil, separada de la societat religiosa. Deixa d'haver-hi la unitat indivisible de èpoques anteriors, en què l'element religiós es fonia i confonia amb el conjunt de tots els aspectes de la vida social. Es produeix, en canvi, una progressiva impermeabilització i una clara separació d'ambdues esferes. Fenòmens com el del nacional-catolicisme hispànic són anacrònics i residuals; el que priva és la total separació d'Església i Estat, amb autonomia recíproca.

Aquesta autonomització provoca a la vegada una sèrie d'efectes, entre els quals cal destacar el que hom sol anomenar la privatització de la religió. En la mesura en què l'institució religiosa deixa de jugar un paper important en la integració

de la societat (garantida ara per les noves instàncies autonomitzades) la seva significació queda centrada, en paraules de Max Weber, «en el regne transcendent de la vida mística o bé en la fraternitat d'unes relacions humanes directes i personals».

d) La secularització és una dessacralització del món.

No ja la «societat civil», sinó tot el món en conjunt queda desprovist de tota mena de caràcter sacral a mesura que l'home i la natura esdevenen progressivament l'objecte d'explicacions de tipus racional-causal.

Ara sí que hem arribat, des del meu punt de vista, al moll de l'os. Les trompetes anuncien la victòria de la ciència, del progrés, de la raó. La religió, derrotada, recula, mentre ciència, progrés i raó avancen juntes, com els enamorats aquells del dia de San Valentí: «avui més que ahir, i menys que demà». Ací ens hi retrobem tots, encapçalats pels grans mestres de la sociologia. Comte: «gràcies a l'observació i el raonament, ens adonem de les relacions necessàries entre les coses i els esdeveniments, i les expliquem mitjançant la formulació de lleis.» Marx: «l'home pensa i actua sobre la realitat com un home que ha entrat en raó; l'home gira entorn de si mateix, entorn del seu sol real. La religió era el sol il·lusionari que girava entorn de l'home mentre aquest no era capaç de girar entorn de si mateix.» Freud: alliberat de la religió «l'home pensa i actua com un home que ha deixat de fer-se il·lusions i ha recobrat la raó.»

També Max Weber toca la trompeta, però en el seu cas fa so d'esquerdat: «La forma moderna de la racionalització intel·lectual de la concepció del món ha tingut la conseqüència que com més es desenvolupava aquest tipus de racionalització, més quedava la religió reduïda al terreny de l'irracional.» «El destí de la nostra època es caracteritza per la racionalització i la intel·lectualització, i sobretot pel desencantament del món.»

Desencantament del món, és a dir, desaparició de la màgia, dels esperits, dels dimonis. Extinció del profetisme. Triomf de la racionalitat. Predomini d'una cultura pragmàtica, presidida per la ciència i la tècnica. El món es desmaga, es desmitifica, es desencanta: l'home ho domina tot mitjançant el càlcul, la tècnica, la previsió. Però —i ací és on la trompeta de Weber desafina— aquest desencantament és també un empobriment. Ni la raó ni la ciència poden respondre del sentit últim de les coses. Només la religió podia fer-ho. El desencantament del món és desalienació marxiana i alliberament freudià, però és també el camí que porta a la gàbia de ferro de la racionalització total.

3. Les funcions ideològiques de la secularització

Si m'he extès més en aquesta darrera categoria que en les tres primeres, és perquè penso efectivament que en ella hi trobem el desllorigador per a entendre millor, no sols el que és la secularització des del punt de vista de l'anàlisi sociològica, sinó també —i sobretot— el perquè de l'èxit de les teories de la secularització. Doncs haig de reconèixer que la pregunta que a mi avui em preocupa —i la que personalment em sembla la més pertinent de totes— no és la pregunta per la realitat i l'abast del procés de secularització a la nostra societat, sinó més aviat la pregunta per les raons del nostre convenciment d'estar vivint en un món secularitzat. Perquè creiem —perquè necessitem creure— que la nostra societat està secularitzada? I plantejar-se aquest interrogant equival a preguntar-se pel caràcter ideològic o la funció ideològica de les teories de la secularització.

Tot i que em fa una por considerable endinsar-me per aquest camí, en el qual em sembla ben difícil —almenys per ara— de moure's amb un mínim de seguretat, jo m'atreiria a dir (a tall d'hipòtesi, evidentment) que les teories de la secularització serveixen per a legitimar el funcionament i els pressupòsits en què es basa el que solem anomenar la societat industrial moderna.

Una societat fonamentada en la creença en el progrés, la ciència i la raó necessita partir del postulat que l'home plenament home, l'home madur, l'home major d'edat, ha de ser per força l'home secular. Ha de partir de la ficció que la societat adulta és una societat que ha desterrat les creences, precisament perquè l'home accedeix a la veritat tot sol i amb els seus propis mitjans (Freud ho diu textualment així, i Marx ho diu metafòricament en parlar del sol il·lusori i el sol real en el text que abans citava); però dic que això és una ficció perquè aquesta societat suposadament adulta és una societat tan basada en la creença com qualsevol altra: la creença precisament en el progrés, la creença en la raó, la creença en la ciència.

Es a dir, les teories de la secularització són una ideologia produïda des del món de la ciència i de la tècnica per a permetre llur propi desenvolupament ulterior. La nostra necessitat d'afirmar que vivim en una societat secular i que som homes seculars va lligada —en la terminologia que emprava Pannikar— a la nostra voluntat de conquerir i de gaudir com a propietat exclusiva nostra d'aquelles realitats de les quals la religió havia tingut abans el monopoli. I de passada ens serveix per a passar per alt tota nova reintroducció del religiós per altres canals que no siguin els tradicionals. L'afirmació taxativa de la secularització fa de cortina de fum —en un d'aquells típics mecanismes de *self-fulfilling prophecy*, de profecia que es compleix a sí mateixa— per a no fer cas de l'emergència de noves manifestacions del religiós, que automàticament seran etiquetades o bé de fenòmens residuals i efímers, o bé de fenòmens no autènticament religiosos.

Els exemples són nombrosíssims. S'introdueixen al món occidental grups, moviments i pensament de l'Orient; yoga, zen, meditació trascendental, etc.; o bé hi ha una floració de moviments de tipus pentecostalista, però això no és una busca dels qui estan cansats i avorrits de l'absurditat de la societat dita secularitzada, sinó que són simplement evasions, fenòmens marginals, passatgers. Segur de si mateix, l'home secular adopta envers aquests grups la mateixa actitud d'aquell imbècil que deia que la joventut

és una malaltia que es cura amb el temps.

La societat secularitzada és una societat en la que ho hi tenen cabuda els mites. No havíem quedat que la desmitificació era una de les dimensions importants del procés? Això vol dir, per tant, que no són —no poden ser— mites ni la Igualtat, ni la Democràcia, ni l'Alliberament (alliberament de l'home, alliberament de la dona, alliberament del cos, alliberament sexual, alliberament de classe, alliberament dels pobles, alliberament nacional). La creença en una societat sense mites és el mite d'una societat sense creences; com en aquells acudits de la meua infància que començaven «Quin és el *súmmum* (el colmo) de...?»: el *súmmum* del mite és el mite d'una època que s'imagina haver esgotat les mitologies.

La societat secular és una societat dessacralitzada; la nostra societat —diu Ellul (*Les nouveaux possédés*)— gira entorn de dos eixos sacrals amb els seus respectius pols habituals de respecte/ordre i de transgressió: l'eix tècnica-sexe, i l'eix estat-revolució. L'home secular s'adona que la veneració i el culte no eren sinó idolatria i superstició; però quan —pregunta Panikker— havíem tingut tans exemples de culte d'herois i d'idols de tota mena?

Ja n'hi hauria prou amb aquest exemples, però voldria encara afegir-hi dues cites textuais. La primera, de Agustín García Calvo: «El Señor renace bajo diferentes formas, y cuando encuentro a gentes que creen en la materia uno descubre una vez más la resurrección del Señor bajo otra cara, y entonces la confirmación de que no es tan fácil abandonar la más tradicional y fundamental de las creencias, que aparece y reaparece por todas partes. Hoy, una de las formas de creer en Dios que está más de moda es la forma científica.» I la segona cita, que sempre repeteixo a tort i a dret, segurament perquè és d'algú que estimo molt profundament. Diu Juan de Mairena: «Sería conveniente que el hombre más o menos occidental de nuestros días, ese hombre al margen de todas las iglesias —o incluido sin fe en alguna de ellas— que ha vuelto la espalda a determinados dogmas, intentase una profunda investigación de sus creencias últimas. Porque todos —sin

excluir a los herejes, coleccionistas de excomuniones, etc.— creemos en algo y es este algo, a fin de cuentas, lo que pudiera explicar el sentido total de nuestra conducta.»

4. L'Església i la secularització

I l'Església en tot això, quin paper hi juga? Jo diria que ens trobem avui amb la notable paradoxa d'una societat que parla constantment de la racionalització i la secularització però segueix elaborant mites, manipulant els ritus i els símbols de sempre (la publicitat no n'és un magnífic exemple?), evacuant el sagrat per la porta i reintroduint-lo per la finestra, i d'altra banda una Església que de paraula sembla resistir-s'hi i no voler admetre la secularització, però que de fet s'ho creu i entra en el procés: una Església que efectivament es desmagifica, es desmitifica, es desritualitza, i que intenta introduir al seu sí i en el seu funcionament els principis de racionalitat suposadament orientadors de la societat occidental. No crec que sigui aquest el context ni ara el moment d'extendre's sobre aquesta qüestió; això fóra més propi d'un debat amb gent d'Església.

Però sí que convé almenys subratllar que també en el cas de l'Església la teoria de la secularització té una funció ideològica molt clara. En primer lloc, perquè justifica i legitima la retirada i la marginalitat històrica del cristianisme a l'època contemporània. Per tant, si molt convé, hom estarà disposat fins i tot a afirmar des de la teologia que la secularització coincideix en el fons amb una tendència que arrenca del nucli mateix de la tradició judeo-cristiana. Dit d'una altra manera, ja que el procés de secularització és aparentment irreversible (i aquest és precisament l'error fonamental, des del meu punt de vista) almenys apropiem-nos-el. Es la vella i tradicional cançó, tan típicament eclesiàstica d'altra banda, que consisteix en reaccionar davant tota novetat en tres temps diferents: primer es condemna la novetat com a falsa; després es diu que potser no és fals del tot, però en tot cas molt perillós; i finalment hom proclama que l'Església ho ha afirmat des de sempre.

Segona funció ideològica de la teoria de la secularització en el cas de l'Església: mitjançant una pirueta intel·lectual hom diu (amb una bona visió estratègica de la jugada) que la religió i la fe són dues coses diferents. Això permet, d'una banda, protegir la fe de la crítica radical que l'ateïsm modern fa del cristianisme. I d'altra banda, es justifica l'indiferència religiosa cristiana a base d'afirmar que el risc i el salt de la fe no tenen res a veure amb la secularització o no de la religió.

5. Conclusió

En definitiva, el que em sembla veure darrera totes les teories de la secularització, tant en la seva vessant sociològica com en les seves variants teològiques, és una incapacitat bastant radical de superar l'estadi de les profecies decimonòniques sobre la decadència i futura desaparició de la religió. En canvi, jo voldria recordar ací aquella frase de Durkheim, oblidada potser perquè tendeix a passar desapercebuda enmig de la fullaraca de les seves elucubracions: «Cap evangeli no és immortal, però tampoc no hi ha cap raó per a pensar que la humanitat no sigui capaç d'inventar nous evangelis.»

La meua convicció és que, en contra del que diuen tots els apòstols i militants de la secularització, tot desencantament del món suposa i implica a la vegada l'emergència de noves formes de reencantament. Que la religió no desapareix, sinó que es transforma. Que la nostra època és una època de crisi religiosa: però crisi en el sentit que hi ha una metamorfosi de la religió i no pas en el sentit de la seva aniquilació.

Això no vol dir necessàriament que aquesta transformació actual del religiós ex-

clogui la possibilitat que l'Església esdevingui o no progressivament residual a la nostra societat. Aquest és un altre problema. I per això he volgut insistir al començament en l'importància de distingir ben clarament l'àmbit religiós de l'àmbit estrictament eclesiàstic. En la mesura en què —com deia— l'Església no és sinó una de les manifestacions històriques i institucionals del fet religiós, la seva crisi no ha de ser obligatòriament equivalent i paral·lela a una crisi de la religió. Insisteixo en aquest punt perquè altrament hom podria interpretar el meu discurs com una mena de triomfalisme o (com està de moda de dir ara) de restauracionisme eclesiàstic. En cap moment no he volgut equiparar secularització a descristianització, i per tant tampoc no es pot extrapolar ara l'afirmació de la transformació de la religió (i la concomitant negació de la seva desaparició) convertint-la en una mena de manifest en pro de la perdurabilitat de la institució eclesiàstica. Això, que pot ésser un apriorisme teològic perfectament respectable, em semblaria honradament il·lícit des d'un punt de vista sociològic.

En canvi, i pel que respecta a la *religió* considerada globalment, sí que mantindria amb fermesa la tesi de la seva perdurabilitat, sota l'una o l'altra forma. Per això, en definitiva, em sembla justificable —i acabo per allí on havia començat— el títol de «el mite de la secularització»: a partir d'una antinòmia fàcil entre «el sagrat» i «el profà», entre «el religiós» i «el secular», crec que ens hem confós i que —amb molta indeologia per enmig— hem interpretat com a secularització el que no era —i no és— sinó una metamorfosi de la religió en els nostres dies.

(Febrer 1980)