

# *Semper reformanda.* Las respuestas de la Iglesia católica ante las crisis epocales de la modernidad



JOSEBA LOUZAO VILLAR<sup>1</sup>

(Centro Universitario Cardenal Cisneros. Universidad de Alcalá de Henares)

La modernidad y el catolicismo continúan siendo dos de los ejes históricos más interesantes que tenemos para ofrecer nuevas explicaciones sobre uno de los grandes clivajes político, social y cultural de la historia moderna y contemporánea. Estas breves páginas pretenden aportar un pequeño y humilde granito de arena a la reflexión sobre el lugar que ha ocupado la Iglesia católica a lo largo de la modernidad, especialmente a partir de las respuestas que ésta ha ofrecido a los cambios epocales que se han sucedido durante la misma. La intención principal de este trabajo es ofrecer unas cuantas líneas sintéticas de interpretación, pero sin perder nunca de vista que las respuestas han sido plurales en un mundo plural y en movimiento. Y lo fue desde sus propios orígenes, ya que habitualmente se desdeña la riqueza y complejidad de la Iglesia naciente. De hecho, a esta diversidad debemos los cuatro evangelios canónicos, escritos por otras tantas comunidades cristianas. La historia nunca se puede pensar en términos de homogeneidad. Sé que expondré algunos planteamientos polémicos a la hora de plantear la relación existente entre modernidad y religiosidad, pero tengo la firme convicción de que, como afirmaba el célebre escritor esloveno Žarko Petan, «a veces no se puede predecir ni el pasado»<sup>2</sup>.

## 1. El lugar de la religión en la modernidad: a modo de introducción

Entenderemos en este trabajo que la modernidad en un sentido amplio muy cercano a la caracterización anglosajona del término (*Modern History*) para describir la dinámica de las sociedades contemporáneas como «legitimación del cambio continuado»<sup>3</sup>. El historiador siempre trata de reflexionar sobre los cambios y las continuidades a lo largo de los siglos, y entre las experiencias de los siglos XVI y XXI las transformaciones fueron muchas –es más, se aceleran los tiempos históricos exponencialmente–, pero también lo fueron las continuidades<sup>4</sup>. Durante décadas, hemos identificado de manera plana la modernidad con la historia de algunos países occidentales concretos (se han usado siempre los ejemplos de Francia, Gran Bretaña o Alemania), construyendo un tipo ideal que no corresponde con la experiencia histórica de la gran mayoría de países. Los estereotipos han quebrado desde hace

tiempo y hoy se habla, incluso, de modernidades múltiples<sup>5</sup>. Además, no podemos desdeñar que estas dispares vías de camino hacia la modernidad tuvieron su reflejo en otras tantas formas de entender e imaginar las relaciones entre la política y la religión<sup>6</sup>. Una lectura del pasado desde esta perspectiva de larga duración es un modelo que nos puede ayudar a comprender mejor el gran conjunto que si lo parcelamos hasta límites insospechados.

Para lo que aquí nos interesa, la modernidad fue la creadora del concepto religión, con las importantes repercusiones que esto tuvo a medio y largo plazo. La creación del Estado moderno, y las transformaciones culturales que éste produjo, favorecieron una nueva conceptualización de la religión como un sistema de creencias personales, lo que se acercaba mucho más a nuestra comprensión presente del hecho religioso<sup>7</sup>. O, lo que es lo mismo, la invención de la política moderna conllevó la delimitación de una esfera separada en la que se desarrollaba lo «religioso»<sup>8</sup>. Como ha demostrado Ernst Feil, en la edad Media se recurría al término «lex» o «sectae» para aunar en un mismo significado a las religiones no cristianas<sup>9</sup>. El de religión era un concepto vedado a la devoción a Dios dentro del cristianismo, que sólo la modernidad resemantizó a partir de la experiencia histórica.

Aunque nos pueda sonar extraño, desde una lectura tan asentada como criticada en la actualidad, la modernidad ha vivido dos grandes eras confesionales. O, si queremos sostener un planteamiento mucho más moderado, deberíamos hablar de las eras del confesionalismo. La primera, mucho más conocida y estudiada desde esta perspectiva, se vivió entre la Paz de Augsburgo y la Guerra de los Treinta Años (1555-1648) y la segunda, mucho más discutida y desconocida en la historiografía española, se produjo entre los años 1830-1960, tal y como ha analizado el historiador Olaf Blaschke, enfrentándose a una tradicional interpretación de este período como la «era de la secularización»<sup>10</sup>. En otras palabras, pese a todas las críticas que se pueden hacer a este tipo de propuestas, el tiempo histórico moderno trajo consigo una revitalización religiosa en Europa. Dicho lo cual, es evidente que más de un lector estará sorprendido. Por lo tanto, habrá que explicar algunos aspectos concretos que nos pueden ayudar a comprender mejor lo que estamos intentando explicar.

Durante décadas, el paradigma de la secularización no tuvo que enfrentarse a críticas profundas. Para sus defensores era evidente que la modernidad sólo podía entenderse como negación de la religión. Los valedores de este tipo de planteamientos procedían del mundo occidental y, sobre todo, del campo de la universidad. A pesar de los peligros de semejante caracterización, las tesis que se han ido desarrollando a lo largo de las décadas podrían resumirse de la siguiente manera: 1) la secularización implicaba el declive de la religión dentro de las sociedades modernas científico-técnicas; 2) la secularización también estableció la diferenciación y autonomía entre las esferas, es decir, se produjo un complejo proceso de privatización de la religión; y 3) el desencantamiento del mundo, tal y como lo caracterizó Max We-

ber, posibilitó la desacralización y mundanización de la realidad. La conclusión era inevitable: modernidad y religión entraban en inevitable contradicción, facilitando la fragmentación y marginalización de la fe, que se encaminaba hacia la desaparición y/o la pérdida de la influencia social de las instituciones religiosas<sup>11</sup>.

La secularización se presentó así como un proceso universal e indisoluble a la modernización de las sociedades. Y es que ésta se ligó conceptualmente al discurso de la modernidad. De esta forma, la religión se enlazó con la tradición como oposición a lo moderno, que a su vez se identificaba con el progreso. Sin embargo, la realidad era diferente en Estados Unidos, ya que la herencia puritana aún pesaba en los orígenes de las ciencias sociales. Además, el desarrollo histórico del país había conjugado el proceso de modernización con la religiosidad. Esto no evitó un firme acuerdo entre los investigadores de la religión que convertían a la secularización en una proposición de carácter universal e indiscutible o, en palabras de José Casanova, en la «doxa del secularismo»<sup>12</sup>.

A fines de la década de los sesenta, David Martin se encontraba prácticamente sólo en la afirmación de que la secularización era más una herramienta ideológica antirreligiosa que un concepto científico<sup>13</sup>. Aunque más adelante otras voces críticas se fueron sumando, llegando a afirmar que el paradigma secularizador descansaba en un compromiso sacralizador de sus teóricos con el concepto<sup>14</sup>. Por su parte, Rodney Stark y Roger Finke volvieron a destacar que el estudio de la religión se había visto regado por prejuicios hacia las religiones y, en el caso europeo, con proposiciones fuertemente anticristianas<sup>15</sup>.

Sin embargo, hoy en día las críticas a este paradigma son tan habituales como consistentes. Diversas propuestas nos demuestran que existen multitud de datos que no encajan del todo bien con las tesis de la secularización. Dicho de una manera metafórica: no son ni el fuego, ni el agua imaginado en el pasado. La religión es un fenómeno elástico y adaptativo. De esta manera, la religión solo sucumbe a la modernidad si no se moderniza con ella<sup>16</sup>. Habrá que reconocer que la modernidad no está enfrentada a la religión, aunque la relación entre ambas haya sido compleja y dinámica. En realidad, ni siquiera se puede decir que la religión se oponga o se sitúe frente a ella. Al contrario, se ubica en la modernidad o, podríamos convenir, en las múltiples modernidades, porque los principios modernos permiten plasmaciones diversas. Y debemos hacer un ejercicio heurístico para evitar caer en la mirada eurocéntrica, y aún así, señalar que Europa no es Francia, Alemania o Gran Bretaña. O, al menos, no solamente. El paradigma de la secularización también choca con un grave problema para su aplicación en sociedades del área confuciana, como es el caso de China, ya que nos enfrentamos con regiones «seculares *avant la lettre*»<sup>17</sup>.

Hablar de recomposición nos permitirá analizar la evolución del hecho religioso a lo largo de la modernidad sin una mediación teórica restrictiva y teleológica. Los

hechos, en demasiadas ocasiones, terminan por contradecir las teorías. Y es que la modernidad religiosa trajo consigo el avance y expansión de las religiones a nivel internacional. Sin la modernidad no podríamos entender el perfil que alcanzaron el cristianismo, el islam, el hinduismo o el judaísmo. Se transformaron a sí mismas y transformaron las sociedades en las que participaban. En un proceso constante y dinámico las religiones han ido perfilando y reconfigurando su identidad. Un ejemplo nos lo ofrece el siglo XIX, que ha sido caracterizado de diversas formas, el siglo del liberalismo, de la industrialización, del nacionalismo, de la democracia, pero también lo fue de la religión. Entre el tiempo posrevolucionario y la Gran Guerra, el mundo asistió a la expansión y la consolidación de una recomposición religiosa global sin precedentes. Las religiones se expandieron social, cultural y geográficamente.

Y es que ha habido diversas vías para la llegada a un sujeto religioso moderno, lo que rompe lentamente con la idea anterior, porque la religión se recompone constantemente. El caso del catolicismo, en este sentido, es ejemplar. Por otro lado, entre los más acérrimos críticos del paradigma de la secularización se encuentran los defensores de la teoría económica de la religión, entre los que podemos destacar especialmente a Rodney Stark, quienes sostienen que la demanda se mantiene constante en el tiempo, por lo que el cambio religioso se debe explicar a través de la oferta<sup>18</sup>. Aunque sus planteamientos no encajan en todas las realidades religiosas actuales, es una propuesta que también debe hacernos reflexionar desde el punto de vista historiográfico ahora que sabemos con Reinhart Koselleck, que la secularización no es más que «un eslogan amplio y difuso, sobre cuyo uso apenas es posible alcanzar un acuerdo»<sup>19</sup>.

Por esta razón, el que probablemente sea el sociólogo de la religión vivo más importante, Peter L. Berger, ha publicado recientemente *Los numerosos altares de la modernidad* es, con toda probabilidad, su última reflexión de alcance sobre las posibles interrelaciones entre religión y modernidad<sup>20</sup>. El título surge como una irónica respuesta a Nietzsche, quien auguró un futuro con altares vacíos. La constatación estadística de que tres cuartas partes de los habitantes del planeta considera que la religión es importante en su vida cotidiana evidencia el error profético del pensador alemán. Berger defiende ahora que la teoría de la secularización, tras ser un firme defensor de la misma durante décadas, debe ser sustituida por el paradigma pluralista, definido en el libro citado como la convivencia pacífica y amistosa entre personas de diversas procedencias culturales y religiosas. Y es que, a contracorriente de bastantes lugares comunes, defiende que el pluralismo es beneficioso para la religión. Semejante afirmación está asentada en una intensa actividad investigadora, que ha desempeñado durante más de medio siglo, por lo que no se puede tomar a la ligera.

Eso sí, en este marco general queda por disipar las dudas sobre qué sucede con la fe en la modernidad. Berger apunta a una creciente desinstitucionalización y

subjetivación de la creencia. La religión se recompone constantemente, mucho más de lo que quisieran aceptar los creyentes más fundamentalistas. Es más, sólo quien no se adapta se pierde por las cañerías de la historia. De hecho, el pluralismo no sólo cambia el carácter de las instituciones religiosas, sino también sus relaciones con otras instituciones sociales con las que comparte espacio social. Pero, como concluye Berger, no existe un modelo universal para conjugar armoniosamente lo religioso y lo secular en la esfera pública.

## 2. La renovación católica ante el desafío luterano (S. XVI-XVIII)

La Reforma luterana fue un terremoto religioso-político que desconfiguró el mapa europeo<sup>21</sup>. Fue una época marcada por tres acontecimientos fundamentales que no pueden ser olvidados: la invención de la impresión con tipos móviles de Johannes Gutenberg (1450), la conquista de Constantinopla por los otomanos (1453) y lo que denominamos habitualmente como el Descubrimiento de América (1492). Detrás de estos acontecimientos encontramos factores que determinaron un cambio de época que es difícil de fechar en concreto. Los descubrimientos científico-técnicos (los avances en la cartografía, en la navegación, el uso de la pólvora, etc.) favorecieron una expansión cultural, política y económica. De hecho, la consolidación de los nacientes estados nacionales y de las monarquías absolutas no pueden ser entendidos sin esta nueva realidad, que también produjo el crecimiento de la burguesía y del capitalismo comercial. Fue un período de superación de la crisis bajomedieval, con un incremento de la población, un aumento de la producción agrícola y una intensificación del comercio.

Para comprender el porqué de los movimientos reformistas habrá que entender qué es lo que sucedía en la vida de la Iglesia de aquel entonces. En un pasado reciente, muchos eran los que habían pedido la reforma de la Iglesia como una vuelta a los orígenes. El concepto reforma estaba dentro del vocabulario del cristianismo de aquellos tiempos, al menos, desde el siglo XI, y se fue afianzando en la Europa bajomedieval. En la Europa política también se hablaba de reforma, como hizo Luis IX, en el siglo siguiente con la reforma del reino para restaurar la autoridad en sus territorios. Entre 1414 y 1418, se reunió el concilio de Constanza que tenía el objetivo primordial de reformar la Iglesia. Y lo mismo sucedió con el latenarese que buscaba la reforma «in capite et in membris». No era extraño que se hablara de la «reforma eclesiástica» a nivel diocesano. Por tanto, no era sólo algo que estaba detrás de los reformistas.

El largo concilio de Trento (1545-1563) se convirtió en el hito principal de la renovación católica que intentaba responder a los desafíos abiertos por la ruptura luterana<sup>22</sup>. Trento fue una auténtica reforma eclesiástica y no solamente una Contra-Reforma, aunque estas preocupaciones estuvieran en el centro de la gran mayoría de los debates de aquellos días<sup>23</sup>. En el concilio, desarrollado en días conflictivos y repletos de incertidumbre, se estableció un programa de cambio que pretendía

afectar a toda la Iglesia y que la transformó a nivel de creencias y prácticas rituales. Lo que se intentó fue poner el acento en una crítica a la mundanidad eclesiástica, mientras se quería separar lo profano de lo sagrado. Las imágenes de la Inmaculada Concepción de la época lo remarcaban a la perfección al presentarla alejada de lo humano. Pero los resultados fueron desiguales en intensidad y concreción: tuvieron que pasar siglos para la universalización de las decisiones tridentinas. Y es que en algunos ámbitos costó que la renovación diera sus frutos, incluso dentro de una curia recelosa del concilio.

Los dos ejes de esta renovación católica fueron el control y la innovación, que se entrelazaron con tensión. Por ejemplo, a partir del concilio, se potenció la participación de los laicos en la vida sacramental de la Iglesia, especialmente en el ámbito rural, intentando romper con la indiferencia popular. Y, en paralelo, se buscaba dignificar la vida del clero. Por esta razón, se estableció todo un programa para su educación y preparación. En definitiva, lo que se pretendía era convertirlos en los protagonistas de la vida comunitaria. El concilio tridentino quiso crear una nueva identidad sacerdotal que fuera digna y eficiente para que el clero se alejara de los intereses más mundanos. Asimismo, a lo largo de las décadas postridentinas, la parroquia comenzó a adquirir un fisionomía particular como centro de la vida religiosa.

Este programa se intentó llevar a cabo potenciando «una revolución en el culto público», es decir, a través de devociones preexistentes, pero que alcanzaron niveles nunca antes visto durante esta época, como las devociones marianas o el Rosario, modelos devocionales universales que se entrelazaron, no sin tensiones, con las tradiciones locales medievales<sup>24</sup>. Las vidas de santos y los martirologios eran instrumentos pedagógicos de primer orden, que potenciaron una autoidentificación católica. También se publicó el catecismo y se estandarizó el breviario y el misal romano. Frente a la interpretación luterana sobre la Biblia, en Trento los documentos hablaban de dos fuentes de revelación, las Escrituras y la Tradición, cuya interpretación correcta dependía de la autoridad eclesial. Se produjo una centralización romana con el índice de libros prohibidos, los sínodos o las visitas *ad limina*. El concilio no había zanjado todos los temas en discusión: fueron los papas posteriores los que utilizaron su poder para cerrarlos. La renovación tridentina apenas afectó al papado o al episcopado católico, que vieron reforzada así su autoridad. El surgimiento de algunas congregaciones y la renovación de la curia en tiempos de Sixto V favoreció que el concilio se colocara en el centro desde donde estaba la autoridad, y se legitimaba. La centralización producida con las quince congregaciones permanentes y la nueva curia de Sixto V en 1588 supuso poner en el centro al concilio, donde descansaba toda autoridad legitimada por el pontífice.

Eran tiempos de cambio. Los primeros en sentir la renovación fueron los órdenes religiosos: se fundaron nuevas y las ya existente, desafiadas por la Reforma, lograron poner en marcha sus propias reformas<sup>25</sup>. Como han puesto de manifiesto múltiples

estudios, las recomposiciones protestantes y católicas impulsaron instituciones políticas, económicas y sociales comparables. De hecho, la ética del trabajo que definió Weber tuvo su reflejo católico a través de estas órdenes religiosas católicas, que jugaron un importante papel durante el avance comercial y económico moderno<sup>26</sup>. Los jesuitas se convirtieron en el modelo, pero no el único. Las órdenes pretendían ser las puntas de lanza de un fervor renovado. Los jesuitas se granjearon amistades y enemistades allá por donde iban por su cercanía al papado<sup>27</sup>. La Compañía fue una orden centralizada y en fase expansiva durante el posconcilio, concentró sus esfuerzos en su labor misional a lo largo del mundo y su labor educativa entre las élites laicas y eclesiásticas europeas, un campo en el que tuvo un éxito rotundo. Por contra, el mayor golpe lo sufrieron las órdenes femeninas, a las que se impuso la clausura para protegerlas del mundo. Los problemas no tardaron en aparecer, ya que muchas familias habían pensado el convento como una extensión de su entorno social y cultural.

Pero tampoco podemos hablar de la Iglesia de Trento en singular, ya que del concilio surgieron tres modelos eclesiásticos para adaptarse a la realidad y al contexto, según el prototipo explicado por el especialista Ronald Po-Chia<sup>28</sup>. En la Europa mediterránea se conformó una Iglesia triunfante (España, Portugal e Italia). La gran mayoría de los santos de la época nacieron en esta Iglesia. En el corazón de estas Iglesia se encontraba la idea de la renovación a través de diversos modelos de regeneración eclesiástica. Pero su evolución no fue uniforme. En Italia, la iglesia estuvo más volcada a la caridad, mientras en España, la clave estaba en la defensa de la fe frente a los enemigos. Por su parte, en Portugal se entrelaza con una idea imperial y mesiánica<sup>29</sup>. No se discutía el andamiaje de este sistema: la monarquía y la Inquisición. Con distintos grados de dureza, la Inquisición caracterizó a estas tres realidades<sup>30</sup>.

Las otras dos realidades eclesiásticas son definidas como la Iglesia militante y la Iglesia de los mártires. La situación de ambas iglesias eran diferente a los casos anteriormente citados. En Polonia, Francia, Países Bajos del Sur o Bohemia, se configuró una Iglesia militante que se encontraba batallando con las fuerzas protestantes. La tensión fue constante en estas realidades, sobre todo, en relación a la tolerancia religiosa y el enfrentamiento interno entre los postulados renovadores y los tradicionales, que mantenían una religiosidad popular que, en muchas ocasiones, estaba repleta de supersticiones. Y, por último, nos encontramos con una Iglesia de los mártires en Inglaterra, Irlanda o los Países Bajos del Norte, donde el catolicismo era ilegal o sufría represión por la falta de libertades. Estos catolicismos eran eminentemente laicos por la escasa presencia de una jerarquía eclesiástica que era inexistente<sup>31</sup>.

En otro orden, hay un concepto que nos ayuda a comprender las respuestas a esta crisis epocal: el disciplinamiento social. Es más, no sería posible entender el ascenso y la configuración del absolutismo sin hacer referencia a estas teorías



historiográficas. El disciplinamiento social fue «el hecho básico y principio ordenador del absolutismo», pero ya se había desarrollado antes de la Reforma en algunas regiones del continente europeo<sup>32</sup>. A lo largo de los siglos XVI y XVII, la renovación religiosa, tanto en el catolicismo como en el campo reformista, estuvo al servicio de un disciplinamiento social y de la confesionalización, que pretendía establecer un nuevo rigor en el ámbito público y privado impuesto por parte de las iglesias para ordenar todos los aspectos de la vida<sup>33</sup>. Aunque no podemos entender este proceso, como un simple mecanismo de control estatal, ya que también existió un disciplinamiento horizontal. Es decir, en el disciplinamiento social participaron los consejos de las ciudades, los gremios de artesanos o las cofradías religiosas. El control social nos ayuda a entender estos siglos, pero no podemos desdeñar el aumento del conocimiento de la doctrina cristiana entre la población. De hecho, por poner un ejemplo significativo, a las puertas de la Revolución en Francia era difícil encontrar un sacerdote que no tuviera, por pequeña que fuera, una biblioteca<sup>34</sup>.

Y es que no podemos olvidar que esta búsqueda de la disciplina social se asentaba en una cosmovisión compartida, que entendía cualquier desorden como un castigo divino por la inmoralidad vivida<sup>35</sup>. No nos puede sorprender que el miedo se transformara en un instrumento pastoral de primer orden durante estos siglos<sup>36</sup>. El modelo establecido era el del premio y castigo, como aparecía prefigurado en los discursos que se podían escuchar en las misiones populares. Al analizar este proceso, Louis Châtelier ha considerado que las misiones favoreció que la conformación y popularización de un catolicismo moderno<sup>37</sup>. Estas misiones se concentraban en la enseñanza de la doctrina y la administración de los sacramentos, especialmente el de la confesión, que se convirtió en uno de los instrumentos centrales de los programas de disciplinamiento social<sup>38</sup>. Este discurso del miedo fue obsesivo en un Occidente que se sentía amenazado y creía en la cercanía del final de los tiempos. Los miedos concretos se desvelaban en una persecución contra los «agentes de Satán», es decir, en el imaginario católico de la época musulmanes, judíos, idólatras como los indígenas americanos o herejes y falsos conversos<sup>39</sup>. La imaginación teopolítica del período establecía claramente quiénes eran los miembros de la comunidad y quiénes eran los enemigos que asediaban la tranquilidad de la misma.

En el tiempo de la renovación católica hubo cambios religiosos de calado, pero también continuidades, tanto a nivel institucional como popular. El proceso se reprodujo de arriba hacia abajo, y de abajo hacia arriba. Las propuestas pastorales se intentaron amoldar a los diversos contextos: gremios, burgueses, el pueblo, las cofradías, etc. Los esfuerzos para llegar a los más diversos ámbitos sociales y culturales eran evidentes. Y esto conllevó una clericalización aún mayor de la vida. La religiosidad popular favorecía una relación de solidaridad de la comunidad, y el Barroco le dio un gran efectismo a las producciones artísticas. Estamos ante una sociedad donde la imagen tenía un impacto absoluto. La religión desbordó, entonces, el templo para salir a la calle. De hecho, muchos sacerdotes y religiosos se aprovecharon



del contexto para potenciar su particular propuesta pastoral. Aunque no sin problemas ya que, en ocasiones, este impulso trascendía los límites del orden establecido como, por ejemplo, se producía en algunos de los caos de beatas y visionarias<sup>40</sup>.

También hubo acercamientos a devociones más individuales, a modelos de creyentes que buscaban autonomía y conciencia, y que atrajeron sobre todo a la naciente burguesía, sólo bastaba con mirar sus hogares. Y la Iglesia católica se repensó ante estas transformaciones, iniciándose, poco a poco, una individualización de la creencia. El Sagrado Corazón de Jesús es una muestra de este proceso, como afirma Jean Nagle, una devoción esencial que fue un importante mecanismo para el avance de la creación de la individualidad moderna y, con ella, un sujeto religioso diferente<sup>41</sup>. El catolicismo renovado se preocupó por establecer una formación espiritual para aquellos, laicos y religiosos, que conformaban la Iglesia militante. Los jesuitas, en este caso, impulsaron esta individualización a través de los ejercicios espirituales, así como con el papel otorgado a los guías espirituales. La lectura de la *Imitación de Cristo* fue fundamental en este proceso.

Asimismo, el impulso misionero durante estos años también estuvo atento, mucho más de lo que solemos creer, por mejorar los mecanismos para la inculturación de la fe. Un caso paradigmático nos lo encontramos en la labor de los jesuitas en Asia, especialmente significativas son las figura de Mateo Ricci (China) y Roberto di Nobili (India)<sup>42</sup>. Pero no sólo, su encuentro con la cultura asiática hizo que se buscaran los medios para compatibilizar el cristianismo con las tradiciones culturales y espirituales orientales (y aparecen otra vez nombres de miembros de la Compañía de Jesús como Francisco Javier, Cosme de Torres o Alessandro Valignano). Con todo, y por diversos motivos históricos, este gran proyecto acabó fracasando. En el caso de la conquista americana, los católicos españoles tuvieron también una idea más inclusiva de la Iglesia y, exigiendo la aceptación de determinados rituales o comportamientos exteriores, admitieron en la práctica una gran variedad de posturas. De esta manera, se crearon y multiplicaron «micro-catolicismos a lo largo del imperio»<sup>43</sup>. Eso sí, esta consideración no debe hacernos caer en una leyenda rosa del desarrollo misionero, ni mucho menos: Juan de Torquemada a inicios del siglo XVII tenía claro que los aztecas eran el pueblo elegido por el diablo<sup>44</sup>.

### 3. Buscando un nuevo espacio: entre la ilustración y la revolución (siglos XVIII-XIX)

Desde la Edad Media, y hasta el siglo XVIII, la relación entre la Iglesia y la sociedad se produjo una «ósmosis e interpenetración», en palabras de René Remond<sup>45</sup>. Por contra, en el tiempo de la revolución, la Iglesia se encontró en entredicho de una forma en que no lo había estado nunca. Los males de los tiempos se debían a la Reforma, la filosofía ilustrada, la Revolución y el liberalismo. De esta forma, el catolicismo tuvo que readaptarse a la nueva situación, lo que resultó costoso por

el dominio de la tendencia más intransigente coronado por la publicación del *Syllabus Errorum* (1864) en el que Pío IX recogía los errores modernos. Y es que no podemos olvidar que a Iglesia ha ofrecido, a lo largo de los siglos, «la garantía social y cultural de habitar en el campo de la verdad»<sup>46</sup>. Tras el periodo revolucionario abierto a finales del XVIII, la Iglesia se reestablecía de nuevo en una Europa en la que se estaban restaurando las monarquías. Los defensores de la Iglesia y del absolutismo no tardaron en razonar la unión entre ambas instituciones: «el trono y el altar gravitan sobre unas mismas bases. Poco importa que una mano quiera sostener aquél, si con la otra derriba el apoyo en que se sostienen los dos»<sup>47</sup>. El catolicismo se enfrentaba a la nueva realidad política con un sentimiento de nostalgia hacia el pasado reciente del Antiguo Régimen y con temor ante un futuro en el que se podía desarrollar la amenaza revolucionaria. La Iglesia se encontró ante la disolución de la sociedad anterior y la emergencia de la modernidad política originada de las revoluciones liberales y, por ello, canalizó el movimiento contrailustrado<sup>48</sup>.

Hoy en día sabemos que la Ilustración no fue un movimiento descristianizador o, al menos, que no se puede interpretar en líneas generales de esta forma. No todos los ilustrados creían que la religión era un conjunto de supersticiones irracionales que tiranizaban al ser humano. La mastodóntica panorámica sobre los orígenes filosóficos de la Revolución francesa elaborada por Jonathan I. Israel nos puede servir de ayuda<sup>49</sup>. Israel divide el movimiento en dos grupos: la Ilustración radical y la moderada, que dividieron el ideal ilustrado a lo largo y ancho de Occidente. La Ilustración, en el fondo, pretendía mediante el uso de la razón favorecer la felicidad del género humano, pero diferían en los pasos a dar. Los primeros fueron los más revolucionarios y más cercanos a las clases populares, mientras los moderados, que convivían con la nobleza y la corte, pretendían las mejoras temiendo el cambio drástico de la situación. Es más, estuvieron apoyados por los poderes más importantes de la época, que pretendían reformar sin romper con el pasado. Lo que no podemos discutir es que el proyecto cultural de la *Encyclopédie* subordinó la teología a la filosofía y, además, suprimió de ésta última cualquier elemento metafísico. Por ejemplo, el enciclopedista Paul-Henri Thiry, el conocido barón de Holbach, intentó destruir los fundamentos en los que se asentaba el cristianismo, criticando la mitología católica, la formación de los libros sagrados o remarcando el carácter meramente fantástico de la mayoría de las verdades reveladas y de los milagros bíblicos<sup>50</sup>.

Por su parte, en el campo de la política, la Revolución francesa inició una disputa contra la Iglesia, y abrió el camino de lo que un pastor protestante de la época definió como «la labor del siglo XIX y su coronación»<sup>51</sup>. Y es que los pensadores de genealogía ilustrada radical tenían la firme convicción de que la religión se esfumaría en pocas generaciones, por lo que ésta fue estigmatizada como el principal enemigo de la libertad, del progreso y de la razón. Estas ideas se convirtieron en el

poderoso nexo de unión entre la crítica ilustrada y el paradigma de la secularización, que la sociología terminó por establecer como una verdad científica. Los dos máximos exponentes de esta interpretación sociológica fueron Emile Durkheim y Max Weber, aunque desde perspectivas contradictorias. Si Durkheim analizó el hecho religioso desde las funciones que había prestado o prestaba a la sociedad, Weber basaba su investigación en el recorrido comparativo de cómo la racionalización había conseguido dominar la civilización occidental<sup>52</sup>. El marco de interpretación estaba asentado, y aún somos herederos del mismo.

Pero las cosas fueron diferentes. Por ejemplo, las zonas con un mayor índice de alfabetización fueron también aquellas donde la religión tuvo una presencia más activa a lo largo del siglo XIX europeo. Tal y como pasó en España, donde podemos comparar las tasas de alfabetización de las provincias que firmaron en masa contra la libertad religiosa de 1869 con las que no, o en las regiones católicas alemanas de Baviera y Baden o en el valle de Aosta del Piamonte<sup>53</sup>. Los planteamientos que ligaban superstición, atraso y religión no podían estar más errados. Asimismo, tras la publicación de *El Origen de las especies* de Charles Darwin no se produjo una crisis de la conciencia, sino más bien las grandes renovaciones religiosas, lo que se conoce como *the great religious revivals*, tanto dentro del ámbito católico como protestante<sup>54</sup>. Entre 1815 y la Gran Guerra, en definitiva, el mundo asistió a la expansión y la consolidación de las llamadas religiones mundiales, que se convirtieron entonces en imperiales<sup>55</sup>. Eso sí, la gran mayoría de los contemporáneos no eran capaces de comprender lo que estaba sucediendo, con la excepción de luminarias como Tocqueville<sup>56</sup>. Este proceso tuvo una importancia capital, ya que se encargó de transformar a las grandes religiones históricas, como el judaísmo, el islam, el hinduismo o el budismo, que se vieron obligadas a reformularse en respuesta al asalto misionero cristiano, como también lo hizo el catolicismo ante el impulso evangelizador del protestantismo. Y es que el choque revolucionario tuvo su correlato en el mundo islámico, profundizado más adelante por el impulso misional cristiano y los peligros que representaban los hindúes y los sijs en la frontera con India. Por ello, no es extraño que Brynjar Lia haya insinuado que la expansión de los Hermanos Musulmanes ha estado relacionada con los ámbitos evangelizadores<sup>57</sup>.

Desde esta perspectiva, se puede proponer como hipótesis de partida explicativo la conformación en el campo católico de posicionamientos que ambicionaban una *modernidad defensiva*, un concepto con el que se pretende recoger la tensión vivida en ámbitos culturales entre lo moderno y tradicional y que se puede definir como «la promoción de reformas y el uso de cualquier elemento político, institución o medio moderno con el fin de estabilizar y garantizar el statu quo vigente hasta que queda incorporado y se convierte en parte de la tradición»<sup>58</sup>. Y es que, en paralelo a las diversas condenas al mundo moderno, la Iglesia católica actuó como un activo agente de modernización utilizando los medios que la modernidad había puesto a su alcance. Así fue como respondió a la crisis epocal. Aunque pueda parecer paradó-

jico, este nuevo catolicismo no pudo establecerse sin la modernidad. Por ejemplo, las peregrinaciones de Lourdes no pueden ser comprendidas sin la aparición y el desarrollo del ferrocarril<sup>59</sup>.

La recomposición religiosa llevada a cabo por el catolicismo durante la edad Contemporánea facilitó la conformación de lo que la historiografía internacional reconoce como «nuevo catolicismo», que produjo una cultura política expansiva y afirmativa, que buscaba la independencia eclesiástica con respecto al estado<sup>60</sup>. Y en este proceso, fueron tres los factores que tuvieron especial relevancia: el renacimiento religioso, la feminización de la religión y el conflicto normativo en torno a su posición político-social, porque el enfrentamiento entre confesionalidad y laicidad una de las principales líneas de fractura del periodo, que tuvo en los masones y jesuitas un juego de espejos político en el que descansaban los miedos frente al otro en ambos campos de disputa polarizados. Esta revitalización comenzó a adquirir un perfil similar en todo el catolicismo europeo como consecuencia de la centralización que se venía produciendo desde Trento y por el impulso de globalización mundial. La piedad religiosa, entonces, se conjugó con la movilización socio-política. La politización devocional cargó de significados aspectos como las advocaciones marianas, el culto al Sagrado Corazón de Jesús, las peregrinaciones o, incluso, la figura del papado. Y es que se fomentó la devoción papal con expresiones retóricas cargadas de contenido, que alcanzarán sus mayores cotas con la figura de Pío IX<sup>61</sup>.

En cualquier caso, los discursos de regeneración cristiana nacionales o regionalistas se convirtieron en los pilares básicos de un movimiento religioso que también fue político. Son los años de la creación de una teología política nacionalcatólica que entendía que cada nación debía ocupar un lugar preeminente en el plan de salvación divino<sup>62</sup>. No sólo fue una deriva típicamente hispana, sino que tuvo su repercusión en todos los países de tradición católica. Asimismo, en este florecimiento católico también participaron las nuevas fundaciones religiosas, con su extensa red de establecimientos educativos y de asistencia; el resurgimiento a nivel más popular de cofradías y asociaciones piadosas; la construcción de nuevas iglesias, que establecían una posición simbólica en las ciudades para el catolicismo; la feminización de la religión con la participación de la mujer en la movilización católica; o la confesionalización de periódicos y revistas, en defensa de la «verdad de la fe».

Y es que también hubo una modernidad católica más propositiva, que no sólo se dedicaba a defenderse de las agresiones externas. Cuando la Iglesia descubrió la industrialización tuvo que readaptarse a la situación y a un nuevo protagonista político y social, como fue el proletariado, lo que ocasionó una compleja serie de problemas en lo que se definió como la cuestión social<sup>63</sup>. La conversión tampoco fue sencilla. El marco lo ofrece la encíclica *Rerum Novarum* (1891), que formaba parte de su proyecto de *ralliement* de León XIII, así como el desarrollo de la doctrina social de la Iglesia, que produjo una renovación de la visión de la cuestión,

introduciendo términos novedosos, como justicia, la negociación entre patronos y obreros o el salario justo<sup>64</sup>. Entre las consecuencias de este documento pontificio se encontraba la asunción de diferentes formas de acción social dentro de la tarea pastoral de sacerdotes y religiosos, o la creación de cátedras de sociología cristiana en los seminarios católicos.

En este sentido, las órdenes y las congregaciones religiosas, tanto masculinas como femeninas, establecieron proyectos educativos que se convertían en elementos dinamizadores del cambio social con una nada desdeñable capacidad modernizadora, como ha puesto de manifiesto en diversos estudios la historiadora guipuzcoana Maitane Ostolaza<sup>65</sup>. Y es que, si bien es cierto que la gran mayoría de los análisis contemporáneos han destacado el alejamiento de los trabajadores de la Iglesia, esto no significa necesariamente la inexistencia de obreros católicos. Por su parte, se desarrolló un catolicismo social que tuvo que enfrentarse a resistencias por parte de aquellos sectores del catolicismo temerosos a los cambios, que tienen su epítome en la guerra antimodernista de Pío X y las dificultades a los que se tuvo que enfrentar la democracia-cristiana en sus primeros pasos. Como hemos visto hasta el momento, los católicos han intentado responder a los retos constantemente e, incluso, detrás de las posturas que desde nuestro presente parecen inasumibles, podemos encontrar un interés por encontrar el camino más adecuado para llegar a los creyentes de su tiempo de manera más plural de lo que podemos imaginar desde miradas globales como la que aquí se esboza.

#### 4. El cambio epocal en el siglo XX: entre los escombros de dos guerras mundiales

Las dos guerras que ensombrecieron el mundo a lo largo de la primera mitad del siglo XX marcaron a varias generaciones. Ambas afectaron radicalmente a las sociedades que las sufrieron<sup>66</sup>. Los efectos de la guerra, a todos los niveles (políticos, sociales, económicos y culturales), van a producir un auténtico cambio epocal. Por otro lado, no podemos olvidar que hubo cierto despertar religioso en los años cincuenta en todo el mundo occidental en un ambiente posbélico, aunque el resurgir se frenó a mediados de la década de los sesenta. En líneas generales, fue un período marcado por la reflexión sobre el sentido de la vida. De hecho, la filosofía y la teología se llenaron de este tipo de planteamientos de carácter existencial. Se puso en entredicho, ante tanto dolor y sufrimiento, si tenía algún sentido ser humano. «¿Quién hará justicia a los muertos?», no era una pregunta baladí tras el descubrimiento de los horrores de los campos de concentración.

Muchos también se preguntaron, al hilo de estas preocupaciones sobre del sentido de la vida y de la justicia: «¿dónde está Dios?». Incluso, algunos afirmarán que la vida no tiene sentido y que Dios había muerto definitivamente. Tanto es así, que incluso aparecerá una «teología de la muerte de Dios», que aceptó la secularización

como discurso, llegando a elaborar teorías en las que la secularización establecía un marco donde hablar de Dios y del mensaje cristiano a un hombre que vivía en un ateísmo práctico<sup>67</sup>. La Iglesia aparece entonces como un poder blando, lo que algunos autores han llamado como «mediador ético primario»<sup>68</sup>. La Iglesia católica va a conseguir tener su propio espacio en la comunidad internacional y comienza a ser vista con mejores ojos, a pesar de la tibieza en algunos momentos con respecto a los totalitarismos. En este sentido, Pablo VI, en una visita a las Naciones Unidas en Nueva York, presentó a la Iglesia como «una experta en humanidad»<sup>69</sup>. No hace falta recordar que el papa dirigía estas palabras a un auditorio internacional en un contexto marcado por la posibilidad de una destrucción nuclear y por la realidad del hambre.

Los problemas necesitaban de una solución global. Y la Iglesia pretendía ocupar un espacio en un horizonte marcado por la pluralización de las fuentes de sentido. Juan XXIII convocó el concilio Vaticano II con la idea de «abrir las ventanas»<sup>70</sup>. En la idea de Juan XXIII al inaugurar el concilio se encontraba buscar una predicación de la fe acorde a los tiempos que se vivían. Con el concepto de *aggionamiento* se evitaba el término de reforma, que remitía a otro tiempo de infausto recuerdo para la memoria católica. El vigésimo primer concilio ecuménico de la Iglesia pretendía dialogar con el mundo y que éste dialogara con la Iglesia. El anterior concilio, el Vaticano I, fue suspendido por la toma de Roma y había representado el tiempo de un Iglesia que miraba con pesimismo al mundo. La sensibilidad católica del momento pensaba en la necesidad de un nuevo concilio. Y es que no podemos olvidar que algunos pontífices anteriores habían estudiado ya la posibilidad de convocar un concilio (Pío XI en diciembre de 1922 y Pío XII en 1948). No era una novedad, por tanto, la Iglesia ya era consciente de que algo debía cambiar. En el fondo, lo que había evitado su convocatoria era la dificultad de la tarea. El concilio Vaticano II se inauguró en un tiempo de inestabilidad política internacional con el conflicto en torno a Cuba entre Estados Unidos y la Unión Soviética al fondo.

En el concilio había una mayoría progresista que quería una transformación y un minoría curial que los quería parar, sólo el buen hacer del papa permitió que el concilio, no sin dificultades pudiera continuar. Los documentos conciliares (*Lumen Gentium*, *Nostra Aetate* o *Dignitatis Humanae*) abordaron diversos temas de amplia transcendencia. La constitución *Gaudium et Spes* sobre el mundo establecía una visión optimista y positiva del mundo con el que pretendía entablar un diálogo. Hasta la fecha se han escrito ríos de tinta en todos los niveles sobre este tiempo, y no parará por el momento, por lo que no me extenderé mucho más. Karl Rahner había escrito que «toda dogmática católica habrá de ser teología esencial y existencial»<sup>71</sup>. Y ésta puede ser la clave de bóveda para interpretar un concilio que fue, ante todo, un concilio de teólogos. Solamente quisiera destacar la importancia de un descubrimiento sobre el que no se han producido todos los desarrollos posibles: al abrir las ventanas al mundo para recibir aire fresco, la Iglesia descubrió la tradición bíblica



que se había oscurecido durante siglos. No era tanto la idea de reforma, como ha señalado Giuseppe Alberigo, lo que se encontraba tras la idea de *aggiornamento*, sino la inculturación de la fe en las culturas de la época. La teología desde el concilio no se puede entender sin los procesos históricos.

### 5. Si la pluralidad es la respuesta, ¿cuál era la pregunta?

Todas las identidades, tanto las personales como las colectivas, no son simples ni simplistas, aunque es frecuente que dentro de los experimentos llevados a cabo en nuestros particulares laboratorios de investigación social puedan parecerlo. La identidad, propia y ajena, están naturalizándose constantemente, pero no deja de ser una foto fija, dando preeminencia a lo invariable al tiempo, mientras se obvia el movimiento e, incluso, el azar. Las señas de identidad no son más que una señalización de unos aspectos diferenciadores basados simplemente en características, reales o imaginarias, extraídas de un cuadro mucho más amplio e inestable. Nuestra forma de autoidentificación es una especie de cubo de Rubik personal. Tal y como refiere David Lyon en su análisis de la religiosidad posmoderna, aunque «es fácil concebir erróneamente la religión como una conducta meramente habitual (como ir a la iglesia) o como actividad cognitiva (creencias lógicas), [...] en realidad también tiene que ver –y más profundamente– con la fe, la identidad y aspectos no cognitivos de la vida, como la emoción»<sup>72</sup>. Es sabido que el ser humano necesita de la identidad como un anclaje ante la realidad, es decir, necesita de sentido, de la pertenencia a un grupo, a un marco estable y compartido de valores, la comunidad. O lo que es lo mismo, la identidad consiste en responder a una serie de preguntas como ¿quién soy?, ¿a qué grupos pertenezco?, ¿con qué valores y estilos de vida me identifico? Es, sobre todo, aunque muchas veces se nos olvide, una narración de su biografía personal y comunitaria<sup>73</sup>.

Aunque no suele estar presente en muchos de los acercamientos al siglo pasado, la Democracia Cristiana fue una de las principales fuerzas que dominaron la política europea después de la Segunda Guerra Mundial, especialmente en Italia y Alemania<sup>74</sup>. Pero este desarrollo no sólo se produjo en diversos países europeos, si no también llegó a la realidad socio-política latinoamericana, como es el caso de Chile (el Partido Demócrata Cristiano) o Venezuela (el Comité de Acción Política y Electoral Independiente). En cualquier caso, en un contexto marcado por el populismo y el caudillismo, los partidos democristianos no alcanzaron un peso predominante que les convirtiera en semejantes contextos en alternativa de poder<sup>75</sup>.

En cualquier caso, entre la identidad y el cambio, el tiempo posterior al concilio dejó claro que éste había supuesto una crisis en el campo del catolicismo, lo que el historiador Denis Pelletier ha llamado la «crisis católica» para el caso francés, y que es extrapolable al continente europeo en el periodo posconciliar<sup>76</sup>. Fue una crisis que estaba latente antes del concilio, pero que estallará con él. En España, marcada



por un régimen autoritario que se asentaba en la definición esencialista de la nación como católica, la crisis de las vocaciones religiosas fue amplia y significativa<sup>77</sup>. Además, entonces surgirá el movimiento estudiantil de mayo de 1968 que cuestiona los valores burgueses dominantes. Este hecho fue aprovechado por jóvenes católicos que pretendían convertir el concilio en el primer paso hacia la revolución, de hecho, se había establecido en ciertos ámbitos un diálogo con el marxismo. Las tensiones se desataron entre lecturas que habitualmente describimos como conservadoras y progresistas, que han continuado en nuestros días sobre temas teológicos y doctrinales candentes en torno a diversas interpretaciones del hecho conciliar<sup>78</sup>. En América Latina, por su parte, la tensión encaminó a los países a dictaduras militares, guerras civiles y conflictos en los que se enfrentaban maneras divergentes de entender el cristianismo, enmarcado en una desigualdad económica creciente. El proceso abierto en la Conferencia de Medellín del CELAM (1968) se dirimirá en un debate sobre la teología de la liberación y las comunidades eclesiales de base<sup>79</sup>. Muchas de las heridas abiertas por aquel entonces, aún no se han cerrado. En definitiva, el concilio Vaticano II fue un cambio epocal dentro de la vida de la Iglesia.

Pero, ¿y cómo podemos leer la realidad religiosa de la actualidad en un mundo en constante cambio? Frente al cambio epocal y la pluralidad constitutiva de la vida actual, el creyente tiene tres salidas, tal y como reconoció el sociólogo norteamericano Peter L. Berger: atrincherarse, rendirse o negociar<sup>80</sup>. En el fondo, nos encontramos ante una historia de necesidades, esperanzas y descontentos que aún está por hacer. Además, tenemos que señalar que esta clasificación tiene más que ver con las personas que con los grupos. Y es que, no en vano, en cualquier grupo específico nos podemos encontrar estos mismos perfiles. Siguiendo la clasificación de Berger, podemos asegurar que una forma de encarar la transformación es el atrincheramiento cognitivo, que englobaría a grupos que conocemos como fundamentalistas, integristas y tradicionalistas. Desde esta perspectiva, los creyentes piensan que la modernidad, con sus implicaciones, son una grave amenaza para la fe común. No es extraño que consideren que la libertad de pensamiento o los avances técnicos y científicos son un peligro creciente para la pervivencia de la creencia religiosa. Para estos grupos, la supervivencia comunitaria pasar por el reforzamiento de la identidad y volviendo la mirada al pasado, en una búsqueda de los fundamentos de la tradición. Esta respuesta puede ser defensiva, pero también se vuelve en ocasiones ofensivas frente un mundo al que hay que convertir. Por ello, como asegura el propio Berger, son opciones de *guetto* o cruzada. Y es que los hay que quieren recuperar el espacio público para monopolizar la realidad, y quienes seguirán a lo suyo, con una religiosidad tradicionalista y despreocupada por su falta de sintonía con el mundo exterior.

En el polo opuesto, por otro lado, se encuentra la rendición cognitiva. Aquí podríamos encuadrar a aquellos que consideran que el hecho religioso debe limitarse a

sus dimensiones más mundanas. El pensamiento y la vida se olvidan de la trascendencia y de todo lo que tenga que ver con lo religioso. De esta forma, se elaboran propuestas light y descafeinadas desde la clave espiritual. Así nos encontramos con desarrollos en el que se asume el mensaje de Jesús, pero sin su dimensión divina, remarcando que lo importante es fundamentar un humanismo que no necesita de Dios. Además, se desarrollan las dimensiones psicológicas (*well-being* o sentirme bien conmigo mismo) o las político-sociales (el activismo ecológico, las propuestas revolucionarias, las acciones solidarias de voluntariado, etc.). La respuesta de la rendición también termina por ser una búsqueda a la carta en la que se escoge lo que mejor convenga según el momento, y donde la experiencia religiosa se convierte en una dimensión del consumo cotidiano.

Por último, nos encontramos con la negociación cognitiva, una opción diferente a las anteriores en la que el diálogo y la búsqueda de una nueva identificación del «ser creyente» en la modernidad es un aspecto central. Como no podía ser de otra forma, también en este grupo hay un amplio abanico de posibilidades de diálogo, por ejemplo, con cambios en las formas sin transformar el fondo, con un diálogo desde el acento en la identidad de la tradición o desde la propia adaptación.

## 6. A modo de conclusión

Cuando miramos al pasado también descubrimos una amplia pluralidad de respuestas a todas las crisis epocales. Si podemos sacar alguna lección de la historia es la importancia de las personas ante estos cambios. La Iglesia católica ha gozado de un arraigo plurimilenario en Europa, perfilando las diversas formas de percibir e imaginar la realidad en cada momento histórico. La doctrina, el rito y la ética cristiana han tenido un impacto extraordinario en los modos de estar en el mundo de nuestros antepasados. Es imposible profundizar en el conocimiento de la historia europea – pero también podríamos convenir que universal- sin hacer referencia a la influencia del catolicismo en la vida social, política, cultural e, incluso, económica. De hecho, y a pesar del proceso de secularización vivido, la religión sigue ocupando un lugar importante en el espacio público. Hemos descubierto que la diferenciación moderna de las esferas política y religiosa no comporta la independencia ni elimina sus habituales interacciones. Los enconados debates y las multitudinarias movilizaciones de protesta en torno a cuestiones como la educación religiosa, el matrimonio entre homosexuales o cuestiones biomédicas han sido habituales en la última década a lo largo y ancho del continente. Incluso, en algunos países como España han vuelto a conformar una línea de fractura política.

## NOTAS

1. Este texto es una versión ampliada y revisada de la ponencia que presenté en XXVI Semana de Teología Pastoral de la Universidad Pontificia de Salamanca, Instituto Superior de Pastoral.
2. Cit. en J. Louzao, «Žarko Petan: el aforismo y la vida», en I. Peyró (ed.), *Lo mejor de Ambos Mundos*, Renacimiento, Sevilla, 2013, págs. 182-184.
3. M. Kehl, *La Iglesia: eclesiología católica*, Sígueme, Salamanca, 1996, pág. 149.
4. Aún sigue siendo valioso el polémico trabajo de A. Mayer, *La persistencia del Antiguo Régimen. Europa hasta la Gran Guerra*, Alianza, Madrid, 1984.
5. S. N. Eisenstadt, «Multiple Modernities», *Daedalus*, 129-1 (2000), pp. 1-29. Desde el estudio de los casos chino e indio, P. van der Veer, *The Modern Spirit of Asia. The Spiritual and the Secular in China and India*, Princeton University Press, Princeton, 2014.
6. I. Katznelson and G. S. Jones (eds.), *Religion and the Political Imagination*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010.
7. No parece casualidad, como señalé Émile Poulat, el Estado sea el gran ausente de la *Dignitatis humanae* (É. Poulat, «Le grand absent de Dignitatis humanae: l'État», *Le Supplément. Revue d'éthique et de théologie morale*, 175 (1990), pp. 5-27).
8. W. Cavanaugh, *El mito de la violencia religiosa. Ideología secular y raíces del conflicto moderno*, Nuevo Inicio, Granada, 2010.
9. E. Feil, «From the Classical Religio to the Modern Religion: Elements of a Transformation between 1550 and 1560», en M. Despland y G. Vallée (eds.), *Religion in History. The Word, the Idea, the Reality*, Wilfrid Laurier University, Waterloo, 1992, pp. 31-44.
10. O. Blaschke, *Offenders or Victims? German Jews and the Causes of Modern Catholic Antisemitism*, University of Nebraska Press, Jerusalén-Lincoln, 2009.
11. Desde el caso español, J. Louzao, «La recomposición religiosa en la modernidad: un marco conceptual para comprender el enfrentamiento entre laicidad y confesionalidad en la España contemporánea», *Hispania Sacra*, 121 (2008), pp. 331-354.
12. J. Casanova, «Ortodoxias seculares y heterodoxias religiosas en la modernidad», en S. Castillo y P. Oliver (coords.), *Las figuras del desorden. Heterodoxos, proscritos y marginados*, Siglo XXI, Madrid, 2006, pp. 1-26.
13. D. Martin, *The Religious and the Secular: studies in secularization*, Routledge & Kegan Paul, London, 1969.
14. J. K. Hadden, «Toward Desacralizing Secularization Theory», *Social Forces*, 65/3, (1987), pp. 587-611.
15. R. Stark y R. Finke, *Acts of Faith. Explaining the Human Side*, California University Press, Berkeley, 2000, pp. 1-23.
16. L. Diotalleivi, *Il rompimento della secolarizzazione italiana. Caso italiano, teorie americane e revisione del paradigma della secolarizzazione*, Rubettino, Soveria Mannelli, 2001.
17. J. Casanova, «Rethinking Secularization: a Global Comparative Perspective», en P. Beyer and L. G. Beaman (eds.), *Religion, globalization and culture*, Brill, Leiden, 2007, pág. 109.
18. L. R. Iannaccone, «Introduction to the Economics of Religion», *Journal of Economic Literature*, 36/3 (1998), pp. 1465-1496.
19. R. Koselleck, *Aceleración, prognosis y secularización*, Pre Textos, Valencia, 2002, p. 41
20. Peter L. Berger: *Los numerosos altares de la modernidad. En busca de un paradigma para la religión en una época pluralista*, Sígueme, Salamanca, 2016.
21. M. A. Mullett, *The Catholic Reformation*, Routledge, New York, 1999; D. MacCulloch, *Reformation: Europe's House Divided 1490-1700*, Penguin, London, 2008 o M. Greengrass, *Christendom Destroyed: Europe 1517-1648: Europe 1500-1650*, Penguin, London, 2014.
22. H. Jedin, *Historia del concilio de Trento (4 volúmenes)*, Eunsá, Pamplona 1972-1981. P. Prodi, *Il paradigma tridentino. Un'epoca della storia della Chiesa*, Morcelliana, Brescia, 2010.
23. J. W. O'Malley, *Trent. What Happened at the Council*, Harvard University Press, London-Cambridge, 2013.
24. H. Kamen, *Cambio cultural en la sociedad del Siglo de Oro: Cataluña y Castilla, siglos XVI-XVII*, Siglo XXI, Madrid, 1998.
25. E. García Hernán, *Ignacio de Loyola*, Taurus, Madrid, 2013 o J. O'Malley, *Los primeros jesuitas*, Mensajero, Bilbao, 1993.
26. M. Weber, *La ética protestante o el espíritu del capitalismo*, Península, Barcelona, 1992. Para el caso católico puede ser interesante leer, a pesar del no muy afortunado título, A. Otazu y J. R. Díaz de Durana, *El espíritu emprendedor de los vascos*, Sílex, Madrid, 2008.

27. T. Egidio (dir.), *Los jesuitas en España y en el mundo hispánico*, Marcial Pons, Madrid, 2004 o E. Nelson, *The Jesuits and the Monarchy: Catholic Reform and Political Authority in France (1590-1615)*, Ashgate, Aldershot, 2005.
28. R. Po-Chia Hsia, *El mundo de la renovación católica, 1540-1770*, Akal, Madrid, 2010.
29. F. Palomo, *A Contra-Reforma em Portugal, 1540-1700*, Livros Horizonte, Lisboa, 2006.
30. M. D. W. Jones, *La Contrarreforma. Religión y sociedad en la Europa moderna*, Akal, Madrid, 2003.
31. A. Walsham, *Catholic Reformation in Protestant Britain*, Routledge, Farnham, 2014.
32. G. Oestreich, *Neostoicism and the Early Modern State*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982, pág. 265.
33. J. I. Ruiz Rodríguez y I. Sosa Mayor (coords.), *Identidades confesionales y construcciones nacionales en Europa (ss. XV-XIX)*, Universidad de Alcalá de Henares, Alcalá de Henares, 2012.
34. P. Boutry, «El cura», en F. Furet (ed.); *El hombre romántico*, Alianza, Madrid, 1997, pp. 211-238.
35. R. Po-Chia Shia, «Disciplina social y catolicismo en la Europa de los siglos XVI y XVII», *Manuscrits* 25 (2007), pág. 35.
36. J. Delumeau, *El miedo en Occidente*, Alianza, Madrid, 2012.
37. L. Châtellier, *La religión de los pobres*, Descleé de Brouwer, Bilbao, 2002.
38. J. Delumeau, *La confesión y el perdón. Las dificultades de la confesión siglos XII a XVIII*, Alianza, Madrid, 1992.
39. El caso de Polonia, por ejemplo, ha sido estudiado por M. Teter, *Jews and Heretics in Catholic Poland. A Beleaguered Church in the Post-Reformation Era*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009.
40. A. Sarrión Mora, *Beatas y endemoniadas: mujeres heterodoxas ante la Inquisición: siglos XVI a XIX*, Alianza, Madrid, 2003.
41. J. Nagle, *La civilisation du coeur. Histoire du sentiment politique en France du XIIIe au XIXe siècle*, Fayard, Paris, 1998, pág. 318.
42. J. Spence, *El palacio de la memoria de Mateo Ricci: un jesuita en la China del siglo XVI*, Tusquets, Barcelona, 2002.
43. J. Cañizares-Esguerra, *Católicos y puritanos en la colonización de América*, Marcial Pons, Madrid, 2008, pág. 34.
44. J. de Torquemada, *De los veinte i un libros rituales i monarchia Indiana, con el origen y guerras de los Indios Occidentales*, Madrid, 1723.
45. R. Remond, *Religion et Societé en Europe. La sécularisation aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles, 1789-2000*, Seuil, Paris, 2001, pág. 44.
46. M. de Certeau, *La debilidad de creer*, Katz, Buenos Aires, 2006, pág. 306.
47. R. de Vélez, *Apología del altar y del trono ó Historia de las reformas hechas en España en tiempo de las llamadas Cortes, e impugnación de algunas doctrinas publicadas en la Constitución, diarios y otros escritos contra la religión y el Estado, tomo I*, Madrid, 1818, pág. 1.
48. M. Lilla, «¿Qué es la Contrailustración?», *Revista de Occidente*, 338-339 (2009), págs. 25-41.
49. J. I. Israel, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford University Press, New York, 2001; Íd., *Enlightenment Contested. Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670-1752*, Oxford University Press, New York, 2006; o Íd., *Democratic Enlightenment. Philosophy, Revolution and Human Rights 1750-1790*, Oxford University Press, New York, 2011.
50. B. de Holbach, *El cristianismo al descubierto*, Laetoli, Pamplona, 2008.
51. Citado en M. Gauchet, *La religión en la democracia*, Ediciones del Bronce, Barcelona, 2003, pág. 53.
52. P. Cordero del Castillo, *Introducción a la sociología de la religión*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 2007, pp. 36-44.
53. M. Santirso, *Progreso y Libertad. España en la Europa Liberal (1830-1870)*, Ariel, Barcelona, 2008, pp. 303-304.
54. G. K. Clark, *The Making of Victorian England*, Methuen, London, 1994, pág. 147.
55. C. A. Bayly, *El nacimiento del mundo moderno, 1780-1914*, Siglo XXI, Madrid, 2010.
56. A. de Tocqueville, *Sobre las religiones: cristianismo, hinduismo e islam*, Encuentro, Madrid, 2013.
57. B. Lia, *The Society of the Muslim Brothers in Egypt: the rise of an Islamic mass movement (1928-42)*, Ithaca Press, Reading, 1998, pág. 113.
58. F. J. Caspistegui, «Modernidad defensiva: propuesta de concepto», texto inédito. Puede verse su aplicación en Íd., «El cine como instrumento de modernidad defensiva en Pamplona, 1917-1931», *Ikusgaiak*, 7 (2005), pp. 5-38.
59. R. Harris, *Lourdes: Body and Spirit in the Secular Age*, Penguin, London, 1999.
60. C. Clark, «The New Catholicism and the European culture wars», en C. Clark and W. Kaiser (eds.); *Culture Wars. Secular- Catholic conflict in*

- Nineteenth-Century Europe*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, pp. 11-46.
61. B. Horaist, *La dévotion au Pape et les catholiques français sous le Pontificat de Pie IX (1846-1878)*, École française de Rome, Palais Farnèse, 1995, pp. 3-40.
  62. J. Louzao, «Nación y catolicismo en la España contemporánea. Revisitando una interrelación histórica», *Ayer*, 90 (2013), págs. 65-89.
  63. F. Montero, «La industrialización y sus repercusiones en las formas de vida y en la acción de la Iglesia católica», en F. J. Carmona, Francisco (coord.), *Historia del cristianismo. IV. El mundo contemporáneo*, Madrid, 2010, pp. 113-153.
  64. *Rerum novarum: écriture, contenu et réception d'une encyclique*, Roma, 1997
  65. M. Ostolaza, *Entre religión y modernidad. Los colegios de las congregaciones religiosas en la construcción de la sociedad guipuzcoana contemporánea*, Universidad del País Vasco, Bilbao, 2000.
  66. T. Judt, *Posguerra. Una historia de Europa desde 1945*, Taurus, Madrid, 2006.
  67. R. Gibellini, *La Teología del siglo XX*, Sal Terrae, Santander, 1998, pp. 133-163.
  68. E. Hanson, *Religion and Politics in the International System Today*, Cambridge University Press, New York, 2006.
  69. *Never again war!: A documented account of the visit to the United Nations of His Holiness Pope Paul VI*, New York, 1965.
  70. Entre la numerosa bibliografía sobre el concilio, destacar G. Alberigo (ed.), *Historia del Concilio Vaticano II*, Sígueme, Salamanca, 1999-2008; Íd., *Breve historia del Concilio Vaticano II. La renovación del cristianismo (1959-1965)*, Sígueme, Salamanca, 2005 o A. Marchetto, *El Concilio Ecueménico Vaticano II: contrapunto para su historia*, Edicep, Valencia, 2008.
  71. K. Rahner, *Escritos de teología I. Dios, Cristo, María, Gracia*, Herder, Madrid, 1967, p. 26.
  72. D. Lyon, *Jesús en Disneylandia. La religión en la posmodernidad*, Cátedra, Madrid 2002, pág. 47.
  73. Y.-F. Tuan, *¿Quién soy yo? Una autobiografía de la emoción, la mente y el espíritu*, Melusina, Barcelona, 2004.
  74. D. Henley (ed.), *Christian Democracy in Europe. A comparative Perspective*, Pinter, New York, 1994.
  75. S. Mainwaring y T. R. Scully (eds.): *La democracia cristiana en América Latina. Conflictos y competencia electoral*, Fondo de Cultura Económica, México D.F. 2010.
  76. D. Pelletier, *La crise catholique. Religion. Societe et politique en France, 1965-1978*, Payot, París, 2002.
  77. F. Montero, *La Iglesia: de la colaboración a la disidencia (1956-1975)*, Encuentro, Madrid, 2011.
  78. M. Faggioli, *Interpretare il Vaticano II. Storia di un dibattito*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 2013.
  79. S. Scatena, *In Populo Pauperum. La chiesa latinoamericana dal Concilio a Medellín (1962-1968)*, il Mulino, Bologna, 2007.
  80. Para esta clasificación P. L. Berger, *A Far Glory: The Quest for Faith in an Age of Credulity*, The Free Press, New York, 1992, pp. 41-44.

## BIBLIOGRAFÍA

- Alberigo, G. (ed.), *Historia del Concilio Vaticano II*, Sígueme, Salamanca, 1999-2008.
- Albertigo, G., *Breve historia del Concilio Vaticano II. La renovación del cristianismo (1959-1965)*, Sígueme, Salamanca, 2005.
- Bayly, C. A., *El nacimiento del mundo moderno, 1780-1914*, Siglo XXI, Madrid, 2010.
- Berger, P. L., *A Far Glory: The Quest for Faith in an Age of Credulity*, The Free Press, New York, 1992.
- Blaschke, O., *Offenders or Victims? German Jews and the Causes of Modern Catholic Antisemitism*, University of Nebraska Press, Jerusalén-Lincoln, 2009.
- Boutry, P., «El cura», en F. Furet (ed.); *El hombre romántico*, Alianza, Madrid, 1997, pp. 211-238.
- Cañizares-Esguerra, J., *Católicos y puritanos en la colonización de América*, Marcial Pons, Madrid, 2008.



- Casanova, J. «Rethinking Secularization: a Global Comparative Perspective», en P. Beyer and L. G. Beaman (eds.), *Religion, globalization and culture*, Brill, Leiden, 2007.
- Casanova, J., «Ortodoxias seculares y heterodoxias religiosas en la modernidad», en S. Castillo y P. Oliver (coords.), *Las figuras del desorden. Heterodoxos, proscritos y marginados*, Siglo XXI, Madrid, 2006, pp. 1-26.
- Caspistegui, F. J., «El cine como instrumento de modernidad defensiva en Pamplona, 1917-1931», *Ikusgaiak*, 7 (2005), pp. 5-38.
- Cavanaugh, W., *El mito de la violencia religiosa. Ideología secular y raíces del conflicto moderno*, Nuevo Inicio, Granada, 2010.
- Certeau, M. de, *La debilidad de creer*, Katz, Buenos Aires, 2006.
- Châtellier, L., *La religión de los pobres*, Descleé de Brouwer, Bilbao, 2002.
- Clark, C., «The New Catholicism and the European culture wars», en C. Clark and W. Kaiser (eds.); *Culture Wars. Secular- Catholic conflict in Nineteenth- Century Europe*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, pp. 11-46.
- Clark, G. K., *The Making of Victorian England*, Methuen, London, 1994.
- Cordero del Castillo, P., *Introducción a la sociología de la religión*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 2007.
- Delumeau, J. *La confesión y el perdón. Las dificultades de la confesión siglos XII a XVIII*, Alianza, Madrid, 1992.
- Delumeau, J., *El miedo en Occidente*, Alianza, Madrid, 2012.
- Diotallevi, L., *Il rompicao della secolarizzazione italiana. Caso italiano, teorie americane e revisione del paradigma della secolarizzazione*, Rubettino, Soveria Mannelli, 2001.
- Egido, T. (dir.), *Los jesuitas en España y en el mundo hispánico*, Marcial Pons, Madrid, 2004.
- Eisenstadt, S. N., «Multiple Modernities», *Daedalus*, 129-1 (2000), pp. 1-29.
- Faggioli, M., *Interpretare il Vaticano II. Storia di un dibattito*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 2013.
- Feil, E. «From the Classical *Religio* to the Modern *Religion*: Elements of a Transformation between 1550 and 1560», en M. Despland y G. Vallée (eds.), *Religion in History. The Word, the Idea, the Reality*, Wilfrid Laurier University, Waterloo, 1992, pp. 31-44.
- García Hernán, E., *Ignacio de Loyola*, Taurus, Madrid, 2013.
- Gibellini, R., *La Teología del siglo XX*, Sal Terrae, Santander, 1998.
- Greengrass, M., *Christendom Destroyed: Europe 1517-1648: Europe 1500-1650*, Penguin, London, 2014.
- Hadden, J. K., «Toward Desacralizing Secularization Theory», *Social Forces*, 65/3, (1987), pp. 587-611.
- Hanson, E., *Religion and Politics in the International System Today*, Cambridge University Press, New York, 2006.
- Harris, R., *Lourdes: Body and Spirit in the Secular Age*, Penguin, London, 1999.
- Henley, D. (ed.), *Christian Democracy in Europe. A comparative Perspective*, Pinter, New York, 1994.
- Holbach, B. de, *El cristianismo al descubierto*, Laetoli, Pamplona, 2008.
- Horaist, B., *La dévotion au Pape et les catholiques français sous le Pontificat de Pie IX (1846-1878)*, École française de Rome, Palais Farnèse, 1995, pp. 3-40.
- Iannaccone, L. R., «Introduction to the Economics of Religion», *Journal of Economic Literature*, 36/3 (1998), pp. 1465-1496.
- Israel, J. I., *Democratic Enlightenment. Philosophy, Revolution and Human Rights 1750-1790*, Oxford University Press, New York, 2011.

- Israel, J. I., *Enlightenment Contested. Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670-1752*, Oxford University Press, New York, 2006.
- Israel, J. I., *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford University Press, New York, 2001.
- Jedin, H., *Historia del concilio de Trento (4 volúmenes)*, Eunsa, Pamplona 1972-1981.
- Jones, M. D. W. , *La Contrarreforma. Religión y sociedad en la Europa moderna*, Akal, Madrid, 2003.
- Judt, T., *Posguerra. Una historia de Europa desde 1945*, Taurus, Madrid, 2006.
- Kamen, H., *Cambio cultural en la sociedad del Siglo de Oro: Cataluña y Castilla, siglos XVI-XVII, Siglo XXI*, Madrid, 1998.
- Katznelson, I. y Jones, G. S. (eds.), *Religion and the Political Imagination*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010.
- Kehl, M., *La Iglesia: eclesiología católica*, Sígueme, Salamanca, 1996.
- Koselleck, R., *Aceleración, prognosis y secularización*, Pre Textos, Valencia, 2002.
- Lia, B., *The Society of the Muslim Brothers in Egypt: the rise of an Islamic mass movement (1928-42)*, Ithaca Press, Reading, 1998.
- Lilla, M., «¿Qué es la Contrailustración?», *Revista de Occidente*, 338-339 (2009), págs. 25-41.
- Louzao, J., «La recomposición religiosa en la modernidad: un marco conceptual para comprender el enfrentamiento entre laicidad y confesionalidad en la España contemporánea», *Hispania Sacra*, 121 (2008), pp. 331-354.
- Louzao, J., «Nación y catolicismo en la España contemporánea. Revisitando una interrelación histórica», *Ayer*, 90 (2013), págs. 65-89.
- Louzao, J., «Žarko Petan: el aforismo y la vida», en I. Peyró (ed.), *Lo mejor de Ambos Mundos*, Renacimiento, Sevilla, 2013.
- Lyon, D., *Jesús en Disneylandia. La religión en la posmodernidad*, Cátedra, Madrid 2002.
- M. Gauchet, *La religión en la democracia*, Ediciones del Bronce, Barcelona, 2003,
- MacCulloch, D., *Reformation: Europe's House Divided 1490-1700*, Penguin, London, 2008.
- Mainwaring, S. y T. R. Scully (eds.): *La democracia cristiana en América Latina. Conflictos y competencia electoral*, Fondo de Cultura Económica, México D.F. 2010.
- Marchetto, A., *El Concilio Ecuménico Vaticano II: contrapunto para su historia*, Edicep, Valencia, 2008.
- Martin, D., *The Religious and the Secular: studies in secularization*, Routledge & Kegan Paul,, London, 1969.
- Mayer, A. *La persistencia del Antiguo Régimen. Europa hasta la Gran Guerra*, Alianza, Madrid, 1984.
- Montero, F., «La industrialización y sus repercusiones en las formas de vida y en la acción de la Iglesia católica», en F. J. Carmona, Francisco (coord.), *Historia del cristianismo. IV. El mundo contemporáneo*, Madrid, 2010, pp. 113-153.
- Montero, F., *La Iglesia: de la colaboración a la disidencia (1956-1975)*, Encuentro, Madrid, 2011.
- Mullett, M. A., *The Catholic Reformation*, Routledge, New York, 1999.
- Nagle, J., *La civilisation du coeur. Histoire du sentiment politique en France du XIIe au XIXe siècle*, Fayard, Paris, 1998.
- Nelson, E., *The Jesuits and the Monarchy: Catholic Reform and Political Authority in France (1590-1615)*, Ashgate, Aldershot, 2005.
- O'Malley J.W., *Trent. What Happened at the Council*, Harvard University Press, London-Cambridge, 2013.



- O'Malley, J. W. *Los primeros jesuitas*, Mensajero, Bilbao, 1993.
- Oestreich, G., *Neostoicism and the Early Modern State*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982.
- Ostolaza, M., *Entre religión y modernidad. Los colegios de las congregaciones religiosas en la construcción de la sociedad guipuzcoana contemporánea*, Universidad del País Vasco, Bilbao, 2000.
- Otazu A. y J. R. Díaz de Durana, *El espíritu emprendedor de los vascos*, Sílex, Madrid, 2008.
- Palomo, F., *A Contra-Reforma em Portugal, 1540-1700*, Livros Horizonte, Lisboa, 2006.
- Pelletier, D., *La crise catholique. Religion. Societe et politique en France, 1965-1978*, Payot, París, 2002.
- Peter L. Berger: *Los numerosos altares de la modernidad. En busca de un paradigma para la religión en una época pluralista*, Sígueme, Salamanca, 2016.
- Po-Chia Hsia, R., *El mundo de la renovación católica, 1540-1770*, Akal, Madrid, 2010.
- Poulat, É., «Le grand absent de Dignitatis humanae: l'État», *Le Supplément. Revue d'éthique et de théologie morale*, 175 (1990), pp. 5-27.
- Prodi, P. *Il paradigma tridentino. Un'epoca della storia della Chiesa*, Morcelliana, Brescia, 2010.
- Rahner, K., *Escritos de teología I. Dios, Cristo, María, Gracia*, Herder, Madrid, 1967,
- Remond, R., *Religion et Societé en Europe. La sécularisation aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles, 1789-2000*, Seuil, Paris, 2001.
- Ruiz Rodríguez, J. I. y I. Sosa Mayor (coords.), *Identidades confesionales y construcciones nacionales en Europa (ss. XV-XIX)*, Universidad de Alcalá de Henares, Alcalá de Henares, 2012.
- Santirso, M., *Progreso y Libertad. España en la Europa Liberal (1830-1870)*, Ariel, Barcelona, 2008.
- Sarrión Mora, A., *Beatas y endemoniadas: mujeres heterodoxas ante la Inquisición: siglos XVI a XIX*, Alianza, Madrid, 2003.
- Scatena, S., *In Populo Pauperum. La chiesa latinoamericana dal Concilio a Medellín (1962-1968)*, il Mulino, Bologna, 2007.
- Spence, J. *El palacio de la memoria de Mateo Ricci: un jesuita en la China del siglo XVI*, Tusquets, Barcelona, 2002.
- Stark, R. y Finke, R., *Acts of Faith. Explaining the Human Side*, California University Press, Berkeley, 2000.
- Teter, M., *Jews and Heretics in Catholic Poland. A Beleaguered Church in the Post-Reformation Era*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009.
- Tocqueville, A. de, *Sobre las religiones: cristianismo, hinduismo e islam*, Encuentro, Madrid, 2013.
- Tuan, Y.-F., *¿Quién soy yo? Una autobiografía de la emoción, la mente y el espíritu*, Melusina, Barcelona, 2004.
- Van der Veer, P., *The Modern Spirit of Asia. The Spiritual and the Secular in China and India*, Princeton University Press, Princeton, 2014.
- Walsham, A., *Catholic Reformation in Protestant Britain*, Routledge, Farnham, 2014.
- Weber, M., *La ética protestante o el espíritu del capitalismo*, Península, Barcelona, 1992.

## RESUMEN

La modernidad y el catolicismo continúan siendo dos de los ejes históricos más interesantes que tenemos para ofrecer nuevas explicaciones sobre uno de los grandes clivajes político, social y cultural de la historia moderna y contemporánea. Estas breves páginas pretenden aportar un pequeño y humilde granito de arena a la reflexión sobre el lugar que ha ocupado la Iglesia católica a lo largo de la modernidad, especialmente a partir de las respuestas que ésta ha ofrecido a los cambios epocales que se han sucedido durante la misma. La intención principal de este trabajo es ofrecer unas cuantas líneas sintéticas de interpretación, pero sin perder nunca de vista que las respuestas han sido plurales en un mundo plural y en movimiento. Y lo fue desde sus propios orígenes, ya que habitualmente se desdeña la riqueza y complejidad de la Iglesia naciente. De hecho, a esta diversidad debemos los cuatro evangelios canónicos, escritos por otras tantas comunidades cristianas. La historia nunca se puede pensar en términos de homogeneidad. Sé que expondré algunos planteamientos polémicos a la hora de plantear la relación existente entre modernidad y religiosidad, pero tengo la firme convicción de que, como afirmaba el célebre escritor esloveno Žarko Petan, «a veces no se puede predecir ni el pasado».

**Palabras clave:** Iglesia católica, Secularización, Modernidad, Crisis, Reforma.

## LABURPENA

Modernitatea eta katolizismoa historia moderno eta garaikideko banantze politiko, sozial eta kultural handienetarikoa bat azaltzeko ditugun bi ardatz historiko interesgarrienak dira. Orrialde labur hauetan Eliza katolikoak modernitatearen bilakaeraren aurrean izan duen jarrerari buruz hausnartzen da, Elizak modernitatearen ondorioz gertatutako aldaketei eman dien erantzunei arreta berezia jarriz. Lan honen helburu nagusia hainbat interpretazio lerro ematea da, baina anitza den mundu batean erantzunak ere anitzak izan direla kontuan hartuz. Izan ere, Eliza anitza izan zen jada bere jatorrian, nahiz eta jaiotzen ari zen Elizaren horren aberastasuna eta konplexutasuna, askotan, aintzat hartzen ez den. Are gehiago, aniztasun horri zor dizkiogu lau ebanjelio kanonikoak, lau komunitate kristau ezberdin idatzi baitzituzten. Historia ezin da inoiz modu homogeneoan pentsatu. Agian modernitatearen eta erlijiozkotasunaren arteko harremanaz aitzeko azalduko diren ikuspegiak eztabaida handia sor dezakete, baina Žarko Petan Eslovakiako idazle ospetsuak esan zuenez «Zenbaitetan iragana ere ezin da aurreikusi».

**Giltz-Hitzak:** Eliza katolikoa, Sekularizazioa, Modernitatea, Krisia, Erreforma.

## ABSTRACT

Modernity and Catholicism continue to be two of the most interesting historical axes that we have to offer new explanations on one of the great political, social and cultural cleavages of modern and contemporary history.

These brief pages are intended to provide, in our modest way, a contribution to reflect on the place that the Catholic Church has occupied throughout modernity, especially from the answers that the Catholic Church has offered to the epochal changes that have happened during the same.

The main intention of this work is to offer a few synthetic lines of interpretation, but without ever losing sight of the fact that the responses have been plural in a plural and moving world. And it was from its origins, since the wealth and complexity of the nascent Church are usually disregarded. In fact, to this diversity we owe the four canonical gospels, written by as many Christian communities. History can never be thought in terms of homogeneity. I know that I will expose some controversial approaches when considering the relationship between modernity and religiosity, but I firmly believe that, as the famous Slovenian writer Žarko Petan said, «sometimes (even) the past can not be predicted».

**Key words:** Catholic Church, Secularization, Modernity, Crisis, Reform.