

SITUACION Y PROSPECTIVA SOBRE LA CREENCIA E INCREENCIA EN DIOS EN LA SOCIEDAD CONTEMPORANEA

JUAN GONZALEZ-ANLEO

FACULTAD DE CIENCIAS POLITICAS Y SOCIOLOGIA DE LA
UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE SALAMANCA

En febrero de 1966 un joven periodista perfectamente desconocido escribió en una Revista de Estudiantes Metodistas de la ciudad de Atlanta esta pintoresca noticia necrológica.

“Atlanta, Ga., Nov. 9: Dios, creador del universo, deidad principal del mundo judío, realidad última del Cristianismo y la más eminente de todas las divinidades, murió ayer noche durante una grave operación quirúrgica para corregir una fuerte disminución de su influencia. No es conocida su edad exacta, pero amigos íntimos estiman que excedía en gran medida a la de todos los demás seres. La causa de su muerte no ha podido ser determinada todavía, pero el cirujano del hospital, Thomas J.J. Altizer, 38, de la Universidad de Emory, en Atlanta, señaló una posible insuficiencia cardíaca...

En Johnson City, Texas, los ayudantes del Presidente Johnson lo describieron como “profundamente afectado”. El presidente decretó inmediatamente que todas las banderas ondearan a media asta... El Congreso y el Senado, reunidos hoy al mediodía en Washington, suspendieron sus sesiones después de expresar conjuntamente el pesar y el gran respeto por el desaparecido líder espiritual... Las reacciones de los “grandes” del mundo y

del hombre de la calle fueron de unánime incredulidad... En París, el General De Gaulle, en una aparición de 30 segundos en la TV nacional, proclamó: “¡Dios ha muerto! ¡Viva la República! ¡Vive la France!”. La noticia de su muerte fue incluida en un párrafo, sin comentarios, en la tercera página de Izvestia, el órgano oficial del Gobierno Soviético. La desaparición de Dios no ha sido comunicada a los 800 millones de chinos que viven detrás de la cortina de bambú... En Gettysburg, Pa., el expresidente Eisenhower emitió una nota así redactada: “La señora Eisenhower se une a la expresión de mi cordial simpatía a la familia y muchos amigos del desaparecido dios. El fue, siempre lo he pensado, una gran fuerza moral para el bien de todo el universo. Aquellos de nosotros que tuvimos el privilegio de conocerlo admirábamos la probidad de su carácter, la amplitud de su compasión y la profundidad de su inteligencia. Generoso sin ninguna tacha, sus muchas pruebas de bondad para con América jamás serán olvidadas...”.

...El Dr. Altizer, cirujano personal de Dios..., declaró esta mañana que “su muerte no ha sido inesperada”. Estuvo enfermo durante algún tiempo y ha vivido mucho más que lo que hubiéramos creído posible. Añadió que la muerte de Dios había sido, de hecho, prematuramente anunciada en el siglo pasado por el famoso cirujano alemán Nietzsche... El Dr. Altizer sugirió: “Dios era un paciente excepcional, obediente, animoso, despierto. Todos los recursos de la ciencia moderna fueron puestos a su disposición. No sufrió, sencillamente desapareció de nuestra vista”. (DEMERTH 1969: 124-26)

No han faltado a lo largo de la historia otras necrologías de Dios, aunque, como es bien sabido, el dictamen médico se refería muchas veces a un concepto o imagen peculiar de Dios, y no a la desaparición total y definitiva de Dios, tal como la entienden y afirman los ateos. La gran diferencia es que, según los mejores cálculos, en 1900 los ateos del mundo entero, así autoproclamados, no llegaban a 300.000, y a mediados de los 80, del pasado siglo, ascendían ya a 208 millones.

Mi ponencia aborda el tema desde una perspectiva fríamente sociológica, sin intrusismos en la teología. La Sociología de la Religión, en este terreno tan esquivo por subjetivo y personal como es el de las creencias, se comporta de una forma extremadamente cautelosa, dado que es difícil establecer tendencias constantes derivadas de las muchas investigaciones realizadas en el mundo entero. Milanesi cree que esta dificultad es debida a la dispersión metodológica de los estudios y a que es problemático aislar las creencias de las demás dimensiones de la religiosidad, sobre todo de las dimensiones de identificación y pertenencia o adhesión religiosa... Declararse musulmán, por ejemplo, significa ipso facto declarar su fe en Alá, el Todopoderoso, el Misericordioso, el Compasivo... Pueden, con todo, identificarse tres constantes en la mayoría de los estudios realizados:

- el grado de adhesión a las creencias es generalmente superior a los niveles de práctica religiosa. La aceptación de las verdades religiosas suele tener lugar a niveles profundos de la personalidad, y la sociedad secular sólo puede ejercer un control directo y una influencia inmediata sobre comportamientos más objetivables, escapando a su influjo las actitudes profundas;
- el grado de adhesión a ciertas verdades no específicamente cristianas –existencia de Dios, inmortalidad del alma, valor de la religión...–, es generalmente superior al de dogmas específicamente cristianos, incluso en gente tocada por la secularización;
- el grado de adhesión a las verdades religiosas no siempre es coherente con las posiciones religiosas asumidas en principio por los sujetos. Así hay sedicentes ateos o indiferentes en los que se pueden rastrear supervivencias de tipo religioso e incluso cristiano, en forma de creencias, ritos y símbolos. Los estudiosos aventuran como hipótesis explicativa el hecho de que el ateísmo o la indiferencia son fenómenos substancialmente poscristianos, que sólo a largo plazo pueden borrar la influencia de la socialización religiosa en la estructura psicocultural del sujeto. Opinan otros sociólogos y psicólogos de la religión que la fe como tal, sin contenido específico, es constitutiva de la naturaleza humana, que no puede fácilmente mantenerse en un estado de integridad sin creer en algo, confiar en alguien

¿Y cómo concibe la Sociología la creencia en Dios? El sociólogo norteamericano Vernon habla de un “fuerte sentido de que hay en el universo más poder de lo que aparece en su superficie y de que ese poder puede tener interés en mí”. Ese sentido actúa como compulsión, no sólo como argumento, y exige un compromiso emocional. Quizás por ello se puede explicar, afirma Will Herberg, el descenso de la fe en Dios de los estudiantes americanos a finales de los 50: porque hoy están menos dispuestos a confesar su creencia en Dios si no tienen una convicción firme. (VERNON 1962: 51 y 243).

Una definición más completa procede de la Fenomenología y puede ser, a mi juicio, perfectamente aceptada por el sociólogo y adecuada a nuestros fines: una actitud compleja en la que intervienen una suposición o presentimiento de algo, la obediencia a la verdad que procede de otro con autoridad, y la confianza en él. “El hombre que cree en dios lo presente, obedece su verdad y se confía en él... Saber de Dios es fácil, pero para presentir a dios, obedecerlo, poder confiar en él, él tiene que hacerse presentir, darse a conocer, confiar en el hombre. La entrega a la fe presupone la entrega de dios”. (VAN DER LEEUW: 512-13). Quizá por ello, afirma Odero, la fe

tiene algo de apuesta vital, de apuesta en la que el creyente se juega su felicidad y su salvación. (ODERO 1995: 68).

Para captar mejor el sentido sociológico de la creencia, Milanesi propone tener en cuenta la misma dinámica de esta compleja actitud, cuya aparición en el creyente depende de la forma de transmisión del mito (o verdad religiosa) al sujeto.

Si éste la recibe como recibe el resto de la cultura, en un largo proceso de socialización en el que intervienen el control social externo del grupo y la necesidad de adaptación personal al entorno, la creencia religiosa sería, en definitiva, una actitud acrítica, sin intencionalidad, cuyo objeto consistiría en el patrimonio cultural religioso o los modelos de conducta referidos al conocimiento, costumbres, prejuicios, ideas y folklore religiosos.

Si, por el contrario, al sujeto se le propone un marco de significado en una relación de libertad y con el apoyo de un testimonio vital, la respuesta del así interpelado será una opción libre, autónoma, crítica y responsable, es decir, la auténtica creencia, sobre todo si se convierte en un proyecto de vida. En este supuesto, la creencia asume un rol de integración personal, de propulsión e innovación dentro del grupo social. (MILANESI 1986: 428-29).

La creencia en el primer sentido es un producto valioso para el sujeto, pero insuficiente desde el punto de vista de la iniciación cristiana, pues acaba en muchos casos reduciéndose a una actitud religiosa extrínseca y sin influencia decisiva en el sujeto. Pero a veces puede convertirse en terreno propicio, en caldo de cultivo adecuado para la eclosión de la creencia en el segundo sentido.

En el contexto de una sociedad pluralista y secularizada se han producido dos fenómenos estrechamente relacionados: 1º las creencias ligadas a las religiones tradicionales se han vaciado en gran parte de contenido, y 2º han aparecido muchos mitos laicos, con sus ritos, símbolos y creencias o credulidades, que están desempeñando de forma vicarial las funciones de las creencias religiosas. Pero la crisis de la religión tradicional no se ha resuelto con simple transfuncionalización de las creencias, sino que se ha abierto la gloriosa oportunidad de que las creencias cristianas salgan enriquecidas de la crisis.

Las alternativas en este momento crítico, de crisis de la religiosidad tradicional, son múltiples:

1. el abandono total de las formas eclesiásticas de religiosidad, bien en busca genuina y sincera de un cristianismo depurado y vivo, aunque en actitud polémica opuesta a la Iglesia (diversas formas de radicalismo cristiano), bien como ateísmo humanista con pretensiones de convertirse en un sistema de significados absoluto y totalizante, en cultura de base de una nueva sociedad, en premisa

obvia de cualquier modelo colectivo de conducta basado en la Weltanschauung científico-tecnológica;

2. una vivencia de la religiosidad tradicional con adaptaciones mayores o menores a los imperativos de la secularización, el pluralismo religioso y la pérdida de monopolio del mercado religioso de la Iglesia católica en aquellos países donde lo tenía, como ha sido el caso de España con consecuencias aún poco estudiadas. (PEREZ DIAZ 1987: 411-16);
3. formas de degradación de lo sagrado (formas infrarreligiosas, en una palabra), estimuladas por necesidades religiosas reactivas (evasión, compensación...) o por intereses consumistas o pragmáticos, y orientadas a objetos-símbolo (coche, ordenador, moda...), a deificaciones de personas y conductas (sexo, éxito socioeconómico, competitividad, “ídolos populares y famosos”, etc.), y, finalmente, a ideologías de apoyo (consumismo, hedonismo, neoliberalismo productivista...). Estas formas degradadas de lo sagrado se encuentran perfectamente encuadradas en la que Sorokin llamó la tercera fase, sensorial, de la evolución cíclica de las civilizaciones, en la que, bajo el impacto del individualismo, laicismo y utilitarismo, el elemento ideal y sagrado de la etapa ideacional (la Edad Media cristiana) va retrocediendo y esfumándose, y aparecen todo tipo de síntomas de decadencia moral, política y social: cinismo, corrupción política, escisiones internas y externas, languidez cultural, etc. (GONZALEZ-ANLEO 1998: 296);
4. “religiones invisibles” (Luckmann), ajenas a toda institucionalización eclesiástica. El individuo se retira a la esfera privada y el nuevo cosmos sagrado moderno santifica su autonomía subjetiva y construye su sistema individual de significaciones últimas fuera de la religión establecida, aunque no sin su apoyo. Los “nuevos temas” de la religión invisible, basados en emociones y sentimientos, subjetivos en alto grado y tan inestables que no admiten fácilmente ninguna articulación (y por eso mismo muy opacos a la investigación sociológica) serían la autonomía, la autoexpresión y la autorrealización, la sexualidad al servicio de éstas, el ethos de la movilidad, el familismo, etc. Pero jamás aparecen los temas de la muerte, la vejez o el envejecimiento. (LUCKMANN 1973: 119-27).

Una última observación antes de abordar el problema de la creencia e increencia en Dios en la sociedad actual: el papel y la posición de las creencias en la religiosidad actual. Superada ya la etapa de la Sociología europea de la Religión centrada en la investigación y medición cuantitativa de la práctica

religiosa, de la dimensión ritualista y “canónica” (en expresión de Le Bras), los sociólogos han considerado las creencias religiosas como una dimensión más de la religiosidad. Glock propuso cuatro dimensiones en su obra pionera: la ideológica (creencias), la ritualista (prácticas), la experiencial (sentimientos y experiencias) y la consecuencial (configuración del propio estilo de vida de acuerdo con las otras tres dimensiones) Más tarde otros autores añadieron otras dimensiones, como el conocimiento religioso (Fukuyama), la implicación en la parroquial (Stark y Glock)..., hasta las 14 dimensiones identificadas por King y Hunt. (HILTY 1984: 252-62).

En todas las tipologías propuestas las creencias ocupan siempre una posición central, junto con la dimensión ritualista. Y entre las creencias, la que tiene por objeto a Dios es absolutamente la primera, y, en ocasiones, la única que interesa a los investigadores, sobre todo si se trata de países muy secularizados en los que parece ir imponiéndose el “creer sin pertenecer”, atribuido por Grace Davie sobre todo al Reino Unido (DAVIE 1996: 175-94).

Si se pretende, como lo hace esta ponencia, trazar el mapa de la presencia y ausencia de Dios en la sociedad contemporánea, hemos de contentarnos con un indicador básico: el de la pertenencia o adhesión religiosa, proporcionado de forma habitualmente censal por los mismos Estados, por las Iglesias y por los Organismos Internacionales, únicos capaces de cuantificar estas pertenencias religiosas de las poblaciones totales. A un nivel más reducido –Europa, USA...– sí existen trabajos más detallados sobre el sistema de creencias y, sobre todo, sobre la creencia en Dios, y a ellas se referirá también mi Ponencia, que queda así articulada:

1. Presencia y ausencia de Dios en la sociedad
2. El Mapa General de la Religión e Irreligión en el mundo
3. El Mapa de creencias en Europa y en Estados Unidos
4. El futuro de la creencias en Dios y en la Religión.

1. PRESENCIA Y AUSENCIA DE DIOS EN LA SOCIEDAD

El drama de la “muerte de Dios” se juega ante nosotros, actores, comparsas o público intrigado por tantas mudanzas y tantas agonías de instituciones, ritos y creencias, sobre el telón de fondo –marco de referencia, dirían los entendidos– de la secularización y el pluralismo. Weber habló de “desencantamiento del mundo”, de un mundo frío pero cómodo, frío porque el pensamiento científico lo desnuda de presencias sobrenaturales, cómodo porque la tecnología lo hace confortable y lo pone al servicio de nuestro placer,

nuestros gustos y nuestras ansias de poder y de dominio. Pascal Bruckner, en su sugerente estudio "La tentación de la inocencia", ha ilustrado maravillosamente este "animismo" tecnológico, esta proliferación de grandes o diminutos geniecillos que la electrónica y la informática ponen al alcance de nuestros bolsillos de consumidores voraces. (BRUCKNER 1996). Weber, afirma Peter Berger, percibió claramente el "desencantamiento" del mundo, la secularización, pero no las posibilidades de reencantamiento, los poderosos movimientos de contrasecularización, dentro de las religiones tradicionales o de nuevos movimientos religiosos. "Quizás sea cierto, añade, que el motivo de la reiterada tendencia humana hacia la trascendencia consiste en que la realidad incluye de hecho la trascendencia, y en que la realidad acaba por reafirmarse sobre la secularidad" (BERGER 1994: 43 ss).

Cuando se habla de secularización de la sociedad es inteligente, y necesario, partir de una distinción, ya señalada por no pocos sociólogos, el norteamericano Greeley entre ellos, y con un cierto énfasis, incluso nerviosismo: Estados Unidos no presenta síntomas de secularización, el invento viene de Europa, que sí estaría lastimosamente secularizada. (GREELEY). Y en ella, precisa Peter Berger, el grupo de gente con un nivel superior de educación. Escandinavia sobresale en esta relación de los pueblos secularizados, Suecia muy en especial, aunque la secularización es el fantasma que recorre todo nuestro viejo continente, y España junto con Italia han entrado ya en su recorrido. En todo el mundo se puede señalar ya un estrato (bastante reducido) de personas con formación occidental, "suecos electivos", los llama irónicamente el sociólogo de Boston, que cumplen a la perfección las predicciones derivadas de la teoría de la secularización.

Pero no en el resto del mundo, que muestra el mismo fervor religioso de siempre, o quizás más. Persisten las religiones tradicionales en el este y sudeste asiático, con la excepción del Japón, en el sur de Asia, en todo el mundo musulmán y en Iberoamérica. En los países iberoamericanos las pérdidas sufridas por el catolicismo están siendo en parte enjugadas por el vigoroso movimiento evangelista, en especial en Chile, Puerto Rico y Guatemala. ¿Durará el fervor evangélico en estos países, Chile en especial, cuando los valores y estilos de vida inducidos por estos grupos protestantes hayan cumplido su función de apoyo y estímulo para el desarrollo capitalista, como lo hicieron los puritanos o metodista en la Inglaterra de los siglos XVIII y XIX?, se pregunta Peter Berger.

El caso norteamericano merece por un momento nuestra atención. Su plena instalación en la modernidad es indiscutible, pero no están secularizados, no al menos en el grado, ni mucho menos, en el que lo están los países europeos. En un estudio de 1999 Greeley y Hunt acaban de exponer un hallazgo de una de sus investigaciones : aumenta en Estados Unidos la creencia

en la vida después de la muerte: la cohorte protestante nacida en 1900 y la nacida en 1970 no muestran ninguna diferencia en su nivel de creencia: en ambas el 85%. En la cohorte católica de 1900 creía el 67%, frente al 85% en la cohorte de 1970. Y entre los judíos la distancia se ha disparado entre las creencias de ambas cohortes: 17% la de 1900, 74% la de 1970. (GREELEY y HUNT 1999: 813).

Pero no todos los grupos religiosos en los Estados Unidos dan muestra del mismo fervor religioso. Crecen las “Iglesias fuertes”, fieles a sus creencias y tradiciones, dotadas de un fuerte liderazgo, con espíritu de evangelización y proselitismo, con miembros comprometidos y que se toman en serio su religión, mientras que decrecen las “Iglesias débiles”. Es la tesis de Dean Kelly, escandalosa en su tiempo, polémica aún ahora, pero nunca desmentida, aunque sí matizada en algunos puntos menores. (KELLY 1972; 1978: 165-73).

Pese a una clara decadencia de las “mainline” o viejas confesiones protestantes en Estados Unidos, el panorama general es resueltamente de no secularización. El contraste con Europa es sorprendente, y aún no explicadas satisfactoriamente las razones de las diferencias. Sería aconsejable replantearse la teoría de la secularización en su conjunto y escudriñar su incidencia diferencial en ambas regiones mundiales. El paradigma de la secularización delineado por Tschannem, que se apoya en la autoridad indiscutida de Luckmann, Berger, Wilson, Martin, Fenn, Parsons y Bellah, nos proporciona más de una sugerencia, que me propongo exponer en los minutos siguientes. (TSCHANNEM 1991: 396ss.)

1) La **diferenciación** de las diversas esferas y subestructuras de la sociedad hizo aparecer instituciones específicas religiosas, fragmentando así la sociedad sacral indiferenciada de épocas pasadas. Surge la Iglesia cristiana, por ejemplo, y en este proceso de diferenciación, Dios se convierte en una figura totalmente trascendente que entrega el mundo a los hombres, se inicia la historización, se forman dos ámbitos separados, lo intramundano y lo extramundano, aparece el clero, y la sociedad queda automáticamente definida como el mundo. Así pudo Berger acuñar su célebre dictamen: “La Cristiandad cavó su propia sepultura”, es decir, la secularización tiene raíces judeocristianas. De este proceso original y originario, raíz más profunda de la secularización, se siguen otros cuatro:

- la **autonomización de las instituciones sociales**, que se hacen plenamente seculares y rechazan la guía y control de la religión ;
- la **privatización de la religión**: al quedar ésta sometida a la libre interpretación cada individuo, al tener que desplazarse continuamente entre esferas que suelen implicar cosmovisiones incompatibles –la económica, la política, la cultural...– acaba por

construirse su propia interpretación del mundo, y personaliza e individualiza su religión en un cóctel de ingredientes religiosos de variada y a veces pintoresca procedencia. Es una situación de mercado (el “supermercado del espíritu”, en frase de Greenberg), en la que cada organización religiosa tiende a proveer a las necesidades psicológicas de sus clientes para triunfar en la competencia.

- la **generalización**, proceso por el que la religión sale de su reclusión y penetra otras instituciones sociales, como la política (religión civil), la económica (el Espíritu Protestante en el capitalismo) o la social (la Religión Invisible de Thomas Luckmann). Es quizás en este terreno, el de la Religión Civil, espléndidamente analizada por Robert Bellah, en el que el pueblo norteamericano lleva una gran ventaja sobre el viejo pueblo europeo, y no se debería descartar la posibilidad de que su religión civil hubiera servido de valladar contra la secularización, creando en el país un clima difusamente religioso, abierto plenamente a la idea de Dios, de la providencia divina, de los favores especiales de Dios al pueblo americano, etc., como la noticia necrológica con la que se ha abierto esta ponencia ha ilustrado algo pintorescamente.

2) La **racionalización**, que invita a las instituciones no religiosas a operar según sus propios criterios, relacionados racionalmente con sus funciones sociales específicas. Más que despliegue de la razón en la mente del hombre, se trata de un corolario del desarrollo de la tecnología que acaba imponiendo en la sociedad los valores instrumentales y, en consecuencia, invade el campo de las relaciones humanas implantando la sociedad (Gesellschaft) en lugar de la comunidad (Gemeinschaft), y substituyendo la interiorización de las obligaciones morales con soporte religioso por un control técnico y anónimo. Pero la Gesellschaft es antitética a la religión, necesitada de relaciones cálidas y personales, como lo es el tipo de control despersonalizado y externo. La racionalización arrastró consigo procesos de gran impacto en la vida religiosa del hombre moderno:

- la **cientificación**, en la estela de Comte y de Spencer, que desembocó en una nueva interpretación científica del mundo y del orden natural, que, apoyada en el progreso científico, compitió desde entonces ventajosamente con la interpretación religiosa. Es, en definitiva, el positivismo, que se apoderó salvajemente de muchos de los cerebros mejor preparados de Europa.
- la **sociologización**, aplicación de esa interpretación científica del mundo a los problemas de la vida social desde la voluntad de analizar y configurar racionalmente la vida social, liberándola de la influencia

de la Religión y de la Iglesia. Los problemas sociales se resuelven mediante la intervención de los científicos y expertos sociales, marginando la ética cristiana. (Muchos años después, ya en nuestros tiempos, esta marginación del hombre religioso y de la misma religión en la tarea de mejorar y perfeccionar al hombre y a la humanidad, va a repercutir muy negativamente en los proyectos vocacionales, religiosos o sacerdotales, como he razonado en un trabajo reciente publicado en la revista “Todos Uno”).

- el **colapso de la cosmovisión religiosa**, debido a la crisis de plausibilidad a la que luego me referiré, y la increencia individual que procede en gran parte de la dificultad casi insoportable de dar sentido al orden y al desorden, y al más allá, tarea ahora encomendada a un individuo a la intemperie por lo que muchos rechazan el encargo, por impotencia, por desinterés, o por ambos.

La tercera dimensión del proceso de secularización es la **mundanización de la misma esfera religiosa** que, perdiendo parte de su especificidad y de su misterio, se mundaniza en su esfuerzo por adaptarse a las necesidades psicológicas de los fieles. La mundanidad se refiere a lo que Luckmann ha denominado “segunda trascendencia” o trascendencia intramundana, y equivale a una drástica reducción del cosmos sagrado, rasgo definitorio del Protestantismo, a juicio de Peter Berger: “un cielo vacío de ángeles se abre a la intervención del astrónomo y, eventualmente, del cosmonauta”.

La secularización ha deteriorado gravemente, y me temo que de momento e irreparablemente, **las estructuras de plausibilidad**, que hacen verosímil la creencia en Dios para la mayoría de los hombres. Recuerdan los psicólogos sociales que la coincidencia de las propias opiniones con las de los otros “significantes” contribuye a consolidarlas en cuanto que su simple presencia asegura su plausibilidad y le confiere certeza contra las impugnaciones externas e internas. La confirmación social transmite un convencimiento vicario y una fuerte capacidad de asentimiento. (GROM 1994: 47-50).

Precisaré el concepto de estructuras de plausibilidad como el contexto formado por procesos sociales, complejos y heterogéneos en el seno del cual el mundo cristiano de creencias y sentidos cobra realidad para el creyente y se da por supuesto. Escribe Peter Berger: “La realidad del mundo cristiano depende de estructuras sociales dentro de las cuales esta realidad es dada por supuesta y dentro de la cual sucesivas generaciones de individuos son socializados de forma tal que este mundo será real para ellos”. (BERGER 1969: 45-51).

Son estas estructuras sociales los impactos emocionales de la primera infancia; la socialización religiosa en la familia y escuela, hoy en evidente

quiebra, al menos en España; la posición social del cristianismo y del grupo de católicos, en nuestros días viviendo a la intemperie, sin “maestros” ni intelectuales ni políticos ni siquiera “famosos” creyentes –gracias a Dios, me atrevo a añadir–; la Iglesia jerárquica, con una imagen bastante negativa en la sociedad española, en especial los obispos⁽¹⁾; la acción colectiva en el contexto de su mundo; las comunidades vivas de creyentes⁽²⁾; las ideas clave; como, lo recuerda el mismo Peter Berger, la de que *extra ecclesiam nulla salus*; la sociedad entera, como sucedió en España con el nacionalcatolicismo, y lo digo sin pizca de nostalgia, con la Cristiandad en la Edad Media.

Todo cambia si desaparecen los monopolios religiosos, si irrumpe el pluralismo. Es la “teoría de la pluralización”, que Peter Berger juzga de tanta importancia, al menos, como la hipótesis de la secularización. Cito del maestro:

“Esta teoría implica que dentro de este contexto el pluralismo constituye un hecho tan importante como la secularidad... Por pluralismo entiendo aproximadamente lo que el término significa en su acepción común: la coexistencia entre diferentes grupos, con paz ciudadana, dentro de una única sociedad. El término coexistencia implica (...) un grado determinado de interacción social”. (BERGER 1994: 54-57).

Cuando se “rompen las vallas entre los vecinos, los vecinos se asoman a la valla, hablan entre sí y se asocian recíprocamente. Se produce entonces inevitablemente una “contaminación cognoscitiva”: los diferentes estilos de vida, valores y creencias empiezan a mezclarse. Siempre ha sucedido así, pero lo que sorprende hoy es el enorme volumen del pluralismo, debido a la aparición de gigantescas ciudades, las modernas comunicaciones de masas, el contacto con culturas y cosmovisiones diferentes sin abandonar nunca el sitio en que nacieron, la economía de mercado y el sistema democrático.

La contaminación cognoscitiva, continua el discurso de Peter Berger, pone de manifiesto que las formas tradicionales como un sujeto contempla el mundo pueden no ser las únicas plausibles, abre el resquicio de la duda, da entrada libre a un relativismo generalizado. Se habla hoy en muchos sitios,

-
- (1) El papel del liderazgo eclesial desempeñado por los obispos españoles es juzgado negativamente por los españoles, según el trabajo de Amado de Mguel de 1996 (400-422). En una bien meditada lista de grupos e instituciones con una función reconocida en la sociedad española, los obispos aparecen en penúltimo lugar, después de la Cruz Roja, Caritas, los Periodistas, las FFAA y los Jueces. Sólo los líderes sindicales está por debajo. Los obispos obtienen un índice de -21, o sea la diferencia entre las respuestas positivas y las negativas.
 - (2) Quiero señalar a este respecto la observación de Javier Elzo en Jóvenes españoles 99: “el empeño de hacer girar la vida eclesial alrededor de la parroquia, en cuya legitimación sociológica (sostenible) y pastoral no entro, tiene, por el contrario, un muy difícil traslado en la juventud, por la sencilla razón de que la vida del joven transcurre fuera de la parroquia” (ELZO 1999: 342).

especialmente en Estados Unidos, de “preferencias religiosas”, no de “pertenencias religiosas”. El lenguaje proclama incertidumbre y provisionalidad.

Ante este panorama de secularización, crisis de plausibilidad y pluralización, surge un interrogante: **¿ha desaparecido lo sagrado en Occidente?** Voces ilustres se alzan para terciar en la polémica.

La gran paradoja que preside el drama religioso que se juega en estos momentos en la Historia, menguante presencia de Dios, creciente ausencia de Dios, consiste en que a la par que se ha producido “el pleno despertar del hombre arreligioso”, que aspira a una libertad sólo alcanzable, a su juicio, mediante la eliminación del último Dios (Mircea Eliade), este mismo hombre irreligioso procede del hombre religioso de épocas pasadas y lleva los estigmas del comportamiento religioso aunque depurados de su significado religioso. Es decir, sigue obsesionado por lo sagrado, y así persisten en la sociedad formas míticas y comportamientos religiosos camuflados. La fundamentación última del ser está demasiado arraigada en el hombre, forma parte del inconsciente humano y con dificultad se desliga o desvincula de la interpretación original. De ahí, continúa Eliade, que el hombre irreligioso actual se halla nutrido por la actividad de su inconsciente que ejerce un papel religioso y mantiene los vínculos con lo sagrado (ELIADE 1996, *passim*).

Berger da un paso más: no es que haya desaparecido lo sagrado, sino que lo sagrado y con él la Religión y la creencia en Dios sigue desempeñando un papel fundamental en la construcción del mundo psicológico - cognoscitivo del que constituye una legitimación. La crisis religiosa actual no es sino un aspecto de la crisis de las definiciones tradicionales de la realidad, es decir, no es la crisis de la sacralidad en sí sino de todo un sistema cognoscitivo.

Ya me he referido a la postura de Luckmann sobre la decadencia e incluso desaparición de ciertas formas religiosas de tipo sacral. No puede identificarse esta desaparición con el fin de la religión, afirma. Ha surgido un nuevo cosmos sagrado en el que persisten representaciones específicamente religiosas y algunos valores de las ideologías políticas y económicas antes dominantes. Nace así una nueva Religión en la esfera privada, que encuentra su forma simbólica en una visión del mundo con una mínima transcendencia. (LUCKMANN 1973: 119-29).

Una postura similar a la de Luckmann, aunque sin la reducción de la Religión a la esfera privada, mantiene Ferrarotti. El sociólogo italiano denuncia en 1984 el síndrome etnocéntrico que hace coincidir los valores con los propios valores europeos, y reduce la religiosidad personal a la religiosidad eclesiástica y el credo religioso al credo oficial. Proclama Ferrarotti una cierta inversión de los términos: no hay crisis ni retorno de lo sagrado, pues lo

sagrado nunca se ha eclipsado, siempre ha estado en el centro de las legitimaciones del poder, económico, político, social y cultural. Desde una perspectiva más amplia y más respetuosa con el carácter inabarcable e inefable de lo sagrado, asegura, se podría razonablemente deducir que el declive de la práctica religiosa indica la emergencia poderosa de un sagrado “diferente” ¡Y tan diferente! A lo largo de su trabajo el sociólogo va a embarcarse en una concisa y abigarrada exposición de ese “sagrado salvaje” que al parecer le fascina: la Ufología, los cultos satánicos, la Meditación Transcendental, la evasión de la muerte, las migraciones cósmicas, la Astrología, los Movimientos Carismáticos, el Cientismo, la Revolución Islámica... (FERRAROTTI, 1984, especialmente 18-20).

En definitiva, prudencia. Pese a la secularización y el pluralismo erosionante de las estructuras de plausibilidad de la fe en Dios, del Cristianismo en especial, es verosímil que estén presentes otras estructuraciones de significados, de origen, fundamento y contenido teísta que desempeñen las mismas funciones que antaño desempeñaron las religiones institucionalizadas y organizadas. Prudencia, sí, pero preocupación. Al menos para los cristianos.

2. MAPA GENERAL DE LA RELIGION E IRRELIGION EN EL MUNDO

El panorama religioso mundial a mediados de los años 90 se puede describir con los siguientes rasgos:

Primero: se confirma, sin la menor duda, el total predominio en el mundo de los hombres y mujeres pertenecientes a alguna Religión, el 81,5% de la población mundial, sobre los no pertenecientes a ninguna, el 18,5%. De estos últimos, sólo el 3,8% se consideran a sí mismos ateos, formando parte el restante 15% de la creciente tribu de indiferentes, librepensadores, agnósticos o no creyentes. En Asia esta proporción asciende al 25% de su población, debido al peso de la China Comunista, que ha hecho estragos en el Budismo. En Europa el porcentaje es del 15%, idéntico a la media mundial, debido a una secularización avanzada que ha operado los mismos estragos que el comunismo en el extremo Oriente.

Segundo: por primera vez en la Historia el Islam supera al catolicismo, no al Cristianismo total, en número de adeptos. En 1970 se calculaba que había en el mundo unos 672 millones de católicos por 441 millones de musulmanes. Para el año 2000 la proyección de Michel Clevenot eleva el número de católicos a 1.133 millones y el de musulmanes a 1.200 millones. (CLEVENOT 1987: 14-16). El Islam es ahora mayoritario en 45 países, la mayor parte en Asia, 13

en Africa y uno en Europa, Albania. Aunque el número de países musulmanes es muy inferior al de países de mayoría cristiana, el Islam es, en general, más influyente en la vida cotidiana de sus seguidores.

Tercero: el número total de cristianos en el mundo, como decíamos, continua situando al Cristianismo como la Religión con mayor número de seguidores, casi dos mil millones. De estos dos mil millones, algo más de la mitad son católicos. La tercera parte protestantes y el resto, un 10%, cristianos ortodoxos.

En 121 países el Cristianismo es la Religión predominante. Europa, América, Oceanía y 20 países en Africa tienen una población mayoritariamente cristiana. Es la religión más equitativamente distribuida en el mundo, en sus cinco continentes, en tanto que la presencia del Islam en América, Europa y Oceanía es puramente testimonial.

Cuarto: el Hinduismo ocupa el tercer puesto entre las religiones mayoritarias en el mundo, pero sin apenas presencia fuera de la India: un millón y medio de seguidores en Africa, a mediados de los años 90, otro millón y medio en Europa, algo más de un millón en Norteamérica, 748.000 en Iberoamérica, y 300.000 en Oceanía. Y 775 millones en la India, su cuna y “lugar natural”, no lo olvidemos.

Quinto: el Budismo, –la Religión sin Dios–, con 323 millones de adeptos, a mediados también de los 90, es la 4ª religión organizada por su volumen numérico. Es mayoritaria en 9 países, algunos tan importantes y poblados como Japón, Tailandia y Vietnam. En de justicia recordar que el Budismo fue suprimido oficialmente por el Estado Comunista en China, y aunque su influencia en la vida cotidiana de la población no ha desaparecido, aquella ha dejado de proclamarse budista. En todo caso, falta una información fiable sobre la situación del budismo en los países comunistas.

Sexto: las Nuevas religiones –Nuevos Movimientos Religiosos, religiones sincretistas no cristianas, nuevas religiones asiáticas, religiones esotéricas, etc.–, han duplicado casi su número de adeptos, pasando en los últimos 30 años de 76 millones en 1970 a 138 en el año 2000. Es muy verosímil que estas nuevas religiones hayan nacido y prosperado como respuesta a necesidades y demandas espirituales no satisfechas por las religiones y sistemas de creencias.

Séptimo: el catolicismo ocupa el segundo puesto en la jerarquía de religiones con mayor número de seguidores en el mundo. Ha perdido el primer puesto debido a las enormes ganancias del Islam en el último tercio del siglo XX. Ambas religiones las han tenido, pero la dinámica demográfica ha favorecido a la musulmana, establecida de antiguo en las regiones mundiales

más prolífica: Asia, donde el Islam habría ganado cerca de 500 millones de nuevos adeptos en esos 30 años, y Africa, con casi 200 millones más de musulmanes. Al catolicismo, desde esta punto de vista de la vitalidad poblacional, “le ha tocado bailar con la más fea”, Europa, que sólo habría enriquecido cuantitativamente a la Iglesia católica, en este último tercio de siglo, con 18 millones de nuevos católicos. América del Norte aportó unos 37 millones. Más copiosa fue la aportación de Iberoamérica, con casi 280 millones, y generosas, pero menores, las de Asia, con 60 millones, Africa, con casi 100 millones, y Oceanía, algo más de 4 millones y medio. Pero entre todas, menos que la sola aportación de Asia al Islam.

Octavo: El crecimiento, si no más elevado, sí desde luego el más preocupante, se ha producido en las filas de los no religiosos, cuyo número se ha incrementado desde los 536 millones de 1970 a 1.072 millones en el año 2000, duplicándose en estos treinta años. He calificado este crecimiento de “preocupante”, porque, aún teniendo en cuenta que los países comunistas de Asia aportan 800 millones al universo de los no religiosos en el año 2000, Europa contribuye con 70 millones, los territorios de la antigua URSS con 96, y otras regiones del mundo han multiplicado su número inicial de no religiosos varias veces:

- Africa, por más de 6
- Oceanía, por 5
- Asia Meridional por 6
- Iberoamérica por más de 3, pasando de 7 millones de no religiosos en 1970 a 25 millones en el año 2000.

El ateísmo ha crecido bastante menos que el fenómeno de la indiferencia religiosa y del agnosticismo cuyos datos acaban de exponerse: de 164 millones en 1970 a 258 millones en el 2000 (proyección estadística). Parece tratarse de una realidad eminentemente europea y del comunismo estatal impuesto, cuyo futuro es bastante dudoso, el del ateísmo impuesto, se entiende, como el resurgimiento de la Iglesia Ortodoxa en la actual Rusia da a entender. De hecho, fuera de estos dos ámbitos –Europa y los países comunistas– el número de ateos es mucho menor en otras regiones del globo: 1.898.000 en América del Norte, 532.000 en Iberoamérica y 704.000 en Oceanía. En Asia Meridional habría algo más de 11 millones de ateos. Véase Tabla:

TABLA 1:
EVOLUCION DEL NÚMERO DE ATEOS ENTRE 1970 Y 2000

	1970	2000
Africa	102.500	569.500
América Norte	300.000	1.898.000
Asia Meridional	2.217.000	22.550.030
Asia Oriental	91.945.000	156.378.000
Europa	12.703.000	24.950.000
Iberoamérica	253.780	532.000
Oceanía	15.000	704.000
URSS	56.500.000	62.060.000

FUENTE: Catholic Encyclopedia 1982

3. EL MAPA DE CREENCIAS DE EUROPA Y ESPAÑA

Los trabajos e investigaciones sobre los valores religiosos de los europeos, dejan constancia de la creencia en Dios de aproximadamente dos terceras partes de la población estudiada, con notables diferencias entre los países incluidos en la Encuesta Europea de Valores de 1990, desde el 57% creyentes en Francia hasta la práctica totalidad en Irlanda, un 96%. España se sitúa en los niveles altos de creencia en Dios, con un 81%, a la par que Italia y Portugal. Bélgica, Holanda y Alemania se aproximan a los niveles franceses, en tanto que el Reino Unido coincide casi exactamente con la media europea. Véase la tabla 2:

TABLA 2:
CREENCIA EN DIOS, CREENCIA EN UN DIOS PERSONAL E IMPORTANCIA DE DIOS EN LA VIDA PERSONAL

	Total	Belgica	España	Francia	Holanda	Irlanda	Italia	Portugal	R. Unido	RFA
Creer en Dios	71	63	81	57	61	96	84	80	71	64
Creer en Dios personal	38	29	50	20	29	67	56	60	32	25
Importancia de Dios en la vida (*)	51	45	59	34	44	84	73	66	44	45
Pertenecen a una denominación religiosa	75	68	87	62	51	96	85	72	58	89

(*) Respuestas que han dado a Dios valores superiores a 5, siendo 10 "muy importante" y 1 nada importante.

FUENTE: Encuesta Europea de Valores - tablas originales.

La creencia en Dios puede quedarse en un plano puramente teórico, distante de la vida y de la práctica, sin proyección en la realidad personal. Eso, al menos sugieren para no pocos europeos, los datos de la Encuesta Europea de Valores que acabo de exponer. La distancia constante entre los porcentajes que corresponden a la creencia en Dios y los correspondientes a su importancia en la vida personal gira en torno a 20 puntos, siendo bastante menor esta distancia en los tres países europeos “más creyentes: Irlanda, Italia y Portugal.

El europeo medio tiene bastante probabilidades de creer en Dios –lo hace el 70 %– bastante menos de considerarse una persona religiosa –el 61%– y menos aún de creer en un Dios personal, el 38%. Pero pertenecen mayoritariamente a alguna denominación religiosa las tres cuartas partes de los europeos. Llama por eso mismo la atención la tesis de Grace Davie sobre lo que considera una característica de la religión de Europa occidental, especialmente amenazante en Gran Bretaña: “creer sin pertenecer”. Las variables vinculadas a los sentimientos, a las experiencias y a las creencias religiosas de mayor densidad mística persisten netamente en casi toda Europa occidental. Pero se identifica claramente otra serie de variables que evalúan la ortodoxia religiosa y la práctica regular, ambas variables en neto declive, en particular en la Gran Bretaña. Esta disparidad sería la característica clave de la vida religiosa entre nosotros. (DAVIE, 1996: 175-94). Parece verosímil que, para la mayor parte de los europeos así caracterizados, la “pertenencia” sería una dimensión de la religiosidad muy dependiente de la asistencia al templo y de las prácticas religiosas regulares, en tanto que la adscripción a una denominación o Iglesia sería esencialmente una señal de identidad más social que auténticamente religiosa.

Los contrastes entre los países europeos estudiados en la Encuesta Europea de Valores de 1990 son notables. Yo me atrevería a clasificarlos de la forma siguiente:

- **Dos países fieles a su herencia cristiana:** Irlanda e Italia, con una población mayoritariamente creyente en Dios, en un Dios personal y en un Dios que tiene importancia clara en la vida real. La gran mayoría se considera “personas religiosas”.
- **Dos países que se aferran a su herencia cristiana,** pero empiezan a presentar fisuras en su fidelidad: Portugal y España, especialmente ésta. Eso sí, en España la gran mayoría se sigue declarando católica, como luego expondré con mayor detalle.
- **Tres países amnésicos** o con grave peligro de amnesia: Bélgica, Holanda y Francia, la antaño “hija fiel”. En este último país sólo una quinta parte de la población cree en un Dios personal, lo que hace temer que las restantes cuatro quintas partes no creen en el Dios cristiano, personal y revelado en la persona de Jesucristo.

- **Dos países de fidelidades mezcladas**, Alemania (la RFA) y el Reino Unido. En Alemania destaca la gran mayoría que pertenece a alguna denominación religiosa, aunque la creencia en Dios y, sobre todo, en un Dios personal, se sitúa por debajo de la media europea. En el Reino Unido conviene recordar que, a mediados de los 80, se disolvió casi enteramente la “subcultura católica”, debido a factores externos –el trauma de la II Guerra Mundial y el “aggiornamento” del Vaticano– y a un factor interno crucial : la aceptación por parte de los católicos del “Welfare State”. (HORNSBY-SMITH 1987: 210-13).

Los países con un mayor declive en el valor “Dios” –creencia e importancia vital de Dios– son los mismos países con un Estado de Bienestar más avanzado, con escasas excepciones. Según la conocida tesis de Inglehart, estos países son postmaterialistas pues disfrutaban de niveles de seguridad física y económica notablemente altos y de ese modo experimentan una necesidad relativamente pequeña de esa seguridad y previsibilidad que brindan las normas religiosas y morales, absolutas e inflexibles.

Surge así la paradoja: dada la prioridad concedida por el postmaterialismo al sentido de la vida, podría pensarse que los postmaterialistas manifestarían un mayor interés por las cuestiones religiosas. En este sentido –afirma Petterseon– el auge del postmaterialismo y la secularización no deben ser considerados procesos idénticos, aunque coincidan en un mismo tiempo y lugar. La vida puede adquirir sentido desde diferentes perspectivas, y “la creencia en una realidad sobrenatural no parece ser una condición indispensable para que los postmaterialistas encuentren que sus vidas tienen un sentido específico”. (PETTERSON 1991: 201-206).

La creencia en Dios no se encuentra sola en el cosmos sagrado cristiano de los europeos, pero en su cortejo empiezan a producirse deserciones, sobre todo de aquellas creencias que configurarían una escatología poco “benevolente”: el infierno y el demonio. Alguna mayor aceptación reciben la vida después de la muerte, la resurrección y el cielo. El alma y el pecado son aceptados por una mayoría no excesiva. Y Dios reina majestuoso en este cosmos, con un 70% de creyentes. Véase tabla 3:

**TABLA 3:
CREENCIAS EN ALGUNOS PAISES DE EUROPA**

Creer en (%)	TOTAL	España	RFA	Gran Bretaña	Italia	Portugal	Francia
Dios	71	81	64	71	84	80	57
Vida después de la muerte	43	42	38	44	54	31	38
Alma	61	60	62	64	67	58	50
Demonio	25	28	15	30	36	24	19
Infierno	23	27	13	25	36	21	16
Cielo	41	48	31	53	45	49	30
Pecado	57	57	55	68	66	63	40
Resurrección de los muertos	34	34	31	32	44	31	27

FUENTE: Tablas originales del Vawes Survey Results 1990

Surge en este momento un gran interrogante: **¿en qué Dios creen los europeos que dicen creer en Dios?**

El mundo europeos occidental aparece dividido ante este interrogante en tres grupos de creyentes/no creyentes de parecido volumen:

- los que creen en un Dios personal 38%
- los que creen en un Dios espíritu o fuerza vital... 33%
- los que no creen en Dios 25%

Los irreligiosos se distribuyen entre los **ateos**, un 10% de la población europea, y los **agnósticos**, un 15%. Pero este 25% de irreligiosos se convierte en un 40% en Bélgica y Francia, y descienden en torno a un 10% en Irlanda e Italia.

La situación de las creencias en los Estados Unidos es muy diferente, como ya he tenido ocasión de comentar a propósito de la secularización y el pluralismo o pluralización. Volveré sobre este tema al final de mi ponencia, y me limito ahora a recordar un dato básico y un comentario sobre la fidelidad de los católicos norteamericanos.

El dato me lo proporcionan Stark y Bainbridge en su estudio sobre el futuro de la religión. Es algo complejo pero excitante y merecedor de admiración y... envidia:

- el 84% creen en la existencia de Dios “tal como yo lo defino”
- el 67% creen que el amor de Dios está detrás de todo lo que ocurre
- el 44% se sienten muy cerca de Dios la mayor parte del tiempo
- el 86% creen que hay una vida más allá de la muerte
- el 88% creen que sus oraciones son escuchadas
- Sólo un 6% rechazan la existencia de Dios.

Los dos autores citados han hallado escasas diferencias en el gran continente americano, con los mayores focos de dudas en California, y los grupos más fieles, más creyentes, en la costa Sur del Atlántico. (STARK y BAINBRIDGE, 1985: 79-81).

El comentario procede de Greeley, quien atribuye la fidelidad de los católicos norteamericanos a la “poesía del catolicismo”: “para entender el catolicismo norteamericano hay que pensar en la religión como un comportamiento imaginativo y poético, y en la religión americana como un comportamiento poético que confiere identidad. En una situación semejante... el seguir siendo católico es totalmente racional, independientemente de las locuras que puedan hacer tus líderes”. (GREELEY, 1997: 7, 32 y 33).

EL MAPA DE IDENTIDADES RELIGIOSAS Y CREENCIAS EN ESPAÑA

“España es el país cuyo perfil religioso ha variado más claramente entre las dos encuestas europeas de valores (en 1981 y 1990), incluyendo entre estos cambios una considerable caída en la asistencia a la Misa dominical, en particular entre los jóvenes”. (DAVIE 1996: 53). La caída a la que alude Davie fue de 10 puntos en el porcentaje combinado de españoles que frecuentaban la Iglesia más de una vez a la semana, una vez a la semana o una vez al mes. Entre 1990 y la Encuesta de Valores de 1999 se ha vuelto a producir una caída similar, de 8 puntos esta vez, de 43% a 35%.

La misma Davie matiza su afirmación primera y nos previene contra la idea de una secularización rápida de la sociedad española, pues se constata una fuerte presencia de la religión popular a nivel local y “las celebraciones locales atañen a casi la totalidad de la población, a pesar de la disminución de la práctica religiosa” (ibid). Sea o no correcta la observación de Davie, lo que sí parece desprenderse de los datos de las tres Encuestas Europeas de valores es que, en una primera aproximación, en el actual mapa religioso de España pueden distinguirse al menos tres espacios muy diferentes de religiosidad: 1º) una gran masa, casi la mitad de los españoles, que han olvidado en la práctica el camino de la iglesia, a la que rara vez acuden; son los alejados, que en 1981 eran sólo una tercera parte; 2º) una fuerte minoría, casi la tercera parte, que pueden ser considerados católicos practicantes, y que en 1981 eran algo más de la mitad; 3º) una minoría de católicos de práctica ocasional, en festividades, que podrían llamarse católicos festivos, un 16% en 1991. Pero la división en “alejados”, “practicantes” y “festivos” no cuenta toda la historia, mucho más compleja, pues del 82% de los encuestados que confiesan su pertenencia a una confesión religiosa:

- el 66% se declaran personas religiosas;
- el 28% se declaran no religiosas;
- el 1% se declaran ateos.

Y en esta misma línea de aparentes inconsistencias hay que subrayar que del 18% que declaran no pertenecer a ninguna confesión religiosa:

- el 11% se declara personas religiosas;
- el 52%, personas no religiosas;
- y el 28%, ateos.

Frente al catolicismo monolítico, al menos en apariencia, que caracterizó al período del nacionalcatolicismo, resalta hoy una notable fragmentación del mapa religioso español, que algunos interpretan como pluralismo enriquecedor, aunque otros, probablemente con razones más sólidas, creen ver en ella una auténtica ceremonia de confusión espiritual y una banalización de la religión. En esta línea se sitúa la actual proliferación de ritos seculares, esotéricos y paganos, desde la devoción parapsicológica hasta las fiestas del dios Deporte o de la diosa Fortuna.

Estos tumultuosos procesos de fragmentación y emergencia de nuevas formas religiosas o para-religiosas han ido acompañados por procesos paralelos caracterizados todos por el prefijo “des”: desclericalización del poder y del servicio eclesiales, des-regulación doctrinal y normativa, descomposición del sistema de ritos y creencias, desmonopolización del mercado del espíritu y des-institucionalización de la religiosidad.

El individualismo, la privatización de estilos y comportamientos y el rápido proceso de des-institucionalización, todo ello en el amplio contexto de la secularización del que forman parte, han influido, junto con otros factores sociales, en la configuración de la religiosidad española de este fin de siglo. Me detendré en dos puntos cruciales para mi ponencia: la autoidentificación religiosa y las creencias.

La autoidentificación personal se analiza aquí desde una perspectiva predominantemente católica, desde el católico que se considera “muy buen católico” hasta el “ateo”, pasando por los “católicos practicantes”, los “no muy practicantes” y los “indiferentes y agnósticos”. La identificación religiosa no es un estado civil o eclesial sino una realidad psico-social: el individuo se percibe a sí mismo como formando parte de un grupo, se identifica con él, de él recibe criterios, sentidos y motivaciones, etc. (CARRIER 1965: ss). En una época de fuerte secularización y de bien asentada libertad religiosa en la mentalidad popular, este indicador se ha rehabilitado como criterio fiable y buen predictor de actitudes y comportamientos religiosos.

En 1999 se percibe una interesante evolución en relación con los datos de 1993: disminuye el porcentaje de los que se declaran “católicos no practicantes”, que “ceden” 8 puntos, repartidos entre los católicos practicantes y el bloque de indiferentes, agnósticos y ateos, como si la categoría religiosa de católicos no practicantes que no había dejado de crecer desde 1970, cuando sólo un 9% se declararon así, careciera hoy de la suficiente consistencia para perdurar a la larga como tal categoría. Véase tabla 4:

TABLA 4: EVOLUCIÓN DE LA RELIGIOSIDAD DECLARADA 1990 A 1999			
	1990 (a)	1994 (b)	1999 (c)
Muy buen católico.....	3	5	9
Católico practicante	24	25	20
Católico no muy practicante	26	22	28
	53	49	57
Católico no practicante.....	19	32	24
Indiferente.....	21	8	10
Agnóstico.....	—	4	2
Ateo	5	3	6
	26	1	18

FUENTES: (a) P. GONZALEZ BLASCO y J. GONZALEZ-ANLEO, *Religión y sociedad en la España de los 90*, p. 23 ss.
 (b) FOESSA 1994, I, p. 755.
 (c) Encuesta Europea de Valores 1999

Religiosidad “católica“ y religiosidad “a secas”, sin matices confesionales, coinciden casi exactamente en sus gradaciones. Es decir, los que se confiesan católicos practicantes o muy buenos católicos se declaran también, casi en su totalidad, personas religiosas. Y en el extremo opuesto, las personas no religiosas o ateas coinciden casi exactamente con los que se han identificado como agnósticos o no creyentes y ateos. No aparecen en los datos españoles de 1999 esa zona -intuida o sugerida en algunos estudios- de personas verdaderamente religiosas, de religiosidad no institucional, que se autoidentifican totalmente al margen, fuera, “extra muros”, del ámbito eclesial. Quizás podrían hallarse algunas en el espacio ocupado por los “indiferentes”, un 10%, del que la gran mayoría, un 80%, se consideran personas no religiosas. Véase la tabla: 5:

**TABLA 5:
AUTOIDENTIFICACIÓN RELIGIOSA Y RELIGIOSIDAD**

Se declara:	Se considera persona	
	Religiosa	No religiosa
Muy buen católico.....	98	2
Católico practicante.....	95	4
Católico no muy practicante.....	65	32
Católico no practicante.....	34	58
Indiferente.....	8	80
Agnóstico.....	—	96
No creyente/Ateo.....	4	92
Cree en otra religión.....	88	6

Fuente: Encuesta Europea de Valores 1999

¿Qué significa ser o proclamarse “católico practicante” o no practicante, indiferente o ateo? La exploración del perfil socio-cultural de cada uno de los tipos de religiosidad que he mencionado arroja estos resultados:

- Los católicos practicantes destacan sobre los tipos restantes de religiosidad por una mayor integración social que se manifiesta en su mayor confianza en las instituciones sociales, su nivel más elevado de asociacionismo, y, dentro de límites modestos, en su mayor altruismo en trabajos voluntarios, benéficos y gratis. Muestran un rigor ético superior al resto, conceden gran importancia a la familia y a la fidelidad en el matrimonio y sólo una escasa minoría aprueba el aborto. Su interés por la política es más bien bajo pero se muestran más satisfechos que la media con la democracia. Confían en la gente menos que los poco o nada religiosos. Se declaran en su mayoría satisfechos con su vida, y con su trabajo, algo por encima del resto de los grupos.
- Los católicos no muy practicantes parecen una copia del grupo anterior algo desvaída. Como rasgos distintivos se podría señalar quizás su menor altruismo y cierta debilidad de sus actitudes religiosas: la creencia en un Dios persona y el sentido religioso.
- Los católicos no practicantes se diferencian poco de los “no muy practicantes”, aunque se van marcando más acusadamente ciertos rasgos ya observados en éstos: menor integración social, mayor laxismo ético, debilidad de las actitudes religiosas... Confían más en la gente que la media y es alta su satisfacción con su vida y su trabajo. Quizás debido a su posición más izquierdista, se muestran menos satisfechos con la democracia que la media.

- Los indiferentes y agnósticos presentan un perfil netamente diferenciado del grupo plural de los católicos. La creencia en un Dios persona se hace poco perceptible, así como su sentido religioso personal. Crece visiblemente su laxismo moral a la par que disminuye la importancia atribuida a la familia y a la fidelidad matrimonial. Su satisfacción con su vida y su trabajo es menor que la media. Crece en ellos el interés por la política.
- Los ateos forman un grupo diferenciado en cierta forma del conjunto de no católicos del que forman parte y con el que coinciden en bastantes características. Valoran más que ninguno el tiempo libre y la política, no así la familia, son más altruistas en trabajos voluntarios y gratis y casi la mitad creen que se puede confiar en la gente. Véase la tabla 6:

	Muy buen católico + Católico practicante	Católico no muy practicante	Católico no practicante	Indiferente/ Agnóstico	No creyente/ Ateo	Total
Dan mucha importancia a:						
Familia	89	89	87	77	67	86
Tiempo libre	25	32	31	36	49	31
Política	6	4	3	5	8	4
Trabajan voluntariamente y gratis en:						
Asistencia a ancianos	4	2	1	2	4	3
Partidos políticos	1	1	-	4	6	1
Desarrollo Tercer Mundo	2	1	1	1	3	1
Derechos humanos	1	1	-	1	1	1
Organizaciones voluntarias para la salud	2	1	1	1	3	1
Pertenecen a asociaciones: ...						
religiosas	9	1	1	-	1	4
a ninguna	77	85	84	82	75	81
Dicen que se puede confiar en la mayoría de la gente	33	34	41	34	47	36
Están satisfechos con:						
su vida (media, de 1 a 10).....	7,21	6,97	7,26	6,94	6,94	7,09
su trabajo (media de 1 a 10) ..	7,45	7,52	7,44	6,70	6,48	7,29
Es persona religiosa	96	65	34	6	4	56
Cree en Dios personal	79	48	32	9	6	46
Dan mucha importancia a la fidelidad en matrimonio ...	87	81	77	65	57	79

Aprueban el aborto.....						
Cuando mujer no casada.....	14	32	48	67	64	36
Cuando matrimonio no quiere tener más hijos.....	15	32	44	65	69	36
Interés por la política.....						
Muy + algo.....	24	26	22	36	47	26
Posición política.....						
Media en escala 1-10.....	5,98	4,76	4,37	3,61	3,25	4,79
Están satisfechos con la democracia.....						
	63	63	51	48	46	57
Confían en las instituciones (media).....						
	2,66	2,49	2,25	2,13	2,10	2,40
FUENTE: Encuesta Europea de Valores 1999.						

CREENCIAS DE LOS ESPAÑOLES

La dimensión cultural de la religiosidad –saberes, creencias, mitos e imágenes del cosmos religioso– ha ido cobrando mayor importancia a medida que la pertenencia propiamente dicha y los ritos y prácticas religiosas han ido perdiendo clientela, sobre todo entre los jóvenes. Pero las creencias persisten. Ha podido escribir así Grace Davie a propósito del Reino Unido: “El perfil general de la vida religiosa está cambiando. Parece, efectivamente, que un número creciente de ingleses eligen las creencias pero rehusan al mismo tiempo las prácticas. Con otras palabras, ciertos aspectos del comportamiento de la clase obrera en el terreno religioso (en particular el rechazo de una práctica religiosa dominical) –considerados hasta ahora como excepción a la regla general– se están convirtiendo en características del conjunto de la sociedad”. (DAVIE 1996: 147).

Algo similar estaría ocurriendo en la sociedad española, asegura Orizo, alcanzando incluso a los que se consideran no religiosos que “muestran una tasa de creencias, e incluso de meditación y oración nada desdeñables”. (ORIZO, 1996: 185).

Pero conviene no olvidar que, a pesar de esta mayor resistencia de las creencias en comparación con las prácticas y los ritos, se percibe una tendencia a la baja en la tasa de creyentes en sentido estricto: “que creen”. Véase la tabla 7:

Creencias	1981	1990	1999
Dios	87	81	81
Vida después de la muerte	55	42	40
Cielo	50	47	42
Infierno	34	27	27
Pecado	58	57	44

FUENTE: Encuestas Europeas de Valores 1999.

En esta evolución, que no ha respetado a ninguna creencia, han operado cuatro procesos:

1. un cierto desvanecimiento de la “memoria religiosa”, según la tesis de Hervieu-Léger (HERVIEU-LEGER 1993: 177-203)⁽³⁾;
2. la sustitución de creencias “duras” por préstamos culturales de otros cosmos religiosos (la reencarnación disputa su plaza a la resurrección);
3. el triunfo de la religión del bricolaje o “patchwork”, favorecida o impuesta por el contexto de individualización general en virtud de la cual las orientaciones culturales y las creencias dependen de la elección del individuo de quien es única responsabilidad (CAMPICHE 1992: 94);
4. una complaciente flexibilidad dogmática como complemento del reivindicado derecho de cada uno a elaborar su propio esquema de creencias y su forma propia de religiosidad. Religiosidad “a la carta”, religiosidad “light”... En todo caso el leit motiv es la salvación aquí y ahora, la trascendencia intramundana y un cierto humanismo transcendente fundado en la paz y solidaridad que, observan algunos algo irónicamente, es el slogan preferido por Juan Pablo II en su llamada a las multitudes, a las que no suele convocar precisamente en nombre de la salvación (LAMBERT 1992: 62 ss.)

La creencia en Dios se mantiene en los mismos niveles, altos, de 1991: el 81% de los españoles dicen creer en El. Pero ese Dios objeto de las creencias

(3) Es muy probable que ciertas formas del Catolicismo popular, tan vigoroso en algunas regiones y sectores de la sociedad española, estén contribuyendo positivamente al mantenimiento de la memoria religiosa tradicional. Albert-Llorca cita en este marco de “recomposición de la identidad religiosa, la Semana Santa sevillana, el Rocío, la Virgen de los Desamparados en Valencia, la Virgen del Pilar en Zaragoza, las Fiestas de Moros y Cristianos, la ofrenda floral a la Virgen en las Fallas de Valencia...” (M. ALBER-LLORCA, *Renou eau de la Religion locale en Espagne*, en G. DAVIE y HERVIEU-LÉGER, *Identités religieuses en Europe*, La Decouverte, París 1996, p. 235-52).

se va despersonalizando y van ganando terreno otras concepciones de lo divino, a la par que disminuye su importancia en la vida personal. Véase la tabla 11:

TABLA 8: CREENCIA EN DIOS Y SU IMPORTANCIA EN LA VIDA PERSONAL			
	1999	1990	1981
Creencia en Dios			
Hay un Dios personal	46	50	55
Hay alguna clase de espíritu o fuerza vital	27	27	23
No sé realmente qué pensar	14	13	12
No pienso que exista ningún espíritu, Dios o fuerza vital	7	7	6
Ns/Nc.....	6	3	5
Importancia de Dios en vida personal			
1 (nada importante)	11	9	7
2 + 3.....	13	11	10
4 + 5.....	18	19	17
6 + 7.....	23	22	23
8 + 9.....	16	20	21
10 (muy importante)	18	18	17
Media	5,97	6,25	6,39

FUENTE: Encuesta Europea de Valores 1999.

El profesor Amando de Miguel ha investigado en su último estudio de 1997 las características de la creencia en Dios en España. En contra de algunas opiniones, afirma De Miguel, los datos muestran que la creencia en Dios no procede de la búsqueda de un remedio contra la soledad, que no hay relación entre un mayor nivel de estudios y una menor creencia en Dios, que los que creen en Dios “a su manera”, un 51%, se encuentran sobre todo en grupos con pocos estudios, que la religión en España “es asunto ideológico”, pues el interés máximo por la política se localiza sobre todo entre los que no creen en la existencia de Dios, porque la política sería la secularización del ansia salvífica que transmite la Religión... Un dato del máximo interés: un 68% de españoles creen en un Dios “que se preocupa por ellos”, creencia que aumenta con la edad, a medida que se acorta la expectativa de la propia vida. Los datos más significativos del estudio de Amando de Miguel son éstos (MIGUEL 1997: 209-19):

- el 51% piensa que cada uno entiende a Dios “a su manera”
- el 27% cree que Dios existe y que es como dice la Biblia o los Evangelios

- el 8% cree que Dios existe, pero no necesariamente el Dios cristiano
- el 7% cree que no podemos saber si Dios existe
- el 4% cree que Dios no existe
- al 3% le trae sin cuidado si Dios existe o no.

En el terreno de enfrente los arreligiosos presentan un perfil socio-demográfico muy complejo, que puede describirse así: (FOESSA 1994: I 764-65)

- 1) Son predominantemente hombres, sobre todo los ateos. Los hombres representan el 65% de los indiferentes y de los agnósticos y el 72% de los ateos. Los arreligiosos son especialmente los jóvenes y maduros jóvenes: los entrevistados de dieciocho a treinta y cinco años representan el 60% de los indiferentes, el 55% de los agnósticos y 66% de los ateos.
- 2) El nivel educativo se revela en cierta medida determinante. El grupo más instruido (los que poseen estudios de segundo grado, segundo ciclo y tercer grado, en sus niveles medio y superior) representan el 36% de la muestra, pero pertenecen a él el 51% de los indiferentes, el 73% de los agnósticos y el 57% de los ateos.
- 3) Igualmente influyente es la ideología política, con una cierta concentración de los arreligiosos en posturas de izquierda y centro-izquierda. Este grupo combinado corresponde al 39% de la muestra del estudio de FOESSA, pero en él se encuentran más de la mitad de los indiferentes y agnósticos (el 54 y 60%, respectivamente) y el 79% de los ateos.
- 4) Cuatro Comunidades Autónomas, Cataluña, Madrid, País Vasco y País Valenciano, están sobrerepresentadas en el mapa de la increencia española. De 100 indiferentes, 23 están en Cataluña y 14 en Madrid, aunque entre ambas Comunidades representan sólo el 29% de la población española; de 100 agnósticos, 25 pertenecen a Cataluña, 24 a Madrid y 11 al País Vasco; de 100 ateos, 26 son de Cataluña, 14 de Madrid y 15 del País Valenciano, Comunidades que concentran sólo el 38% de la población del país.

El futuro de la incredulidad, de los no religiosos (indiferentes, agnósticos y ateos), parece que se puede describir con una sola palabra: estancamiento. O incluso, disminución. La tendencia evolutiva desde 1970 permite pensar así. En ese año se declaraban no religiosos el 2% de la población española (cifra poco verosímil); en 1979 el 14%, en 1989 el 26% y en 1993 sólo el 15%. (FOESSA 1994: 754-55). El contingente perdido por el grupo no religioso lo había ganado en 1994 el grupo de católicos no practicantes, que

pasaban de un 19% en 1989 a un 32% en 1994. El católico por libre, no institucional, algo inerte desde el punto de vista de la dinámica eclesial, se aferraba presumiblemente a su identidad católica. Quizás porque “lo católico” había recuperado su prestigio y aura sociales después de años de un ambiente político, público y mediático hostil, quizás porque a muchos españoles, secas otras fuentes de identidad, otras raíces, sólo les quedaba ésa, la católica.

¿Se mantendrá esta tendencia? No es fácil la respuesta. En un futuro próximo, muy próximo, parece que sí, si atendemos a las identificaciones religiosas juveniles. El número de jóvenes no religiosos ha descendido en los últimos años, y el hueco ha sido ocupado por el grupo en aumento de los jóvenes católicos no practicantes. Como en el resto de la sociedad, pero, en este caso, con una promesa de futuro. El futuro más lejano depende de muchos factores, inabarcables e imprevisibles en su mayor parte. El descenso seguro del número de sacerdotes, y su envejecimiento, es una noticia negativa. La desconfianza juvenil en la Iglesia perdura y es motivo de inquietud y preocupación ante el futuro, aunque los jóvenes insisten en su pertenencia a la Iglesia católica. Quizás todo dependa de la calidad de la religiosidad que florezca en el campo católico, florecimiento en el que mucho tiene que decir la misma Iglesia.

¿Cuenta el Catolicismo español con recursos suficientes para ofrecer una religiosidad de calidad excelente? En otro lugar he analizado los tres recursos que a mi juicio son particularmente valiosos, y a veces ignorados por los mismos católicos. (GONZALEZ-ANLEO 1999: 55-57).

El primer recurso es la misma solidez del Catolicismo español. El diagnóstico más reciente es del profesor Orizo. (1996: LVII-LXIV). Reza así: en 1994 se han rescatado valores del espíritu y de la religación religiosa decaídos en los últimos quince años, con excepción de la asistencia a la iglesia, más alta en 1981. El español medio se declara hoy más religioso, independientemente de ir o no a la Iglesia. Han subido las creencias religiosas, y la evaluación de Dios como lo más importante de la vida personal ha alcanzado su cota más alta desde 1981. Se mantiene o aumenta la religiosidad festiva –romerías, fiestas locales...–, la no institucional –oración privada...–, y la emocional. Aparecen nuevas redes religiosas, nebulosas de encuentros sin continuidad, de experiencias espirituales episódicas, de ritos de pasaje sin compromiso personal posterior, de creencias sin asumir obligaciones “lógicamente” implicadas en ellas... Y todo esto en el contexto de una cierta tendencia social hacía una mayor seriedad ética que, sin renunciar a un notable nivel de permisividad ad intra, para nosotros mismos, ha limado las aristas más duras del hedonismo de los 80 en busca de un placer desafortado.

El segundo recurso es la misma fuerza del ser católico en nuestra sociedad, el prestigio parcialmente recobrado de lo católico. Sin echar las campanas al vuelo, conviene recordar dos datos concretos. Primer dato: los españoles que se declaran católicos, en torno al 80%, valoran muy positivamente el potencial de su Iglesia en el ámbito de valores sociales de primera fila, como la defensa de la familia y de las tradiciones culturales, una buena educación de los hijos, la protección de los débiles y oprimidos, la donación de sentidos para la vida... (GONZALEZ-BLASCO y GONZALEZ-ANLEO 1992: 92-93). Segundo dato: los jóvenes, a pesar de sus reticencias y sus ausencias en el terreno eclesial, estiman a su Iglesia, como lo prueban los porcentajes, por encima del 60%, que afirman su pertenencia a la Iglesia o su convicción de que ésta se ocupa de los débiles y oprimidos y “defiende valores importantes para mí”. (ELZO 1994: 175).

El tercer recurso es la presencia de una minoría activa católica, portadora de una cultura o subcultura distintiva y sólida, que en el seno de la cultura española secularizada, materialista y hedonista, puede actuar como “sociedad contraste”, capaz de inducir cambios en el resto de la sociedad. Moscovici define las minorías activas como minorías no selectas ni poderosas, tampoco impotentes y conformistas, pero capaces de inducir cambios en la sociedad no por su influencia, sino por un estilo de comportamiento propio, que por ser distinto y de una fuerte consistencia, crea dudas y conflictos entre los miembros de la mayoría y los incita a reexaminar y reevaluar su propio comportamiento.

¿Existe en la sociedad española una minoría católica con estas características? Toharia lo afirmó en su estudio sobre los jóvenes españoles, y Rafael Díaz Salazar en la misma línea, pronosticó su emergencia en la sociedad española: “Estas personas tenderán a ir configurando una subcultura específica (...) aunque no radicalmente antagónica a otras. Esta subcultura estará caracterizada por ciertas dimensiones de la vida personal y social que establecen cierta polarización entre individuos religiosos y no religiosos”. (DÍAZ SALAZAR 1993: 542-545). De hecho, la investigación empírica ha ido descubriendo diferencias significativas entre una minoría de católicos practicantes, jóvenes y maduros, y el resto de la sociedad, más o menos religiosa. Diferencias significativas atribuibles exclusivamente al factor religioso, que se está revelando en los últimos tiempos un factor independiente, de primer orden, en las explicación de actitudes y comportamientos diferenciados. La minoría católica activa, todavía en proceso de formación, todavía más “minoría” que “activa”, va adquiriendo un rostro propio, como lo tienen, salvando las distancias, los pequeños grupos que ocupan los extremos del arco ideológico en nuestra sociedad.

Esas diferencias significativas pueden sintetizarse así:

- a) En el ámbito institucional y social los católicos de este grupo muestran mayor confianza en las instituciones, mayor satisfacción en el trabajo y en la familia, mayor integración social, una armonía familiar más pronunciada, y atribuyen a la religión una influencia notable en la socialización de los hijos y en la elección de voto.
- b) En el terreno de los valores y de la vida moral, en general, estos católicos muestran mayor solidaridad e inserción en asociaciones y grupos sociales de ayuda, prefieren la igualdad a la libertad –no son, precisamente, de la derecha clásica–, privilegian el orden y la honradez, y manifiestan un nivel notablemente menor de permisividad, sobre todo en relación con el aborto y el divorcio.
- c) Y configuran un tipo de hombre caracterizado por un mayor equilibrio afectivo, una mayor satisfacción personal, más optimismo ante el futuro y un nivel más elevado de confianza en las relaciones interpersonales.

La minoría activa católica es por el momento una realidad emergente, una promesa. Como fenómeno religioso exige más investigaciones, análisis más profundos, interpretaciones más cuidadosas. Pero puede convertirse en el gran recurso del Catolicismo español en modesta colaboración con la sociedad civil y con todas las fuerzas sociales para hacer frente a los retos del siglo XXI.

4. EL FUTURO DE LA CREENCIA EN DIOS Y DE LA RELIGION

Los datos de Europa y de España que acabo de exponer no son demasiado halagüeños. Y la buena gente de la calle –no sociólogos ni teólogos– es más bien pesimista sobre el futuro de la religión y de las creencias: “en los próximos años se creará menos”, “la religión importará menos a la gente. “...Si atendemos a noticias, encuestas y pronósticos, la creencia en el Dios del siglo XXI “se fragmentará” en múltiples creencias:

- en un Dios personal, cristiano o no,
- en un Dios Naturaleza, de cuyo futuro dice mucho la fuerza social de la Ecología, de contenido profundamente religioso en sus versiones más serias, y que algunos consideran la religión del siglo XXI, el único Movimiento Social que ha podido ocupar el puesto que van dejando libre el Socialismo o el Comunismo,
- en un Dios Energía vital, Fuerza, Superconciencia en el hombre..., que con diversos nombres va apareciendo en todas las encuestas a la hora de precisar la identidad del Dios en el que la gente dice creer, y que no pocas veces se parece al Hombre con mayúscula, sin parentesco con el Superhombre nietzscheano...

- en un Dios Sociedad –“sociable”, han propuesto algunos–, del que ya habló Durkheim, y que se plasmó en la “sociedad civil”, analizada brillantemente por Robert Bellah, y, entre nosotros, por el sociólogo Salvador Giner.,
- en un Dios trivial, sin rostro, latente en múltiples relatos, series televisivas, culebrones, folletines, novelas populares..., un Dios que actúa en el corazón del hombre y en el trasfondo del mundo y hace triunfar el bien, castiga, recompensa, ayuda...
- en los diosecillos de las religiones invisibles, la autonomía, la autorrealización y autoexpresión, el sexo, la profesión, la familia quizás, sin olvidar el consumo y sus derivados.

¿**Nos deparará el futuro una Religión universal** y dependerá de ella el futuro de la religión? ¿Será esta religión universal una de las grandes religiones actuales devenida realmente universal y casi exclusiva, con el tiempo?; ¿Se realizará una fusión ecléctica de las grandes religiones en una sola, en una operación gigantesca de Ecumenismo globalizador? O, por el contrario, surgirá un nuevo paradigma religioso común a toda la humanidad en un mundo ya globalizado, económica, política y culturalmente?

Interrogantes sin respuesta. Son muy improbables, nos precaven los estudiosos, los escenarios basados tanto en una fusión real de cosmovisiones o religiones como en el dominio planetario de una sola religión. Huntington no prevé cambios en el peso porcentual de las grandes religiones en un previsible futuro, salvo el que afectará a los irreligiosos, pues eran el 0,2% en 1940 y son ahora (1980) el 20,9% de la humanidad, pero este aumento se debe, sobre todo, a la práctica liquidación de las religiones folklóricas en la China postcomunista. (HUNTINGTON 1997). No faltan quienes piensan que la religión única estaría formada por los elementos más valiosos de las tradiciones religiosas vigentes hasta ahora, en un colosal esfuerzo sincretista. Es la conocida postura de Toynbee. Otros proponen una Religión de la Humanidad, de carácter filosófico, plenamente secular. Así Bloch, Jaspers y Horkheimer. Martín Velasco cree en una profunda transformación de la religión cristiana, pero en coexistencia con las demás religiones, pues ninguna religión quiere renunciar a su propia identidad, lo que representaría una pérdida cultural irreparable. (MARTIN VELASCO 1993: 251-55).

Quedan otros caminos. Robert Bellah cree que es posible una universalización de la Religión Civil Americana, como parte del proceso de generalización de su civilización científico –técnica, democrática y competitiva– para el resto del mundo, formándose así una comunidad moral universal... (GINER 1993: 35)...

Son sólo hipótesis o buenos deseos. Pero hay algo que emerge de ellos: la intuición de que, primero, el proceso de globalización actualmente en marcha no respetará las rígidas fronteras que, hoy por hoy, separan a las grandes religiones, y, segundo, de que los enormes problemas planteados por la globalización y por los tremendos abusos del mundo rico –consumismo desenfrenado, despilfarro, injusticias con los países pobres, lenta pero irrefrenable destrucción de la habitabilidad del planeta, tanto la física como la moral y social...– provocarán necesariamente la aparición de un nuevo paradigma . Y este nuevo paradigma puede significar la liquidación de algunos de los viejos demonios de nuestra cultura: el individualismo arrogante, la autonomía sacralizada, el hedonismo, la privatización egoísta, el positivismo miope, ...Los viejos demonios que tanto daño han hecho a la causa de las religiones, en especial del Cristianismo. Ratzinger pensaba quizás en esto cuando habló de la formación lenta, inicial, de un nuevo paradigma que abra al hombre a la fe y ofrezca un nuevo modelo de encuentro con Dios. Paradigma aún no histórico, por supuesto. (RATZINGER 1995: 145-47).

Asegura Huntington, con cierto optimismo, que “la causa más obvia, más destacada y más poderosa del renacimiento religioso global es, precisamente, lo que se pensó que iba a causar la muerte de la Religión: los procesos de modernización social, económica y cultural que, en la segunda mitad del siglo XX, barrieron el mundo”, procesos que han hecho irresistible la necesidad de nuevos sentidos de identidad, nuevas formas de comunidad estable y nuevos esquemas de normas morales que proporcionen al hombre finalidad y sentido. (HUNTINGTON 1997: 97).

El renacimiento de la religión es cuestión controvertida, no resuelta. Pero parece imponerse la convicción de que “la pérdida de Dios se convierte en una amenaza para el ser humano, para su libertad y para su capacidad, para la solidaridad”, ya que la dinámica de los anhelos religiosos es desplazada a espacios como el trabajo, el amor y el ocio, causando daños terribles, pues la vida se vuelve insoportable al exigirse demasiado de ella... (ZULEHNER 1996: 191). El sociólogo francés Touraine venía a coincidir con este dictamen, aunque desde una postura algo diferente, más escéptica, cuando aseguraba que la referencia esencial de la religión al sujeto, al hombre de carne y hueso, convertía a aquella en una fuerza movilizable contra el poder de los aparatos económicos, políticos y mediáticos. (TOURAINÉ 1993: 275).

Pero las religiones, el Cristianismo, no deben esperar todo de una mayor conciencia secular de que “perder a Dios es perderse a sí mismo y perder su humanidad y de que la religión es, substancialmente, resistencia contra la amnesia cultural”, la amnesia de Auschwitz, Bosnia o Ruanda... (METZ 1998: 112-14). Ni tampoco hay que colgar todas las esperanzas de un cambio de paradigma cultural, aunque en el horizonte histórico se perciban

lejanas señales, pronto medio disipadas por la marcha arrogante e imparable de la globalización. Las Iglesias deben considerar igualmente su terrible responsabilidad, tanto en la aceleración de la llegada del nuevo paradigma, como en sus respuestas a las necesidades del hombre del siglo XXI.

A propósito de la responsabilidad de las Iglesias, y pienso ahora sobre todo en las cristianas, Stark y Iannaccone sostienen una audaz hipótesis en contra de los males de la secularización y de la tesis misma de la secularización. La diferencia entre la vitalidad de la religiosidad norteamericana –que tampoco conviene exagerar– y la decadencia de las Iglesias europeas, con excepciones, se debe, fundamentalmente, a las deficiencias de sus organizaciones religiosas, con una “economía religiosa” demasiado regulada⁽⁴⁾, no competitiva, estatalmente protegida e incapaz, por tanto de satisfacer las demandas de los “clientes” o “consumidores” religiosos. Y esto tanto en el mundo protestante como en el católico. No hay en Europa falta de demanda religiosa sino de una oferta pluralista, competitiva, no monopolizada, desregulada, etc. (STARK Y IANNACCONNE 1994: 230-51).

El antes citado Zulehner, hablando del hombre como un extraño en la Casa de Dios, ahonda en el problema planteado por los dos sociólogos americanos cuando explica que esta condición de extraño, de forastero, es debida a los problemas de adaptación de la Iglesia con la “cultura de la libertad”, con “los que sufren”, con las “víctimas de la modernización y de una sociedad sin solidaridad, y con el propio Dios”. (ZULEHNER: 185-202).

El peligro de adaptaciones rápidas y complacientes es obvio. Peter Berger critica el afán de los cristianos para adaptarse a la sabiduría del mundo esfuerzos difíciles, frenéticos y bastante ridículos, y sentencia: “cada vez que algunos, después de un esfuerzo enorme, han logrado acomodar la fe a la cultura predominante, dicha cultura da la vuelta y cambia (...) Aquel que desee casarse con el espíritu de la época muy pronto se quedará viudo (W.R.Inge) ...La Teología cristiana se halla repleta de viudos desconsolados”: (BERGER, 1994: 19-23).

Para evitar este desconsuelo el sociólogo no tiene receta alguna. Recordar, quizás, que la religión, tan consustancial con toda sociedad de hombres, no aparece ni desaparece tan fácilmente. Recordar la profunda sentencia de Stark, el sociólogo norteamericano: “Los pensadores que en el corazón de la Cristiandad han proclamado la muerte de Dios se han dejado engañar por un simple cambio de residencia” (STARK 1985: 529). Buscar esa

(4) Entienden los autores por “economía religiosa” el conjunto de todas las actividades religiosas que tienen lugar en una sociedad dada. La economía religiosa consiste en un mercado de actuales y potenciales clientes, una serie de empresas que pretenden servir ese mercado, y los productos religiosos ofrecidos por las diversas empresas.

nueva “residencia” dentro de la misma Iglesia católica, sin demasiados préstamos culturales a otras religiones, pero sin olvidar tampoco que, en opinión de un ilustre sociólogo, el futuro de la religión, una buena parte de él, depende de la respuesta a una pregunta clave: “¿Qué representa Benarés a Jerusalén?”. ¿Cómo incorporar la mística hindú a la religión cristiana? (BERGER 1980: 143-44).

Entretanto, recordar el misterio de “la carga del silencio” de que habla Peter Berger en las páginas finales de “Una gloria lejana”:

“También nosotros esperamos en la obscuridad que aparezca la luz de Dios (...) También tenemos centinelas honrados, como el que hacía sus rondas en el Seír de antaño, que nos dicen que ellos no lo saben. Ahora, al igual que entonces, esta respuesta es descorazonadora. No obstante, nuestro breve pasaje acaba con una nota de esperanza: venid y preguntadlo otra vez, porque la mañana vendrá. La carga del silencio de Dios se alzarán, y El vendrá una vez más al amanecer, con la “ley de fuego en su diestra”, en la plenitud de su gloria”. (BERGER 1994: 266-67).

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

- ALLEIVEI, S., *Por une Sociologie des Conversions*”, en *Social Compass*, 46/3, septiembre 1999.
- BARRET, D.B., *World Christian Encyclopedia*, 1994.
- BERGER, P.L., *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*. Garden City (NY). Doubleday 1969.
- *The Heretical Imperative*. Garden City (NY). Doubleday 1980.
- *Una Gloria lejana. La búsqueda de la fe en una época de secularización*. Barcelona. Herder 1994.
- BEYER, Peter (1994) *Religion and Globalization*, Londres, Sage
- BEYER, P., *Privatization and the Public Influence of Religion in Global Society*, en Mike Featherstone: *Global Culture*. Londres. Sage 1995.
- BIRG, H., *World Population Projections for the 21st Century. Theoretical Interpretations and Quantitative Simulations*. Frankfurt. Campus Verlag 1995.
- BOKENBOTTER, T.A., *A Concise History of the Catholic Church*. New Jersey. Doubleday 1977.
- BORHEK, J.T. y CURTIS, R.F., *A Sociology of Belief*. New York. John Wiley and Sons 1975).
- BRUCKNER, P., *La tentación de la inocencia*. Barcelona. Anagrama 1996.
- CAMPICHE, R., et al., *Croire en Suisse(s)*. Lausanne, Ed. L'Age d'Homme 1992.

- CARRIER, H., *Psicología de la afiliación religiosa*. Estella, Verbo Divino 1965.
- CI CIPRIANI, R., *Religions sans Frontières*. Roma, La Sapienza 1993.
- COQ, G., *Laïcité a la française: repoussoir ou modele?*, en "Cahiers d'Europe". n. 1, (automne-hiver 1996).
- DASSETO, F., *Musulmans de l'Europe des Douzes. Entre un espace ecu et une stratégie d'implantation*, en G. VICENT y J.P. WILLAIME, *Religion and transformations de l'Europe*, Strasbourg, en Presses Universitaires de Strasbourg 1993.
- DAVIE, G., *La Religion des Britanniques. De 1945 a nos jours*, Génève, Labor et Fides 1996.
- DAVIE, G. y HERVIEU-LEGER, D., *Identités religieuses en Europe*. París, La Decouverte 1996.
- DEMERTH III, N.J., y HAMMOND, P.E., *Religion in Social Context*. New York. Random House 1969.
- DIAZ SALAZAR, R. y GINER, S., *Religion y Sociedad en España*. Madrid, CIS 1993.
- DIAZ, R., *Creencias y prácticas religiosas*, en Salustiano del Campo (ed): *Tendencias sociales en España 1960-1990*. Bilbao. Fundación BBV 1993.
- DIEZ NICOLAS, J. y INGLEHART, R., *Tendencias mundiales de cambio en los alores sociales y políticos*. Madrid. FUNDESCO 1994.
- DOBBELAERE, K., *Secularization: A multidimensional Concept*, en "Current Sociology", 29, (1985).
- DREWERMANN, E., *L'Europe chretienne et l'ilusion de Maastrich*", en "Cahiers d'Europe", n. 1, (automne-hiver 1996).
- DUQUE, F., *Lo santo y lo sagrado*. Madrid. Trotta 1993.
- ELZO, J., (dir.) *Jó enes españoles 99*. Madrid, Ediciones SM-Fundación Santa María 1999.
- ELIADE, M., *Historia de las ideas y creencias religiosas*. Barcelona. Herder 1990.
- FERRAROTTI, F., *The Paradox of Sacred*, en *International Journal of Sociology* 1984.
- GINER, S., *Religión Ci il*, en "REIS", 61, (enero-marzo 1993).
- *Religión y Sociedad*, en Miguel Mellado (dir): *El fenómeno religioso ante el siglo XXI*. Murcia. Centro de Estudios Teológico Pastorales San Fulgencio 1994.
- GONZALEZ BLASCO, P., y GONZALEZ-ANLEO, J., *Religión y Sociedad en la España de los 90*. Madrid. Ediciones SM. Fundación Santa María 1992.
- GONZALEZ-ANLEO, J., *Sociedad Española y Religión*, en *IV Informe Sociológico sobre la Situación Social de España*. Madrid. FOESSA 1994.
- *La Religión española, presente y futuro*, en Olegario González de Cardenal, (dir) *La Iglesia en España 1950-2000*. Madrid PPC 1999.
- GREELEY, A., *Religion in the Year 2000*. New York. Sheed and Ward 1969.
- *The Catholic Myth. The Behavior and Beliefs of Ameritan Catholics*. Ney York. Touchstone 1997.
- *American's Increasing Beliefs in Afterlife*, en "Ameritan Sociological Review", pp. 64/66 (1999).

- GROM, B., *Psicología de la Religión*. Barcelona. Herder (1994).
- HERVIEU-LEGER, D., *Vers un nou eau Christianisme*. Paris. Cerf 1986.
- *Catholicisme: l'enjeu de la mémoire*, en Cipriani R. (ed.) *Religions sans Frontières*. Roma. La Sapienza 1993.
- HORNSBY-SMITH, *Roman Catholicism in Britain*. Cambridge. University Press 1987.
- HUNNNERMAN, P., *Gott, ein Fremder in unserem Haus*. Friburgo de Brsgovia. Herder 1996.
- HUNTINGTON, S.P., *The Clash of Ci ilizations and the Remaking of the Word*. New York. Touchstone 1997.
- INGLEHART, R., *El cambio cultural en las sociedades a anzadas*. Madrid. CIS 1991.
- JOZSEF, E., *Italie: entre laicité et culture chretienne*, en "Cahiers d'Europe", n. 1. (automne-hiver 1996).
- KELLY, D., *Why Conser ati e Churches Are Still Growing*, en "Journal for the Scientific Study of Religion", 17/2, (junio 1978).
- KEPEL, G., *Les banlieues de l'Islam. Naisasance d'une Religion en France*, París. Senil 1991.
- LAMBERT, Ch., *La scénce catholique*. Paris. Autrement 1992.
- LIPOVETSKY, G., *La Era del acío*, Barcelona³. Anagrama 1988.
- LONG, J.D., *Status of Global Mission*, LINK. W.S., *Monday Morning reality Check* 1997.
- LUCKMANN, T., *La religión In isible*. Salamanca. Sígueme 1992.
- MARDONES, J.M., *Posmodernidad y neoconser adurismo*. Estella. Verbo Divino 1991.
- MARTIN VELASCO, J., *El malestar religioso de nuestra cultura*. Paulinas. Madrid 1993.
- MAZRUI, A.A., *The Africans: A triple Heritage*. Boston. M.A. Little Brown and Co. 1986.
- METZ, J.B., *Gottesgedächiniis in Zeitalter kultureller Amnesie*, en *Faulhaber Theo et al.* Friburgo de Brisgovia. Herder 1998.
- MIGUEL, A. de, *La sociedad española 1996-1997*. Madrid. Universidad Complutense 1996.
- MILANESI, G., *Creencia*, en *Diccionario de Sociología*. Madrid. Paulinas 1986).
- MILLARES, J., *Indi dualismo, materialismo, capitalismo. Algunos hitos de la trayectoria de los años 80*, en *De Cara al Tercer Milenio*. Santander. Sal Terrae 1994.
- NEUHAUS, R.J., *The Catholic Moment. The Paradox of the Church in the Postmodern World*. San Francisco. Harper and Row 1987.
- O'BRIEN, J. y PALMER, M., *The Sate of Religous Atlas*. New York. Simon and Schuster 1993
- ODERO, J.M., *Sobre la categoría de fe religiosa*, en "Revista de Ciencias de las Religiones", n. 0, (1995).

- PEREZ DIAZ, V., *El retorno de la sociedad civil*. Madrid. Instituto de Estudios Económicos 1987.
- PETTERSON, T., *Individuación, secularización y cambio de valor moral*, 1994.
- J. DIEZ N., y INGLEHART, R. (eds.) *Tendencias mundiales de cambio en valores sociales y políticos*. Madrid. FUNDESCO.
- RAMBO, L., *Theories of Conversion*, en *Social Compass*, 46/3, septiembre 1999.
- RAUSCH, D. y HERMANN, K., *World Religions: Our Quest for Meaning*, en Walley Forge, PA., Trinity Press.
- ROVIRA BELLOSO, J.M., *Fe y Cultura en nuestro tiempo*. Santander. Sal Terrae 1988.
- STARK, R., y BAMBRIDGE, W., *The Future of Religion. Secularization, Revival and Cult Formation*. Berkeley. University of California Press 1985.
- SWATOS, W.H. (ed.) *A Future for Religion? New Paradigms for Social Analysis*. Newbury Park. CA. Sage 1993.
- TOURAINÉ, A., *Crítica de la Modernidad*, Madrid². Temas de hoy, 1993.
- TASCHANNEM, O., *The Secularization Paradigm: A Systematization*, en "Journal for the Scientific Study of Religion", 30/4. (Diciembre 1991).
- THUMERELLE, P.-J., *Las poblaciones del mundo*. Madrid. Cátedra 1996.
- VAN DER LEEUW, G., *Fenomenología de la Religión*. México. Fondo de Cultura Económica 1964.
- VERNON, G.M., *Sociology of Religion*. New York. McGraw-Hill 1962.
- VOYE, L., y DOBBELAERE, K., *Roman Catholicism: universalism at stake*, en CIPRINAI (ed): *Religions sans Frontières, op.cit.*, 1994.
- ZULEHNER P., *Die Fremdheit des Menschen in Hause Gottes. Eine Pastorale Proklamation*, en HÜNERMANN. Peter et al., Friburgo de Brisgovia. Herder 1996.

Juan González-Anleo