

# La Europa postsecular o la reivindicación de las religiones

**Flavio Pajer\***

## RAÍCES HISTÓRICAS

Al echar una mirada sintética sobre el llamado «despertar religioso» en la sociedad europea, es conveniente considerar las raíces históricas de los fenómenos religiosos que han afectado a Europa en los últimos treinta años. De esas raíces consideraré brevemente tres.

- La primera es la raíz judeo-cristiana de la cultura europea y occidental: como es sabido, la tradición bíblica guarda la distancia respecto de los habituales conceptos que sacralizaban la relación entre el hombre y la divinidad. El Dios de los hebreos y de los cristianos es una de las partes de un pacto de fidelidad que exige al hombre que respete el plano de la salvación, en el cual el hombre mismo, o mejor, la humanidad como pueblo que camina en la historia, dispone de un poder de proyección y de responsabilidad autónoma que no se encuentra fácilmente en otros contextos religiosos o en otros sistemas de creencias religiosas. Historiadores del cristianismo y exegetas del texto bíblico, tanto hebreos como cristianos, han mostrado ampliamente cómo en la base de la sociedad europea y occidental se dio no sólo la lógica

---

\* Experto en Pedagogía Religiosa. Profesor de Pedagogía Religiosa, Facultad de Teología, Roma y Nápoles.

«misionera» de la cristianización de la cultura, sino también, al mismo tiempo y con más fuerza, *el principio de la desacralización de los sistemas de creencia*.

Esto explica en gran medida por qué las sociedades europeas –antes, incluso, y con mayor amplitud que los Estados Unidos de América u otros continentes– hayan conocido algunos fenómenos modernos, como la pérdida de importancia social de la religión o el creciente alejamiento de los individuos de sus religiones «de nacimiento». La identidad sociorreligiosa y la identificación confesional ya no coinciden; la sociedad civil y la sociedad religiosa son cada vez menos equivalentes, quizá porque nunca lo fueron del todo en el pasado. En realidad, se trata de dos procesos que se han entrelazado en la sociedad europea de los tiempos modernos: por un lado, las religiones han perdido la capacidad de orientar los diversos ámbitos de la vida social, por lo cual éstas se ha ido emancipando de la normativa religiosa para regirse por criterios de racionalidad y de funcionalidad autónoma; por otro, se ha ido afianzando la creciente autonomía del individuo, la cual tiende a dar sentido al vivir y al actuar de éste, sin necesidad de que permanezca vinculado a sistemas de significado preestablecido, y sin que haya de mantener relaciones visibles de pertenencia a la institución religiosa. Paradójicamente esta tendencia a la desacralización de las religiones (que encontró en Barth y en Bonhoeffer a sus profetas más representativos, y que, además, hoy viene confirmada por análisis científicos, como la crítica de las ideologías, la sociología de la cultura o el psicoanálisis) choca actualmente con la tendencia opuesta, la que pretende resacralizar, no sólo la fe y la ética religiosa, sino también la política, la patria, la etnia, y hasta todo el sistema cultural.

- La segunda raíz es la del *renacido protagonismo geopolítico* de las otras dos religiones monoteístas: la hebrea y la musulmana. Basta pensar en el revuelo existente en Oriente Medio desde los años setenta hasta hoy: la guerra del Yom Kippur (octubre de 1973) que creó las bases para el acuerdo entre Egipto e Israel, según el cual aquél se com-

prometía a reconocer el Estado de Israel y éste a retirarse del Canal de Suez y del Sinaí; o la revolución islámica en Irán (1979) y su nueva Constitución que otorgó a Jomeini, supremo líder religioso, la tutela y el control de los órganos del Estado; el asesinato del presidente Sadat (1981), obra de los Hermanos Musulmanes, que le acusaban de haber fracasado en el proyecto de integrar a la juventud islámica (a mediados de los setenta, el 60 % de los musulmanes tenían menos de 24 años) y de convencerla de las ventajas del proceso de paz alcanzado con Israel; la guerra civil en el Líbano entre las varias facciones de drusos, escitas, cristiano-maronitas y palestinos; la ofensiva de Turquía contra los asentamientos kurdos en territorio iraquí (1987); el asesinato de Hitzak Rabin, Premio Nóbel de la Paz en 1994 junto con Arafat y Peres, a manos de un joven extremista hebreo (1995); el atentado del terrorismo islámico a las Torres Gemelas y al Pentágono el 11 de septiembre de 2001; la guerra de Estados Unidos de América y de sus aliados contra el Irak de Sadam Hussein (desde marzo de 2003 hasta hoy); la insurgencia nacionalista y antisemita de Irán y de su nuevo presidente; la candente cuestión palestino-israelí, aún sin resolver, agudizada con la salida de escena de Ariel Sharon y la llegada al poder de Hamas... Una triste sucesión de hechos en los que las fuerzas político-militares y las reivindicaciones nacionalistas religiosas se han entrelazado de manera irresoluble. En las polémicas proclamas de los líderes políticos, se usan términos desconocidos en el lenguaje político, como «guerra de cruzadas» o «lucha contra el eje del mal». Se está dando, desde el punto de vista de la relación de fuerza internacionales, una revancha de las religiones, bautizada por alguien como «enfrentamiento de civilizaciones».

Sin embargo, conviene recordar que el fundamentalismo religioso, en todo estos años, no es prerrogativa exclusiva del Islam; todas las grandes religiones, y no sólo las monoteístas –que están más predispuestas a ello– conocen, a partir de los años setenta, el reforzamiento de esfuerzos «teológicos» y organizativos inspirados en el retorno a los fundamentos de la «verdadera» religión. Uno de los motivos de esa

reacción, unida a modo de coalición contra el «Occidente cristiano» es, desde luego, el fallo de las hipótesis de modernización que muchos países postcoloniales, y en general el Tercer Mundo, habían alimentado para redimirse de una dependencia secular. Tal reacción tiende a dividir a los adeptos de cualquier religión y tradición cultural en dos facciones: una, la de los fundamentalistas, que rechazan los fracasos de la modernidad y quieren volver a la interpretación de un orden sociopolítico «auténtico» regido por la Ley divina, y otra, la de quienes rechazan la hegemonía de la modernidad occidental, pero buscan avanzar hacia una nueva situación postmoderna que se base en la tradición religiosa, tanto en la diversidad como en la evolución.<sup>1</sup> Las organizaciones religiosas en general, aunque no todas, ni mucho menos todos sus seguidores, rechazan continuar por la vía de la privatización, a la que el laicismo de los dos últimos siglos les había empujado. Después del gran paréntesis moderno de la secularización parece que llega la época de la des-secularización o de la meta-secularización<sup>2</sup>.

- La tercera raíz histórica es propiamente religiosa, y consiste en el «gran despertar» (*Great Awakening*) que tuvo su primer germen en el mundo protestante anglosajón, especialmente en el norteamericano, desde el puritanismo del siglo XVIII, que se desarrolló de formas diversas, hasta la constelación de los actuales movimientos pentecostales, o *evangelical* en inglés. Movimientos que en los últimos decenios —y también a causa de un panamericanismo cultural que ha alcanzado a Europa— se han difundido en nuestro continente, infiltrándose, unas veces, como minorías, pero agresivas y luchadoras; y otras, ocupando los espacios vacíos dejados por la Iglesia institucional europea, aún mayoritaria, pero debilitada y con evidentes síntomas de mudez y de cansancio misionero. Hombres y mujeres comprometidos en esa actividad de

<sup>1</sup> Cf. John Esposito, Darrell Fasching, Todd Lewis, *World Religions Today*, Oxford University Press, New Cork 2002, pp. 23 y ss.

<sup>2</sup> José Casanova, *Oltre la secolarizzazione. Le religione alla riconquista della sfera pubblica*, Il Mulino, Bologna 2000.

«despertar», no pretenden separar a los bautizados de las iglesias a las que pertenecen, sino hacerles descubrir el sentido de una fe olvidada o descuidada. Ese «despertar» parte de la consideración de que muchos viven el cristianismo de un modo formal, sin plena convicción, y pretenden que en adelante muchos no lo abracen como una fe, sino que se renueven por medio de una participación interior o por una visibilidad social recuperada, capaces de resistir estratégicamente a la privatización de lo religioso, que es lo que busca el laicismo agnóstico. Dos son los componentes históricos que están siempre presentes en ese «despertar»: la recuperación de la reflexión bíblica, con objeto de apropiarse de las fuentes y de los principios fundamentales de la fe cristiana, y la acentuación de la conducta moral en la vida cristiana. Este aspecto pragmático, si proviene de una decisión personal madura y de ese «despertar», no puede dejar de plasmarse en un estilo de vida que se ha de manifestar también en el mundo exterior a la comunidad, en los espacios civiles de la profesión laboral, en el compromiso político o en el tiempo libre<sup>3</sup>.

## EL CAMBIO EN LA PERCEPCIÓN RELIGIOSA DE LOS EUROPEOS

Esta Europa, ciertamente, tiene que haber dado un enorme «salto cultural» desde el punto de vista de la sensibilidad religiosa si tenemos en cuenta que cuando se rodó la famosa película de Pier Paolo Pasolini, *El Evangelio según San Mateo* (1964), no se hubiera podido proponer otra como *La Pasión*, de Mel Gibson (2004); y si un libro y una película como *El Código Da Vinci*, que hoy hace furor en las librerías y en las salas de cine de medio mundo, hubiera sido impensable hace tan sólo unos años.

<sup>3</sup> Giorgio Bouchard, *Chiese e movimenti evangelici nel nostro tempo*, Claudiana, Turín, 2003, 10-13; Paolo Naso, *God Bless America. La religione degli americani*, Editori Riuniti, Roma 2002.

Entonces, ¿en qué sentido hay que hablar de «retorno de lo religioso» en Europa? ¿No habría que hablar más bien de «mutación religiosa», de cambio de percepción de lo sagrado, de nueva escala de valores ético-religiosos? Con más precisión, y tal vez con más exactitud, se habla de un cambio en el modo de creer<sup>4</sup>. Recojamos aquí, en síntesis forzosamente esquemática, algunos resultados de los constantes análisis que los expertos vienen realizando, desde hace años y desde distintos puntos de vista, sobre la evolución del fenómeno religioso. Podemos partir de las características más sobresalientes que estos expertos reconocen generalmente en las formas actuales del *revival* religioso en las sociedades europeas y occidentales. Se trata de rasgos más o menos difusos y comunes en los diversos cristianismos nacionales, prescindiendo a menudo de la pertenencia confesional. Se nota, incluso, que mientras permanecen inmutables las distancias doctrinales e institucionales que en el pasado dieron origen a las divisiones del cuerpo eclesial, las opciones éticas y las conductas concretas de muchos cristianos bautizados se asemejan y se parecen cada vez más, en ámbitos tales como la liturgia, la oración y el compromiso social, y eso, a pesar de las barreras culturales o confesionales. Prueba de ello son, por ejemplo, los encuentros ecuménicos, cada vez más frecuentes, especialmente entre los jóvenes.

## La diversidad de creencias

La diversidad de fe religiosa, de convicciones morales y de pertenencias a diversas confesiones no es novedad absoluta en la historia de Europa. Podemos decir, más bien, que dicha diversidad nació y creció en el encuentro-fusión de muchas y variadas raíces: desde las grecorromanas a las judeo-cristianas y germánicas, sin olvidar la aportación del Islam y de la Ilustración laica. Pero lo ciertamente nuevo es que *Europa es cada vez menos cristiana y el cristianismo es cada vez menos europeo*. Y esto, no sólo a causa de la secularización de las sociedades occidentales y el

---

<sup>4</sup> Cf. el número monográfico de la revista internacional *Lumen Vitae*, 2004/4, centrado en la siguiente cuestión: «¿Resulta más difícil creer hoy?».

influjo creciente de otras religiones, sino también a causa del éxito de la evangelización, especialmente en el hemisferio Sur, y de sus altas tasas de crecimiento demográfico. Hablar de diversidad de creencias en el mismo territorio significa introducir un factor de incidencia relevante en la psicología de la experiencia religiosa personal y en las dinámicas sociales de los grupos religiosos. Significa abandonar progresivamente la actitud tradicional de etnocentrismo cultural, que proviene del hecho de sentirse todos indistintamente y al mismo tiempo miembros de la misma etnia, ciudadanos del mismo país y seguidores del mismo credo.

La Europa cristiana surgida de la Reforma creó, para sobrevivir a las guerras de religión, aquel modelo de decorosa segregación: el *cuius regio, eius religio*: una especie de *apartheid* étnico-político-religioso, cuyas consecuencias sangrientas se han dejado sentir hasta la pasada década, en el conflicto de la antigua Yugoslavia y en Irlanda del Norte. Pero diversidad de creencias también significa estímulo social para no absolutizar las propias creencias y prácticas, sino a «relativizarlas» (esto es, a contextualizarlas) positivamente; significa una ocasión de debate y de intercambio enriquecedor; y significa también un estímulo para competir con las religiones en concurrencia, mejorando la calidad de las propias prácticas religiosas.

La diversidad cultural –como afirma Ulf Hannerz, antropólogo social de la Universidad de Estocolmo<sup>5</sup>– puede desempeñar el papel de reconstruir y de consolidar la identidad del individuo y del grupo. Cualquier religión, en un contexto de pluralismo, está prácticamente obligada a convertirse en interreligiosa, y su verdad alcanza casi un nuevo estatuto, a causa de su relación contextual con la pluralidad. Reconocer la diversidad del otro permite poner límites, con cierta claridad, al propio espacio psíquico y existencial. Para cualquier fe resulta «higiénicamente» providencial poder confrontarse con otros sistemas significativos: en caso contrario, se convierte inevitablemente en una fe hegemónica, totalitaria, exclusiva. La fe debe

<sup>5</sup> Cf. U. Hannerz, *La diversità culturale*, il Mulino, Bolonia 2001, en particular el capítulo 4, y «Siete hipótesis sobre la diversidad», en *Le Monde des Religions*, noviembre-diciembre de 2003, pp. 32-51.

poder constituirse «con» y no «contra» las demás tradiciones religiosas. Es lo que el filósofo Paul Ricoeur llamaba la «hospitalidad de las convicciones». Pero en el caso de creyentes frágiles o dubitativos en su propia fe, la percepción de la diversidad religiosa puede provocar reacciones patológicas; por ejemplo, a ponerse a la defensiva, a negarse a todo tipo de diálogo, a desvalorizar o demonizar al que es diferente.

De hecho, en la Europa pluralista de los últimos años, el renacer religioso puede ser interpretado como fruto ambivalente de estos dos procesos divergentes: por una parte, un proceso de descubrimiento de la especificidad de la propia fe, estimulado por la confrontación positiva con lo que es diferente; y, por otra, un proceso de huida nostálgica, para atrincherarse en las propias presuntas certezas de un pasado que se considera irreformable. Y aquí, precisamente, se encuentra la insidia del fundamentalismo, que caracteriza a no pocas formas del despertar religioso.

## **Fundamentalismos**

La primera advertencia es que en este punto hay que hablar en plural, pues existen diversos fundamentalismos en el panorama religioso europeo, surgidos de contextos culturales y religiosos muy variados. Incluso los sinónimos lingüísticos se multiplican: conservadurismo, tradicionalismo, integrismo, fanatismo, ultraortodoxia, radicalismo, talibanismo... Ciertamente el fenómeno del «retorno de la religión», al menos en Europa, no se puede reducir únicamente a las diversas formas de fundamentalismo y menos aún de integrismo; pero también parece innegable que muchas expresiones de la «nueva religiosidad» muestran uno u otro de los rasgos distintivos del radicalismo. Estos rasgos, de acuerdo con investigaciones recientes<sup>6</sup> sobre este asunto, serían los siguientes: 1. La inerrancia de la Escritura (los libros sagrados contienen una verdad absoluta, han de ser leídos literalmente y no deben ser interpretados

<sup>6</sup> Cf. Enzo Pace, R. Guolo, *Il fundamentalismo*, Roma-Bari 1998; «Dossier: Ces fondamentalismes qui nous viennent d'Amérique», en *Le Monde des Religions*, noviembre-diciembre 2003, pp. 32-51.

libremente siguiendo la razón humana); 2. La a-historicidad del contenido (su mensaje ni se sitúa en un contexto histórico, ni ha de ser actualizado); 3. La superioridad de la ley divina (el modelo de sociedad perfecta diseñado en la Escritura se contrapone al modelo configurado por las culturas humanas); 4. La primacía del mito de los orígenes (un «paraíso perdido» que debe ser recuperado).

A una persona occidental secularizada –habituada a la argumentación científica en el campo de los conocimientos empíricos, acostumbrado a razonar en filosofía o en ética con el llamado pensamiento débil (Giovanni Vattimo), renuente a dar crédito a los textos sagrados, y además convencido, ante todo, de que hay que leerlos de acuerdo con los métodos histórico-críticos o similares–, estos principios le parecerán no sólo arcaicos, paradójicos o poco aceptables, sino que están en contradicción con toda una tradición cristiana que, fiel al agustinismo, ha exaltado las dos dimensiones inseparables del estatuto del creyente: una *fides quaerens intellectum* y un *intellectum quaerens fidem*. En efecto, una de las razones que parecen favorecer en Europa la difusión de actitudes fundamentalistas sería, precisamente, el afianzamiento del «pensamiento débil», en cuanto que es pensamiento desarmado, incapaz de dar razón del mundo y de la vida y de proporcionar una inteligencia plausible. «Un pensamiento que es al mismo tiempo efecto y causa de personalidad y de estructuras psicológicas de valores, escasamente motivadas, y por tanto frágiles. En tal situación es fácil dejarse dominar por grupos que parecen ofrecer vías de salvación exclusiva y que saben ofrecer aparentemente una identidad fuerte y segura»<sup>7</sup>. En efecto, se constata, en general, un reducido éxito de los grupos religiosos que se limitan a aplaudir el relativismo moral dominante en vez de oponerse a él. Por el contrario, se ve que las comunidades religiosas exigentes, las que proponen la aproximación rigurosa a los temas doctrinales y éticos, consiguen con más facilidad nuevos adeptos, mientras que las comunidades laxistas los pierden<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> Margherita M. Romanelli, *Il fenomeno religioso*, EDB, Bologna 2002, p.108.

<sup>8</sup> «Se è vero che la chiesa nazionale svedese bendice i matrimoni degli...».

## Sincretismo

La tendencia a seleccionar y a superponer elementos de orígenes religiosos diversos es un fenómeno que afecta tanto a la oferta como a la demanda de bienes religiosos. En el primer caso se asiste a la caída de las barreras de la ortodoxia —sea o no católica— en beneficio de un conglomerado de elementos heterogéneos escogidos arbitrariamente de cultos neo-religiosos, de prácticas tradicionales e incluso de concepciones precristianas (como la *gnosis*) y avaladas por presuntos estamentos científicos. En el segundo caso, es decir, desde la demanda de los usuarios, se nota, desde hace tiempo, una notable privatización de la experiencias religiosa, una «religiosidad-del-hazlo-tú-mismo», o sea, del *bricolaje*. Ésta se manifiesta en la capacidad del individuo de crearse su propio modelo de convicciones y de prácticas, escogidas de entre el variado y disponible «supermercado de bienes religiosos».

La oferta y la demanda se reclaman y se refuerzan recíprocamente. La ortodoxia y la ortopraxis pierden el nítido contorno que garantizaba su autenticidad. Donde ayer parecía impensable un intercambio, hoy se introduce la fácil posibilidad de sustituir un rito por otro (por ejemplo, el psicoanálisis en vez de la confesión), de integrar y unir un dogma y con una creencia heterodoxa (como la resurrección, haciéndola compatible con la reencarnación), de destrucción del cuerpo doctrinal de la fe para hacer una reconstrucción de las convicciones, al estilo del movimiento *New Age* o del *Next Age*. Del mensaje revelado, recibido como herencia intergeneracional, se pasa a lo sagrado, buscado por iniciativa personal<sup>9</sup>. Las consecuencias en el ámbito de la verdad objetiva y de su credibilidad son evidentes. Se podría decir que el principio de la no contradicción, que durante siglos había configurado el panorama cultural de Occidente y que dio lugar a grandes conflictos interreligiosos, parece hoy superado, en bien de una coexistencia diplomática o convencional de muchas «vías» para llegar a la salvación religiosa.

<sup>9</sup> Cf. Marco Gallizioli, *La religione fai da te. Il fascino del sacro nel postmoderno*, Citadilla Editrice, Asís 2004.

Hay que señalar, además, otro aspecto que puede resultar desestructurante para las religiones del Libro, basadas en una revelación escrita y codificada, aunque se haya reelaborado históricamente en el vivir colectivo de los fieles. Estas religiones se encuentran hoy con el desafío de propuestas religiosas que se fundan principalmente sobre la experiencia, sobre la imaginación, sobre un hábito cultural que privilegia la comunicación oral, icónica y simbólica, sobre el goce estético (música, danza, ecología): en una palabra, en la presunción de poder reconocer por sí mismo, utilizando los propios recursos intuitivos, el signo o el presagio de una entidad superior. Nos encontramos frente al proceso fluido de «emocionalización» o de subjetivación de la experiencia religiosa, tantas veces investigado por sociólogos y pastoralistas contemporáneos<sup>10</sup>.

### **Nuevas religiones en el lugar de la «religión de iglesia»**

La categoría «post-cristiano» se usa a menudo para señalar al ciudadano europeo que no se identifica ya con la cultura cristiana hegemónica en los tiempos pasados, y que ya no pertenece, de modo exclusivo, a una de las confesiones tradicionales del cristianismo histórico. Estos europeos «post-cristianos», al alejarse de su «casa materna» que fue la religión-de-iglesia<sup>11</sup>, se orientan, de ordinario, hacia una doble salida: o bien hacia el abandono de toda práctica religiosa y de cualquier pertenencia eclesial visible, o bien hacia la búsqueda de vías alternativas. Esta segunda opción es hoy estadísticamente predominante sobre la primera. Los llamados «movimientos religiosos» —algunos provienen de América, otros son de origen afro-asiático, pero también los hay surgidos en Europa— se han extendido desde hace decenios por todo este continente, de forma progresiva que alcanza del Norte al Sur, del Este al Oeste (en el ámbito

<sup>10</sup> Cf. Danièle Hervieu-Leger, «El peregrino y el convertido...»; «Dossier Spiritualités actuelles», en *Lumen Vitae* 2002, n. 2, pp.125-212; José María Mardones, *La transformación de la religión. Cambio en lo sagrado y cristianismo*, PPC, Madrid 2005.

<sup>11</sup> Una de las cuestiones-dilema que ciertos cristianos «críticos» se plantean desde hace tiempo es la siguiente: ¿creer mediante la Iglesia o a pesar de la Iglesia? Véase, a este propósito, un esclarecedor artículo del teólogo belga Paul Tihon: «Croire grâce à l'Église, croire malgré l'Église?», en *Lumen Vitae* 2004/4, pp. 403-414.

protestante y en el católico, e incluso en el ortodoxo); desde las grandes urbes industrializadas hasta las provincias rurales; desde las categorías sociales más elevadas hasta las clases medias-bajas; desde las personas de edad media y adulta (pero no ancianos), hasta la generación de los adolescentes.

Existen algunos elementos característicos, más o menos comunes, que distinguen estas formas de nueva religiosidad europea. Podemos señalar algunos de estos rasgos más visibles:

- *Una antropología cosmológica alternativa*, fundada, por un lado, sobre la imagen del hombre como ser privilegiado, dotado de una potencialidad psíquica suficiente para cambiar el curso natural de los acontecimientos, y por otra, apoyada en una «cosmogonía alternativa» que remite al origen del universo en clave de emanación: «Emanación de energía primitiva que ha originado la materia, y de la cual la persona humana es lugar privilegiado e irradiación viviente. La energía psíquica de que goza el hombre corresponde a su nacimiento y define su identidad»<sup>12</sup>.
- *La adhesión a doctrinas exotéricas*, muchas veces fantásticas, incluso si a menudo se pretende acreditarlas con nombres célebres. Van desde la filosofía platónica a las utopías del siglo xv, desde la *kabbala* hebrea medieval hasta el ocultismo del siglo xviii o al neo-gnosticismo. Se trata de formas de religiosidad –tal vez sería mejor llamarla antroposofía– que con frecuencia se buscan como vías para evadirse de la dura realidad cotidiana (el psicólogo vienés Zuhener<sup>13</sup> lo llama «escapismo», es decir, huida o alejamiento de lo real).
- *El uso de rituales de iniciación* para señalar el ingreso en la nueva «comunidad» y simbolizar la participación del neófito en los «bienes espirituales» o en la «salvación» ofrecida por el grupo. La iniciación

<sup>12</sup> Romanelli, o. c., p. 106.

<sup>13</sup> Paul Ulehner, *Die religiöse Situation in Europa*, exposición inédita presentada en la sesión del «Equipo Europeo de catequesis», en Graz, 1 de junio de 2006.

puede realizarse mediante rituales en ciertos lugares (por ejemplo, con la peregrinación a un santuario) o en determinados tiempos del año solar.

- *La creencia en fenómenos paranormales o extrasensoriales*, como la telepatía, la videncia, la precognición. La tendencia a lo espectacular, al milagrismo, parece demasiado extendida y persistente incluso en la cultura devocional católica (baste pensar en la difusión que están alcanzando en estos años, en Italia y en otros países, los «grupos del Padre Pío», o la ambigua popularidad de ciertas transmisiones radiofónicas, como las de Radio María).
- *El recurso al «biblicismo» ingenuo*, pre-crítico, que rechaza las mediaciones culturales e incluso comunitarias, y que deslegitima la racionalidad histórica o científica al tratar los textos sagrados; en consecuencia, incurre en una desenvoltura extrema y en el uso instrumental y moralístico de la palabra revelada.
- *Una espiritualidad basada, paradójicamente, en la corporeidad*: el tratamiento de la salud, el diagnóstico psico-físico, las terapias de los males del alma, mediante la higiene alimenticia (ayunos, dietas vegetarianas...), o a través de la música (musicoterapia), o gracias a la concentración mental (meditación)... Y todo esto, porque «la salvación, para muchos de nuestros contemporáneos, consiste en un proceso de autorrealización que está al alcance de todos»<sup>14</sup>.

## Déficit de esperanza

El hombre occidental sufre hoy de falta de esperanza. Su búsqueda de religiosidad, ambigua y residual se ve afectada por esta deficiencia. Síntoma de ese déficit es la difusa tendencia a sustituir el tema de la

<sup>14</sup> Giovanni Filoramo, «La salvezza nei novi movimenti religiosi tra religione e psicoterapia», in Mario Aletti (ed.). *Religione o psicoterapia?*, LAS, Roma 1994, p. 53.

esperanza por el de búsqueda del «sentido. La categoría de la esperanza como «virtud teologal» parece no ser ya referencia ética habitual, ni siquiera por tantos creyentes que siguen llamándose cristianos. Al sufrir la falta de sentido, el hombre cae presa del ansia y en la des-esperanza. Esa deriva «trágica» del alma viene documentada incluso por ciertas expresiones artísticas, literarias o cinematográficas. La teología cristiana del '900, en especial J. Moltmann, después de E. Bloch, había intentado «sublimar» la angustia humana, al entenderla como indicador de una condición ontológica incapaz de encontrar motivo de esperanza si no es mediante el «salto» de la fe. Ésta celebraba la angustia como una oportunidad positiva para la fe, al privilegiar como maestros del pensamiento a Pascal, Kierkegaard y Dostoevskij. La misma recomendación que hace expresamente la *Fides et Ratio* (n. 3), de recuperar la dimensión sapiencial de la filosofía, debe entenderse como una invitación a poner en el centro del pensamiento teórico las cuestiones radicales relativas al sentido de la vida. La esperanza humana va estrechamente unida a la motivación del actuar: quien ya no espera nada de hermoso, ni de bueno ni de útil, no puede hacer otra cosa que «dejarse morir», pues ya no encuentra un «porqué» en lo que hace o en lo que decide hacer. Incluso la tasa demográfica de Europa, a los ojos de muchos observadores no superficiales, es un testimonio del eclipse de esperanza en el futuro, incluso, simplemente, a nivel antropológico. Los análisis sociológicos describen a nuestras sociedades como decididamente vertidas sobre el tiempo presente, y sobre el consumo del *hinc et nunc*. Esto hace que se vea privada de expectativas significativas. Por el contrario, la esperanza escatológica necesita distenderse en el tiempo, de proyectar el futuro partiendo del presente a la luz de la experiencia del pasado. Esperanza es mantenerse constante en las expectativas, incluso ante la falta de resultados visibles, y ante los fallos históricos. Por el contrario, nuestra cultura occidental parece que está marcada por relaciones de consumo inmediato y por resultados inmediatamente eficaces: en ella parece que faltan las relaciones simbólicas que abren a aquella ulterioridad que hace al hombre capaz de superar el propio límite y de afrontar con serenidad (no con estoicismo) la cuestión de

la muerte. Es indudable, por tanto, que muchas formas de la neo-religiosidad actual europea reflejan en su raíz una crisis de esperanza propia de la época<sup>15</sup>.

## LA EUROPA «RELIGIOSA»: ¿HACIA QUÉ FUTURO VA?

Hay síntomas de variada procedencia y de tipo diverso que indican que la sociedad europea, después de haber atravesado la experiencia del secularismo, ha entrado en una situación que muchos llaman post-secularismo. La sociedad post-secular es aquella que ha comprobado las derivaciones del secularismo (en primer lugar, la derivación que consiste en la exclusión de la religión del espacio público y de su artificial confinamiento en lo privado), y lleva a la conclusión de que el espacio público debe consentir, no sólo su expresión libre a la religión dominante, sino que también ha de reconocer derecho de ciudadanía y de expresión a otras muchas religiones que emergen a la superficie en la sociedad. De hecho, quienes proponen una idea del absoluto, una interpretación de la vida, tienen la posibilidad de expresarse en el espacio público, de hacerse oír y de proponer su propio credo en el debate público. En consecuencia, se cuenta con muchas religiones que ofrecen respuesta –desde luego, diferentes, si es que no son del todo opuestas– a las preguntas del hombre que se halla en situación de búsqueda.

<sup>15</sup> Sigue siendo actual el juicio que hace diez años dieron dos conocidas sociólogas sobre los nuevos movimientos religiosos: «Dans un monde rendu exceptionnellement opaque à lui-même par l'ampleur des bouleversements qu'il connaît, la dissémination et la fluidité croissantes des NMR, la rapidité avec la quelle de nouveaux groupes se créent pendant que d'autres disparaissent, ou que d'autres sont finalement absorbés par les grandes institutions religieuses qu'il ont cherché à réveiller, font surtout apparaître l'effort frénétique des nouveaux croyants pour conjurer l'incertitude dans la quelle ils vivent et tenter de donner un sens unifié et sûr à leur existence individuelle et collective. Ils témoignent en même temps de l'expansion d'une religiosité proprement moderne, qui s'écrit sous le signe de la mobilité, de l'expérimentation et de la subjectivité et qui se diffuse, au-delà des "religions nouvelles", au sein même des institutions des "grandes religions"» (Danièle Hervieu-Léger et Grâce Devie, *Identités religieuses en Europe*, Ed. La Découverte, Paris, 1996, p. 289 (lo destacado en letra cursiva es mío).

¿Qué futuros escenarios permite vislumbrar la situación actual? No se puede predecir nada con absoluta certeza, pues se trata de fenómenos que no tienen elementos determinantes; en este campo sólo pueden ofrecerse probabilidades, más o menos seguras. Podemos ver algunos signos, y comenzamos por los más externos y objetivos, para continuar con otros menos evidentes.

- En los países de mayoría católica, la religión institucionalizada mantenía, y todavía mantiene, una relación particular de colaboración con el Estado, a través de la institución del **concordato**; en cambio, las religiones en minoría quedaban, más bien, relegadas a la vida privada. Actualmente, estas entidades religiosas no sólo reivindican una legítima y más justa visibilidad social –que, por otro lado, queda garantizada por la generalidad de Estados democráticos occidentales–, sino que también son las mismas Iglesias mayoritarias las que buscan, en cierto modo, desvincularse de una tradicional subordinación a las políticas estatales, que podrían hacerlas, de forma muy peligrosa, cómplices de proyectos de hombre y de sociedad no precisamente evangélicos, ya que emanan de criterios claramente liberales o economicistas. Desde esta óptica se pueden ver tanto algunos recientes frenazos en los concordatos de varios Estados de mayoría católica, como la «separación consensuada» entre la Iglesia (luterana) y el Estado en el área escandinava, donde estaba vigente el sistema jurídico de «Iglesia privilegiada por el Estado» o de Estado confesional. Todavía no es el final de los concordatos, ni se llega a la plena autonomía de las Iglesias de los poderes políticos; pero seguramente el proceso que se está dando, de una «pluralidad» de presencias religiosas en los territorios nacionales, llevará a repensar el sentido y la función de las relaciones entre los Estados y las organizaciones religiosas en el nivel público<sup>16</sup>.
- El **mundo académico** de las ciencias religiosas y teológicas en Europa está intentando comprender el nuevo papel de la religión y de las religiones en la sociedad. Un ejemplo: desde hace meses ha comenzado su

actividad una nueva red interuniversitaria e interconfesional, llamada «Tres» (*Teaching Religion in a multicultural European society*); se trata de un proyecto internacional, financiado por la Unión Europea, que se sirve de la colaboración de más de 50 facultades teológicas e institutos de 25 países, con el fin de acompañar la evolución del fenómeno religioso en Europa, y en particular, de elaborar un plano de la situación de la enseñanza de la religión en Europa, para determinar los problemas subyacentes, de tipo teológico, metodológico y cultural, problemas que los teólogos y los estudiosos de los nuevos fenómenos religiosos deben plantearse en cuanto intelectuales<sup>17</sup>. Con una óptica similar trabaja el nuevo centro interdisciplinar de estudios sobre la religión, inaugurado hace pocos meses en Zúrich, movido a ello al comprobar que «la privatización y la secularización de la religión han provocado un incremento de la presencia de la religión en la vida pública, y los intelectuales deben recuperar la capacidad y los instrumentos para comprender el fenómeno» (como se ha expresado el director del centro, proesor Reiner Anselm)<sup>18</sup>.

- La investigación teológica sigue indagando sobre el sentido de la fe cristiana, de su crisis y de su «despertar» en una Europa multirreligiosa. Por brevedad señalamos, entre numerosas interpretaciones posibles, la serie de tesis propuestas en un reciente número de la revista internacional *Concilium*<sup>19</sup>.

<sup>16</sup> Una de las hipótesis operativas surgidas del V Seminario organizado por el Comisario para los Derechos Humanos del Consejo de Europa en Kazán (Rusia), en febrero de este año, se orienta a crear un organismo europeo, formado por representantes de todas las Iglesias cristianas y de las demás religiones, para que pueda servir de interlocutor único y oficial ante los estamentos políticos de la Unión Europea o del Consejo de Europa, cuando deben tomar decisiones en materia de derechos humanos, de políticas educativas y, en particular, de libertad religiosa en la escuela pública. Cf. Flavio Pajer, «Nuovi profili dell'istruzione religiosa in un'Europa pluralistica», in *Pedagogia e Vita*, 2006/2, pp. 39-61.

<sup>17</sup> Cf. Agencia Adista, n.º 33, 6 de mayo de 2006, p. 7 (bajo la dirección de Massimo Faggioli).

<sup>18</sup> Cf. la publicación mensual *Voce evangelica* de Lugano, Canton Ticino (Suiza), abril de 2006.

- Europa, caracterizada por una importante diversidad étnica, lingüística y cultural, es el continente históricamente mejor predispuesto a acoger y alimentar, incluso en el ámbito de los principios, una tradición de pluralismo religioso.
  - Las Iglesias cristianas, aunque hasta tiempos recientes les ha costado mucho el reconciliarse entre ellas y el captar la presencia de otras religiones con la actitud de que no son una amenaza, hoy contribuyen a promover la tolerancia y la no discriminación entre creyentes, no creyentes y diversamente creyentes.
  - La presencia de otras religiones, incluidas las nuevas religiones, representa para los cristianos un desafío difícil, pero también una oportunidad histórica para «inventar» nuevos criterios y modalidades para actuar según el mandato misionero.
  - «El cristianismo europeo cambiará notablemente su propio carácter como consecuencia de la presencia de otras religiones en Europa: elementos tradicionales tendrán que ceder el puesto a nuevas formas».
  - Los cristianos europeos, ya desde ahora, pero aún más en el futuro, gracias al encuentro y al diálogo con las demás religiones, tendrán la posibilidad de dar un testimonio más iluminado por sus principios, de lo que es verdaderamente central en la propia fe.
  - La eventual falta de respeto de tales principios por parte de otras religiones no puede ni debe ser pretexto para descuidarlos, porque «los principios de la existencia cristiana en una sociedad moderna –como la libertad, la paridad, la reciprocidad, el respeto de los derechos humanos– velen incluso en el encuentro con el otro y, por lo mismo, no es lícito relativizarlos ni siquiera ante aquellos que no los reconocen. Precisamente cuando esos principios son contestados, hay que demostrar que son válidos».
- La misma **enseñanza religiosa** en las escuelas ofrece llamativos cambios, como respuesta, no sólo a los nuevos requerimientos religiosos y

---

<sup>19</sup>Thomas Bremer. «El cristianesimo in un'Europa multireligiosa», in *Concilium* (ed. italiana), 2004/2, pp. 129?140.

éticos de la familia y de los jóvenes, sino también a las inéditas necesidades culturales de la escuela. Ya no son sólo las Iglesias institucionales o el mundo de las familias creyentes los que se interesan por el problema de la cultura religiosa. La escuela, como tal, siente la obligación de interesarse, por una nueva razón, por el fenómeno religioso, pasado y presente, cristiano y no cristiano; pues es un fenómeno que se ha de entender como clave imprescindible de lectura de gran parte de la cultura humana. En varios países, los cursos confesionales de religión, por ser facultativos, se sustituyen o están a punto de ser sustituidos por cursos pluriconfesionales o interreligiosos, con carácter curricular para toda la población escolar<sup>20</sup>. En el campo religioso, la prioridad pedagógica de la escuela pública viene a ser la de asegurar una digna alfabetización sobre el hecho, los lenguajes, los símbolos, la historia, el papel social y antropológico de la experiencia religiosa de la humanidad. Queda claro, en estas condiciones, que la verdadera y adecuada educación de la fe de pertenencia es, y sobre todo será en el futuro, prioridad educativa de la comunidad de creyentes. El «despertar religioso» en Europa podría acrecentar más y mejor esta responsabilidad educativa que compete originariamente a la comunidad natural primaria (la familia) y a la comunidad religiosa (iglesia local, o sinagoga, o mezquita, etc.), y sólo después, y por delegación de la función educativa, podría atribuirse, en parte, a la escuela.

- En el plano de la vivencia personal se presume que, con el tiempo, irán creciendo las **espiritualidades** del hombre post-moderno. Espiritualidad que tendrá muy variadas inspiraciones: desde la contemplación al compromiso político, desde la ecología a la solidaridad, desde la investigación sobre la identidad a la inter-religiosidad, desde el ecumenismo intercristiano al comopolitimo... Hay incluso quien piensa en una «mística para no creyentes», como el pensador veneciano Massimo Cacciari, que se desliza entre la fe y el ateísmo, haciendo que la teo-

<sup>20</sup> He ampliado la información en el artículo citado: «Nuovi profili dell'istruzione religiosa...».

logía y la filosofía dialoguen entre sí<sup>21</sup>; y también quien, como el intelectual francés Régis Debray, renuncia incluso al término «religión» –término ambiguo, batiburrillo, mezcla de muchas cosas, refugio de bienpensantes, pero rechazado incluso por la más genuina tradición hebraico-cristiana– y lo sustituye por «comunidad»<sup>22</sup>. Otros estudiosos contemporáneos reconocen actualmente la presencia simultánea de tres grandes corrientes de espiritualidad: la *New Age*, la recuperación del pasado (incluso precristiano), y una espiritualidad místico-profética, idónea para una cultura fragmentada como la actual<sup>23</sup>.

Las estructuras de las organizaciones religiosas seguirán existiendo, pero su función tendrá que cambiar. De hecho, ya ha cambiado, si se piensa en la evolución del papel jerárquico y del magisterio en el caso de la Iglesia católica, en el ejercicio de los ministerios laicales, y en la producción teológica. Mientras las religiones clásicas sirven para dar una particular visión de la verdad, de la salvación, de la ética, las espiritualidades tienden a romper fronteras, a superponer planos diversos, aparentemente heterogéneos, a relativizar aquello que es absoluto para una religión, a generalizar lo que es específico de una fe. La espiritualidad simplifica lo que el dogma, los ritos y las tradiciones históricas han convertido en complejo en las religiones. La espiritualidad descubre y solicita al hombre, en su individualidad y singularidad biográfica, allí donde la pertenencia a un credo lo encerraba en una comunidad de destino colectivo.

<sup>21</sup> Massimo Cacciari, *Della Cosa ultima*. Adelphi, Milano, 2004.

<sup>22</sup> Régis Debray, *Les communions humaines. Pour en finir avec «la religion»*. Fayard, París, 2005, especialmente las páginas 47-72. Cf. también la entrevista concedida por Debray a *Le Monde des Religions*, n.º 15, enero-febrero 2006, pp. 34-36.

<sup>23</sup> Mary Grey, «Dalle fondamenta scosse» a una diversa integrità. La spiritualità como risposta alla frammentazione», in *Concilium* (ed. italiana), 2006/2, pp. 94-105.