

El peso de lo institucional en la configuración del hecho religioso actual

*JAVIER MARTÍNEZ CORTÉS**

INTRODUCCIÓN

Ante todo, sería preciso poner de relieve la complejidad del tema. En un artículo no es posible sino formular un bosquejo. Se sugiere que el enfoque abarque de algún modo una triple perspectiva:

- a) ¿Cuáles son las lecciones, acerca del tema, que se podrían extraer del pasado inmediato?
- b) ¿Cuál es la situación actual?
- c) ¿Cuál sería el camino hacia el futuro?

Lo que en cualquiera de las tres vertientes se pueda decir, resultará problemático. Siempre será una simplificación de la realidad. La única manera de no simplificar la realidad sería debatirla, en sus múltiples implicaciones. Este espíritu -el de proporcionar elementos para un debate- es el que inspira las siguientes líneas.

*Del Instituto "Fe y Secularidad", Madrid

ESTADO DE LA CUESTIÓN

Ante todo, quisiéramos proponer someramente lo que nos parece ser el «estado de la cuestión».

La sociedad española, en un período de tiempo históricamente muy corto (del 75 hasta hoy, no llega a tres décadas) ha sufrido un acelerado proceso de cambio. Cambio se puede esquematizar como una triple transición: política (de un régimen autoritario a un régimen democrático), económica (formamos parte de la zona del euro) y cultural (modificación de los valores vigentes). Y dentro del cambio cultural, habría que situar la «transición religiosa».

Es obvio que una transformación tan profunda y tan relativamente brusca, no podía detenerse ante los límites del «campo religioso». La transición religiosa era, pues, inevitable. Pero la pregunta es: ¿hacia dónde nos lleva? Estamos ya asimilados a Europa, es cierto; pero ¿no está abandonando Europa su tradición cristiana? ¿Nos está ocurriendo lo mismo?

Así formuladas, las preguntas resultan demasiado rotundas, faltas de matices. Pero tras ellas se puede albergar una ansiedad religiosa indudable. ¿La sociedad española está dejando de ser cristiana, debido a una menor implantación de la Iglesia en ella? ¿Es ésta una mera cuestión alarmista? Las encuestas atestiguan una disminución notable de lo que es la práctica religiosa (católica). ¿A qué se debe? ¿Y es posible conservar la fe sin la práctica en una sociedad pluralista?

A) ¿SE PODRÍA EXTRAER ALGUNA LECCIÓN DEL PASADO INMEDIATO?

Siempre es difícil extraer lecciones convincentes de un pasado inevitablemente sometido a interpretación. Las lecciones que el pasado puede ofrecer son difíciles de asimilar por el individuo. Cuando se trata no de un individuo, sino de una institución, la dificultad aumenta. ¿Son capaces las institu-

ciones de aprender? Más específicamente: ¿las instituciones religiosas? (Porque lo sagrado añadiría un elemento de mayor respeto institucional: el error, o el mal, tendería a ser visto en el comportamiento de «los otros»).

Formulada con las instituciones como sujeto, la pregunta parece pertenecer a la retórica sociológica: las que aprenderían -o no-, en realidad serían las personas responsables de las instituciones. Sin embargo la pregunta conserva un sentido: la institución moldea a sus individuos. A los que vincula -normalmente- con una fuerte preocupación por la supervivencia institucional.

Este «instinto» de supervivencia puede paradójicamente esconder peligros para la misma institución. Porque podría quedar fijada en el pasado, con formas, o estrategias, ya ensayadas con éxito. Pero que inhibirían una mejor adaptación al presente.

Las primitivas comunidades judeo-cristianas podrían ejemplificar lo anterior. La tradición judía era una celosa y eficaz conservadora de la identidad (del pueblo hebreo). Pero cuando el Evangelio desborda los muros de la tradición judía y comienza a extenderse «hasta los confines de la tierra» (Hech 1,8), las comunidades judeo-cristianas deben aprender, conflictivamente, que la universalidad que el cristianismo representa no puede vincularse a las categorías religioso-cultuales de la tradición judaica. La lejanía de nuestra perspectiva desdramatiza el problema: es una lección histórica que se ve clara. Pero los pasados inmediatos -aunque sea en cuestiones de menor trascendencia- impiden, precisamente por su cercanía histórica, la claridad.

Por ejemplo, en la cuestión de la estrategia pastoral de la Iglesia española, en su conjunto, a lo largo de las dos últimas décadas. Esta estrategia ha girado en torno al intento de lograr sólidas identidades cristianas. El momento -un acelerado proceso de cambio y secularización en la sociedad española- ciertamente lo exigía. El instrumento pastoral elegido fue una atención preferente a los procesos de iniciación cristiana (catequesis y confirmación). Supuso un serio -y encomiable- esfuerzo colectivo.

Pero hay que preguntarse hoy por su efectividad. Es difícil precisar

estadísticamente los datos. Pero no es raro escuchar, y con frecuencia, que la culminación del proceso catequético mediante la confirmación puede coincidir con el abandono de la práctica cristiana regular.

Si esta impresión no es falsa, parecería indicar que los procesos catequéticos, **en su forma actual**, no alcanzaron su finalidad de constituir el embrión de una sólida identidad cristiana.

La pregunta inmediata sería: ¿por qué? La formación es, desde luego, un proceso necesario para la identidad cristiana; y que ha verificado su eficacia en otras circunstancias. Nos atreveríamos a sugerir una sospecha: la formación catequética, concebida como mera exposición doctrinal, es hoy insuficiente, desde el punto de vista sociológico, para construir identidades cristianas. ¿Las razones de esta sospecha? Forman ya parte del corpus de análisis sociológico de la cultura actual (pluralista, heterogénea, posmoderna).

Mencionemos algunas:

a) la situación de pluralismo religioso relativiza cualquier posición doctrinal. El sentido religioso del individuo, cuando comienza a no sentirse integrado en la institución, ya no se orienta según declaraciones magisteriales - que considera no vinculantes para él-

La percepción de lo sagrado es lo que constituiría la base de su universo religioso. La aproximación de diversas culturas y diversas religiones contribuye a que las formulaciones que luego reciba esta percepción, se consideren de algún modo «secundarias»; objeto de una mera contingencia cultural (nacer en España o en la India).

b) La actual cultura, en lo que tiene de «posmoderna», fragmenta las cosmovisiones. Duda de toda visión totalizadora. Por ser, además, acusadamente individualista, pone tales fragmentos a disposición del individuo. Se podría definir como un eclecticismo individualista. Lo que desde una posición doctrinal se considera «incoherencia religiosa» es asumido, sin especiales dificultades, por el individuo que se desmarca de la institución a la

búsqueda de su propio universo religioso. (Un ejemplo, la «incrustación» del concepto oriental de reencarnación en ambiente culturalmente cristiano).

El magisterio eclesial queda de este modo relativizado. Lo que el individuo persigue -en este caso- es la «apropiación» personal de un universo religioso, capaz de satisfacer su necesidad de trascendencia. Tal necesidad constituye el «nicho ecológico» donde se desarrollan, por una parte las sectas contemporáneas, y por otra, nuevos movimientos religiosos, menos articulados, difusos, pero atractivos y ajenos a la tradición católica. (El más conocido: el de la «Nueva Era»). Ello implica la pérdida de una situación de cuasi-monopolio religioso por parte de la Iglesia católica. Es un hecho religiosamente relevante, que no puede ser ignorado. Pero estos hechos tienen también una cierta traducción cultural. Los nuevos movimientos religiosos presentarían ciertos rasgos de afinidad con aspiraciones religiosas contemporáneas. ¿Cómo se formularían estas aspiraciones?

Las podríamos resumir en un término clave: la religión como experiencia. ¿Qué tipo de experiencia? experiencia de «salvación»; de determinadas características (concreta, inmanente y de algún modo perceptible). Ello nos aboca al tema del primado de la experiencia (y en el campo de lo religioso, de la experiencia religiosa) en la cultura contemporánea.

c) El criterio -culturalmente prevalente en un ambiente pluralista- para medir la validez religiosa de una doctrina, no sería su coherencia interna, o su dependencia de una probada antigüedad, sino su capacidad para despertar la experiencia religiosa. Este primado de la experiencia -pese a su claro riesgo de subjetividad descontrolada- no carece de justificación desde la perspectiva de la Fenomenología religiosa. Lo propio de las religiones es el proporcionar una vía de acceso al Misterio: un Misterio que se experimenta como salvador, en algún sentido. Y el Concilio Vaticano II reconoce (Cfr. «Nostra aetate»; y LG. 16) a las grandes religiones, como caminos de salvación. Pero la apertura a lo sagrado que la Posmodernidad supone, en su poliforme variedad ofrece la forma de lo que se ha denominado una «nebulosa místico

esotérica». Dentro de ella, se podría dudar con frecuencia de la genuinidad de la experiencia: ¿hasta qué punto se da un elemento de entrega a algún tipo de trascendencia? ¿Hay en estas formas alguna clase de «depuración interior» como efecto de la entrega religiosa? (Lo que en el lenguaje de la tradición espiritual se llamaría vía ascética).

Sin embargo, este falseamiento (de matiz narcisista) de lo que puede ser una experiencia religiosa genuina, no puede ocultar su necesidad en la cultura actual, en el seno de una cultura secularizada (tal vez precisamente por ello).

De esta compleja situación religiosa de la Posmodernidad, en un momento en que la Iglesia pierde el monopolio de la administración de lo religioso, ¿qué «lecciones» se podrían deducir, con relación a la estrategia pastoral catequética de los últimos años? Sugeriríamos esto:

1) Los procesos complejos -como es una transición cultural y religiosa- no pueden afrontarse **sólo** con elementos simples. La catequesis absolutamente necesaria, empleada sin embargo mera transmisión de contenidos doctrinales, es hoy insuficiente. (Ya lo hemos sugerido con anterioridad). La catequesis debería ir primordialmente apoyada sobre elementos experienciales (adecuados a la edad de los catequizandos). Hay que ejercitar a los catecúmenos en la oración, desde los primeros momentos. La catequesis ha de ser «mistagogía»: iniciación al Misterio de Dios, en Cristo.

2) En la difusa aspiración contemporánea hacia algún tipo de trascendencia, prevalecen las imágenes impersonales de un Dios concebido más bien como «energía», o «flujo vital». Esta imagen -sugere para la mentalidad contemporánea- elimina de un golpe la cuestión sustancial para el cristianismo: el seguimiento de Cristo. La figura de Cristo debe ser interiorizada en la «urdimbre afectiva» del catecúmeno. Cristo como Salvador, no sólo escatológico, sino experimentado como compañero (lo cual no tiene otra vía de realizarse si no es la oración).

3) Pero la catequesis, incluso realizada como mistagogía, es sólo **un elemento** de un proceso más amplio. Es preciso un diálogo constructivo con la cultura contemporánea, que se va configurando de un modo crecientemente secular (es decir, atenta sólo a lo inmanente). Las formas culturales y religiosas a un tiempo, que enmarcaban la vida ordinaria del «pueblo católico» están siendo desplazadas. Es decir, sería preciso reiniciar un proceso de inculturación de la fe en una buena parte de la cultura española de hoy. Cultura plural, secularizada en parte, dispersa, fragmentaria, posmoderna. Dentro de ella, la Iglesia debería convertirse en creadora de cultura, si no quiere resignarse a ser sólo patrimonio de una «minoría cognitiva», por importante que sea.

B) ¿CUAL ES LA SITUACIÓN ACTUAL DE LA RELIGIOSIDAD ESPAÑOLA?

Para tratar de guardar un cierto orden en un tema complejo, proponemos el siguiente esquema:

1. Señalar algunos hechos inmediatamente relevantes, y el «clima» cultural que parece estar en su origen.
2. Plantear algunas cuestiones que estos hechos suscitan.
Estas cuestiones a su vez (punto 2) por somero que sea su tratamiento, pueden agruparse en algunos apartados:
 - a) ¿hacia dónde se orienta el hecho de la pérdida eclesial del monopolio religioso en monopolio religioso en España?
 - b) ¿cuál ha sido la reacción de la Iglesia española?
 - c) ¿Cómo afecta el fenómeno de la complejidad en una sociedad moderna, a las tradicionales relaciones individuo/institución religiosa?
 - d) ¿cómo ha afectado a la Iglesia española la entrada, relativamente reciente de España en la Modernidad?
 - e) ¿qué nuevas cuestiones plantea la Posmodernidad?

Trataremos de decir algo, por esquemático que sea, sobre tales interrogantes.

1. Algunos hechos.

El más inmediato: la religiosidad española sólo minoritariamente (quienes se declaran católicos practicantes, según las estadísticas), está configurada por la institución eclesial. Entre un 25 y un 20 % de la población española.¹

Este peso (masivo y muy a tener en cuenta) de católicos practicantes, no puede sin embargo ocultar el hecho de que la cultura católica está sometida a presiones desestabilizadoras en el conjunto de la población española, especialmente entre las nuevas generaciones. Es cierto que la mayoría sustancial continúa (en porcentajes que rondan del 80 al 85 %) confesándose católica. Y bautiza a sus hijos. Pero ¿se puede decir que su religiosidad está configurada por la institución eclesial?

El resto de la franja que se da entre estas cifras de autodeclarados católicos y de los que se definen como católicos practicantes (entendiendo por ellos a quienes al menos asisten a la misa casi todos los domingos), se consideran a sí mismos «católicos poco o no-practicantes».

Lo que parece persistir en estos católicos es una cierta visión religiosa de la vida, heredada culturalmente. (Visión a la que no se renuncia, pero tampoco se practica en su dimensión cultural y experiencial). Surge la sospecha fundada de que los católicos no-practicantes pasan, con el transcurso del tiempo, a engrosar las filas de los indiferentes. Los porcentajes de estos últimos crecen en los últimos años: un 20,7 % en 1992, según el estudio de P. González-Blasco y J. González Anleo.

¹Cfr. entre otros, el estudio de P. González-Blasco y J. González Anleo "Religión y Sociedad en la España de los 90", SM, Madrid, 1992.

En este tema estadístico, no vamos a discutir los diferentes estudios sobre la religiosidad de los españoles, que por lo general tienden a converger. Mencionaremos los ofrecidos en el de González-Blasco y González Anleo.

Estas cifras tendenciales sugieren que el grado de implantación de la Iglesia entre las nuevas generaciones disminuye. La institución eclesial sufre, parece atravesar una crisis de pertenencia.

González-Blasco y González-Anleo señalan lo que consideran un proceso de «emigración silenciosa», extramuros de la Iglesia.

Con menor plasticidad literaria, el lenguaje sociológico habitual designa el fenómeno como un proceso de desinstitucionalización de lo religioso.

¿Y en qué clima cultural se gesta este proceso de «emigración religiosa»? Como en todo fenómeno complejo, entran en juego una multiplicidad de factores, ya aludidos.

- el individualismo contemporáneo, que no parece sentir la necesidad de mediación institucional en la «gestión de la contingencia», propia de lo religioso.
- el pluralismo religioso, que al relativizar lo doctrinal, contribuye a una des-legitimación del magisterio eclesiástico (al menos entre el tipo de católicos que se autodeclaran no-practicantes).

El «sentido de lo religioso» se subjetiva, y las estructuras de plausibilidad se sitúan más bien en la interioridad del sujeto que en elementos externos e institucionales.

- Más aún, el hombre contemporáneo, en las sociedades modernas, se muestra capaz de proporcionarse a sí mismo «pequeñas transcendencias» (Luckmann); «salvaciones» concretas y perceptibles, que no llegan a atravesar la esfera de lo inmanente.

Surge así una «cultura de la indiferencia religiosa», muy apoyada en la atención a lo concreto e inmanente, que marca la sociedad secular. Un fenómeno relativamente nuevo en la sociedad española, tradicionalmente anti- o pro-religiosa.

- el individuo no indiferente a lo religioso, trata de «apropiárselo», para su vivencia personal. (He aquí el rasgo vivencial de la cultura posmoderna). Esta apropiación puede hacerse dentro de los cauces institucionales (aquí estaría el «núcleo duro» del catolicismo español, cuya religiosidad está configurado por la Iglesia. Núcleo que hoy se mantiene, pero no muestra tendencia al crecimiento cuantitativo).

Pero la apropiación de lo religioso sucede también al margen de la Iglesia («religión a la carta»). El individuo marcado por la Posmodernidad desconfía de las instituciones y considera una «alienación» (aunque no use este vocabulario) cualquier entrega de su autonomía interior.

- la dimensión espiritual y teológica de la Iglesia se encuentra hoy muy mediatizada por su dimensión empírica en el imaginario colectivo. Imaginario muy condicionado, no por una experiencia directa de contacto con realidades espirituales ofrecidas por la Iglesia, sino por aspectos meramente externos.
- a ello habría que añadir (en una sociedad tan configurada por los medios de comunicación como es la nuestra) la imagen mediáticamente «pobre» que da la Iglesia. Lo que parece implicar una escasa capacidad comunicativa en los tiempos modernos (en contra de su anterior tradición).

2. Cuestiones a propósito de los hechos.

Seguiremos el orden de los apartados arriba expuestos.

a) El hecho más relevante en la religiosidad de los españoles. sería la pérdida del monopolio por la Iglesia Católica. Se estaría dando un proceso de emigración religiosa fuera de la Iglesia. El interrogante que suscita es: **¿hacia dónde?**

Las estadísticas religiosas existentes resultan poco perfiladas. Un grupo nada despreciable (el 20 %) pertenecientes a la tradición cultural católica,

se declaran hoy indiferentes. Pero el término es ambiguo. ¿Se trata de una simple indiferencia hacia la institución católica? ¿O es una verdadera indiferencia ante todo lo que pueda desbordar el círculo cerrado de la inmanencia? Otra parte de esta emigración experimentaría una necesidad de trascendencia, de diversa índole. Para satisfacerla de-construye la cosmovisión católica recibida y la reconstruye a su medida. Es la versión individualista, que practica un «bricolage» cosmovisional. O bien «amplía su conciencia» mediante las perspectivas de alguno de los nuevos movimientos religiosos (como el «New Age»),

En el extremo contrario aparecen las posiciones de dependencia grupal, fuera de la Iglesia, mediante la incorporación a grupos cerrados, de carácter sectario.

b) ¿Cómo reacciona la Iglesia ante esta situación?

La sensación de pérdida frecuente de la identidad católica, ha impulsado a la institución, por una parte, hacia un gran esfuerzo interno, ya mencionado, de tipo catequético-doctrinal. Y por otra, en la relación del individuo con la sociedad secular, hacia posturas más inclinadas a la confrontación - marcar diferencias- que a una postura de diálogo sereno. La cuestión sería ¿podemos evaluar hoy los resultados de tales estrategias?

c) ¿Cómo afecta la complejidad social a las tradicionales relaciones de la Iglesia con el individuo?

La sociedad compleja podría visualizarse más bien con la imagen de una «red» que como un «centro» en torno al cual se vertebraría el resto. En las modernas sociedades complejas (sociedades de mercado), el individuo pasa de una institución a otra con un cierto sentido de no-pertenencia definitiva. E igualmente la vinculación de las instituciones con los individuos tiene un sentido utilitario de precariedad temporal. Es decir, las relaciones individuo/institución tienden a teñirse, en general, de un carácter funcional y transitorio.

¿Puede la Iglesia quedar exenta de esta tendencia general en las sociedades complejas? Los individuos, socializados en ellas (las nuevas generaciones), aplicarán espontáneamente esta actitud en sus relaciones con una Iglesia, acostumbrada históricamente a considerarse «institución total» (sociedad perfecta).

d) Iglesia y Modernidad en la sociedad española..

El concepto de Modernidad está lejos de ser simple. Uno de los rasgos que la definen respecto a la religión es el de «secularización» (otro concepto escurridizo).

Este último, ciertamente, no es muy apto para investigaciones concretas. Pero constituye una referencia que se puede utilizar en todos los aspectos en que la religión se ve afectada por los procesos de modernización social. La secularización, diríamos hoy, no elimina la religión, sino que la transforma. «Secularización» significa, en un primer momento, la afirmación de lo mundano, de lo secular. Este proceso de creciente independencia del mundo respecto a sus anteriores parámetros religiosos, trae consigo un consecuente retroceso de la relevancia pública de la religión. La religión comenzará a ser menos importante -desde el punto de vista de la organización de la sociedad- que la política, la economía o la ciencia.

Ello implica tres fenómenos relevantes:

- la concepción laica y aconfesional del Estado.
- el pluralismo religioso, que consagra la legitimidad de otras formas religiosas, alternativas a la tradición cristiana.
- la tendencia a la privatización religiosa: las creencias y las prácticas religiosas tienden a ser impulsadas hacia el ámbito de la intimidad personal.

No obstante lo anterior, una buena parte de la Sociología contemporánea reconoce que la religión cumple un papel imprescindible en las sociedades modernas. Un ejemplo de ello sería la «teoría de los sistemas». En

grandes líneas afirma que la sociedad se constituye como un «sistema» de relaciones, compuesto a su vez de subsistemas que se organizan para contribuir al sostenimiento y al crecimiento del conjunto. Estos subsistemas se han ido diferenciando y especializando a lo largo de la historia.

La religión participaría en el sistema social como un subsistema más que, mediante el mantenimiento de cosmovisiones y símbolos más amplias que la mera perspectiva social, tendría la función de afrontar determinados peligros de degeneración de las relaciones sociales.

La secularización, por tanto, crea un panorama sociológico complejo en el que la Iglesia tiene que situarse. La religión, por una parte, adquiere un carácter social de marcada contingencia: el individuo puede prescindir de ella, o modificarla en sus posiciones personales. Por otra parte se subraya que representa un elemento del que la totalidad del sistema social no puede prescindir, si ha de mantenerse «sano» (punto que, evidentemente, las posturas cerradamente secularistas se negarían a admitir). Ello podría explicar la aparente paradoja de las sociedades desarrolladas: muy atentas al desarrollo de una racionalidad mundana, eminentemente pragmática; y al mismo tiempo, ofreciendo un espacio propicio para el florecimiento plural, e incluso anárquico, de lo religioso.

Las reacciones ante esta situación, en el interior de la institución religiosa han sido plurales, y a veces contrapuestas. Tras el Concilio Vaticano II, la nota inicial dominante la constituyeron las posturas de diálogo.

La impresión de que una actitud entusiasta de diálogo «poco trabajado» podía ser un camino hacia la disolución de la identidad cristiana, originó una reacción fundamentalmente dirigida al mantenimiento de la identidad católica, acentuando y controlando los perfiles doctrinales más estrictos. Pero, a juzgar por los efectos, hoy la estrategia no parece haber logrado totalmente la finalidad pretendida: el mantenimiento mayoritario de una religiosidad (y una ética) configurada por la institución.

La Iglesia (y no sólo la española) no parece tener resuelto el problema de sus relaciones con una sociedad secularizada, producto de la Modernidad. ¿Subsiste una nostalgia de otras épocas? Pero la situación actual

debe estimarse como irreversible. El debate de la Iglesia Católica con la Modernidad no parece estar en condiciones de declararse cerrado. El futuro es, todavía, un proceso abierto, en el que los resultados dependerán del nivel alcanzado por cada uno de los interlocutores -Iglesia y sociedad moderna- en sus respectivos procesos de autorreflexión.

Este proceso de autorreflexión comenzó en la Iglesia Católica con el Concilio Vaticano II. El de la Modernidad recibe hasta ahora el ambiguo nombre de Posmodernidad.

e) Iglesia y Posmodernidad.

La Posmodernidad se podría perfilar brevemente como una pérdida de las esperanzas puestas en la razón. Esperanzas, ante el juicio posmoderno, excesivas y extraviadas, en un deseo de autofundamentación. La Modernidad, a la luz de sus resultados, se revela como un proyecto emancipatorio que se va erosionando desde dentro de sí mismo.

La pretendida fundamentación racional inmovible tiene siempre pies de barro. No resulta extraño que las visiones globales de la realidad se desvelen ante la nueva conciencia como grandes narraciones (metarrelatos) de pretensión unitaria, contruidos para ocultar la pluralidad y la fragmentación de lo real. La nueva conciencia que entra en escena sabe -y lo sabe sin nostalgias- que tiene que vivir a la búsqueda del sentido, desde la variedad de las perspectivas parciales. La nueva racionalidad sabe que su pensamiento es «débil». Se debilitan las utopías emancipatorias colectivas. Es lógico que en este clima florezcan el símbolo, el mito y lo sagrado: aparece en formas nuevas, al margen de estructuras organizativas.

Por otra parte, es también lógico que esta situación impulse reactivamente a ciertos caracteres a buscar «terrenos firmes» y perfiles cerrados: los fundamentalismos y los integristas. Otros experimentan la urgencia de sentirse «arropados» por un grupo, en medio de una sociedad competitiva y fría. Constituyen el terreno propicio para la afiliación sectaria. Para las grandes confesiones tradicionales, esta pérdida de confianza en la razón, crea una situación nueva y confusa. Supone simultáneamente el

debilitamiento de un enemigo (la razón cerrada a la trascendencia) y la pérdida de un monopolio: el de la religiosidad. La Posmodernidad las descoloca.

En lugar del ateo militante, aparece el desinteresado en la cuestión religiosa (¿cómo argumentar a un indiferente?). Los perfiles doctrinales se relativizan (no es fácil determinar quién está «dentro» y quien «fuera»). Y hay creyentes que parecen no tener pertenencia («Believing without belonging»).

¿Cómo orientarse en este nuevo «mapa» religioso? ¿Cómo encontrar un punto clave, que diera una cierta razón de la confusión presente?

Martín Velasco ha formulado², en la literatura sociorreligiosa española, una hipótesis de trabajo que circula entre los analistas de la religión: lo que estaríamos presenciando en las sociedades desarrolladas europeas responde a un fenómeno de fondo: la metamorfosis de lo sagrado. En todas las actitudes religiosas, la percepción de lo sagrado es el núcleo germinal. A partir de él, las religiones organizan y gestionan los respectivos universos simbólicos. Y cuando la percepción de lo sagrado cambia, el dislocamiento afecta al conjunto del universo simbólico religioso. (Así el cristianismo dislocó radicalmente el universo religioso politeísta romano). Pero el cambio no sólo afecta al universo simbólico, sino también a las mediaciones institucionales. Una determinada percepción de lo sagrado es la piedra angular que sostiene la legitimidad de las instituciones. La Modernidad tendía a no dejar espacio -al menos espacio culturalmente legitimado- para la percepción de lo sagrado. La Posmodernidad, al desconfiar de la razón, abre de nuevo en el horizonte cultural la posibilidad de lo sagrado. Pero las instituciones religiosas -que son depositarias de un tipo de racionalidad- podrán ser tranquilamente ignoradas.

²Cfr. Juan Martín Velasco: "Metamorfosis de lo sagrado y futuro del cristianismo", Sal Terrae, Santander, 1999.

¿En qué consistiría este cambio en la percepción de lo sagrado?

Lo sagrado en las religiones abrahámicas tiene su centro en una Trascendencia absoluta: una realidad anterior y superior al hombre. Su percepción provoca en la conciencia humana una «ruptura de nivel» existencial, y le orienta hacia un más allá de sí mismo.

La Posmodernidad mantiene la referencia a la categoría tradicional de lo sagrado. Pero con ella remite a lo humano en sus dimensiones de profundidad, valor y dignidad (que superan los aspectos meramente pragmáticos de la cultura técnico-científica). El hombre sería la realidad sagrada por excelencia. «Homo res sacra».

Atendamos a un texto expresivo: «...lo que vamos a seleccionar e intentar salvar son ciertas formas de existencia religiosa; es decir, ciertas formas y prácticas de personalidad, ciertas modalidades de conciencia y formas de expresarse a sí mismo en la propia vida. En el futuro veremos nuestra religión no como doctrina sobrenatural, sino como un experimento de la personalidad».³

Este uso postmoderno de la categoría de lo sagrado no excluye la alusión a ciertas trascendencias. Pero consideradas no verticalmente (como algo externo y superior al individuo), sino horizontalmente (representadas por los otros hombres, trascendentes respecto a la propia individualidad). Puede tomar también formas más expresamente revestidas de religiosidad, que vagamente representan la presencia en Occidente de concepciones orientales (especialmente el nodualismo). Pero siempre suponen un «sagrado sin Dios». Lo sagrado sustituye a cualquier Absoluto en sentido estricto. (Y sobre todo a un Dios de carácter personal, ante quien el hombre es capaz de asumir responsabilidades). Esta nueva religiosidad tiene también sus mediaciones. No institucionales: son más bien caminos y métodos de espiritualidad, tomados de diferentes

³. D. Cupitt. En la obra de Luc Ferry : "El hombre-Dios, o el sentido de la vida", Tusquets, Barcelona, 1997. Pg. 82. Citado por Martín Velasco: op. cit. Nota 41.

contextos. (Técnicas de concentración y relajación; formas de meditación oriental; músicas, mantras y mandalas; modos de respirar y dietas alimenticias...En sus versiones más «laicas» se subraya una preocupación ética, basada en el amor y el sentimiento de compromiso con la Humanidad).

A través de tales mediaciones se aspira a conseguir la serenidad, a llegar a la hondura del propio ser. Una finalidad profundamente atractiva para el hombre de hoy, inmerso en una sociedad competitiva, acosado por el stress, sometido a un juicio, ya no religioso sino social, en una sociedad del éxito. Como se puede constatar, la posmodernidad religiosa ofrece un «cocktail» atractivo, muy lejano -en cuanto clima- a la imagen, recibida en el imaginario social, de una atmósfera católica institucionalmente rígida. De este modo, la Posmodernidad no supone una negación de lo religioso, sino una alternativa a lo cristiano, que para ciertos espíritus resulta profundamente atractiva. El interrogante que plantea a la Iglesia es: ¿no existe en la tradición católica una espiritualidad atractiva que ofrecer? ¿Está suficientemente puesta de relieve por la misma institución?

C) ¿CUAL SERIA EL CAMINO HACIA EL FUTURO?

La pregunta ofrece un cierto aire de petulancia. El futuro no acostumbra a delatar sus caminos. Y, como se ha notado, hacer previsiones -sobre todo a largo plazo- es la manera más segura de equivocarse. Sin embargo, es precisamente en las situaciones de incertidumbre donde la preocupación por el futuro surge de forma inevitable. (En los últimos años, una larga serie de textos sobre el futuro de la religión y de la Iglesia atestiguan esta inquietud). «...Descubrimos insensiblemente... una nueva forma de pensar y de actuar, una nueva forma de vivir...que ya no está marcada por la huella mental y social del sistema cristiano».⁴ Y el Episcopado francés constataba: ...«Un

⁴ C. Imbert: "Par bonheur". Grasset, París, 1994, pg. 49.

»mundo desaparece y otro está emergiendo, sin que exista un modelo preestablecido para su construcción». ⁵ La crisis religiosa es un reflejo de la crisis de las sociedades avanzadas.

Esa misma relación de «reflejo» puede ayudarnos a rastrear aspiraciones, nostalgias, necesidades sociales; y desde ellas sospechar caminos que pudieran ser andados por una Iglesia, para la que el gozo, la esperanza, y los dolores del mundo son también gozo, esperanza y dolores propios. Al proponer alguno de tales «caminos» debemos ser conscientes de la alarmante facilidad que el papel en blanco ofrece a quienes proponen «vias diferentes». Ante todo, debe ser reconocido que la Iglesia Católica representa hoy una de las instituciones sociales más simbólicamente potentes y con mayor arraigo en la sociedad española.

¿Qué instituciones voluntarias pueden ofrecer hoy un porcentaje de pertenencia declarada entre el 75 y 85 % de la totalidad de la población? Sin embargo, lo que los números tratan de apresar no es una situación estática, sino móvil: lo importante es la **tendencia** hacia la que apuntan. Y los indicadores, en este sentido, señalan una menor implantación, al menos cuantitativa, de la Iglesia en la sociedad española. La tendencia se manifiesta en las nuevas generaciones. Las formas de piedad católica tradicional se están viendo sometidas a un proceso de erosión. Un ejemplo, tomado de la simple observación: el que visite los templos de zonas urbanas en días ordinarios, puede observar que la asistencia a las celebraciones eucarísticas que todavía se mantienen, está compuesta de ancianos, algunas personas de edad media, y -muy raramente- algunos jóvenes. (El fenómeno, por supuesto, tiene su «lógica laboral». Sólo los jubilados, o desocupados por alguna causa, pueden asistir en horas de trabajo. Pero parece agotar la demanda - toda la demanda- de la Eucaristía diaria).

¿Quién oficiará y quién asistirá a la Eucaristía dentro de veinte años? ¿Se convertirán muchos templos en museos? ¿Permanecerán cerrados durante

⁵ Cfr. Ecclesia 2.835-2.836 (5 y 12 de abril de 1977).

la semana, en espera de las misas de los días festivos? ¿No hay aquí un indicador claro de que una forma importante de piedad tradicional (y arraigada en las clases medias), como es la misa diaria, tiene un futuro problemático? La comunidad cristiana se construye en torno a la Eucaristía. Cuando la actual generación de asistentes desaparezca, ¿dónde, cómo, en qué tiempos convocar a los jóvenes? ¿Se limitará simplemente la oferta a las misas dominicales? ¿A la práctica -tan acertada- de las Pascuas juveniles? ¿Qué símbolos para su acción, qué proyectos movilizadores ofrecer a su libertad?

Lograr nuevas formas de espiritualidad católica -formas plurales, que se reconozcan mutuamente dentro una cordial comunión eclesial- sería la tarea de la Iglesia en el tiempo presente. Ciertamente, los denominados «nuevos movimientos eclesiales» son ensayos en este sentido. Aunque en ocasiones parecen constituir identidades católicas poco propensas al diálogo. Aquí es donde los análisis de la relación entre Iglesia, Modernidad y Posmodernidad, tendrían que ser de alguna utilidad. Ellos deberían proporcionar, a partir del análisis de las dificultades actuales, caminos hacia un horizonte de futuro.

¿Podríamos razonar algunas posibles orientaciones de futuro, a partir de la hipótesis sobre la metamorfosis de lo sagrado?

Reducido a su esquema, el razonamiento sería el siguiente.

La Iglesia experimenta hoy una **seria** dificultad en la configuración institucional de la religiosidad de las nuevas generaciones. Estas dificultades ponen de manifiesto un proceso de des-inculturación del catolicismo en las nuevas generaciones. Estas parecen de-construir la religiosidad recibida de la tradición (y escasamente asimilada). Unos permanecen posteriormente en la zona de la indiferencia religiosa. Otros tratan de reconstruir su universo religioso por procedimientos eclécticos. Eclécticos, pero no absolutamente caprichosos. Siguen criterios de plausibilidad subjetiva en la aceptación de los diversos elementos religiosos.

En este criterio de «plausibilidad subjetiva» es donde se puede percibir la metamorfosis de lo sagrado. Y esta misma plausibilidad puede servir de

indicador cultural para mostrar vías de acceso de la Iglesia a esta religiosidad que «emigra» fuera de sus cauces institucionales.

Tres puntos parecen sobresalir en esta metamorfosis de lo sagrado. (Cada uno de ellos encierra sus peligros, pero al mismo tiempo ofrece una oportunidad para la inculturación de la fe. Como expresa un verso de Hölderlin, «allí donde crece el peligro, crece también la salvación»).

Estos puntos serían:

1. Una cierta sed de «experiencia religiosa», que reconforte al hombre sometido a las duras tensiones de las sociedades competitivas. Lo sagrado hecho perceptible en el interior del ser; búsqueda de serenidad interior, en medio de la multiplicidad de excitaciones exteriores.

¿Ofrece la institución eclesial, en medida suficiente, esta posibilidad de experiencia religiosa -de la que posee una tan rica tradición-? ¿Hablamos suficientemente de espiritualidad, enseñamos a orar de múltiples maneras? ¿No acentuamos con mayor frecuencia los aspectos éticos (indispensables) por encima de los religiosos?

Pero esta «nueva conciencia», que forma parte de la Posmodernidad, busca hoy un «reverso religioso» del Universo, más allá del mero esfuerzo ético.

¿No se abre aquí un camino de diferentes acentos para la acción de la Iglesia desde una perspectiva más experiencial (como ya se sugirió anteriormente)? ¿Y no aparece, como condición de posibilidad de la experiencia religiosa, la enseñanza de la religión desde el seno de la familia? ¿No es en la urdimbre afectiva de los primeros años donde se graban las experiencias profundas, que luego condicionan la vida humana? ¿Qué hacen los padres para introducir la imagen y la experiencia de Dios en la vida del niño?

¿No habría que realizar un esfuerzo a largo plazo en una «catequesis experiencial de los padres», para que luego pudiera repercutir en una catequesis de los hijos, hecha desde el tejido familiar?

2. Esta nueva percepción de lo sagrado se desplaza hoy desde las instituciones que lo representan (como la Iglesia) hacia persona del hombre. (Ya

hemos aludido al componente de inmanencia que este desplazamiento conlleva. Este es su peligro).

Pero ¿no se da ahí un punto de afinidad con la concepción cristiana del ser humano como imagen de Dios? (Una imagen tan verdadera que, lo que hagamos al hombre -especialmente al hombre reducido a su pura humanidad desvalida-, se lo hacemos a Cristo). La doctrina de la kénosis, ¿no sitúa la Trascendencia absoluta también en el corazón de la Historia humana?

El actual proceso de globalización, hoy orientado casi exclusivamente por impulsos económicos, llevará inevitablemente a la coexistencia de culturas hasta ahora netamente separadas. El siglo XXI aparece en el horizonte de las grandes migraciones humanas. ¿No se abre aquí un panorama de futuro para la acción de una Iglesia que ve en cualquier hombre la imagen viviente de la Divinidad encarnada?

Frente a los pesimismo culturales y los temores institucionales (que puede provocar el proceso de erosión de la cultura católica en la moderna Europa), creemos ver perfilarse aquí futuro profundamente diferente, abierto a una acción de la Iglesia, coherente con sus posiciones doctrinales.

¿Podría convertirse en la gran oportunidad histórica al mostrar el carácter verdaderamente «católico» (es decir, universal) del cristianismo?

3. Por último, el desplazamiento de lo sagrado, que tiende a deslegitimar las instituciones representativas, al despojarlas de su concepción teológica, implica para la Iglesia un serio esfuerzo en relación con su imagen meramente empírica.

La cultura contemporánea es una cultura en la que los «Leit-Bilder» (imágenes orientadoras) configuran -y con frecuencia desfiguran- la realidad. Más que un juicio madurado, lo que guía los comportamientos contemporáneos es el impacto de unas imágenes (donde el sensacionalismo puede tener una resonancia desmesurada). Por razones de simple capacidad evangelizadora, la Iglesia no puede descuidar esta imagen empírica que ofrece al imaginario colectivo. Aquí se cumple el viejo proverbio de que la «la mujer del César no sólo debe ser honesta, sino también parecerlo».

¿Es la institución eclesial lo suficientemente receptiva a las voces críticas,

que pueden reflejar una opinión de la sociedad sobre ella? Y si la crítica no está justificada (como no lo está con frecuencia) ¿tiene la capacidad de argumentar persuasivamente en contra? ¿No hay una relación algo distorsionada con los medios de comunicación social? ¿Es cierto que no se pueden mejorar estas relaciones, y que la causa está siempre en el interlocutor?

* * * * *

El futuro nunca está escrito. Una de las características del ser humano es triba en la capacidad de hacerse preguntas sobre él, para abrir nuevas perspectivas. Parece que, en el Occidente tecnológico y desarrollado, una «nueva conciencia», con una percepción diferente de lo sagrado, halla eco en nuestros contemporáneos. Sería tarea de la Iglesia, para ser capaz de evangelizarla, tratar de inculturarse en esta nueva sensibilidad. En la experiencia religiosa, interior al hombre que busca en su hondura algo más allá de lo sensorial; en la defensa exterior de este mismo hombre, como algo sagrado e imagen de la Divinidad; y en el esfuerzo por dar, en una sociedad gobernada por imágenes, una imagen empírica de sí misma que aproximara al hombre contemporáneo a su realidad teológica, parecen dibujarse caminos -sujetos a todas las contingencias- pero culturalmente abiertos al futuro.