¿Declive de la religión?

Algunos autores entienden por "secularización" el paulatino declive de la religión en las sociedades modernas hasta quedar recluida en algunas minorías socialmente irrelevantes que constituirían algo así como "una especie en peligro de extinción". A la larga, por tanto, la religión no solo desaparecería de la vida pública , sino también de la vida privada. En opinión de Benedetto Croce, el "vivir sin religión" sería una seña de identidad de la modernidad.
En los países de tradición cristiana, este nuevo sentido de la palabra "secularización" sería sinónimo de descristianización.

Por LUIS GONZÁLEZ-CARVAJAL

1. Retroceso del cristianismo en Europa

En África y en Asia el desinterés por lo religioso es un fenómeno todavía incipiente. En cambio, en Europa parece que comenzó a manifestarse ya a lo largo del siglo XVIII e incluso antes. Por ejemplo, estudiando dos mil testamentos de la región de Provenza, Michel Volvelle observó en seguida la progresiva desaparición en ellos de las cláusulas relativas al establecimiento de fundaciones o el encargo de misas[1].

Desde entonces la descristianización ha sido extendiéndose por el Viejo Continente hasta el extremo de que Tillard publicó no hace mucho un artículo cuyo título era provocativo: "¿Somos los últimos cristianos?". El famoso teólogo dominico respondía: "Instintivamente, digo que no, que no seremos los últimos cristianos, ya que creo, con toda la gran tradición cristiana –tanto la ortodoxa como la católica o la protestante–, que Dios, en su fidelidad hacia la humanidad, no dejará que se apague la luz que su Hijo encendió"[2]. Sin embargo, el mismo hecho de haber sentido la necesidad de plantear seriamente una cuestión así resulta ya inquietante.

En el caso concreto de España, los estudios de sociología religiosa realizados a lo largo de los últimos 30 años ponen de manifiesto una constante disminución porcentual de los creyentes y, más todavía, de la práctica cultual (ver Tabla 1).

Como vemos, en los 30 años transcurridos entre el primer y el último sondeo, los católicos practicantes bajaron desde el 64 hasta el 29 por ciento, y los no creyentes e indiferentes aumentaron desde el 3 hasta el 18 por ciento.

Es indudable, por tanto, que la increencia aparece como *un fenómeno ascendente.* Y no solo por el

Tabla 1

	1970[a]	1976[b]	1979[b]	1983[b]	1989[c]	1993[d]	1999[a]
Muy buen católico	11	14	9	6	3	5	9
Católico practicante	53	42	28	25	24	25	20
Católico poco practicante	23	26	25	22	26	22	28
Católico no practicante	9	10	23	25	19	32	24
Indiferente	3	6	11	15	21	8	10
Agnóstico	*	*	*	*	*	4	2
Ateo	–	1	3	5	5	3	6
Otra religión	–	–	1	1	1	1	1

* No se propuso esta categoría.

Fuentes: [a] Informe FOESSA 1970, p. 443; [b] Banco de datos de Data (cit. en Andrés Orizo, Francisco, *España, entre la apatía y el cambio social,* Mapfre, Madrid 1984, p. 177); González Blasco Pedro – González-Anleo, Juan, *Religión y sociedad en la España de los 90,* Fundación Santa María, Madrid 1992, P. 26; [d] Informe Foessa 1994, p. 755; [e] Elzo, Javier – Andrés Orizo, Francisco (dirs.), *España 2000, entre el localismo y la globalidad. La encuesta Europea de Valores en su tercera aplicación, 1981-1999,* Fundación Santa María, Madrid 2000, p. 189.

Tabla 2

Evolución de la religiosidad juvenil (1960-1999)							
	1960	1970	1975	1984	1989	1994	1999
Católicos practicantes y no muy practicantes	91	62	45	45	45	45	35
Católicos no practicantes	8	18	23	29	29	32	32
Ateos, agnósticos e indiferentes	–	20	29	25	24	22	26

número creciente de quienes declaran no creer, sino también porque afecta sobre todo a los sectores más dinámicos de la sociedad: en Europa Occidental, los obreros industriales son mucho menos religiosos que los campesinos; los varones creen bastante menos en Dios que las mujeres (aunque la diferencia no parece depender tanto del sexo como de las condiciones de vida, porque las actitudes religiosas de las mujeres que trabajan fuera del hogar tienden a aproximarse a las de los varones); el nivel de instrucción tampoco parece favorecer la adhesión religiosa, porque la media de años de estudio es significativamente superior entre los ateos y entre los que carecen de religión; por último, los jóvenes (que, por imperativos de la vida, son un colectivo en ascenso) resultan ser mucho menos religiosos que los ancianos[3].

Por lo que a los jóvenes se refiere, he aquí cómo ha ido disminuyendo su religiosidad, según los Informes elaborados cada cinco años por encargo de la Fundación Santa María[4] (ver Tabla 2).

Sin embargo, como vamos a ver a continuación, en los años noventa los sociólogos de la secularización se han visto obligados a revisar también la tesis convencional que consideraba el declive de la religión como una consecuencia *necesaria* del proceso de secularización.

2. La buena salud del cristianismo norteamericano

El teólogo indio Michael Amaladoss observaba: "La disminución de la práctica religiosa parece ser un fenómeno que solo afecta a Europa occidental y no se produce en otras partes. Tal vez la secularización sea, pues, la manera como la cultura occidental europea ha reaccionado ante la modernidad. Otras culturas en otros lugares, incluso en países científicamente avanzados y ricos, han reaccionado de manera diferente[5].

El caso más claro en estos momentos de eso que Amaladoss llama "países científicamente avanzados y ricos" es el de los Estados Unidos. Hace ya cincuenta años, en 1955, Will Herberg publicó un estudio sobre la religiosidad de aquel país que ha devenido clásico[6]. En él constataba que, lejos de manifestarse allí el declive religioso que caracterizaba a Europa, el pueblo norteamericano estaba viviendo un fuerte retorno a la religión. He aquí algunos datos de su estudio:

El 95 por ciento de los norteamericanos declaraba pertenecer a alguna religión: 68 por ciento protestantes, 23 por ciento católicos y 4 por ciento judíos (p. 69).

El 73 por ciento de los norteamericanos mayores de 18 años se consideraban miembros activos de su religión. Entre los católicos el porcentaje subía hasta el 87 por ciento; entre los protestantes llegaba al 75 por ciento; y entre los judíos descendía hasta el 50 por ciento (p. 72).

A la pregunta "¿Asistió usted a los servicios religiosos dominicales (o sabáticos) durante las doce últimas semanas?", respondió afirmativamente el 68 por ciento de los norteamericanos. De nuevo había variaciones notables entre las tres religiones. Entre los católicos el porcentaje era del 82 por ciento; entre los protestantes, del 68 por ciento; y entre los judíos, del 44 por ciento (p. 73). De hecho, había aumentado considerablemente la construcción de templos durante la última década (p. 74).

Los "ministros" de las diversas religiones gozaban de elevada consideración social, y su prestigio aumentaba sin cesar (p. 76). Debido a ello, aumentó fuertemente la seguridad que tenían en sí mismos, y ya no se sentían como defensores de una causa decadente frente a un mundo hostil. Ahora comenzaban a hablar con el aplomo de quienes percibían que los vientos soplaban a su favor y que con toda probabilidad encontrarían oyentes respetuosos (p. 77). De hecho, difícilmente podría encontrarse algún *College o* Universidad que no hubiera creado una Facultad de Ciencias Religiosas o ampliado considerablemente las ya existentes (p. 79).

Los políticos eran sumamente respetuosos con la religión. Habría sido inconcebible que un ateo o un agnóstico como Robert G. Ingersoll, que fue por todo el país desafiando a Dios y pronunciando discursos antirreligiosos, hubiera tenido una posición respetada e influyente en la política norteamericana. Una persona no creyente y que se declarase tal habría sido un pesado lastre, tanto para el Partido Republicano como para el Demócrata, y no habría tenido la menor oportunidad en la vida política (p. 76).

Lo religioso "se vendía" bien. Las editoriales andaban en busca de títulos religiosos, porque en la categoría de libros que no eran de ficción, siete de cada diez éxitos editoriales correspondían a títulos religiosos[7] (p.

97, n. 37); había revistas que prácticamente jamás aparecían sin un artículo acerca de la religión, y monseñor Fulton Sheen encabezaba la lista de los programas de televisión más vistos. Es significativo que, según el *Time*[8], a las muñecas que caminaban, que hablaban, que tomaban el biberón y mojaban los pañales se habían sumado las "muñecas que rezaban". La *Ideal Toy Co.* puso a la venta, efectivamente, una muñeca con las rodillas articuladas que podía arrodillarse en actitud de orar (p. 96, n. 33).

Diecisiete años después, en 1972, Andrew M. Greeley, en otro estudio famoso, constató que la situación no había cambiado. En Norteamérica la secularización (entendida como declive de la religión) era patrimonio tan solo del *homo academicus,* es decir, de las minorías intelectuales; lo que ocurría era que, precisamente por eso, aparecía muy extendida en los medios de comunicación social. Para justificar su tesis, entre otros argumentos, el sociólogo estadounidense comparaba el interés que los norteamericanos manifestaban por la religión con el interés que manifestaban por la política.

Mientras en las elecciones legislativas –que, al fin y al cabo, se celebran una sola vez cada cuatro años– votaban solo alrededor del 60 por ciento de los ciudadanos, el 68 por ciento de la población adulta acudía al templo por lo menos una vez al mes, y el 79 por ciento afirmaba pertenecer a alguna Iglesia.

Mientras el 27 por ciento del electorado discutía con alguien sus puntos de vista políticos antes de las elecciones, el 90 por ciento de la población de la zona de Detroit afirmaba hablar de temas religiosos al menos una vez al mes.

Mientras el 5 por ciento de las familias prestaban apoyo económico a algún partido o candidato político, más del 40 por ciento de las mismas contribuían al sostenimiento económico de su Iglesia.

El 88 por ciento de la población afirmaba rezar todos los días, y el 40 por ciento había leído la Biblia durante el mes anterior. En la ciudad de Detroit, el 65 por ciento de los adultos seguía los programas religiosos de la radio o la televisión, y un 75 por ciento leía las noticias religiosas de los periódicos[9].

Todavía hoy se mantiene esta situación. Especialmente prometedora es la situación de la Iglesia Católica en Estados Unidos. Entre 1970 y 1985 ha habido más de 800.000 conversiones *anuales* al catolicismo, en tanto que los protestantes pierden anualmente cerca de medio millón de fieles[10]. Ya lo percibió Will Herberg en su estudio de 1955: "La actitud católica es, cada vez más, la de una importante minoría que posee un fuerte sentido de seguridad en sí misma. El protestantismo norteamericano presenta hoy la anomalía de un poderoso grupo mayoritario, con una creciente conciencia de minoría. (...) La postura protestante tiende cada vez más a definirse según su confrontación con un catolicismo seguro de sí mismo y agresivo"[11]. (Nuestra lengua está padeciendo una colonización del inglés. Lázaro Carreter observaba con toda razón que la palabra inglesa *aggressive* significa "caracterizado por una gran energía, ambición o capacidad de iniciativa", mientras que en castellano agresivo significa "propenso a faltar al respeto, a ofender o a provocar a los demás". Por eso decía que, al oír que una institución es agresiva, le entraban ganas de "llamar a la comisaría más próxima"[12]).

Para la sociología convencional de la secularización, elaborada sobre todo a partir de los datos europeos, la buena situación religiosa de Estados Unidos –sociedad moderna donde las haya– era únicamente la excepción que confirmaba la regla. Pero es obvio que bastaría una excepción para falsificar, en el sentido popperiano de esta expresión, la tesis de la "inevitable" desaparición de la religión en el mundo moderno. Ocurre, además, que pueden aducirse otros casos similares, como son Japón y los antiguos países de la Europa del Este. Por eso Berger, que en los años sesenta consideró "inevitable" el descenso de la religión en las sociedades modernas, habla ahora de una "des-secularización"[13].

En un libro algo anterior había escrito ya: "A nadie se le ocurrirá decir que los Estados Unidos no son una sociedad moderna; en realidad, desde ciertos puntos de vista, quizá se trate de la más moderna de todas. No obstante, según todos los criterios convencionales, continúa siendo un país intensamente religioso. (...) Es más elevada que nunca la cifra de estadounidenses que asisten con regularidad a los servicios religiosos, prestan su apoyo a organizaciones religiosas y se describen a sí mismos como poseedores de sólidas creencias religiosas. (...) Ni la teoría de la "última boqueada" ni la noción según la cual la religión se desvanecerá a medida que triunfe la modernización, convirtiendo en obsoletas las ventajas de aquella, resultan demasiado prometedoras como explicación del caso estadounidense"[14].

Así, pues, ha sido un prejuicio ideológico el que llevó a muchos sociólogos a afirmar que el descenso de la religión en Europa es una consecuencia "natural" de la secularización que no requiere ninguna explicación, y que lo que debe ser explicado es la "desviación" americana de la norma. Comprender esto tiene mucha importancia, como veremos más adelante, para la tarea evangelizadora.

3. El retorno al paganismo

Por otra parte, en Europa, donde no es posible negar que las iglesias cristianas vienen padeciendo desde hace varias décadas un importante descenso numérico, ha ocurrido –para sorpresa de todo el mundo– que el vacío dejado por ellas han empezado a llenarlo formas primitivas y regresivas de lo religioso. Atrevámonos a decirlo, aunque pueda parecer un lenguaje "política-

mente incorrecto": Estamos asistiendo a un retorno del paganismo. Y quiero aclarar que "hablar de paganismo no es simplemente un recurso retórico para designar el debilitamiento de la práctica cristiana o el alejamiento de la Iglesia. Designa más bien una concepción global de la realidad y del hombre."[15] De hecho, los primeros en utilizar hoy la palabra "paganismo" son quienes se identifican con esa concepción de la vida[16].

El paganismo es una religiosidad de la Naturaleza y de la Vida, con fuertes tintes panteístas. Es una herencia remota de nuestros antepasados, los pobladores de la Europa pre-cristiana y pre-romana, que, reprimida por el cristianismo, permaneció quizá siempre en el inconsciente colectivo. Heine escribió en 1834: "Alemania es la mejor tierra para que fructifique el panteísmo; esta es la religión de nuestros grandes pensadores, de nuestros mejores artistas. (...) No se dice, pero todo el mundo lo sabe; el panteísmo es el secreto a voces de Alemania. Es la religión alemana oculta"[17].

En nuestros días, aflojada la censura ejercida por el cristianismo en el pasado, vuelven a celebrarse con fuerza *los solsticios* en la noche de San Juan o en Navidad; los carnavales se convierten en las fiestas de la primavera; se recuperan las "marzas"(en marzo se iniciaba el año en la antigua Roma) o las "mayas". La noche de Halloween (31 de octubre), celebrada sobre todo en el mundo anglosajón, está arraigando cada vez más en los países latinos. Ha estado vinculada desde los tiempos prehistóricos a fiestas de aparecidos, brujería y rituales tectónicos. También los celtas creían que los espíritus de la muerte regresaban a sus moradas terrenales durante esa noche. La publicidad anuncia esas fiestas expresamente como "paganas". Por ejemplo, el diputado por Soria José María Martínez Laseca, al presentar las fiestas de San Juan del Toro, escribe: Cuando "ha transcurrido la noche más corta del año", los sorianos se entregan a unas celebraciones en las que "vislumbran una clara pervivencia del mitologema del eterno retorno". "El toro es el protagonista principal, ese "tótem" sagrado, de siempre emparentado al sacrificio y a la fertilidad"[18].

El paganismo más consciente de sí mismo es el que reivindica la figura del dios Dionisio –o Baco, como también se le llama–, el hijo bastardo de Zeus, que, como decía Eurípides en *Las Bacantes,* "inventó el llamado licor de la uva y quiere divulgarlo entre los mortales, librándolos de dolores en sus infinitas miserias cuando de él se hartan, y entregándolos al sueño, olvido de los males cotidianos"[19]. El culto dionisíaco fue objeto de críticas y hasta de prohibiciones en la Antigüedad, debido a los excesos que lo acompañaban. Fue prohibido ya en el año 186 a.C. por el Senado romano, aunque las prohibiciones más firmes llegaron cuando el cristianismo se convirtió en la religión oficial del Imperio; pero conservó siempre su capacidad de seducción entre el pueblo bajo fórmulas y apariencias diversas, como el carnaval. Las reivindicaciones modernas del paganismo comienzan simbólicamente con aquel famoso grito de "Dionisio contra el Crucificado", con el que Nietzsche termina su *Ecce homo*[20]. Para el filósofo alemán, situar como centro de la religión a un agonizante en el madero de la cruz es, simplemente, una sacralización del dolor y una ofensa a la Vida. El hombre necesita reencontrar la energía de la vida mediante el delirio de la fiesta, la danza frenética, el éxtasis de la borrachera, el exceso de sensaciones. Por eso Epicuro, con su concepción hedonista de la vida, se ha convertido igualmente en un referente habitual de la filosofía actual.

En realidad, ese retorno del paganismo había sido observado hace ya mucho tiempo por los analistas de la modernidad a los que calificamos de "clásicos". Max Weber, por ejemplo, afirmó en 1919 que una característica de nuestra época es el retorno de los dioses a los que se había dado por muertos, entendidos estos como las fuerzas míticas de la existencia que la racionalidad moderna había reprimido: "Los numerosos dioses antiguos, desmitificados y convertidos en poderes impersonales, salen de sus tumbas, quieren dominar nuestras vidas y reanudan entre ellos la eterna lucha."[21]

4. Los nuevos movimientos religiosos

Debemos mencionar igualmente la proliferación de los llamados "nuevos movimientos religiosos", muchos de ellos considerados "sectas destructivas" por los expertos (de hecho, han tenido que hacer frente a frecuentes demandas ante los tribunales): Cienciología, Niños de Dios o Familia del Amor, Hare Krishna, Edelweiss, Misión de la Luz Divina, Iglesia de la Unificación de Moon, Ceis, Secta del Amor Libre, Nuevo Amanecer, Comunidad, Nueva Acrópolis, Meditación Trascendental, Bhagwan Rajneesh, etc.[22].

Hoy existen también adoradores de Satán –creciendo, según parece, más rápidamente que los restantes grupos–, que dejan tras de sí un rastro de sangre, gallos decapitados y signos cabalísticos[23]. El satanismo se ha hecho presente incluso en la música "rock" y "heavy metal" de los años setenta y ochenta[24]. En una canción del grupo Black Arkansas, titulada *When electricity came to Arkansas,* en un momento determinado aparecen entre la música ruidos ininteligibles que, reproducidos al revés, transmiten este mensaje: "Satán, Satán, Satán, él es dios, él es dios, él es dios... ". Hay un grupo llamado "Los Ángeles del Infierno", uno de cuyos discos lleva por título los tres seis (666), que, desde el Apocalipsis (13,18), es el "número de la Bestia" que identifica al diablo.

Entre los nuevos movimientos religiosos, quizá el que mayor relevancia ha adquirido es esa religiosidad ecléctica que se conoce como *New Age*[25]. La *New Age* afirma a Dios, pero no se trata de un Dios personal, sino de un Dios cósmico, una Energía invisible que se

halla presente en cada cosa del mundo, en cada ser vivo.

Desde el punto de vista filosófico, la *New Age* es claramente panteísta. Dios no es algo ajeno o extrínseco al mundo y a la historia de los hombres, sino que es el mismo mundo. El ser humano está compuesto por diferentes "cuerpos", que corresponden a distintos grados vibracionales de campos energéticos. El cuerpo físico es la manifestación de las frecuencias más bajas, y a partir de él se van superponiendo otros "cuerpos" más sutiles.

Esta novedosa "anatomía", desconocida por la medicina y la psicología tradicionales, da origen a una nueva comprensión de las enfermedades y a una proliferación de terapias alternativas que suelen incorporar, como parte de las mismas, la meditación. En su eclecticismo, la *New Age* saquea corrientes filosóficas de origen oriental o pseudo-oriental, aunque después las modifica profundamente. La sucesión de existencias que evocan las nociones hindú y budista del karma y del samsâra, por ejemplo, no se concibe ya como una maldición, sino como la oportunidad para hacer experiencias que enriquecen a la Totalidad.

5. Las "religiones sin Dios"

Junto a los nuevos movimientos religiosos es necesario constatar la proliferación en nuestros días de lo que Tillich llamó "cuasireligiones"[26]. Él se refirió con dicha expresión a ideologías como el comunismo o el fascismo, que en los años treinta se convirtieron para mucha gente en el interés último de su vida, ocupando el lugar de Dios. Se trata, en realidad, de un fenómeno mucho más amplio. Son muchas las actividades y realidades tenidas hasta ahora por profanas y a las que una población de nula o tibia fe ha ido transfiriendo sus anhelos de trascendencia y su religiosidad. Otros prefieren llamar "religiones sin Dios" a lo que Tillich llamó "cuasi-religiones". Metz, por ejemplo, escribe: "Vivimos en una especie de crisis de Dios que adquiere forma religiosa; vivimos, en cierto modo, en una era de la religión sin Dios. Por tanto, la frase clave podría ser ésta: ¡Religión, sí; Dios, no! "[27]. También la revista *Esprit* dedicó un número especial, en junio de 1997, al "Tiempo de las religiones sin Dios".

Escribe Mircea Eliade: se supone que "el hombre arreligioso habría perdido la capacidad de vivir conscientemente la religión y, por tanto, de comprenderla y asumirla; pero en lo más profundo de su ser conserva aún su recuerdo"[28] y lo proyecta sobre diversos objetos.

Pensadores con posturas personales opuestas a las de Mircea Eliade coinciden en ese diagnóstico. Ernesto Sábato, por ejemplo, recuerda en sus Memorias unas palabras que le dijo Cioran: "Todo se puede sofocar en el hombre, salvo la necesidad del Absoluto, que sobrevivirá a la destrucción de los templos, así como también a la desaparición de la religión sobre la tierra"[29].

Cuando, en un capítulo anterior, hablamos de la metamorfosis de lo sagrado, vimos que múltiples realidades, de suyo profanas –como el dinero, el poder, la violencia, la persona amada, las estrellas del espectáculo o los ideales revolucionarios– pueden ser sacralizadas, con lo cual surgen las que venimos llamando "religiones sin Dios".

Vamos a mencionar cuatro ejemplos de religiones sin Dios (o "cuasi-religiones", en la nomenclatura de Tillich):

5. 1. La Religión de la Humanidad [30]

Lo que podríamos llamar "Religión de la Humanidad" no persigue la felicidad en una vida más allá de la muerte, sino el bienestar de la humanidad en este mundo. No hay acción más religiosa que la de mejorar este mundo y defender al hombre. Para la Religión de la Humanidad, el progreso ilimitado recibe idéntica consideración que la escatología para el cristianismo.

Fernando Velasco concluye: "Si la Religión de la Humanidad es lo que he descrito, espíritus religiosos los ha habido, los hay y los habrá"[31]. En efecto, basta fijarse en Feuerbach, a quien podemos considerar como el primer teorizador de la "religión de la Humanidad". Hace falta ser muy miope para creer que fue un hombre antirreligioso. Hook dice con razón que Feuerbach "no proclamó el fin de todas las religiones, sino que, como Lutero, atacó la religión antigua en favor de una nueva"[32]: la religión de la Humanidad. Para Feuerbach, la religión del amor de Dios debe ser sustituida por la religión del amor al hombre. "El amor al hombre –escribió– debe ser prácticamente la ley primera y suprema. *Homo homini Deus est*"[33]. Consideraba necesario consagrarse a la tarea de hacer feliz a la humanidad de forma tan absoluta como el hombre profundamente religioso se consagra a su Dios: "Quien no tiene objetivo final no tiene tampoco patria ni santuario. (...) Quien tiene un fin que sea en sí verdadero y esencial tiene también la religión, aunque no en el sentido limitado de la plebe teológica, pero sí en el sentido de la razón y de la verdad; y esto es lo que importa"[34]. Eso explica el final tan "religioso" de *La esencia del cristianismo:* "Solamente se necesita interrumpir el curso común y acostumbrado de las cosas para darle a lo común un significado no común, y a la vida en cuanto tal un significado religioso en general. Por eso, santo sea el pan, santo el vino, pero también sea santa el agua. Amén"[35].

5.2. La religión civil [36]

Debemos a Rousseau la noción explicita de religión civil. *El Contrato social* culmina con un capítulo dedicado a ella. La religión civil es el resultado de sacralizar la vida de una comunidad política dotando de carga épica a su historia, llenando de carga luminosa sus símbolos, suministrándole dioses y patronos tutelares, estableciendo liturgias cívicas o políticas, etc. Se trata, en

resumen, de hacer de la patria objeto de adoración ciudadana. Al glorificar hasta ese extremo la propia comunidad, la religión civil establece una división maniquea entre los de dentro y los de afuera. "Fuera de la nación que la sigue –decía el filósofo ginebrino–, todo es para ella infiel, extraño, bárbaro"[37].

En principio, la religión civil es un fenómeno más bien difuso y popular, pero representa un arma muy tentadora para el poderoso o para quien aspira a serlo. Por eso, aunque exista una aportación espontánea por parte de los miembros de la sociedad, suele haber también ideólogos y agentes mediáticos dedicados al fomento de la actividad mitogénica, a la glorificación iconográfica de héroes y acontecimientos. En general, se fomenta la religión civil cuando los recursos disponibles no son suficientes para alcanzar las metas políticas que una sociedad se ha propuesto. En el pasado encontramos muchos ejemplos de religión civil:

Roma promovió el culto al César y a las leyes para mantener la unidad del Imperio a pesar de la fuerte heterogeneidad lingüística, étnica y política existente en su vasto territorio.

En China, el confucianismo como doctrina imperial oficial consistió en la veneración del orden político, social y cultural, alimentando un culto necesario para mantener el orden cósmico.

Durante la Revolución Francesa, los jacobinos establecieron un culto político y civil a la Razón, al Estado y a la nación, por medio de un conjunto de fiestas, ceremoniales y templos creados para ello: el solemne *Culto de la Razón,* establecido en Notre-Dame de París; los meses de treinta días divididos en tres decenas, como homenaje al sistema métrico decimal; los cinco días restantes hasta completar el año que, colocados entre el 17 y el 21 de septiembre, se consagraron a fiestas laicas y republicanas; la "fiesta del invierno", o "fiesta del nuevo sol", para sustituir a la Navidad...

En el mundo contemporáneo –supuestamente secularizado– se encuentran también múltiples ejemplos de religión civil. Los primeros en llamar la atención sobre ello fueron Edward Shils y Michael Young, en un ensayo sobre la coronación de la reina de Inglaterra publicado en 1953.

Estados Unidos es otro ejemplo claro de religión civil, como ya hizo notar Bellah en 1967[38]. Se mitifica el "destino manifiesto" de la nación norteamericana en el mundo moderno. En su seno encuentran sentido las crispadas campañas anticomunistas promovidas en nombre de la pureza y la virtud nacionales, o la presencia en aquel país de un vigoroso maniqueísmo político de raíz religiosa. La religión civil norteamericana –identificada, como veremos en el próximo capítulo, con el *American way of life*– ha incorporado elementos de las tres tradiciones religiosas presentes en el país, de modo que el americano medio no percibe ningún conflicto entre ella y su fe particular, si es que la tiene.

Aunque la religión civil suele ser estatal, no es un fenómeno que quede confinado a los estados. A niveles más bajos se encuentran también religiones civiles regionales o étnicas, e incluso cultos cívicos locales. A través de la religión civil se produce una metamorfosis que eleva a dignidad moral aquello que, de no ser así, quedaría en un simple rasgo étnico o una costumbre pintoresca.

En opinión de Salvador Giner, "el nacionalismo es impensable sin un sustrato de religión civil. (...) Si sufre persecución o marginación, mejor, pues su manifestación le confiere mayor sacralidad a través del riesgo y el desafío"[39]. Yo no creo que esto pueda afirmarse de *todo* nacionalismo, pero sí de los que en el primer capítulo califiqué como "nacionalismos fanáticos".

5.3. Las religiones políticas totalitarias

No se debe confundir la religión civil con la religión política. Aunque con notables excepciones, la primera, al ser un fenómeno tradicional, suele ser conservadora. En cambio, las religiones políticas, ligadas casi siempre a un partido o facción, pretenden la movilización o el control total de una población determinada con el fin de edificar una nueva sociedad. Por eso las religiones políticas suelen tener una actitud hostil hacia las religiones civiles.

Las religiones civiles suelen ser un fenómeno más bien difuso y espontáneo que no se caracteriza por un pensamiento sofisticado. Rousseau sostenía que "los dogmas de la religión civil deben ser sencillos, en pequeño número, enunciados con precisión, sin explicación ni comentarios"[40]. En cambio, las religiones políticas totalitarias se basan en una ideología explícita.

Ejemplos de religiones políticas fueron, en el último siglo, el nazismo y el comunismo. Seguramente, si no advirtiera al lector de que los siguientes versos de Neruda pertenecen a una poesía titulada "A mi Partido", pensaría que están dedicados a Dios: "Tú me has hecho hermano de todos los hombres antes desconocidos. Tú me has infundido en el corazón la fuerza de todos los camaradas vivientes (...), tú me has dado la libertad que un solitario no conoce (...), tú me has demostrado que el dolor del individuo desaparece en la victoria de todos (...), tú me has transformado en indestructible, porque contigo no acabo en mí mismo".

5.4. La religión de la ciencia

Es obvio que muchas personas cultivan las distintas ciencias sin hacer de ellas una religión; pero en otros casos encontramos fervores auténticamente religiosos. Si es verdad que para muestra basta un botón, recordaremos aquí el caso de Renan (1823-1893), que afirmaba con auténtica convicción: "La ciencia es una religión"[41]. O, para ser más precisos, no "una", sino "la verdadera religión"(p. 38l).

Como es sabido, cuando Renan perdió la fe, abandonó la carrera eclesiástica hacia la que le había orientado su piadosa madre, consagrándose en lo sucesivo

a la filología y a la filosofía. El verbo "consagrar"no lo utilizo aquí como sinónimo de entregarse con ardor a una empresa, sino en su sentido religioso fuerte. De hecho, el filósofo bretón se consideraba más creyente que los propios creyentes: "Hora es de que nos acostumbremos a llamar escépticos a todos los que no creen todavía en la religión del espíritu moderno y, rezagándose en torno a sistemas gastados, niegan con ciego odio los dogmas del siglo vivo"(pp. 46-47). Y apostrofaba a los cristianos con estas palabras: "Vosotros sois los escépticos, y nosotros los creyentes. Creemos en la obra de los tiempos modernos, en su santidad, en su porvenir, y vosotros la maldecís. Creemos en la razón, y la insultáis"(p. 49).

Por eso es necesario entregar la propia vida a la ciencia de forma tan totalizadora como los santos se consagran a Dios: "No podemos negar que la abolición de las órdenes religiosas que se daban al estudio asestó un golpe mortal a ciertas sabias investigaciones: se reparará esa falta cuando el estado haya instituido, en una u otra forma, *capítulos laicos, beneficios laicos,* en los cuales reanuden grandes trabajos de erudición benedictinos profanos y críticos"(p. 238). "Cuanto el estado concedía en otro tiempo al ejercicio religioso corresponderá de derecho a la ciencia, única religión definitiva. Ya no habrá presupuesto de cultos, sino presupuesto de la ciencia"(pp. 236-237).

Desde su experiencia personal pudo decir que la bienaventuranza proporcionada por la ciencia sobrepasaba con creces a la proporcionada por Dios: "Disfruté en mi infancia y en mi primera juventud las alegrías más puras del creyente, y desde el fondo del alma lo digo: nada eran aquellas alegrías comparadas con las que he sentido en la pura contemplación de la belleza y en la investigación apasionada de la verdad"(p. 302). "Muchas veces, solo en mi pobre habitación, en medio de mis libros, he disfrutado la plenitud de la dicha y he retado al mundo entero a que proporcionase a cualquiera goces más puros que los que yo encontraba en el ejercicio tranquilo y desinteresado del pensamiento"(p. 432).

Después de todo esto se impone una conclusión: los pensadores que, en el corazón de la Cristiandad, proclamaron la muerte de Dios, se dejaron engañar por un simple cambio de residencia[42]. Es necesario eliminar el prejuicio (al menos inconsciente) de que solo hay religión dentro de las iglesias. Como decía Mardones, "si ayer era cierto que quien buscaba lo religioso debía acudir a las iglesias, hoy día ya no es cierto: lo religioso deambula extramuros de las iglesias por herbolarios o conventículos"[43].

6. Testigos del evangelio en Babel

Tomemos buena nota de lo que acabamos de ver. Creíamos tener que anunciar el Evangelio en un mundo irreligioso, y resulta que más bien debemos hacerlo en una situación parecida a aquella de la antigua Grecia que llevó a San Pablo, después de recorrer una ciudad abarrotada de ídolos, a decir: "Atenienses, en cada detalle observo que sois extremadamente religiosos"(Hch 17,22).

Olvidemos, pues, la tesis del inevitable e imparable retroceso de la religión en el mundo moderno; y no porque queramos esconder la cabeza debajo del ala, como los avestruces, sino, sencillamente, porque los sociólogos han descubierto que es falsa; porque ha resultado "falsificada"en el sentido popperiano de esta expresión. En algunas sociedades –como los Estados Unidos– no existe tal retroceso; y en otras –como es el caso de Europa– han surgido las llamadas "religiones sin Dios"y ciertas formas de religiosidad que, como dice Álvarez Bolado, parecen "más precristianas que postcristianas"[44].

La tesis del final inevitable de la religión es muy peligrosa, porque puede ser lo que Robert K. Merton llama "una profecía que se cumple a sí misma"[45], es decir, una profecía que era falsa en el momento en que se enunció pero que, precisamente porque todos la tomaron en serio, acabó siendo verdadera. El ejemplo más claro que se me ocurre es el rumor sobre la quiebra de un banco: imaginemos un banco que está perfectamente saneado; si empieza a correr el rumor de que está en quiebra, y todos los clientes se precipitan a retirar sus ahorros a la vez, el banco acabará quebrando de verdad. Pues, como digo, la tesis del inevitable declive de la religión podría ser otra "profecía que se cumple a sí misma". Los sociólogos reconocen hoy que carece de fundamento; pero, si nos la creemos, provocará tal inseguridad en nosotros que podría acabar convirtiéndose en verdadera.

Pero no por ser falsa la tesis del final inevitable de la religión debemos echar las campanas al vuelo. "Futuro de la religión" no supone necesariamente "futuro del cristianismo". Como hemos dicho ya varias veces, el terreno perdido por el cristianismo en Europa a lo largo de las últimas décadas ha sido ocupado por religiones nuevas, formas primitivas de religiosidad y "religiones sin Dios". Ante este fenómeno, "retorna en la mente el tópico del "animal incurablemente religioso""[46]. Quizá no fuera arriesgado afirmar que "la "cantidad de religión" presente en una sociedad es más o menos constante a lo largo del tiempo"[47]; si una religión pierde terreno, otras lo ganarán.

En el último capítulo nos preguntaremos qué rasgos debe tener el cristianismo en nuestros días para ser de las religiones que ganan terreno. Ahora nos limitamos a constatar la existencia de una fuerte competencia en el mercado religioso. Igual que la globalización económica ha acabado con los negocios cautivos, porque lo que un fabricante local estaba vendiendo a mil puede traerlo mañana un fabricante de Malasia a cien, "ahora ya no puede pensarse aquello de que el cristianismo es

para el Occidente, el budismo para el Sudeste asiático, el islamismo para el Oriente Medio, etc., etc. Actualmente, hay de todo en todas partes. Hay presbiterianos nacidos en Camboya, budistas de la tercera generación en los Estados Unidos, y templos hindúes en el Caribe. Las religiones ghetto –que cuentan con el factor del aislamiento para poder sobrevivir– están desapareciendo. Los muchachos del "Haré Krishna" cantan su salmodia en la Plaza de San Pedro de Roma; el cristianismo está resurgiendo en la China continental... "[48]. Y, además de todo eso, debemos contar con el resurgimiento de esas formas degradadas de lo religioso y la proliferación de "religiones sin Dios".

En consecuencia, nuestra acción pastoral debe estar impregnada de una mentalidad muy distinta de la que dominaba en los pasados tiempos de monopolio, cuando, ante la demanda de religión de un individuo, este solo podía acudir a un "proveedor": su propio párroco, por muy limitado que fuera.

No pensemos que esta situación de competencia es completamente nueva. Lo mismo ocurrió durante los cuatro primeros siglos de nuestra era, y más tarde en los territorios de misión: la fe cristiana tuvo que ganar adeptos en concurrencia con otras ofertas religiosas, tratando de ofrecer a los "clientes"la mejor vía de salvación. Y supo hacerlo con éxito.

No lamentemos estar en situación de competencia: puede ser un estímulo para revitalizar la Iglesia. Como dice Bernhard Häring, "cuando una sociedad poderosa ha conseguido un pleno monopolio y no teme ninguna competencia, se va convirtiendo lentamente en perezosa, inmóvil e inadaptada. Ya no hay que ganarse el favor del comprador"[49].

Por otra parte, la existencia en nuestros días de esas formas primitivas de religiosidad y de las "religiones sin Dios" obligan a replantear quiénes son los destinatarios de la acción evangelizadora: ¿la increencia?, ¿la credulidad excesiva?, ¿los adeptos a las "cuasi-religiones"?... La estrategia será distinta en cada caso (recordemos aquel proverbio inglés: "Para enseñarle latín a John no basta conocer el latín; hay que conocer también a John").

Notas:

1- Cf. Muchos más datos semejantes en Acquaviva, Sabino S. *El eclipse de los sagrado en la civilización industrial*, Mensajero, Bilbao, 1972, pp. 179-246.

2- Tillard, Jean Marie, "Nosaltres, soms els darrers cristians?" *Qüestions de la Vida Cristiana* 190 (1998) 17.

3- Cf. Stoetzel, Jean, *¿Qué pensamos los europeos?* Mapfre, Madrid, 1983, pp. 98-102.

4- Vv.Aa. *Jóvenes españoles 99*, Fundación Santa María, 1999, p. 313.

5- Amaladoss, Michael, *El Evangelio al encuentro de las culturas*, Mensajero, Bilbao, 1998, p. 164.

6- Herbert, Will, *Católicos, protestantes y judíos*, Libreros Mexicanos Unidos, México, 1964.

7- *The Times Literary Supplement* 2746 (17 de septiembre de 1954), suplemento, p. LXIV.

8- *Time*, 20 de septiembre de 1954.

9- Cf. Greeley, Andrew M., *El hombre no secular*, Cristiandad, Madrid, 1974, pp. 16-18.

10- González-Anleo, Juan, "El mapa del catolicismo y del cristianismo dentro de medio siglo". Consecuencias, en (Vv.Aa.) *Ser cristiano en el siglo XXI. Reflexión sobre el cristianismo que viene*, Universidad Pontificia de Salamanca, 2001, p. 125.

11- Herbert, Will, op. cit., p. 293.

12- Lázaro Carreter, Fernando, *El dardo en la palabra*, Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, Barcelona 2001, p. 46.

13- Berger, Peter L., "The Desecularization of the World. A Global Overview", en (Berger, Peter L. [ed.]) *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Eerdmans, Grand Rapids, (MI), 1999, pp. 1-18.

14- Berger, Peter L., *Una gloria lejana*, Herder, Barcelona, 1993, pp. 52-53.

15- Bueno de la Fuente, Eloy, *España, entre cristianismo y paganismo,* San Pablo, Madrid 2002, p. 289.

16- Cf. Vicent, Manuel, *Las horas paganas*, Alfaguara, Madrid 1998; Villena, *Luis Antonio* de, *Un paganismo nuevo*, Olifante, Litago (Zaragoza) 1981.

17- Heine, Heinrich, *Contribución a la historia de la religión y de la filosofía en Alemania* (Obras, Vergara, Barcelona 1964, pp. 701-702).

18- Cit. En Bueno de la Fuente, Eloy, *op.cit.* p. 175.

19- Eurípides, *Las Bacantes* (VV.AA.) *Teatro griego*, Edaf, Madrid 1968, p. 1201.

20- Nietzsche, Friedrich, *Ecce homo* (*Obras completas,* t. 4, Prestigio, Buenos Aires 1970, p. 375).

21- Weber, Max, *El político y el científico,* Alianza, Madrid 1979, p. 218.

22- Cf. Bosch, Juan, *Para comprender las sectas,* Verbo Divino, Estella, 1996; Guerra, Manuel, *Diccionario enciclopédico de las sectas,* BAC, Madrid 1998; Jiménez, José Demetrio (ed.), *La religión y sus metamorfosis. Una aproximación a los nuevos movimientos religiosos*, Religión y Cultura, Madrid 1999; Martín, Cándido, *El laberinto de las sectas*, Religión y Cultura, Madrid 1998; Vidal Manzanares, César, *Nuevo diccionario de sectas y ocultismo*, Verbo Divino, Estella 1998.

23- Cf. Köning, Frederick, *Historia del satanismo*, Bruguera, Barcelona 1976; Penella, Manuel A., *Satanismo*, Círculo de Amigos de la Historia, Madrid 1977; Salarrullana, Pilar, *Las sectas satánicas. La cara oculta de los esclavos de Lucifer*, Temas de Hoy, Madrid 1991; Adams, *Louis, Las misas negras*, Editors, Barcelona 1990.

24- Cf. Martínez Galiana, Jota, *Satanismo y brujería en el rock*, La Máscara, Valencia 1998; Martínez Murillo, Juan José, *El satanismo en el rock*, La Máscara, Valencia 1997; Laban, René, *Música rock y satanismo*, Obelisco, Barcelona 1990; Gutiérrez Tutor, Carlos, *Notas satánicas: el satanismo en la música rock*, ed. del autor, Zaragoza 2001.

25- Cf. Anglaréis, Michel, *Nueva Era y fe cristiana,* San Pablo, Madrid 1994; Sudbrack, Josef, *La nueva religiosidad. Un desafío para los cristianos*, Paulinas, Madrid 1990; Franck, Bernard, *Diccionario de la Nueva Era*, Verbo Divino, Estella 1994.

26- Tillich, Paut, "El cristianismo y el encuentro de las religiones universales", en *Teología de la cultura y otros ensayos*, Amorrortu, Buenos Aires 1974, pp. 163-176.

27- Metz, Johann Baptist, *Un hablar de Dios sensible a la teodicea*, en (Metz, Johann Baptist [dir.] El *clamor de la tierra,* Estella, 1996, p. 19). La misma idea en Metz, Johann Baptist – Peters, Tiemo Rainer, *Pasión de Dios,* Herder, Barcelona 1992, p. 20.

28- Eliade, Mircea, *Lo sagrado y lo profano,* Guadarrama, Madrid 1967, pp. 206-207.

29- Sábato, Ernesto, *Antes del fin*, Seix Barral, Barcelona 1999, p. 136.

30- Cf. Velasco, Fernando, *La religión de la humanidad,* en (Díaz-Salazar, Rafael – Giner, Salvador – Velasco, Fernando [eds.]) *Formas modernas de religión,* Alianza, Madrid 1996, pp. 55-70.

31- *Ibid.,* p. 67.

32- Hook, Sidney, *La génesis del pensamiento filosófico de Marx. (De Hegel a Feuerbach),* Barral, Barcelona 1974, p. 301.

33- Feuerbach, Ludwig, *La esencia del cristianismo*, Sígueme, Salamanca 1975, p. 300.

34- *Ibid.*, p. 111.

35- *Ibid.*, p. 306.

36- Giner, Salvador, "La religión civil", en [Díaz-Salazar, Rafael – Giner, Salvador – Velasco, Fernando [eds.]) *Formas modernas de religión,* Alianza, Madrid 1996, pp. 129-171.

37- Rousseau, Jean-Jacques, *Contrato social*, Espasa-Calpe, Madrid 1990, pp. 163-164.

38- Bellah, Robert N., "Civil Religion in America": Daedalus 96 (1/1967) 121; ID., *The Broken Covenant: American Civil Religion in Time of Trial*, Seabury, New York 1975. Más tarde publicó, en colaboración con Phillip Hamond, *Varieties of Civil Religion,* Harper & Row, New York 1980.

39- Giner, Salvador, *op. cit.*, p. 153.

40- Rousseau, Jean-Jacques, *op. cit.*, p. 168.

41- Renan, Ernesto, El *porvenir de la ciencia,* Doncel, Madrid 1976, p. 93.

42- Stam, R. – Bambridge, *S., The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation,* University of California Press, Berkeley 1985, pp. 529-530.

43- Mardones, José María, *En el umbral del mañana. El cristianismo del futuro*, Ppc, Madrid 2000, p. 134.

44- Alvarez Bolado, Alfonso, *Mística y secularización. En medio y a las afueras de la ciudad secularizada,* Sal Terrae, Santander 1992, p. 23.

45- Cf. Merton, Robert K., *Teoría y estructura sociales,* Fondo de Cultura Económica, México 1980, pp. 505-520 ("La profecía que se cumple a sí misma").

46- Oviedo Torró, Lluis, *La fe cristiana ante los nuevos desafíos sociales: Tensiones y respuestas*, Cristiandad, Madrid 2002, p. 67.

47- *Ibid.*, p. 57.

48- Cox, Harvey, *La religión en la ciudad secular*, Sal Terrae, Santander 1985, p. 212.

49- Häring, Bernhard, "Monopolio eclesiástico y sociedad pluralista": *Selecciones de Teología* 4 (1962) 305.

Luis González-Carvajal, *Cristianismo y Secularismo*, Sal Terrae, Santander, 2003. Capítulo 4.