

LUIS GONZÁLEZ-CARVAJAL SANTABÁRBARA *

FE E INCREENCIA EN ESPAÑA Y EN EUROPA

Fecha de recepción: octubre 2011.

Fecha de aceptación y versión final: enero 2012.

RESUMEN: La necesidad de una nueva evangelización en España y en Europa es consecuencia del fuerte proceso de descristianización vivido en el último medio siglo. El autor pasa revista a diferentes posturas existentes ante el hecho religioso que reclaman una acción evangelizadora también diferenciada: ateísmo, agnosticismo, indiferencia religiosa, pertenencia a otras religiones, así como dos tipos de catolicismo que llama los «católicos del individualismo expresivo» y los «católicos culturales». Cada una de esas posturas es analizada sociológicamente y valorada pastoralmente.

PALABRAS CLAVE: descristianización, ateísmo, agnosticismo, indiferencia religiosa, pluralismo religioso, católicos no practicantes, catolicismo cultural.

Faith and Unbelief in Spain and in Europe

ABSTRACT: The author studies the need of a new evangelisation in Spain and in Europe as the consequence of the strong process of secularization lived in the last half century. He checks different existing positions before the religious fact that they claim an evangelizing differentiated action: atheism, agnosticism, religious indifference, belonging to other religions, as well as two types of catholicism that

* Profesor de la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Comillas de Madrid; lgcarvajal@teo.upcomillas.es

calls the «Catholics of the expressive individualism» and the «cultural Catholics». Each of these positions is analyzed theological and sociologically.

KEY WORDS: secularization, atheism, agnosticism, religious indifference, religious pluralism, Catholics not medical instructors, cultural catholicism.

Comenzaré con unas breves aclaraciones sobre el título de la Conferencia. Al organizar estas Jornadas una Facultad de Teología católica, es obvio que «Fe» sólo puede referirse a la fe cristiana. En cuanto al término «increencia», el título general de las Jornadas —«Transmitir la fe»— sugiere que se trata de analizar el clima espiritual en el que hoy debemos vivir nuestra fe y transmitirla. Por último, tras la referencia conjunta a «España y Europa» está la convicción de que ya no tiene actualidad aquel «Spain is different» que fue uno de los lemas del franquismo: El análisis realizado en estas páginas será válido para el conjunto de Europa Occidental, aunque entre unos países y otros haya diferencias de carácter cuantitativo. En cuanto a las cifras relativas que aportaré, he considerado que las referentes a España son más útiles para la acción pastoral que las relativas a todo el Continente.

LA DESCRISTIANIZACIÓN

Llamamos descriistianización al *retroceso de la fe cristiana en los pueblos o ambientes donde estaba implantada*. Según esa definición, la descriistianización es un fenómeno colectivo. A los individuos se les puede debilitar la fe o incluso perderla, pero quienes se descriistianizan no son los individuos, sino los pueblos o los ambientes. Y no cualquier pueblo, sino aquellos en los que la fe cristiana había arraigado ya; es decir, donde existía una Iglesia local enraizada en la cultura, con un laicado y un clero nativo plenamente responsables de la Iglesia en el lugar.

Tratándose de un retroceso de la fe cristiana, para hablar de descriistianización es necesario comparar la situación actual del cristianismo con la existente en el pasado, lo cual no resulta fácil porque los estudios de sociología religiosa son bastante recientes. En el caso de España, por ejemplo, sólo en los últimos cincuenta años se han realizado investigaciones de ámbito nacional. He aquí cómo ha evo-

lucionado la autoidentificación religiosa de los españoles en ese período¹:

<i>Autoidentificación religiosa de los españoles</i>	1965 Fuente: Demoscopia	2007 Fuente: Investiga (antes Gallup)
Católicos practicantes	83	36,3
Católicos no practicantes	15	37,5
Pertenecientes a otra religión	0	4,5
No creyentes (ateos e indiferentes) ...	2	20,5 (ateos: 9,7; indiferentes: 10,8)
NS/NC.....	0	1,8

Como vemos, proporcionalmente el colectivo que más ha aumentado ha sido el de los no creyentes, que se ha multiplicado por 10. Los católicos practicantes se han reducido a bastante menos de la mitad (a pesar, por cierto, de que en 1965 se consideraban católicos practicantes los que iban a misa todos los domingos y hoy basta que vayan una vez al mes). Muchos de los que fueron católicos practicantes engrosan hoy la categoría de los católicos no practicantes, cuyo porcentaje se ha duplicado con creces. Notemos, por último, que los pertenecientes a otras religiones, aun siendo todavía minoritarios, tienen ya una presencia significativa en el panorama religioso español.

En nuestros días se ha generalizado tanto la preocupación por la des-cristianización que un autor francés llegó a contabilizar hace unos años cerca de 250 publicaciones sobre el futuro del cristianismo. Uno de los más difundidos se titulaba provocativamente: *¿Somos los últimos cristianos?* Su autor, el dominico Jean-Marie Tillard, empezaba pasando

¹ La elección del estudio de Demoscopia en 1965 resulta obligada porque fue la primera investigación sobre la religiosidad de los españoles de ámbito nacional. En cambio, el estudio de Investiga no es el último disponible, pero lo he elegido porque los ítems utilizados son más homologables a los del primer estudio y porque ofrece unos resultados bastante acordes con otras fuentes. Ninguna de esas dos cosas pueden decirse, por ejemplo, del último estudio hecho público, que es el Barómetro de septiembre de 2011 del CIS: 73,3% de católicos (aunque el 57,1% de los encuestados admite que no va «casi nunca» a misa o a los oficios de su religión); 2,2% de creyentes de otra religión; 14,9% de no creyentes; 7,4 de ateos; 2,2% no contestan (CIS, *Estudio 2.911. Barómetro de septiembre de 2011. Avance de resultados*, p.20).

revista a los motivos por los que planteaba esa pregunta. Aun cuando estaban tomados del contexto eclesial canadiense, son bastante semejantes a los nuestros: «Los bancos de las iglesias —decía— están cada vez más vacíos y ocupados por personas cuyos cabellos son cada vez más blancos, de tal modo que se suprimen parroquias. Los seminarios se quedan desiertos...»².

Aunque todos los términos empleados en las encuestas —católico practicante, católico no practicante, adepto de otra religión, ateo, agnóstico e indiferente— parecen muy precisos, a veces ocultan realidades desconcertantes. Intentemos precisar bien cada uno de ellos fijándonos especialmente en los rasgos novedosos que presentan hoy con relación al pasado.

ATEÍSMO

Toda persona culta sabe que «ateísmo» viene del griego, ἄ-Θεός = «sin Dios», y es «la doctrina que niega la existencia de Dios». Podríamos decir que «el ateo es un creyente al revés»³.

Estamos ante un fenómeno reciente y todavía minoritario. Según parece, todavía en el siglo xvi el ateísmo era una actitud desconocida. Si a lo largo de esa centuria resultaba corriente tratarse mutuamente de ateo era porque a nadie se le ocurría una injuria mayor. En el siglo xvii La Bruyère siguió diciendo que «el ateísmo no existe»⁴, pero el hecho de que dedique bastantes páginas a refutarlo hace sospechar que habría algún que otro ateo. Los había, ciertamente, pero eran muy pocos y estaban concentrados casi exclusivamente en dos colectivos: la gran nobleza y los intelectuales. Todavía en el «Discurso sobre la libertad de cultos» pronunciado por Robespierre el 1º Frimario del Año II (21 de noviembre de 1793), dijo: «El ateísmo es aristocrático; la idea de un gran ser que vela por la inocencia oprimida y castiga el crimen triunfante, es totalmente popular. El pueblo, los infortunados, me aplaudirán; si encontrara críticos, sería entre los ricos y entre los culpables»⁵.

² J.-M.-R. TILLARD, *Nosaltres, som els darrers cristians?»: Qüestions de vida cristiana* 190 (1998) 10.

³ E. BUENO DE LA FUENTE, *España, entre cristianismo y paganismo*, Madrid 2002, 120.

⁴ J. DE LA BRUYÈRE, *Los caracteres o las costumbres de este siglo*, Madrid 1959, 565.

⁵ M. ROBESPIERRE, *Oeuvres*, t.X, Paris 1967, 196-197.

En nuestros días el ateísmo sigue siendo minoritario, pero es obvio que ha dejado de ser una forma de «delincuencia intelectual»⁶ y estamos ante un fenómeno en ascenso. En 1965 los ateos e indiferentes sumaban el 2% y hoy sólo los ateos son ya el 9,7%.

Otro cambio operado en las últimas décadas se refiere a las raíces del ateísmo. En el pasado eran sobre todo de tipo intelectual. Como sabe toda persona culta, el cristianismo ha sido interpretado como «resentimiento» que envilece (Nietzsche), «opio» que aliena (Marx), «ilusión» que infantiliza (Freud), la religión del amor fue rechazada como incompatible con la plenitud humana (Feuerbach). Ciertamente, la mayoría de los ateos no han leído ni una sola línea de esos autores, pero sus especulaciones —más o menos transformadas— impregnan la cultura actual y todos respiramos esa atmósfera. «La influencia de las ideas —escribió el Cardenal Suhard en una famosa pastoral hace más de medio siglo— no se percibe sino mucho tiempo después de su difusión entre las minorías»⁷.

Creo, sin embargo, que en estos tiempos postmodernos la increencia no se gesta en la cabeza, sino en el corazón. Cuenta Unamuno la conversación que mantuvo con un obrero que le dijo que Jesucristo no había existido nunca. «Es una tesis desechada por los más sesudos investigadores, sean cuales fueren sus ideas», le dijo Unamuno. El obrero, entonces, contestó: «Pues lo siento, porque no debió haber existido». «Y yo —dice Unamuno—, es claro, no supe qué decirle a esto»⁸.

He aquí cinco únicos ejemplos de motivos que llevan a rechazar a Dios con el corazón⁹:

1. Se rechaza a Dios cuando se le ve —con palabras de Merleau-Ponty— como «esa mirada infinita ante la cual nosotros somos seres sin secreto»¹⁰. Recordemos la impresionante descripción que hace Sartre en su autobiografía literaria de cómo perdió la fe durante su infancia:

«Sólo una vez tuve el sentimiento de que (Dios) existía. Había jugado con unas cerillas y quemado una alfombrita. Estaba tratando de arreglar mi destrozo cuando, de pronto, Dios me vio. Sentí Su mirada en el

⁶ C. CAMPBELL, *Hacia una sociología de la irreligión*, Madrid 1977, 12.

⁷ E. SUHARD, *Dios, Iglesia, Sacerdocio. Tres pastorales*, Madrid 1953, 64.

⁸ M. DE UNAMUNO, *Mi religión y otros ensayos breves (Obras completas, t.3)*, Madrid 1968, 365-366.

⁹ En mi libro *Evangelizar en un mundo postcristiano* (Santander 2019) he tratado con mayor extensión este tema (cf. p.41-113).

¹⁰ M. MERLEAU-PONTY, *Sentido y sinsentido*, Barcelona 1977, 264.

interior de mi cabeza y en las manos; estuvo dando vueltas por el cuarto de baño, horriblemente visible. Me salvó la indignación; me puse furioso contra tan grosera indiscreción, blasfemé, murmuré como el abuelo: “Maldito Dios, maldito Dios, maldito Dios”. No me volvió a mirar nunca más».

Y comenta desenfadadamente:

«Hoy, cuando me hablan de Él, digo con la diversión sin pena de un viejo enamorado que se encuentra con su vieja enamorada: “Hace cincuenta años, sin ese malentendido, sin esa equivocación, sin el accidente que nos separó, podría haber habido algo entre nosotros...”»¹¹.

Desde aquel momento, el «ser visto» se convirtió en un tema central de la filosofía sartriana. «Se han encontrado 7.000 análisis o referencias relativas a la mirada en la obra de Sartre, hecho que revela una verdadera obsesión»¹². Lo malo es que, para responder a la pregunta «¿qué significa para mí: ser visto?»¹³, el filósofo francés partió de una situación insoportablemente indigna: la de aquel que «por celos, por interés, por vicio, ha llegado a pegar la oreja contra una puerta, a mirar por el ojo de una cerradura»¹⁴ cuando de repente oye pasos tras él y cae en la cuenta de que alguien le ha sorprendido y le está mirando¹⁵.

¡Qué distinta sería la interpretación de la mirada divina si partiéramos de una antropología diferente...! Por ejemplo, la mirada amorosa de una madre a su hijo pequeño. Von Balthasar mostró cómo esa mirada puede convertirse en un «camino de acceso a la realidad de Dios»¹⁶.

De hecho, en muchos salmos, la mirada de Dios aparece como un símbolo de su solicitud amorosa y providente sobre las criaturas: «Los ojos del Señor están puestos en sus fieles» (Sal 33 [32], 18); «los ojos del Señor miran a los justos» (Sal 34 [33], 16). También San Juan de la Cruz repite una y otra vez: «el mirar de Dios es amar»¹⁷; «mirar Dios es amar

¹¹ J. P. SARTRE, *Las palabras*, Buenos Aires 1972, 66-67.

¹² J. LACROIX, *Filosofía de la culpabilidad*, Barcelona 1980, 63.

¹³ J. P. SARTRE, *El ser y la nada (Obras completas, t.3)*, Madrid 1982, 392. La exposición central está en las p.383-452.

¹⁴ *Ib.*, 392.

¹⁵ *Ib.*, 394.

¹⁶ H. U. VON BALTHASAR, *El camino de acceso a la realidad de Dios*, en J. FEINER - M. LOHRER (dirs.), *Mysterium Salutis*, t.II/1, Madrid 1969, 41-74.

¹⁷ J. DE LA CRUZ, *Cántico espiritual (Vida y obras de San Juan de la Cruz)*, Madrid 1974, 682.

Dios»¹⁸; «Dios, cuyo mirar viste de hermosura y alegría el mundo y a todos los cielos»¹⁹; etc.

2. En segundo lugar, se rechaza a Dios cuando una educación deficiente hace creer que la religión está contra la felicidad. Recordemos el resentimiento de André Gide hacia la moral cristiana:

«Mandamientos de Dios, habéis lastimado mi alma.
Mandamientos de Dios, ¿cuántos sois: diez o veinte?
¿Hasta dónde estrecharéis vuestros límites?
¿Enseñaréis que cada vez hay más cosas prohibidas?
¿Nuevos castigos prometidos para la sed
de todo lo que encuentro bello sobre la tierra?
Mandamientos de Dios, habéis hecho enfermar mi alma.
Habéis rodeado de muros los únicos manantiales
en que tenía que calmar mi sed»²⁰.

Cuando la moral israelita perdió la inspiración original que brotaba de la experiencia de una alianza con Dios, degeneró en una moral legalista, con sus 365 prohibiciones y 248 mandamientos positivos, privada además de motivaciones verdaderamente poderosas.

En la historia de la moral cristiana hemos vivido también un momento similar, que fue el tránsito de las *Sumas teológicas* a las *Instituciones morales*, allá por los años finales de la Edad Media y los inicios de la Edad Moderna²¹:

Por una parte la moral se separó del dogma, quedando así privada de motivación y fuerza. Una moral desgajada de la experiencia de fe se convierte fácilmente en una moral legalista, represiva, negativa, ascética, culpabilizante... exactamente igual que le ocurrió a la moral israelita cuando se desconectó de la Alianza.

Por otra parte, en las *Instituciones morales* desapareció el tratado clásico sobre la bienaventuranza como fin último del hombre que siempre había servido de introducción a la moral en las *Sumas teológicas*, aunque quizás no siempre se mostraba con suficiente claridad que la felicidad eterna debe comenzar ya aquí. De este modo, la moral dejó de ser un camino hacia la felicidad.

¹⁸ *Ib.*, 715.

¹⁹ *Ib.*, 644.

²⁰ A. GIDE, *Los alimentos terrenales (Obras escogidas)*, México ²1967, 132.

²¹ Cf. para lo que sigue F. MARTÍNEZ DÍEZ, *Avivar la esperanza. Ensayos sobre la vida cristiana*, Madrid 2002, 223-240 («La ética cristiana y el ideal de la felicidad»).

3. También se rechaza a Dios cuando se descubre que es una realidad ajena a la vida. En opinión de un clásico de la psicología religiosa, Vergote, la falta de experiencia religiosa es, para muchos de nuestros contemporáneos, la principal dificultad para creer²².

Evidentemente, la experiencia de Dios no es algo anormal, del estilo de esas cosas que se leen en los libros de ocultismo o parapsicología. Es simplemente una experiencia humana interpretada religiosamente; y, puesto que somos cristianos, interpretada con las claves de interpretación que nos facilita la Biblia²³.

Pero esto requiere un aprendizaje. «En la esfera de los problemas —decía Jean Guitton—, uno tiene que ser enseñado, pero, en la esfera del misterio, uno tiene que ser iniciado». Desgraciadamente, hasta no hace mucho la iniciación cristiana ponía el acento en los contenidos de la fe en detrimento de la dimensión experiencial (recordemos que en vez de «ir a la catequesis» se decía «ir a la doctrina»).

4. El cuarto motivo es el silencio de Dios, que desde hace cien años se ha convertido en un tema recurrente de la cultura. Charles Moeller puso como título al primer tomo de su monumental obra *Literatura del siglo xx y cristianismo*, «El silencio de Dios», y comenzó así: «Hay períodos en que los hombres notan con más claridad la aparente ausencia de Dios en el mundo. Éste es uno de esos períodos»²⁴.

En la filmografía de Ingmar Bergman ocupan un lugar destacado tres películas —«Detrás de un vidrio oscuro» (cuya traducción sería más bien «Como en un espejo», puesto que hace referencia al famoso texto de 1 Cor 13, 12), «Luz de invierno» y «El silencio»— que se conocen como «trilogía del silencio de Dios». Es igualmente sabido que Woody Allen, aludiendo a la conocida frase de Einstein, «Dios no juega a los dados», decía: Es cierto, «sólo juega al escondite»²⁵.

Seguramente donde el silencio de Dios resulta más sorprendente, y también más escandaloso, es ante el dolor de los inocentes. Ya San Ignacio de Loyola enfrentaba al ejercitante con la escena del Calvario, invitándole a «considerar cómo la Divinidad se esconde, es a saber, cómo

²² Cf. A. VERGOTE, *Psicología religiosa*, Madrid ³1975, 86-88.

²³ Lo he desarrollado en otro lugar. Cf. L. GONZÁLEZ-CARVAJAL, *Los cristianos del siglo XXI*, Santander ²2001, 96-104.

²⁴ CH. MOELLER, *Literatura del siglo xx y cristianismo*, t.1 («El silencio de Dios»), Madrid ⁷1970, 23.

²⁵ *Woody Allen en imágenes y palabras*, Barcelona 1993, 228.

podría destruir a sus enemigos, y no lo hace, y cómo dexa padescer la sacratíssima humanidad tan crudelíssimamente»²⁶.

Y, como en el siglo xx el sufrimiento de los inocentes alcanzó niveles desconocidos hasta entonces, el silencio de Dios se hizo también más insoportable que nunca. Seguramente en la memoria de todos nosotros esté el recuerdo de aquel relato ofrecido por Elie Wiesel, un judío de Transilvania, superviviente de Auschwitz, en su libro *Night*; un relato estremecedor del acontecimiento que hizo añicos su fe en Dios²⁷. Los nazis ahorcaron a dos hombres judíos y a un niño delante de todos los internados en el campo de exterminio. Detrás de Wiesel, alguien preguntó: «¿Dónde está el buen Dios?». Los hombres murieron rápidamente, pero la agonía del niño, menos pesado, se prolongaba. Más de media hora quedó así, luchando entre la vida y la muerte, agonizando ante ellos. Y los nazis obligaban a todos los internados a mirarlo bien de frente. Cuando Wiesel pasó ante él todavía estaba vivo. Su lengua estaba roja aún, sus ojos no se habían apagado. Detrás oyó preguntar de nuevo: «¿Dónde está Dios?». Y notó que en su interior una voz respondía: «¿Dónde está? Está ahí, colgado de la horca». Y añade: «Esa noche la sopa tenía gusto a cadáver»; a cadáver de niño y a cadáver de Dios.

Más de una vez he oído —e incluso leído— una interpretación equivocada de esta escena. Como si al decir Wiesel que Dios estaba colgado de la horca estuviera afirmando la identificación de Dios con las víctimas. No hay nada de eso. Al decir que Dios quedó colgado de la horca quería decir que, para él, también la fe en Dios terminó en ese momento.

El exégeta judío André Neher ha enlazado el silencio bíblico con el silencio del campo de exterminio de Auschwitz²⁸. Y el propio Benedicto XVI, en su visita al campo de Auschwitz, se refirió al silencio de Dios. Atravesó a pie el portalón del campo de exterminio, recorrió la avenida central del complejo hasta el bloque de la muerte, sonaron las campanas y oró en silencio ante del muro de la muerte: «¿Por qué, Señor, callaste? —preguntó—. ¿Por qué pudiste tolerar todo esto?»²⁹.

²⁶ I. DE LOYOLA, *Ejercicios Espirituales*, 196 (*Obras de San Ignacio de Loyola*), Madrid 1991, 265.

²⁷ E. WIESEL, *La noche. El alba. El día*, Barcelona 1975, 69-70.

²⁸ Cf. A. NEHER, *El exilio de la palabra: del silencio bíblico al silencio de Auschwitz*, Barcelona 1997.

²⁹ BENEDICTO XVI, *Discurso en Auschwitz-Birkenau* (28 de mayo de 2006): *Ecclesia* 3.313 (10 de junio de 2006) 858.

Sin embargo, me parece completamente pertinente la observación de Torres Queiruga: «Hay que tener mucho cuidado con expresiones como el “silencio de Dios”. Pueden tener cierto fundamento subjetivo, en cuanto eso es lo que *puede parecerse* a nosotros en algún momento; pero *objetivamente* resultan lesivas para el amor de un Dios que no tiene otro interés que el de manifestársenos»³⁰.

En mi opinión sería más exacto hablar del «eclipse de Dios». La expresión, como es sabido, procede de Martin Buber: «El eclipse de Dios —dice— (...) es en verdad el carácter de la hora histórica que el mundo atraviesa»³¹. Me parece una fórmula mucho más precisa porque, del mismo modo que en un eclipse el sol o la luna no han desaparecido, pero dejamos de verlos porque algo nos los oculta, Dios está intentando hablarnos, pero nosotros no podemos oírle porque algo se ha interpuesto entre Él y nosotros.

El dolor de los inocentes no es lo único que puede interponerse entre Dios y nosotros impidiendo que nos llegue su voz. Probablemente tampoco es lo más insalvable. En esta ponencia quiero hablar de otro obstáculo no menos extendido y quizás más impenetrable: Nuestra cultura bulliciosa.

Seguro que si hoy volviera aquel Diablo Cojuelo de Vélez de Guevara que iba levantando los tejados para ver cómo vivía la gente, se asombraría a ver que muy pocos están recogidos en casa. Andamos siempre de acá para allá. Y me temo que esa trepidante actividad exterior denota casi siempre un miedo, quizás inconsciente, a encontrar la nada en nuestro interior.

Necesitamos cultivar la interioridad, que es un espacio privilegiado para el encuentro con Dios. Como dice el libro de la Sabiduría (18, 14), «cuando un sosegado silencio todo lo envolvía y la noche se encontraba en la mitad de su carrera», la palabra de Dios vino a nosotros.

Desgraciadamente, en nuestra cultura estamos tan poco acostumbrados al silencio que ni sabemos cultivarlo en nuestro interior ni lo respetamos en los demás. Es muy expresivo el siguiente cuento de Tony de Mello:

«Un sacerdote estaba observando a una mujer que se encontraba sentada, con la cabeza hundida entre sus manos, en un banco de la iglesia vacía.

³⁰ A. TORRES QUEIRUGA, *Del terror de Isaac al Abbá de Jesús*, Estella 2000, 31.

³¹ M. BUBER, *Eclipse de Dios*, Buenos Aires 1970, 25.

Pasó una hora... Pasaron dos horas... y allí seguía.

Pensando que se trataría de un alma afligida y deseosa de que la ayudaran, el sacerdote se acercó a la mujer y le dijo: “¿Puedo ayudarla en algo?”.

“No, Padre, muchas gracias”, respondió ella. “He estado recibiendo toda la ayuda que necesitaba...”.

“¡... hasta que usted me ha interrumpido!”³².

5. Sin pretender en absoluto agotar las raíces del ateísmo, pondré fin a este apartado diciendo que también se rechaza a Dios simplemente porque la fe no está de moda en la Europa actual. Decía Zubiri que «el ateísmo afecta hoy, *primo et per se*, a nuestro tiempo y a nuestro mundo. Los que no somos ateos, somos lo que somos, a despecho de nuestro tiempo, como los ateos de otras épocas lo fueron a despecho del suyo»³³. Evidentemente, vivir a contracorriente de la mayoría es muy difícil. La sociología del conocimiento ha puesto de manifiesto la importancia que tienen los demás en la opinión que tenemos de nosotros mismos y —mucho más todavía— en la elaboración de nuestras propias convicciones³⁴.

Igual que años atrás se hablaba de un «catolicismo sociológico» para referirse a aquellos que no eran creyentes por opción personal, sino por dejarse llevar, hoy podríamos hablar más bien de un «ateísmo sociológico» para referirnos a quienes no niegan la existencia de Dios como conclusión final de una reflexión personal, sino arrastrados por el ambiente. Inicialmente se trata, pues, de un ateísmo prestado, pero se convierte en propio por el uso.

Dos cosas me parecen necesarias para defendernos de la famosa «intemperie» en el interior de las sociedades de increencia. La primera tener experiencia personal de Dios. Recordemos una vez más una famosa afirmación de Rahner: «El cristiano del futuro o será un “místico”, es decir, una persona que ha “experimentado” algo, o no será cristiano»³⁵. La segunda, estar integrados en una comunidad cristiana en la que exista fe compartida y calor humano. En ellas nos reuniremos para compartir la fe y celebrar la liturgia confirmándonos unos a otros en nuestras

³² A. DE MELLO, *La oración de la rana. I (Obra completa, t.1)*, Santander 2003, 580.

³³ X. ZUBIRI, *Naturaleza, historia, Dios*, Madrid 1974, 394-395.

³⁴ Cf. P. BERGER - Th. LUCKMANN, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires 1979.

³⁵ K. RAHNER, *Espiritualidad antigua y actual (Escritos de Teología, t.7)*, Madrid 1969, 25.

convicciones. Pero desgraciadamente vimos hace un momento que no hemos cultivado la experiencia de Dios y tampoco son muchos los cristianos integrados en una comunidad.

AGNOSTICISMO

Debemos mencionar a continuación a los *agnósticos*, que ni afirman ni niegan la existencia de Dios por considerar que se trata de un problema insoluble.

El escepticismo en cuestiones metafísicas y religiosas es muy antiguo. Uno de los primeros testimonios conocidos es el famoso fragmento B 4 del sofista Protágoras (siglo v a.C.): «Con respecto a los dioses no puedo conocer ni si existen ni si no existen, ni cuál sea su naturaleza, porque se oponen a este conocimiento muchas cosas: la oscuridad del problema y la brevedad de la vida humana»³⁶. Diógenes Laercio —a través del cual ha llegado a nosotros este fragmento de Protágoras— añade: «Por este principio de su tratado lo desterraron los atenienses, y sus libros fueron recogidos de manos de quienes los poseían y quemados en el foro a voz de pregonero»³⁷.

Aunque este tipo de escepticismo tenga como mínimo veinticinco siglos de antigüedad, no recibió el nombre de «agnosticismo» hasta el siglo XIX. Dicho término —del griego ἀ-γνώσις (*á-gnôsis* = «sin conocimiento»— fue acuñado por el médico y naturalista británico Thomas Huxley en 1869. Recordemos cómo explica su creación: «Cuando alcancé la madurez intelectual, y comencé a preguntarme si era un ateo, teísta o panteísta, materialista o idealista, cristiano o librepensador, me encontré con que cuanto más aprendía y reflexionaba, menos cerca estaba la respuesta, hasta que llegué a la conclusión de que no tenía arte ni parte en ninguna de estas denominaciones excepto la última. La única cosa en la cual esta buena gente estaba de acuerdo era en la que yo difería de ellos. Estaban bastante seguros de que habían alcanzado una cierta “gnosis”, de que habían solucionado más o menos el problema de la existencia; mientras que yo estaba seguro de que no lo había hecho, y tenía una convicción

³⁶ PROTÁGORAS - GORGIAS, *Fragmentos y testimonios*, Barcelona 1984, 73.

³⁷ DIÓGENES LAERCIO, *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres (Biógrafos griegos)*, Madrid 1973, 1.342.

bastante fuerte de que el problema era irresoluble. Y, con Hume y Kant de mi lado, no podía pensar de mí como presuntuoso por aferrarme a esa opinión (...) Así que me puse a pensar, e inventé lo que concebí como el título apropiado de “agnóstico”. Vino a mi mente como la sugestiva antítesis del “gnóstico” de la historia de la Iglesia, que profesaba saber tanto de las cosas que yo ignoraba; y aproveché la primera oportunidad de hacerla desfilar en nuestra Sociedad, para demostrar que yo también tenía cola, como los otros zorros»³⁸.

En el estudio sociológico de 2007 que estamos manejando no figuraba la categoría de los agnósticos; seguramente porque su número ha ido disminuyendo mucho con el tiempo. En la segunda aplicación de la Encuesta Europea de Valores (1994) eran el 4%; en la tercera (1999) habían bajado al 2%³⁹ y en la cuarta (2008) ya no figuraba⁴⁰. Quienes se identifican a sí mismos como agnósticos, al no ofrecerles los encuestadores ese ítem y tener que elegir entre identificarse como «ateos» o «indiferentes», es probable que en su mayoría hayan elegido esta última categoría.

Entre quienes se consideran a sí mismos agnósticos hay, en efecto, muchos indiferentes que no se han tomado la molestia de reflexionar consciente y responsablemente sobre la existencia de Dios. De hecho Ortega decía que «agnóstico», más que «el que no sabe» significa «“el que no quiere saber ciertas cosas”». Se trata, por lo visto, de un alma que antepone a todo la cautela; (...) al acertar, el no errar. Y el caso es que las cosas cuya ignorancia complace al agnóstico no son cualesquiera, sino precisamente las cosas últimas y primeras; es decir las decisivas»⁴¹.

INDIFERENCIA RELIGIOSA

En la indiferencia religiosa me voy a extender algo más porque la in creencia del futuro parece orientarse más bien hacia esas formas apacibles

³⁸ TH. HUXLEY, *Agnosticism (Collected Essays, t.V)*, New York 1894, 237-238.

³⁹ J. GONZÁLEZ-ANLEO - P. GONZÁLEZ BLASCO, *Religión: valores, ritos y creencias*, en J. ELZO - F. ANDRÉS ORIZO (dirs.), *España 2000, entre el localismo y la globalidad. La encuesta Europea de Valores en su tercera aplicación, 1981-1999*, Madrid 2000, 189.

⁴⁰ Cf. M. M. URRUTIA LEÓN, *Religión: creencias, prácticas e iglesias*, en J. ELZO - M. SILVESTRE (dirs.), *Un individualismo placentero y protegido. Cuarta Encuesta Europea de Valores en su aplicación a España*, Bilbao 2010, 137.

⁴¹ J. ORTEGA Y GASSET, *El Espectador-VI (Obras completas, t.2)*, Madrid 1957, 494.

y despreocupadas que hacia negaciones comprometidas y militantes. De hecho, la impresión que transmiten ciertos ambientes que podríamos llamar agnósticos es de una benévola y cortés indiferencia frente a la religión.

En el estudio que venimos manejando los indiferentes son el 10,8% de la población y los católicos no practicantes el 37,5%. Pedro González Blasco observó tiempo atrás que los estudios sociológicos muestran notables diferencias en cuanto a los porcentajes de ambas categorías («indiferentes» y «católicos no practicantes»), pero curiosamente la suma de ambos grupos suele mantenerse constante. Eso le hacía pensar que ambas categorías son prácticamente coincidentes y sus fronteras son tan porosas que una misma persona puede declararse indistintamente «católico no practicante» o «indiferente»⁴². Si damos por buena esta hipótesis, el porcentaje de indiferentes en materia religiosa llegaría casi al 50% de la población (exactamente el 48,3%).

¿QUÉ ES LA INDIFERENCIA RELIGIOSA?

La categoría de indiferente religioso no es en absoluto tan clara como podría parecer. ¿Indiferencia respecto a qué? ¿Sólo respecto al catolicismo, pero no respecto a otras religiones? ¿Quizás respecto a todas las religiones particulares, pero no respecto a la religión misma? ¿O bien indiferencia respecto a cualquier manifestación religiosa, tanto en sus formas institucionalizadas como en el reducto íntimo del individuo?

Parece que la indiferencia religiosa, en sentido estricto, sólo puede referirse a cualquier manifestación de religiosidad, pero, en tal caso, necesitamos precisar qué entendemos por religión.

Algunos encierran la religión dentro de unos límites muy estrechos; tan estrechos que prácticamente identifican *la* religión con *su* religión. Es obvio que esto no resulta aceptable.

Otros, con un criterio más amplio, dicen que lo esencial de la religión es la relación con Dios (según la etimología más frecuente, religión viene de *religatus*)⁴³. Pero tampoco esto carece de problemas porque algunas religiones tradicionales (por ejemplo, ciertas formas del budismo) son ateas y no postulan la existencia de un dios personal.

⁴² Cf. P. GONZÁLEZ BLASCO, *Religión*, en M. JUÁREZ (dir.), *V Informe sociológico sobre la situación social de España*, t.1, Madrid 1994, 754.

⁴³ Cf. LACTANCIO, *Instituciones divinas*, lib.IV, c.28, n.3, Madrid 1990, t.2, 90.

Ante ese panorama, muchos recurren hoy a la descripción fenomenológica o antropológica de la religión, describiéndola como los esfuerzos por resolver los problemas de la finitud y el sentido último de la vida.

Paul Tillich, por ejemplo, considera que «la religión es el estado de quien ha sido poseído por una preocupación de carácter último, preocupación que confiere a todas las restantes un carácter preliminar y que contiene en sí misma la respuesta a la pregunta por el sentido de nuestra vida»⁴⁴. Panikkar, a su vez, escribe que «el fin de toda religión es salvar o liberar al hombre. No importa cómo interpretemos esta salvación o liberación, pero lo cierto es que la religión es siempre el medio por el que el hombre llega a su destino»⁴⁵.

Pero me temo que definiendo la religión en términos tan amplios y vagos acabemos vaciándola de cualquier contenido identificable. De hecho, partiendo de su definición, Paul Tillich calificó de «cuasi-religiones» a ideologías seculares 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. Y hoy se ha vuelto un lugar común entre los sociólogos hablar de las «religiones sin Dios»⁴⁶ (la «religión de la Humanidad», la «religión civil», algunas formas extremas de nacionalismo, la «religión de la ciencia», etc.), con lo cual acabaríamos concluyendo que todos los seres humanos son religiosos de algún modo y, por tanto, no existiría la indiferencia religiosa.

Después de analizar las ventajas e inconvenientes de las diversas opciones creo que será preferible quedarnos con lo que la mayoría de la gente entiende por religión. El *Diccionario de uso del español*, de María Moliner, la define como el «conjunto de las creencias sobre Dios y lo que espera al hombre después de la muerte, y de los cultos y prácticas relacionados con esas creencias»⁴⁷. Alguien dijo mordazmente que, si damos suficiente tiempo a los intelectuales, después de discutir mucho, acaban llegando siempre a lo que los demás sabían ya desde el principio.

⁴⁴ P. TILlich, *El cristianismo y en encuentro de las religiones universales (Teología de la cultura y otros ensayos)*, Buenos Aires 1974, 165.

⁴⁵ R. PANIKKAR, *Myth, Faith, and Hermeneutics: Cross-Cultural Studies*, New York 1979, 408.

⁴⁶ La revista *Esprit* dedicó un número especial en junio de 1997 al «Tiempo de las religiones sin Dios».

⁴⁷ M. MOLINER, *Diccionario de uso del español. Edición abreviada*, t.3, Madrid 2008, 234.

Pues bien, según esto, los indiferentes en materia religiosa, en sentido estricto, son aquellas personas para las cuales carece de interés saber si Dios existe o no porque, *aun en el supuesto de que existiera*, no sería para ellos un valor digno de tener en cuenta.

Cuando analizamos las formas actuales de increencia vemos que las actitudes más frecuentes no son el ateísmo o el agnosticismo, sino la indiferencia; personas que «ni siquiera se plantean la cuestión de la existencia de Dios, porque, al parecer, no sienten inquietud religiosa alguna y no perciben el motivo de preocuparse por el hecho religioso»⁴⁸. En aquel libro inolvidable de José María Gironella titulado *100 españoles y Dios*, Ana María Matute contestaba así a la pregunta «¿Cree vd. en Dios?»: «Nunca pienso en eso, la verdad. Te confieso que ando más preocupada por la falta de escuelas, el salario mínimo, la guerra de Vietnam o los suspensos de mi hijo»⁴⁹.

Los indiferentes son hombres y mujeres que —diciéndolo con una fórmula famosa de Tierno Galván— viven «perfectamente instalados en la finitud»⁵⁰. Como observó alguien, el «viejo profesor» estaba tan perfectamente instalado en la finitud que, suponiendo que sintiera algún malestar, era porque la finitud necesitaba ser mejorada, pero no porque tuviera que ser trascendida (no es que deje de haber contradicciones —decía—, pero «la contradicción no excede al mundo»)⁵¹. Por desgracia, en los países opulentos es cada vez más frecuente un tipo de hombre tan satisfecho que ni siquiera espera mejoras de la finitud. «La mayoría de los filósofos angloamericanos de hoy día —escribía Berger— tienen la misma concepción de la realidad que la que tiene un hombre de negocios de mediana edad y medio dormido después de haber comido»⁵².

CUATRO FACTORES QUE FOMENTAN LA INDIFERENCIA RELIGIOSA

Como hicimos en el caso del ateísmo, veamos cuatro factores que fomentan la indiferencia religiosa. Hablo de «factores» —mejor que de «causas»— porque ninguno de ellos lleva necesariamente a la indiferencia, aunque pre-

⁴⁸ CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*, 19 b.

⁴⁹ J. M. GIRONELLA, *100 españoles y Dios*, Barcelona 1971, 332.

⁵⁰ E. TIERNO GALVÁN, *¿Qué es ser agnóstico?*, Madrid 1976, 15, 17, 25, 26, 28, 29, 45, 46, 50, 55, 64, 67, 84...

⁵¹ *Ib.*, 32.

⁵² P. BERGER, *Rumor de ángeles*, Barcelona 1975, 16.

disponen a ella. De hecho, también otras personas están bajo la influencia de los factores que vamos a mencionar y conservan la fe:

1. *La secularización de la sociedad* (la palabra «secularización» —que las ciencias sociales emplean hasta con cinco sentidos diferentes— la interpreto aquí como sinónimo de «autonomía de lo profano respecto de la religión»)⁵³.

Las sociedades tradicionales se caracterizaban por la simplicidad; eran un todo único integrado por la religión. Parecía como si nada pudiera funcionar sin ella: los reyes gobernaban en nombre de Dios, la moral se fundamentaba en la religión, intentaban curar las enfermedades con novenas y exorcismos, asperjaban los campos con agua bendita para que produjeran buenas cosechas, etc. En cambio, las sociedades modernas —mucho más complejas— se han dividido en una serie de subsistemas (económico, político, cultural, etc.) que ya no parecen necesitar de la religión: Cada uno de ellos se rige por una racionalidad propia y relativamente autónoma. Dicho con palabras de Durkheim, «poco a poco, las funciones políticas, económicas y científicas fueron independizándose de la función religiosa, se constituyeron aparte y adquirieron un carácter temporal cada vez más acusado. Dios, si así cabe expresarse, que en un principio estaba presente en todas las relaciones humanas, progresivamente se va retirando; abandona el mundo a los hombres y sus disputas»⁵⁴.

De este modo la religión se ha convertido en un subsistema más del que se espera únicamente que aporte a los individuos bienes de carácter espiritual (consuelo, paz interior, serenidad frente al «más allá», etc.); subsistema que, por otra parte, la mentalidad pragmática ha devaluado notablemente. En la *Encyclopaedia Britannica*, por ejemplo, hay un artículo dedicado a la conversión, pero no se refiere a la conversión religiosa, sino a la conversión de las monedas. Según parece, en una sociedad secularizada es más importante la conversión de las libras esterlinas en dólares que la conversión del hombre a Dios.

Nada tiene de extraño que los dominados por esa mentalidad pragmática vayan poco a poco desinteresándose de la religión.

2. El *activismo*. Tocqueville, aquel sagaz observador de la cultura moderna, decía en la primera mitad del siglo XIX que en Estados Unidos

⁵³ Cf. L. GONZÁLEZ-CARVAJAL, *Cristianismo y secularización*, Santander 2003, 39-73.

⁵⁴ É. DURKHEIM, *La división del trabajo social*, Madrid 1987, 201-202.

«todos se agitan; los unos quieren obtener el poder; los otros, apoderarse de la riqueza. (...) ¿Cómo es posible detener el pensamiento sobre un solo punto, cuando alrededor de sí todo se conmueve, y aun el hombre mismo se encuentra arrastrado y envuelto cada día en la corriente impetuosa que todo lo arrolla en torno a él? (...) Reina en el seno de estas naciones un movimiento incómodo y una especie de agitación incesante, en que los hombres, rodando por decirlo así los unos sobre los otros, turban y distraen el entendimiento sin animarlo ni elevarlo»⁵⁵.

Las sociedades modernas se caracterizan, en efecto, por la *primacía del obrar sobre el ser*. Su símbolo podría ser Fausto, aquel mítico personaje de Goethe a quien la soledad y el recogimiento meditativo en su estancia gótica se le vuelven insoportables. Un día, leyendo el Cuarto Evangelio, tropezó con esta frase: «En el principio era el Verbo», y sintió la necesidad de traducirla de otro modo. ¿Quizás «en el principio era la mente»? ¿o «en el principio era la fuerza»?... todo le dejaba insatisfecho, hasta que exclamó: «De repente veo claro y osadamente escribo: “En el principio era la acción”»⁵⁶. Así es el hombre moderno: Tiene tanta prisa que ha empezado a caminar sin pensar previamente a dónde quiere ir. Atajo, sin duda, funesto porque la precipitación, el deseo de ir de prisa, impide la contemplación.

Lo ilustró muy gráficamente el teólogo japonés Kosule Koyama, en su libro *¿Peregrino o turista?*, cuando compara sus dos peregrinaciones a la famosa pagoda Shwe Dagon, de Rangún (Birmania), uno de los lugares sagrados del budismo. La pagoda se alza sobre una colina que había que ascender descalzo: «Era una subida lenta —explica—. Cada paso era un lento paso ceremonial. El sudor fluía de mi frente como si fuera un sudor religioso». Pero es así, lenta y meditativamente, como se llega a lo sagrado, no a la carrera, ni en motocicleta, ni en helicóptero. Koyama regresó más tarde a Rangún y volvió a efectuar su peregrinación a la pagoda de Buda; pero, para su sorpresa, descubrió que habían instalado un ascensor. Según lo prescrito, se descalzó, pero subió en muy pocos instantes. ¿Fue acaso una peregrinación?, se pregunta. Podría haber sido también una excursión turística: Una extraña sensación de haberme quedado sin lo esencial pesaba sobre mí porque la tecnología suprimía la posibilidad de acceder a lo sagrado lenta y meditativamente⁵⁷.

⁵⁵ A. DE TOCQUEVILLE, *La democracia en América*, México 31978, 420.

⁵⁶ J. W. GOETHE, *Fausto (Obras completas, t.3)*, Madrid 41973, 1.314.

⁵⁷ K. KOYAMA, *Pilgrim or tourist?*, en G. H. ANDERSON - TH. F. STRANSKY (eds.), *Third World Theologies*, New York 1976, 223-226.

En nuestra cultura tiene máxima actualidad lo que aconsejaba San Ignacio de Loyola al Dr. Jerónimo Vignes, una persona muy influyente en la sociedad napolitana: «Debería Vuestra Señoría decidirse, haciendo lo que puede suavemente. Del resto no se tenga inquietud, dejando a la divina providencia aquello que la suya no puede disponer. Y si bien es a Dios grato nuestro esmero y moderada solicitud en proveer a las cosas que por cargo debemos atender, no le es grata la ansiedad y aflicción de ánimo; porque quiere que nuestra limitación y flaqueza se apoyen en la fortaleza y omnipotencia suya, esperando en su bondad suplirá donde nuestra imperfección falta. A quien se trata en muchos negocios, bien que con intención santa y buena, le es necesario resolverse a hacer la parte que podrá, no afligiéndose si no puede cumplirlos todos como desea, y haciendo, según el dictamen de la conciencia, aquello que el hombre puede y debe hacer. Si otras cosas se dejan, precisa haber paciencia y no pensar que pretende Dios Nuestro Señor lo que no puede hacer el hombre, ni por ello quiere que se aflija; y satisfaciendo a Dios, que importa más que la satisfacción de los hombres, no es necesario mucho fatigarse; mas, haciendo competente esfuerzo para satisfacer, se deja el resto a quien puede toda cosa que quiere»⁵⁸.

3. El *pluralismo religioso*. La existencia de muchas religiones diferentes en las sociedades multiculturales empuja en algunos casos a un sincretismo religioso que combina de modo caprichoso elementos procedentes de diferentes credos —de esto hablaremos más tarde— y en otros casos a la indiferencia.

Por eso parece muy importante una concientización crítica frente a la gran cantidad de ofertas de informaciones, ofertas de sentido y modelos de identificación que hoy nos solicitan.

4. Por último, debemos decir que en muchos casos la *indiferencia misma* resulta contagiosa.

Un ambiente de indiferencia religiosa suele ser más corrosivo para la fe de los creyentes que los ataques contra sus creencias procedentes del ateísmo. Un personaje de Duhamel observa: «Si mi padre hubiera hecho alarde de una irreligión agresiva, hubiera sin duda conquistado mucho menos a su compañera; tal vez incluso hubiese desencadenado ardores de proselitismo. (...) Pero no; mi padre demostraba, por las cosas de la

⁵⁸ Carta fechada el 17 de noviembre de 1555 (*Obras de San Ignacio de Loyola*), Madrid⁵1991, 1.073.

fe, esa indiferencia cortés, ese asentimiento exterior que se debe considerar, más que los furoros anticlericales, como un presagio alarmante en la historia de una religión»⁵⁹.

UN FENÓMENO NUEVO Y SORPRENDENTE

La indiferencia religiosa es completamente distinta al ateísmo. Los ateos se han planteado la existencia de Dios y han llegado a la conclusión de que no existe. Además, muchos ateos sienten profunda hostilidad hacia Dios y hacia la religión, porque, en su opinión, son dañinos para la humanidad. Por tanto, en ningún modo son «indiferentes» en cuestiones religiosas.

De hecho, la indiferencia religiosa es un fenómeno radicalmente nuevo que sorprende a los mismos ateos. Ortega —que, como es sabido, no creía en Dios— era incapaz de comprender semejante frivolidad:

«Nunca olvidaré —escribe— que cierto día, en el Ateneo, me confesó un ingenuo ateneísta que él había nacido sin el prejuicio religioso. Y esto me lo decía, poco más o menos, con el tono y el gesto que hubiera podido declararme: Yo, ¿sabe usted?, he nacido sin el rudimento del tercer párpado. / Semejante manera de considerar la religión es profundamente chabacana. Yo no concibo que ningún hombre, el cual aspire a henchir su espíritu indefinidamente, pueda renunciar sin dolor al mundo de lo religioso; a mí, al menos, me produce enorme pesar sentirme excluido de la participación en ese mundo. Porque hay un sentido religioso, como hay un sentido estético y un sentido del olfato, del tacto, de la visión. El tacto crea el mundo de la corporeidad; la retina, el mundo cambiante de los colores; el olfato, hace dobles los jardines, suscitando, junto al jardín de flores, un jardín de aromas. Y hay ciegos y hay insensibles, y cada sentido que falta es un mundo menos que posee la fantasía, facultad andariega y vagabunda. Pues si hay un mundo de superficies, el del tacto, y un mundo de bellezas, hay también un mundo, más allá, de realidades religiosas. ¿No compadecemos al hermano nuestro falto de sentido estético? A este amigo mío ateneísta faltaba la agudeza de nervios requerida para sentir, al punto que se entra en contacto con las cosas, esa otra vida de segundo plano que ellas tienen, su vida religiosa, su latir divino. Porque es lo cierto que sublimando toda cosa hasta su última determinación, llega un instante en que la ciencia acaba sin acabar la cosa; este núcleo trascientífico de las cosas es su religiosidad»⁶⁰.

⁵⁹ G. DUHAMEL, *El notario de El Havre (Obras)*, Barcelona 1957, 87-88.

⁶⁰ J. ORTEGA Y GASSET, *Personas, obras, cosas (Obras completas, t.1)*, Madrid 1957, 431.

Lógicamente, si la indiferencia en cuestiones religiosas extrañaba a los ateos, mucho más extraña (o debe extrañar) a los creyentes. A Pascal, por ejemplo, le parecía normal que hubiera creyentes y ateos, pero le sorprendía profundamente que pudiera haber personas indiferentes ante Dios. De hecho, calificaba a los indiferentes de «extravagantes criaturas»:

«Establezco una gran diferencia entre los que se afanan con todas sus fuerzas por conocerlo (a Dios) y los que viven sin preocuparse ni pensar en ello.

Solamente puedo sentir compasión por aquellos que gimen sinceramente en esta duda, que la consideran como la mayor desgracia y que, sin perdonar nada para salir de ella, hacen de esta búsqueda sus principales y más serias ocupaciones.

Pero a quienes se pasan la vida sin pensar en este supremo fin de la vida (...) los considero de una manera muy diferente.

Esta negligencia en un negocio en que se trata de ellos mismos, de su eternidad, de su todo, me irrita más que me apena: me asombra y me espanta; es para mí una monstruosidad. (...) No encuentro palabras para calificar a tan extravagante criatura.

(...) No hay más que dos clases de personas a las que podamos llamar razonables: las que sirven a Dios con toda su alma porque le conocen y las que le buscan con toda su alma porque no le conocen.

Pero en cuanto a los que viven sin conocerle y sin buscarle, se consideran a sí mismos tan poco dignos de su interés que no son dignos del interés de los demás, y hay que tener toda la caridad de la religión que desprecian para no despreciarles hasta el extremo de abandonarles a su locura»⁶¹.

En 1817, Hugues Félicité Robert de Lamennais publicaba la primera parte de su obra en cuatro volúmenes *Ensayo sobre la indiferencia en materia de religión*. Ya en la «Introducción» manifiesta Lamennais la preocupación que le producía la indiferencia religiosa en su tiempo: «El siglo más enfermo no es el que se apasiona por el error, sino el que descuida y menosprecia la verdad. Todavía queda fuerza, y por consiguiente esperanza, mientras se advierten violentas sacudidas; pero cuando se extingue todo movimiento, cuando cesa de latir el pulso y el frío se apodera del corazón, ¿qué se puede esperar sino una próxima e inevitable disolución?»⁶².

⁶¹ B. PASCAL, *Pensamientos*, 427 (*Obras*), Madrid 1981, 464-468.

⁶² H. F. R. DE LAMENNAIS, *Essai sur l'indifférence en matière de religion*, Paris 1817, 3.

LOS PERTENECIENTES A OTRAS RELIGIONES

En el cuadro inicial hemos podido observar que desde 1965 no sólo han aumentado notablemente en España los no creyentes —ateos, agnósticos e indiferentes—, sino también los pertenecientes a otras religiones.

En realidad, no se conoce con precisión el grado de pluralismo religioso existente en España, dado que está prohibido por la Constitución preguntar por las creencias al recoger datos para el censo. Mientras los estudios sociológicos sitúan el porcentaje de personas pertenecientes a una religión distinta de la Católica entre el 4 y el 4,5%, sumando las cifras facilitadas por las diversas religiones, el porcentaje se elevaría casi hasta el 7%.

Combinando distintas fuentes podríamos aventurar que encabezan la lista los musulmanes (3% de la población total); la mayoría de los cuales proceden de la inmigración, sin olvidar las poblaciones de Ceuta y Melilla, pero hay un número importante de españoles conversos (alrededor de 50.000). Con un porcentaje ligeramente inferior al 3% estarían los protestantes; más de la mitad son extranjeros comunitarios (jubilados alemanes o nórdicos, y trabajadores de multinacionales) o bien han llegado desde América Latina, pero es sabido que existen Iglesias protestantes en España desde el siglo XVI. Los ortodoxos supondrían el 1,4%, sobre todo debido al elevado número de inmigrantes rumanos. Las demás religiones tienen una implantación mucho más baja: testigos de Jehová, 0,3%; adventistas del Séptimo Día, 0,2%; judíos, 0,1%; mormones, 0,1%, y budistas, 0,9%; muchos de los cuales son españoles conversos.

Sean o no exactas las cifras facilitadas por las diferentes religiones, lo que resulta evidente es que en nuestro mundo globalizado, igual que se han terminado los mercados cautivos, podemos decir que también para las religiones se han acabado los tiempos de monopolio, cuando los individuos que demandaban religión sólo podían acudir a un «proveedor»: su propio párroco, por muy limitado que fuera.

LOS CATÓLICOS

Llegamos por fin al catolicismo que, aun habiendo disminuido mucho, sigue siendo la religión mayoritaria en España.

Si preguntamos a un teólogo qué es un católico nos hablará seguramente de una persona que cree, celebra y vive el misterio de Jesucristo

en el seno de una Iglesia local que está en comunión con la Iglesia de Roma. Pero me temo que esa descripción no puede aplicarse a todos los que se dicen católicos y ni siquiera a todos los que se dicen «católicos practicantes», sino sólo a los que algunos estudios sociológicos llaman «muy buenos católicos», cuyo porcentaje, según los estudios y los años, oscila entre el 3 y el 9% de la población española.

Entre las personas que, identificándose a sí mismas como católicas, no responden a la idea que los teólogos tenemos de un católico se encuentran dos categorías especialmente representativas de nuestra realidad socio-religiosa: los católicos del individualismo expresivo y los católicos culturales⁶³:

LOS CATÓLICOS DEL INDIVIDUALISMO EXPRESIVO

Junto al individualismo clásico, característico de la modernidad, a partir de los años sesenta y setenta del siglo pasado se ha abierto paso nueva forma de individualismo —llamémosla «postmoderna», recurriendo al tópico cultural— que se conoce como «individualismo expresivo». Se caracteriza por considerar que cada persona posee un núcleo único de sentimiento e intuición que es necesario desarrollar o expresar libremente para alcanzar la individualidad.

«El expresivismo —explica Taylor— fue un invento del período romántico de finales del siglo XVIII. Las élites intelectuales y artísticas se esforzaron a lo largo de todo el siglo XIX por encontrar una forma auténtica de vivir y de expresarse. Lo que es nuevo es que esta clase de cultivo del “yo” parece haberse convertido en un fenómeno de masas»⁶⁴. La expresión «Vive tu vida», tan corriente hoy, sería la gran consigna del individualismo expresivo.

Para el individualismo expresivo no tiene sentido someterse a ninguna disciplina; ni de sistema, ni de partido, ni de iglesia, ni de nada. Como dijo un conferenciante (Sir George Trevelyan) en el «Festival para la Mente, el Cuerpo y el Espíritu», de la *New Age*: «Acepta sólo lo que suene verdadero para tu propio Yo interior»⁶⁵.

El catolicismo ha sido contaminado por ese individualismo expresivo; caracterizado, según dijimos, por la convicción de que cada persona

⁶³ Debo repetir aquí algunas ideas que publiqué recientemente en otro lugar. Cf. L. GONZÁLEZ-CARVAJAL, *Cristianos sin Iglesia*: Concilium 340 (2011) 115-121.

⁶⁴ CH. TAYLOR, *Las variedades de la religión hoy*, Barcelona 2003, 89.

⁶⁵ Cit. en P. HEELAS, *The New Age Movement*, Oxford 1996, 21.

posee un núcleo único de sentimiento e intuición que es necesario desarrollar o expresar para alcanzar la individualidad. Ese individualismo expresivo ha dado origen a nuevas formas de religiosidad muy adelgazadas doctrinalmente y escasamente institucionalizadas que se caracterizan por un notable peso del subjetivismo y de la afectividad. De hecho, según muchos sociólogos, la particularidad del momento presente no es tanto la pérdida de creencias o el indiferentismo ante el hecho religioso como la profesión de unas creencias indefinidas, construidas a la medida de las necesidades personales.

Sheila, una enfermera entrevistada con motivo de un famoso estudio sobre la cultura norteamericana, dijo muy gráficamente que su religión era «el Sheilaísmo. Una vocecita sólo para mí»⁶⁶. Como ella, muchas personas se consideran capacitadas para encontrar por sí mismas las respuestas que necesitan a su búsqueda de sentido y frecuentemente lo hacen combinando elementos procedentes de distintas tradiciones religiosas. Eso no impide que muchas de esas personas se identifiquen a sí mismas como católicas y creyentes, pero se sienten libres ante las obligaciones religiosas tradicionales de tipo ritual, ante el magisterio de la Iglesia, y ante cualquier intromisión de ésta en lo que consideran su intimidad: el sexo, el cuerpo, el placer y la vida. Es lo que Gracie Davie llama «creer sin pertenecer» (*believing without belonging*)⁶⁷.

Ayer se decía: «Roma locuta, causa finita». Por eso cuando en 1898 preguntaron por sus creencias a Ferdinand Brunetière, un famoso crítico literario francés, contestó: «¿Lo que yo creo? ¡Id a preguntarlo a Roma!». En cambio, en este tiempo de individualismo expresivo puede haber hablado Roma sin que por eso quienes se identifican a sí mismos como cristianos y católicos se sientan obligados a modificar su postura.

Desde luego, no podemos aceptar que la fe cristiana sea una sustancia plástica que cada cual podría modelar a su antojo. Hace unos años Andrés Tornos hizo una acertada crítica de la personalización de la fe entendida como una adaptación de cada uno según lo que «le va» y lo que «no le va»⁶⁸. Pero también deberíamos preguntarnos si la Iglesia Católica no estará en nuestros días excesivamente institucionalizada y si ese posible exceso de institucionalización no podría estar reprimiendo la

⁶⁶ R. N. BELLAH y otros, *Hábitos del corazón*, Madrid 1989, 284.

⁶⁷ G. DAVIE, *Religion in Britain since 1945: Believing Without Belonging*, Oxford 1994.

⁶⁸ A. TORNOS, *Socialización y personalización de la fe*: Sal Terrae 85 (1997) 707-715.

libertad de los hijos de Dios (recuerdo el magnífico estudio que publicó Rahner sobre el valor del individuo en la Iglesia)⁶⁹.

LOS CATÓLICOS CULTURALES

Invirtiendo la fórmula de Gracie Davie, Danièle Hervieu-Léger ha propuesto la paradójica fórmula «pertenecer sin creer» (*en être, sans croire*)⁷⁰ para referirse a otro modo de considerarse cristiano que también podríamos llamarlo «cristianismo cultural».

Nietzsche —que se enorgullecía, como es sabido, de haberse emancipado del cristianismo— expresó con absoluta claridad la imposibilidad de «olvidarlo» en el aforismo 344 de «La Gaya Ciencia», titulado «También nosotros somos aún piadosos»: «Nuestra fe en la ciencia —decía— descansa, en definitiva, en una *fe metafísica*; también los cognoscentes de ahora, los impíos y antimetafísicos, tomamos *nuestra* llama del fuego que ha encendido una fe milenaria, ese credo cristiano, (...) según el cual Dios es la verdad y la verdad es divina...»⁷¹.

En el mismo sentido, cuando Benedetto Croce —ateo y anticlerical, como es sabido— publicó su famoso artículo «¿Por qué no podemos no llamarnos “cristianos”?»⁷², no se estaba refiriendo a un cristianismo religioso, sino a un cristianismo cultural. Por eso hizo muy bien escribiendo entre comillas la palabra «cristianos». Como diría Heine, unos cristianos que no creen en Cristo son «como sopa de tortuga sin tortuga»⁷³. Sería mucho más exacto designarlos como «incrédulos post-cristianos».

Sin duda, buena parte de quienes se autoidentifican como «católicos no practicantes» pertenecen a esta categoría de los católicos culturales.

⁶⁹ Cf. K. RAHNER, *El individuo en la Iglesia (Peligros en el catolicismo actual)*, Madrid 1964, 19-59.

⁷⁰ D. HERVIEU-LÉGER, *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Paris 1999, 57; cf. 72-74.

⁷¹ F. NIETZSCHE, *La Gaya Ciencia*, §344 (*Obras completas*, t.3), Buenos Aires 1970, 230.

⁷² B. CROCE, *Perché non possiamo non dirci «cristiani»*: La Critica, Napoli, 40 (20 de novembre de 1942) 289-297. Reedición: *Perché non possiamo non dirci «cristiani»*, Vicenza 1966, ³1994, 5-27.

⁷³ H. HEINE, Heinrich, *Confesiones (Obras)*, Barcelona 1964, 1.026.

MIRANDO AL FUTURO

Soy consciente de que he presentado un panorama bastante negativo, pero desgraciadamente así es nuestra realidad socio-religiosa. Quien no vea esto es porque prefiere vivir fuera de la realidad.

Con el riesgo de aumentar más todavía esa impresión negativa, me atrevo a decir que, por vivir rodeados de personas débilmente o nada creyentes, en el inconsciente de los mejores católicos existe agazapada cierta incredulidad. Un marxista, participante en las Rencontres de Ginebra, cada vez que se dirigía a Karl Barth marcaba la diferencia entre ambos diciendo: «Claro, como usted es ortodoxo...». Hasta que el famoso teólogo —un poco hartado ya de oír siempre el mismo estribillo— le respondió: «Pues sí, yo soy ortodoxo, yo soy cristiano. Pero voy siempre acompañado de otro que no solamente no es ortodoxo, sino que ni siquiera es cristiano, y que es como mi sombra. Yo procuro deshacerme de esa sombra, pero nunca lo consigo»⁷⁴. Nos guste o no, la situación del creyente de hoy es de *simul fidelis et infidelis*.

Pero, una vez admitido que vivimos tiempos recios para la fe, debemos recordar lo que decía San Agustín a quienes se quejaban de que los tiempos eran malos: «“Malos tiempos, tiempos fatigosos”, así dicen los hombres. Vivamos bien, y serán buenos los tiempos. Los tiempos somos nosotros; cuales somos nosotros, así son los tiempos»⁷⁵.

Por eso —como escribió Pablo VI— la Iglesia evangelizadora necesita comenzar evangelizándose «a sí misma. Comunidad de creyentes, comunidad de esperanza vivida y comunicada, tiene necesidad de escuchar sin cesar lo que debe creer, las razones para esperar, el mandamiento nuevo del amor»⁷⁶.

⁷⁴ J. L. LÓPEZ ARANGUREN, *Moral de la vida cotidiana, moral de la vida personal y religiosa*, Madrid 1987, 119.

⁷⁵ AGUSTÍN DE HIPONA, *Sermón 80*, 8 (*Obras completas de San Agustín*, t.10), Madrid 1983, 451.

⁷⁶ PABLO VI, *Evangelii nuntiandi*, 15 e, en F. GUERRERO (dir.), *El magisterio pontificio contemporáneo*, t.2, Madrid 1992, 90.