

Los cambiantes rostros de la secularización. Balance de una crisis religiosa que no termina

Lluís Oviedo Torró, OFM *

Para muchos la secularización es un fenómeno inherente a la cultura occidental. Prueba de ello es lo mucho que sobre él se viene escribiendo. Ahondando en sus causas parece que no resulta pertinente ligarla con el laicismo agresivo y tampoco considerarla como algo neutral para la fe. La secularización, pese a un leve renacimiento espiritual, ha ganado terreno y hoy se habla de secularización interna, la que se sufre dentro de la propia Iglesia y de la que ella no es culpable del todo. Más grave es la secularización invisible, a la que por el bien de todos conviene hacerle frente y perderle el miedo.

Tras la publicación de varios artículos en ésta y otras revistas sobre la secularización, tengo la impresión que siguen en pie, incluso en las *altas esferas*, algunos equívocos y algunas visiones poco acertadas sobre la misma. Considero, en consecuencia, necesario volver sobre el tema; espero que este esfuerzo contribuya a clarificar las cosas y nos ayude a hacernos cargo de una vez de este tremendo problema que nos aqueja.

La bibliografía sobre la secularización sigue tan viva como siempre¹. La mayor parte está en in-

* Profesor de Teología. Universidad Pontificia Autónoma. Roma.

¹ ROB WARNER, *Secularization and Its Discontents*, London, New York: Conti-

glés, su formato es más bien académico, por lo que es poco atractiva para el medio español. Un esfuerzo para trasladar las aportaciones más recientes a sectores interesados, pero con menor acceso a las mismas, justifica también este intento de divulgación, al que la revista *Razón y Fe* presta un servicio inestimable.

A estas alturas no creo sea necesario detenernos en lo evidente: la mayor parte de los países occidentales atraviesa una profunda crisis religiosa; la llamada crisis de la secularización. Los datos están a la vista². Tema distinto es el análisis de las causas y procesos que nos han llevado a la situación en la que nos encontramos.

Las cuestiones sobre la crisis religiosa y la secularización requie-

num, 2010; DAVID MARTIN, *The Future of Christianity: Reflections on Violence and Democracy, Religion and Secularization*, Farnham U.K., Burlington VT: Ashgate, 2011; STEVE BRUCE, *Secularization: In Defense of an Unfashionable Theory*, Oxford, New York: Oxford University Press, 2011.

² Para una visión de la situación en diez países europeos, puede consultarse nuestro artículo de análisis estadístico: LL. OVIEDO y M. CANTERAS, «Is There a Limit to Religious Decline? Social Secularization as the Main Context for Theology in Europe», *Antonianum*, 84, 2010, pp. 143-171.

ren un tratamiento amplio e interdisciplinar. Se trata ante todo de una tendencia que se observa a nivel empírico, por lo que hace falta –en primer lugar– una investigación acorde con dicho carácter. Sin embargo, amontonar datos estadísticos sobre la incidencia de la crisis religiosa sirve de bastante poco si esos datos no se integran dentro de un cuadro teórico que permita interpretarlos. Por consiguiente, la secularización es objeto también de elaboración teórica, en las ciencias sociales y en la filosofía.

Por otro lado, sería temerario ignorar el significado teológico de esta crisis, en especial si nos tomamos en serio la invitación a elaborar una teología más atenta a los ‘signos de los tiempos’, o bien más ‘contextual’. Es una lástima que la teología haya ignorado mayoritariamente el reto que plantea la secularización galopante en las sociedades avanzadas. La táctica de esquivar el problema ha llevado a un desarrollo teológico incapaz de responder a las cuestiones que derivan del creciente desinterés que nuestros contemporáneos muestran hacia las ofertas de salvación cristianas.

En lo que sigue plantearé a modo de preguntas los puntos que generan mayor confusión y que conviene aclarar. Confío que este for-

mato sea instructivo y claro para todos.

¿Es la crisis religiosa consecuencia de un 'laicismo agresivo'?

Para los que seguimos desde hace décadas los estudios sobre la secularización nos sorprende que todavía se produzcan estas confusiones, y que incluso algunas autoridades eclesiásticas achaquen la crisis religiosa en nuestro país al 'laicismo agresivo'. Al menos desde los años setenta se distingue claramente entre 'secularización' y 'secularismo' o 'laicismo'. Tal distinción sirvió en aquellos años para introducir una valoración, que hoy día podemos considerar superada. La secularización era vista sobre todo como un proceso social que conducía a la autonomía de las realidades temporales, de la política, la economía, la ciencia... Se consideraba justo que así fuera, pues no convenía que la Iglesia estuviera enredada en los 'negocios del mundo'; por otro lado, dicha autonomía estaba dando frutos positivos en las sociedades modernas. El secularismo sería más bien una ideología que buscaba la completa marginación de las iglesias y la irrelevancia de cualquier principio religioso, lo que se juzgaba de forma ne-

gativa. Los matices han cambiado a lo largo del tiempo, y se han producido aclaraciones ulteriores, y así, la secularización no es sólo un proceso de diferenciación social que confiere autonomía a ciertos sistemas sociales, sino que se convierte en la cifra de un amplio fenómeno empírico: el paulatino –pero aparentemente imparabable– descenso de los indicadores de creencias y de prácticas religiosas.

Las cosas han cambiado ligeramente en las dos últimas décadas, al cobrar conciencia de los efectos disolutivos que el proceso de secularización causaba. De todos modos seguía estando claro que dicho proceso no refleja un elemento intencional, no hay un 'agente' o un plan detrás del mismo, que conspira para limitar la presencia religiosa: se trata simplemente de un proceso social de fondo que seguramente tiene sus causas y raíces históricas, pero que no puede ser atribuido a agencias o personas con un programa de desgaste de la dimensión religiosa. Ciertamente dicha observación no excluye en absoluto el que haya 'laicismo', que ciertamente lo hay tanto en España como en el resto de países occidentales. Ese programa de crítica y envite a la fe cristiana y a las iglesias es bastante visible y reconocible. Tiene manifestaciones

claras en algunos círculos intelectuales, en los medios de comunicación, en algunos sectores científicos, en ámbitos políticos y sindicales. Sus exponentes manifiestan apenas tienen ocasión sus críticas e insatisfacción por lo que consideran una influencia negativa, unas ideas equivocadas e incluso peligrosas, o un síntoma de retraso y de obstáculo al progreso. Se trataría de una continuación del viejo anticlericalismo que se heredó del ambiente de las llamadas 'guerras culturales' en la segunda mitad del siglo XIX e inicios del XX.

Ahora viene la cuestión central en todo este asunto, ¿la actual crisis religiosa hay que achacarla más a la 'secularización' o al 'secularismo'? ¿Qué está haciendo más daño? Sin duda alguna la respuesta es que el daño mayor procede de la secularización, mientras que el laicismo tiene un alcance casi anecdótico, e incluso positivo en la actual coyuntura. Me explico. No hay nada peor cuando surge un problema que no tener un adversario, alguien a quien culpar, o una causa contra la que movilizarse. Parte del problema de la secularización es que no podemos criticar ciertas esferas sociales claramente implicadas en esta tendencia, y que ya fueron señaladas por los sociólo-

gos clásicos: Emile Durkheim y Max Weber. Si la secularización es un producto de la diferenciación social, y de la autonomía que asumen sistemas como la economía, la ciencia o la política, entonces ¿qué hemos de hacer, ¿condenar el desarrollo económico, la divulgación científica o la democracia liberal? Ciertamente ya lo han intentado algunos, pero sería un grave error, como tirarse piedras al propio tejado.

De todos modos, la falta de agentes claros explica la tendencia en ciertas personalidades eclesiásticas a buscar un culpable, a atribuir agencia e intencionalidad ante un fenómeno de fondo y oscuro. Tenemos todos un sesgo cognitivo que nos hace buscar agentes en cualquier fenómeno que ocurre, también en los que aparentemente no responden a una agencia intencional. Por ello resulta mucho más fácil hacer las cuentas con tales adversarios que con un proceso sin paternidad o autoría política o intelectual. Algo parecido sucede con la dificultad de comprender el evolucionismo biológico, un fenómeno por el que se producen cambios en especies animales sin que medie aparentemente un agente inmediato de los mismos.

Los datos demuestran claramente que en períodos con gobiernos en

aparición pro-católicos no se ha registrado una recuperación de los indicadores de religiosidad. Podría decirse entonces que había otras fuerzas de fondo conspirando contra la fe, pero el argumento resulta muy débil ante la evidencia que procede de otros países de nuestro entorno y del contraste con la memoria histórica de las guerras culturales. En efecto, la 'variable política', como cabe designar a las distintas orientaciones en el gobierno de los países, no incide casi nada en las dinámicas de secularización de España, Italia, Francia o Alemania. Independientemente del cariz político del gobierno, más o menos religioso, no se contiene la marea secularizante. La referencia al ambiente de las 'guerras culturales' nos enseña cómo el catolicismo salió fortalecido del contraste con los poderes y agencias que buscaban su desgaste; no es desde luego el caso en el ambiente contemporáneo.

Todo esto nos lleva al otro punto: en general hay que agradecer la presión laicista. Hay varios motivos para ello. El primero está implícito en la referencia apenas indicada a las 'guerras culturales': la tensión con los enemigos del catolicismo contribuyó a uno de sus mejores momentos históricos e intelectuales. Por otro lado, no está mal que alguien señale las limita-

ciones, errores y debilidades de las iglesias y de sus representantes, algo que ayuda a corregir errores, lo que se ve claramente en los tristes episodios de corrupción eclesial en los últimos años.

El tercer motivo para agradecer la presencia de un cierto 'laicismo' tiene que ver con la reciente incursión del 'nuevo ateísmo' y de sus críticas de profundidad hacia la fe y las organizaciones religiosas: en estos casos autores como Dawkins, Hitchens y Dennett han contribuido a animar un debate que se había vuelto irrelevante y a poner sobre la mesa las grandes cuestiones en torno a la existencia de Dios y el valor histórico del cristianismo. Como ya he dicho, lo peor que puede ocurrirle a la fe cristiana es la completa indiferencia hacia la misma; si se elevan voces contra ella, entonces todavía se trata de un tema que interesa y despierta pasiones, lo que no está nada mal ante las tendencias que observamos de desinterés e inhibición.

Por consiguiente, es un error considerar al 'laicismo agresivo' como la causa principal de los males que aquejan al catolicismo y a la Iglesia en España. El problema es otro, el de la secularización de fondo y sus efectos devastadores. Ahora bien, se comprende que es más fácil acusar a agentes socia-

les concretos que asumir tendencias de fondo que erosionan de forma callada y anónima nuestras certezas.

¿Es la secularización un proceso positivo, negativo o neutral para la fe?

Conviene en este punto hacer un poco de historia. Hasta bien entrados los años ochenta, la secularización era considerada por la mayor parte de los tratados teológicos como algo positivo o a lo sumo neutral para la fe. Al inicio de mi investigación sobre ese tema, en 1987, me sorprendió que muy pocos teólogos tomaran la secularización como un 'problema', y no sólo como una oportunidad de renovación cristiana o un proceso que invitaba a las iglesias a situarse mejor ante el mundo moderno, sin tantas pretensiones. Probablemente, para aquella generación de teólogos todavía no se divisaban de forma tan evidente las consecuencias prácticas de una crisis religiosa galopante. Además se sumó una confusión terminológica: los defensores de las virtudes de la secularización seguramente se referían a los procesos de diferenciación y autonomía de los sistemas sociales más avanzados, mientras que la secularización también era crisis religiosa, lo que pasó desapercibi-

do. Además, algunos estudiosos especularon sobre la posibilidad de un cristianismo ajeno a los vaivenes de la 'religión'. En aquellos años el tema de la secularización llegó incluso a convertirse en una bandera de distinción entre progresistas-liberales y conservadores: los primeros a favor y los segundos en contra, una situación que refleja la ingenuidad del momento y lo artificioso de las tendencias ideológicas.

Desde mediados de los años ochenta empezaron a escucharse algunas voces críticas advirtiendo sobre los riesgos y peligros asociados al proceso de secularización, entre ellas la del teólogo alemán Wolfgang Pannenberg³. También nuestro Olegario González de Cardedal comentaba en algunos escritos el tono negativo de dichas tendencias⁴. Era extraño que la inmensa mayoría de los teólogos alemanes o centro-europeos hubiera ignorado las duras advertencias que desde inicios del siglo XX venía haciendo el conocido sociólogo alemán Max Weber, e incluso, de forma más reciente, las que formuló Peter L. Berger a mediados de los años sesenta. Se trata de

³ WOLFGANG PANNENBERG, *Christentum in einer säkularisierten Welt*, Freiburg i.B., Basel, Wien: Herder.

⁴ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *La gloria del hombre*, Madrid: BAC, 1985.

una historia muy ilustrativa de un fracaso en la recepción teológica de desarrollos intelectuales relevantes en el propio ambiente, y que si hubieran sido asumidos a tiempo, se hubieran podido corregir muchos errores y se habría desarrollado una línea distinta eclesiológica y pastoral.

En la actualidad creo que muy pocos se atreverían a hablar de la secularización en términos positivos, o al menos neutrales. Lo de la neutralidad sigue tentándonos; al fin y al cabo he planteado dicho proceso como algo más bien espontáneo y que se desarrolla sin intención negativa. De lo que se trata no es tanto de juzgar un proceso en sí, que también es susceptible de juicio histórico, sino de las consecuencias que dicho proceso tiene para la fe y las iglesias. Desde mi punto de vista no cabe duda de que dichos efectos son muy negativos, en el sentido de provocar un desgaste de la base de creencias y prácticas de las que viven las iglesias, sobre todo a causa de la creciente indiferencia ante su oferta salvífica.

¿Se trata de un proceso universal o que sólo afecta a algunos países?

Se trata de un tema ampliamente debatido. Una versión afirma que

la crisis religiosa que sufren la mayoría de las sociedades avanzadas refleja una dinámica universal, es decir, expresa una tendencia que acompaña al desarrollo y modernización de toda sociedad. La otra posición defiende el carácter peculiar y específico de cada proceso religioso en cada pueblo o nación. Los 'universalistas', como Steven Bruce o David Voas, sostienen que, con los datos en la mano, nadie se libra de la erosión en la esfera religiosa cuando se dan una serie de factores que podemos agrupar de forma genérica bajo el título de 'modernización'. Habría pocas excepciones que registrar, pero en todo caso serían consecuencia de la insuficiente maduración moderna, o de algunos retrasos coyunturales que sufren, o más bien de las distorsiones estadísticas que provocan la presencia de grupos significativos de emigrantes.

La posición más matizada en lo que se refiere a la crisis religiosa aduce varios argumentos. El primero es el evidente contraste entre la Europa occidental y parte de los Estados Unidos, en los que se registran todavía cifras de creencias y práctica religiosa considerables. No obstante, el argumento más elaborado lo ofrece el sociólogo inglés David Martin, quien ha criticado reiteradamente la tendencia a

construir 'macro-narraciones históricas' que funcionan como pautas universales que podrían aplicarse a todos los casos locales. Por el contrario, Martin defiende que cada caso, cada país, representa un proceso distinto, ligado a factores históricos, culturales, étnicos y sociales específicos, por lo que no podría elaborarse un 'principio universal' vinculando la modernización a la crisis religiosa⁵. Cada pueblo vive dentro de coordenadas propias sus dinámicas religiosas, lo que nos permite únicamente trazar algunas similitudes o establecer tipologías según qué factores o circunstancias les afectan.

Por el momento me convence más la posición de David Martin, aunque no cabe duda de que los universalistas aportan argumentos difíciles de rebatir. En todo caso parece claro que el modelo español de secularización sigue una pauta específica y que no puede ser asimilada, por su alcance, ritmos, tiempos y protagonistas, a otros tipos en su propio entorno. De todos modos la cuestión tiene otras connotaciones que serán abordadas en las siguientes preguntas.

⁵ Véase el texto ya citado: DAVID MARTIN, *The Future of Christianity: Reflections on Violence and Democracy, Religion and Secularization*.

¿Depende el desinterés religioso del nivel económico alcanzado?

La respuesta más inmediata a esta cuestión es que sólo en parte el desarrollo económico determina el descenso de interés religioso. No debería sorprendernos este vínculo; al fin y al cabo varios pasajes de los evangelios apuntan a la incompatibilidad entre riquezas y fe cristiana. También Max Weber señalaba ya en 1906, en su libro *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* —además de otros escritos posteriores—, que el énfasis que las sociedades modernas ponían en el desarrollo económico llevaba a marginar a las 'religiones de fraternidad'.

Las cosas se ven de forma más compleja en los últimos años. Por un lado los análisis de los datos disponibles de encuestas aplicadas a una amplia muestra de países de distinta procedencia no siempre aportan evidencia en ese sentido. Quizás sí a nivel de enteras sociedades, pero menos a nivel de individuos. De hecho no hay correlación entre niveles de renta individual y los indicadores de práctica religiosa en Europa. Lo mismo ocurre con los niveles de educación, que cabría esperar que incidieran negativamente en la práctica religiosa, y no es así⁶.

⁶ PHILIP SCHWADEL, «Forthcoming. The Effects of Education on Americans' Re-

En los últimos diez años se ha intentado identificar las variables que más afectan a los niveles de religiosidad. Una de las propuestas que parecen reunir mayor consenso es la que señala los 'niveles de seguridad existencial' como el factor más relevante, es decir, cuando los individuos de una sociedad se sienten más seguros o disfrutan de mayores garantías sociales, entonces recurren menos a la instancia religiosa como refugio o salvaguarda, como se puede comprobar en los países con más avanzadas políticas sociales⁷. En todo caso nos movemos en el difuso universo de las estadísticas, donde se trata más bien de probabilidades y no de causas y efectos en sentido físico. Cabe esperar que los incrementos de renta junto a las políticas sociales que suelen ser características de las sociedades avanzadas, determinen una menor intensidad religiosa. Ahora bien, dicha tendencia se observa menos a nivel de los individuos; de hecho en algunos ambientes se constata que las poblaciones de recursos medios suelen ser más

ligious Practices, Beliefs, and Affiliations», *Review of Religious Research*, 2011, forthcoming.

⁷ PIPPA NORRIS y RONALD INGLEHART, *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*, Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2004.

religiosas que las de recursos bajos o muy bajos.

¿Se compensa la crisis religiosa con formas espirituales alternativas?

Estamos ante un caso claro de hipótesis sociológica que ha sido ampliamente desmentida por los datos empíricos acumulados en las últimas dos décadas. Vayamos por partes. La tesis de la 'resistencia de la dimensión religiosa' ha conocido muchas versiones. Algunas de ellas recurrían a explicaciones sociales, es decir, a la imprescindible función social de la religión, difícilmente sustituible. No obstante, en los últimos años se insiste en factores antropológicos y psicológicos. Algunos psicólogos cognitivistas asumen que las creencias en agentes sobrenaturales serían la 'posición de defecto' en la mente humana; o en otras palabras: sería más fácil creer en Dios que ser ateo⁸.

El presupuesto de que la actitud religiosa necesariamente resiste en la mente humana y en las sociedades ha dado origen a varias teorías que trataban de compensar la aparente pérdida de nivel religioso

⁸ SCOTT ATRAN, *In Gods we Trust: The Evolutionary Landscape of Religion*, Oxford, New York: Oxford University Press, 2002.

institucional o tradicional. En algunos casos se apuntó a la llamada 'religión invisible', 'implícita' o 'latente'. Bajo esos términos se refería a la persistencia de creencias de fondo y actitudes religiosas en los individuos más secularizados, y que se denotaban en algunos síntomas. La otra teoría hablaba del incremento sustancial de formas de religiosidad alternativa, de tono exótico, sincretista, o bien formas de espiritualidad de contornos difuminados, sin adscripción institucional y auto-gestionadas. Por fin otros apuntaban a la presencia de sustitutos de la religión, en el sentido de formas de culto en el campo de la cultura popular, de los 'ídolos' del momento, tanto en el mundo del espectáculo como del deporte.

Lo cierto es que los datos de que disponemos muestran con contundencia que el venir a menos de los niveles de religiosidad institucional no se compensa en absoluto con un incremento sustancial de formas de religiosidad alternativa, latente o de 'espiritualidad'⁹. Lo que ocurre es que se ha hablado y escrito mucho de esos fenómenos en los últimos años, e incluso han

sido objeto de atención en ambientes académicos. Conozco dos colegas de diferentes universidades especializados en el seguimiento de las nuevas formas de espiritualidad. Sin embargo, cuando se habla mucho de un tema, el interés que nutren los medios no siempre refleja una realidad sustantiva. También en los estudios que yo mismo he conducido con otros colegas observamos que el número de los que afirman vivir una espiritualidad diferente de las religiones oficiales es exiguuo, o bien difícil de distinguir de los marcos de religiosidad tradicional.

Esta percepción proyecta un panorama desalentador, y sobre todo despierta grandes dudas en torno al axioma o presupuesto que justificaba dichas teorías. Es decir, los datos falsifican la hipótesis sobre la 'naturaleza intrínsecamente espiritual del ser humano'. El fin de la dimensión religiosa tradicional no conduce a otras formas que mantienen una apertura a la trascendencia. Lo normal más bien, es que cuando se pierde el interés por la fe religiosa y su oferta de salvación, se abandone toda vía de trascendencia o de espiritualidad y el ser humano se oriente más bien hacia dimensiones inmanentes, temporales o materiales. En suma, el anuncio cristiano no puede contar demasiado con el

⁹ Para una confirmación véase los recientes libros citados al inicio: ROB WARNER, *Secularization and Its Discontents*; STEVE BRUCE, *Secularization: In Defense of an Unfashionable Theory*.

presupuesto de que nuestros contemporáneos están abiertos o en búsqueda de una dimensión espiritual. Probablemente haya que suscitar dicho interés o recurrir a una presentación más incisiva en grado de mostrar las 'ventajas de la fe'.

¿Afecta la secularización a las instituciones eclesiales?

Se ha podido pensar que la secularización es un proceso cultural y social externo a las organizaciones y entidades religiosas. Lo cierto es que la peor forma de secularización es la llamada 'secularización interna'. Se observa cuando dichas entidades asumen las tendencias de su propio ambiente, abandonan su misión específicamente religiosa o se decantan hacia actividades cada vez más seculares.

Los estudios realizados hasta ahora, sobre todo por Mark Chaves¹⁰, muestran que ese fenómeno se da sobre todo en instituciones de estatuto doble: religioso y secular, como colegios, hospitales, centros asistenciales y otros: se va descuidando la dimensión religiosa y se concentran los esfuerzos en la cali-

dad de la enseñanza, de la atención asistencial... También entidades específicamente religiosas, o no duales, como parroquias y congregaciones religiosas, se secularizan en el sentido de perder fuelle religioso y de organizarse en torno a valores y actividades cada vez más seculares o neutrales. Se desvanece el lenguaje religioso como un claro síntoma de esa tendencia; de hecho no es difícil, visitando estas entidades, realizar una especie de 'auditoría' que determine el nivel de secularización interna que les afecta, observando algunos indicadores y síntomas.

Una enseñanza que deriva de esta tendencia es la permeabilidad social de las instituciones eclesiales, que suelen ser mucho más sensibles a las tendencias de su propio ambiente de lo que algunos piensan, sobre todo cuando no son conscientes de las mismas y se interiorizan de forma latente. De todos modos se trata de un proceso catastrófico, pues las entidades religiosas pierden su propia identidad y misión, y se vuelven superfluas. Uno de los casos de estudio más llamativos se observa en los ámbitos eclesiales que han asumido un fuerte compromiso político y nacionalista; con el tiempo y la normalización política, su aportación se vuelve redundante y dejan de ser percibidas como algo útil

¹⁰ MARK CHAVES, «Secularization as Declining Religious Authority», *Social Forces*, 72-3, 1994, pp. 749-774.

para la sociedad, ya que pueden ser fácilmente reemplazables; su destino es la insignificancia.

¿Hasta qué punto son culpables las iglesias de la crisis religiosa?

También en este caso se dan opiniones enfrentadas, entre los que consideran que las agencias religiosas son la verdadera causa de la crisis religiosa, y quienes piensan que su papel es casi irrelevante en lo que ocurre. Este debate ha dado origen además a una división en la sociología de la religión, entre el llamado 'nuevo paradigma' y el 'modelo clásico' de la secularización. En pocas palabras, unos apuntan a la ineficacia o los fallos de gestión de esas agencias; mientras otros consideran que estamos ante un proceso general en el que poco pueden hacer las iglesias de mayor calidad para mejorar las cosas.

Los partidarios del 'nuevo paradigma' aplican un modelo económico al estudio de la religión, que la observa a partir de la lógica del intercambio y del interés racional por la ganancia¹¹. Desde esa pers-

pectiva, si la oferta es buena, la demanda responde; si la oferta es de baja calidad, la demanda se inhibe. Los estudios empíricos dan en parte razón a esta visión economista: hay iglesias que funcionan muy bien y logran atraer a muchos miembros, mientras otras en el mismo ambiente languidecen. Lo mismo ocurre con otras entidades religiosas, como diócesis, órdenes de consagrados y entidades de voluntarios. Es curioso observar que en zonas muy secularizadas se encuentran formas de consagración de gran vitalidad, o grupos religiosos que llenan sus celebraciones de jóvenes.

El problema entonces está en acertar el modelo que pueda adecuarse mejor a las condiciones de un ambiente secularizado. A menudo las cosas funcionan de forma opuesta a las expectativas. Desde luego no sorprende que las iglesias en régimen de monopolio, o casi, sean las que peor funcionan (como en España). Pero ya es menos previsible que las que se adaptan mejor a un ambiente hostil no sean las más liberales y progresistas, sino las que reivindican más claramente la identidad cristiana y se distinguen del ambiente secular; es decir, las menos adaptativas se adaptan mejor. Esta observación no es teórica, sino de carácter empírico, y pone sobre

¹¹ Quizás el libro más significativo de este grupo sea: RODNEY STARK, ROGER FINKE, «Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion», Berkeley: University of California Press, 2000.

el tapete la cuestión de las estrategias de supervivencia eclesiales, que a menudo no aciertan por asumir modelos *a priori*, sin tener en cuenta lo que funciona en la realidad.

De todos modos no podemos negar que en parte el proceso de secularización es general, afecta a todos, y crea condiciones cada vez más difíciles para la supervivencia y expansión de las entidades cristianas. Al volverse más difícil el ambiente, se vuelve más exigente la gestión, por lo que los errores traen consecuencias peores. En tiempos de bonanza económica es relativamente fácil ser un buen gestor; su excelencia se prueba más bien en la capacidad de capear los tiempos peores y las crisis más profundas.

¿Es la crisis religiosa un proceso irreversible?

La respuesta es doble: si las cosas siguen como hasta ahora, parece que la crisis no hará más que empeorar; sin embargo, si se reacciona y cambian las estrategias eclesiales, teológicas y pastorales, probablemente pueda contenerse esa marea e incluso invertir su rumbo; es decir, se pueda recuperar en parte el terreno perdido de la dimensión trascendente.

Conozco bastantes personas francamente pesimistas, sea en relación con la fe religiosa, la Iglesia católica o las propias congregaciones religiosas. Dicho pesimismo suele asociarse a un cierto inmovilismo o a una actitud de franca resignación. Se asume que no puede hacerse nada para cambiar las cosas, o no se tiene ni los ánimos ni las fuerzas para reaccionar, por lo que no queda más remedio que aceptar lo inevitable y que el último apague la luz. Se trata de una actitud triste y sobre todo cerrada a las posibles alternativas. De hecho se ha pasado de una 'secularización invisible' a la que nadie prestaba atención, a una 'secularización invencible', que no tiene remedio.

Tampoco me parecen demasiado constructivas las opiniones —por lo general de líderes eclesiales— que quitan hierro al asunto o no ven demasiado 'trágica' la situación que estamos atravesando. Creo que esa falta de realismo nutre ilusiones que no ayudan a movilizarnos contra la gravedad del momento.

Los estudios estadísticos y la experiencia acumulada en la observación de procesos religiosos en diversos ambientes europeos muestran claramente que sí se puede reaccionar y se pueden plantear modelos de fe cristiana y eclesiales

resistentes al embate secularizador. Ahora bien, se trata de modelos, estilos y formas bastante distintos de lo que nos hemos acostumbrado en la inercia eclesial que domina el panorama eclesiástico en España y en otras regiones europeas.

La secularización es una variable, y en parte depende de la vitalidad que puedan asumir las entidades religiosas. Por ese motivo es un grave error la actitud de resignación, que no es más que dejarse llevar por dicha corriente que erosiona las bases religiosas, en lugar de ponerle diques y resistirla.

¿Tiene la crisis religiosa consecuencias catastróficas para la sociedad?

También esta es una cuestión que admite varias respuestas o que conoce planteamientos diversos. Me refiero a consecuencias negativas para todos, no las obvias que sólo afectan a las iglesias. En primer lugar veamos la posición de quienes piensan que no. En general se observa que, salvo cuestiones de detalle, sociedades muy secularizadas, como las escandinavas, no funcionan ni mucho menos peor que las demás, más religiosas. Al contrario, Dinamarca y Suecia ostentan los niveles más altos de sa-

tisfacción personal y de felicidad, lo que tumbaría la tesis de los efectos negativos. En el citado artículo con mi colega M. Canteras, hemos revisado una serie de indicadores de malestar social y personal en Europa y apenas hemos encontrado correlaciones con el descenso de los niveles religiosos¹².

No obstante hay dos cuestiones no secundarias que parecen mostrar tendencias preocupantes cuando se las relaciona con la crisis religiosa. La primera es la cuestión de la natalidad. Está probado que, excepto en los países con fuertes incentivos económicos, la natalidad baja abruptamente con la caída del nivel religioso. Esta tesis ha sido expuesta mejor que nadie por Erik Kaufmann, con el recurso a los datos de varias sociedades¹³. El otro punto que despierta preocupación es el de la estabilidad familiar, que ha sido el único que en la investigación antes citada reflejaba claramente una correlación significativa con el declive religioso: a menos intensidad religiosa, más divorcios. De todos modos ese da-

¹² LL. OVIEDO y M. CANTERAS, «Is There A Limit To Religious Decline? Social Secularization as the Main Context for Theology in Europe».

¹³ ERIC KAUFMANN, *Should the Religious Inherit the Earth? Demography and Politics in the Twenty-First Century*, London: Profile, 2010.

to no puede asumirse de forma aislada, pues hay otros factores también implicados, como los niveles económicos y la emancipación de la mujer. Pero el dato da que pensar.

Por mi parte creo que no podemos confiar en que la secularización traiga consecuencias desastrosas que obliguen a volver a la fe religiosa. Más bien conviene movilizarse y tomarse la evangelización como una cuestión independiente de las consecuencias negativas, para plantearla más como una oferta positiva.

¿Se puede hacer algo para contener la marea secularizadora?

Ya he comentado antes que para quien percibe la secularización como un proceso irreversible, no hay nada que hacer más que resignarse ante lo peor. Estoy convencido de que sí se puede hacer mucho para reaccionar y resistir dicha tendencia. En realidad se requeriría otro artículo, o más bien una serie de ellos para desplegar un programa que debería incluir a la teología, a la pastoral y a la gestión eclesial.

Ante todo se requiere un profundo cambio de mentalidad, tanto en los conservadores como en los

progresistas. El problema con el que nos enfrentamos es de gran envergadura, no se ha dado nunca antes en la historia, y no puede recurrirse para afrontarlo a las fórmulas que han acuñado unos y otros en los últimos cuarenta años, tras el Concilio Vaticano II y sus intentos de revisión. Al ser algo distinto, se requiere un enfoque específico, muy pragmático; es decir, orientado a los resultados y que asuma la prioridad de la supervivencia de la Iglesia y de las entidades cristianas que la representan. Dicha actitud puede exigir medidas valientes y de cierto alcance, pero se trata de un momento excepcional que requiere soluciones a menudo excepcionales.

Sigamos con la teología. Hay mucho que hacer. Como he dicho al principio, en la mayor parte de los casos no estamos ni siquiera informados sobre las dinámicas de la crisis religiosa, sus causas, efectos y posibles respuestas. El estudio de este fenómeno es una prioridad, si queremos darle una respuesta adecuada a la entidad del problema. Sin un buen diagnóstico, no hay buena terapia. Es preocupante que quienes se están formando en los seminarios y facultades de teología apenas sean conscientes del alcance de la crisis y su significado, pues casi na-

die lo afronta de forma específica. En parte el problema reside en la pérdida de la dimensión apologética de la teología, sobre todo de la Fundamental, lo que ha ido en detrimento de nuestra capacidad de reacción ante los retos concretos a los que nos estamos enfrentado.

Por otro lado está la pastoral, que adolece a menudo de una carencia de recursos y de estrategias para plantear la oferta cristiana en un ambiente en el que no puede darse por descontada una base religiosa. Tengo a veces la impresión de que buena parte de la pastoral sigue planteándose como si todavía estuviéramos en una 'sociedad cristiana'. Cuando se asume un ambiente ampliamente secularizado son otras las claves y planteamientos de la evangelización y de la catequesis, algo que

está lejos de materializarse en muchos casos.

Por último la gestión eclesial debería asumir éste como el principal reto, tanto de los pastores como de los superiores regionales. En lugar de mirar hacia otro lado o de echar balones fuera, se debería asumir el reto que supone gobernar una Iglesia en un ambiente de profunda crisis religiosa, para adecuar estrategias, discernimiento y actuación.

No estoy seguro de que haya aclarado todos los puntos dudosos. He intentado, eso sí, arrojar más luz para que la reflexión y nuestro conocimiento de la situación motiven un cierto cambio de mentalidad. No sé qué más tiene que pasar para que nos demos cuenta de lo mal que van las cosas y reaccionemos. Creo de todos modos que hay que seguir insistiendo. ■