

Algunos rasgos acerca de la religión en España

Lluís Oviedo Torró

Ante la escasez de publicaciones sobre la situación religiosa de la sociedad española, merece la pena avanzar en la elaboración de un intento de diagnóstico provisional. Para elaborar este diagnóstico se utiliza el marco teórico del «nuevo paradigma», de origen norteamericano, y los datos que arroja la «encuesta europea de valores» de 1999. El objetivo consiste en lanzar una cierta luz sobre la situación religiosa española que a pesar de sus peculiaridades comparte rasgos y tendencias con el resto de las sociedades avanzadas.

Desde hace algunas décadas se publican estudios descriptivos y analíticos sobre la situación religiosa en España, pero en los últimos años se nota cierta escasez. Mientras esperamos nuevas publicaciones, como las que nos han ofrecido hasta ahora Pedro González Blasco y Juan de Dios González Anleo, entre otros¹, podemos aprovechar algún material dispo-

¹ Pedro González Blasco – Juan González-Anleo, *Religión y sociedad en la España de los 90* (Madrid, Fundación Santa María 1991); P. González Blasco – J. González Anleo, «Religión», en: M. Juárez (Dir.), *V Informe sociológico sobre la situación social en España. Sociedad para todos* (Madrid, Fundación Foessa 1994). 695-821.

nible para avanzar un diagnóstico provisional. Hay varias razones para intentarlo de nuevo: la primera es que ha pasado demasiado tiempo desde que se publicaron aquellos análisis; la segunda es el hecho de contar con algunos datos empíricos nuevos, que aporta sobre todo la Encuesta Europea sobre los Valores (*European Values Survey, EVS 1999*); la tercera es la conveniencia de probar en el ámbito español algunos marcos teóricos de reciente implantación, fundamentalmente: el llamado «nuevo paradigma», los estudios institucionales y la teoría de los segmentos en la demanda religiosa. Estos desarrollos se refieren –por supuesto– a la sociología de la religión, y se han dado casi exclusivamente en el ambiente norteamericano. Los nuevos métodos parecen bastante prometedores, y pueden resultar de gran utilidad de cara a observar mejor los problemas que atraviesa la fe cristiana y las iglesias españolas, así como para formular juicios y propuestas prácticas.

Antes de seguir adelante, conviene hacer un primer apunte en relación con los estudios sobre la religión en España. Somos varios los que tenemos la impresión de una gran pobreza en ese campo, tanto en la dimensión teórica, como en la empírica. Lo religioso sigue siendo en España algo que existe sólo a nivel eclesial y que deja de tener alguna relevancia en cuanto se trasciende ese marco, cada vez más estrecho. Mientras otras naciones tienen en sus universidades cátedras de «filosofía de la religión», «sociología de la religión» o «*religious studies*», casi nada de eso se puede encontrar entre nosotros. Este constituye un primer dato que expresa la ausencia de mediaciones teóricas entre la sociedad civil y las iglesias; parece que el estudio de lo religioso pertenece exclusivamente a las facultades de teología y a los seminarios, todo un síntoma de cómo están las cosas.

El balance aún es más triste si nos referimos a los estudios empíricos. Estos cuestan mucho dinero y requieren de una organización eficaz para poder ser llevados a cabo. En nuestro caso, aparte de la Fundación Santa María, que realiza un trabajo encomiable y casi solitario, apenas encontramos iniciativas que promuevan la recogida de datos útiles para el análisis de la realidad religiosa. La carencia se vuelve aún más significativa si se compara con la situación de Norteamérica. He estado en dos ocasiones en el encuentro anual de la «Sociedad para el Estudio Científico de la Religión» en los Estados Unidos, y sorprende la cantidad de estudios empíricos que allí se presentan y el material del que disponen nuestros

colegas de la otra orilla del océano para sus investigaciones. Varias fundaciones y agencias confesionales y seculares están interesadas en la realización de encuestas y análisis de una realidad que merece gran atención.

Hoy no se puede hacer sociología de la religión sin tener en cuenta los datos empíricos. Ya es hora de poner un punto conclusivo a toda la profusión de opiniones y balances de carácter periodístico, ideológico, o que a lo sumo reflejan las experiencias personales. Un conocimiento justo de las dinámicas religiosas requiere un análisis ante todo empírico: saber cómo piensa y actúa la gente, para sacar las conclusiones pertinentes, lo más alejadas que sea posible de prejuicios o de esquemas ya hechos.

*la sociedad española presenta
un «nivel medio de
secularización», en
comparación con otras
sociedades avanzadas*

Precisamente el llamado «nuevo paradigma» contesta una buena parte de dichos prejuicios, es decir, intenta mostrar –con cifras en la mano– que las dinámicas en el campo religioso son mucho más complejas de lo que algunos han pretendido, y que sobre todo, es necesario revisar la teoría de la secularización» o la idea de que cuando las sociedades se modernizan, se vuelven menos religiosas.

Vamos a intentar un esbozo de nuestra situación que aprovecha los pocos datos disponibles así como los nuevos marcos teóricos señalados, en la esperanza de arrojar nueva luz sobre nuestra particular situación, que seguramente comparte rasgos y tendencias con el resto de las sociedades avanzadas, pero sigue al mismo tiempo su propia vía, vinculada a su historia y contexto cultural específico.

Una visión general sobre la situación religiosa

La sociedad española presenta un «nivel medio de secularización», en comparación con otras sociedades avanzadas. Las cifras la sitúan por debajo de países con altos índices de secularización, como los escandinavos

y los del área Centroeuropea, pero por encima de otros como Estados Unidos, Italia, Irlanda, Polonia y Croacia.

Recogemos sólo un par de indicadores. El primero es la importancia que conceden los ciudadanos a la religión en varios países europeos (los datos se refieren al año 1999):

| La religión es: | España | Italia | Irlanda | Polonia | Inglaterra | Dinamarca | Holanda | Alemania |
|-----------------------------|--------|--------|---------|---------|------------|-----------|---------|----------|
| Muy importante o importante | 42% | 73% | 76% | 84% | 37% | 27% | 28% | 28% |
| Poco o nada importante | 58% | 27% | 24% | 16% | 63% | 73% | 72% | 72% |

España aparece claramente a mitad camino entre los extremos de Polonia e Irlanda, por un lado, y de Dinamarca y Alemania, por otro. El mismo resultado se confirma si observamos las estadísticas de frecuencia a las celebraciones religiosas, así como otros indicadores que ofrece la Encuesta Europea de los Valores. En todos los casos se confirma la tendencia «media» entre los extremos señalados.

| Asiste a servicios religiosos | España | Italia | Irlanda | Polonia | Inglaterra | Dinamarca | Holanda | Alemania |
|-------------------------------------|--------|--------|---------|---------|------------|-----------|---------|----------|
| Una o más veces a la semana | 25,5% | 40,5% | 55,4% | 59,2% | 14,5% | 2,7% | 14,0% | 11,0% |
| Una vez al mes | 10,4% | 13,2% | 9,2% | 19,0% | 4,2% | 9,2% | 11,2% | 13,3% |
| Una o pocas veces al año | 21,4% | 29,4% | 14,7% | 13,0% | 16,6% | 38% | 20,8% | 23,3% |
| En alguna ocasión (bodas funerales) | 11,1% | 3,1% | 2,9% | 3,0% | 9,6% | 7,4% | 6,1% | 12,3% |
| Nunca o casi nunca | 31,5% | 13,9% | 7,8% | 6,0% | 55,1% | 42,7% | 48,1% | 40,1% |

De todos modos se registran en nuestro caso bolsas de fuerte secularización que pueden ser asimiladas a las existentes en otras regiones del norte de Europa, y que coinciden con zonas muy modernizadas, como es el caso de Cataluña y el País Vasco, si tenemos en cuenta encuestas anteriores. Desde el punto de vista demográfico, se registra una generación, más bien joven, que presenta índices mas bajos de religiosidad y participación. Parece que en esos casos se cumple la teoría de la secularización,

Algunos rasgos acerca de la religión en España

es decir la que asocia mayores niveles de modernización con la crisis religiosa. Pero la situación admite otras lecturas.

Otro dato interesante es la diferencia notable entre los que creen en Dios –86,7%– y los que participan con cierta frecuencia en la liturgia eclesial; de hecho sólo el 36% asiste a misa al menos una vez al mes. Se da por tanto un 50% de diferencia entre «creyentes» y «practicantes», lo que indica la presencia de un grupo amplio que puede ser calificado como de «religiosidad implícita», o como dice la socióloga inglesa Grace Davie, «creyentes pero sin pertenencia eclesial»

(*believing but not belonging*)². Otros indicadores parecen confirmar esta percepción y hacen pensar en una cierta gradación: de los que creen en Dios, sólo

se puede predecir que la vitalidad religiosa depende de que la oferta sepa corresponder a las expectativas de la demanda

el 49% lo entienden como un ser personal; la esperanza en una vida después de la muerte convence al 50%, la posibilidad del infierno sólo al 33%, el cielo al 50,8%, el hecho del pecado al 51,2%. Sin embargo dicen rezar el 63,7%, y el 54,4% afirman que la religión les da fuerzas y ayuda. A ello hay que sumar la relativamente baja aportación de la «asignación tributaria libre» a la Iglesia católica, que ronda en torno al 40% de los contribuyentes, otro indicador muy significativo. Parece que hay un grupo intermedio que practica poco pero conserva aún ciertos vínculos doctrinales y prácticos, y otro más alejado, que aún siendo «creyentes», no comparte algunos de los principios de la fe cristiana, y articula a su manera un particular conjunto de creencias y opiniones sobre lo religioso. La secularización en España no es tanto la pérdida de las creencias, sino de la identificación con la institución eclesial; y además determina ya una cierta segmentación de la población, algo sobre lo que hay que volver.

¿Existe alguna explicación que aclare la peculiaridad española? Recurrimos a los axiomas del «nuevo paradigma» en busca de alguna indicación. En líneas generales, el nuevo marco teórico se sirve de la analogía con la economía y el mercado para describir los procesos religiosos. Tanto en un caso como en otro se percibe una oferta y una demanda que interactúan, una actitud más o menos racional por parte de las partes, que negocian ven-

² G. Davie, «Believing without belonging», *Social Compass* 4 (1990) 455-469.

tajas y costes, y un cierto nivel de competencia por parte de la oferta. Según estas ideas, se puede predecir que la vitalidad religiosa depende del buen funcionamiento del «mercado religioso», es decir, de que la oferta sepa corresponder a las expectativas de la demanda y de que exista un buen nivel de competencia que favorezca las dinámicas de «inversión», «mejora del producto» y «atención al cliente». Según el análisis de estos teóricos, la mayor parte de los países europeos se resienten de situaciones de «monopolio religioso» o bien de «pilarización», como es el caso de Alemania y Holanda, en donde no se da una competencia real, sino una distribución de

*en la España democrática la
oposición ideológica a la Iglesia
nunca ha constituido una
organización, sino que ha sido
un fenómeno muy difuso y difícil
de contrastar*

los campos de influencia o de clientela. Los índices más bajos de religiosidad obedecen pues a contextos con peor funcionamiento del «mercado religioso», lo que no ocurre en lugares como América, donde hay una situación ampliamente pluralista y concurrencial.

Como puede observarse, este análisis prescinde de factores culturales, de los procesos de modernización, o de influencias demográficas a la hora de explicar cómo están las cosas. Es más, para autores como Rodney Stark y Roger Finke, no cabe hablar de «secularización» sino de «mala gestión de la oferta religiosa», y a lo sumo de dinámicas cíclicas³. Ahora bien, conviene reconocer que esta teoría tiene casi más excepciones que reglas, o más corolarios que axiomas, y de hecho no es difícil citar casos en los que parece incumplirse el pronóstico. Una de las explicaciones derivadas ha intentado explotar el llamado «efecto católico», es decir, el hecho de que a pesar de conocer situaciones de monopolio, algunas regiones católicas en Europa mantienen niveles relativamente altos en sus indicadores religiosos, debido a la existencia de otras formas de competencia internas o porque dentro del ambiente católico se han desarrollado estrategias más resistentes a la erosión secularizadora, con mayor énfasis en las mediaciones de lo sagrado, mayor rigor y una identidad doctrinal más marcada y diferenciada⁴.

³ R. Stark-R. Finke, *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion* (Berkeley -Los Ángeles- London, Univ. of California Pr. 2000).

⁴ L.R. Iannaccone, «The Consequences of Religious Markets Regulation: Adam Smith and the Economics of Religion», *Rationality and Society* 3 (1991) 156-177, esp. 170.

Algunos rasgos acerca de la religión en España

La verdad es que en España existe todavía una oferta religiosa relativamente baja y poco diversificada. Si atendemos a la encuesta citada, entre la población que dice pertenecer a una denominación religiosa (82% del total), el 98,6% se declara católica, y sólo el 1,1% son protestantes y el 0,3% musulmanes. En amplias zonas del Estado, la única oferta accesible la representa la Iglesia Católica, que cuenta con una red lo suficientemente densa y capilar como para cubrir prácticamente todo el territorio. Esto significa que no podemos esperar demasiada «competencia externa», al menos a nivel religioso. Sin embargo se dan otras formas de competencia que quizás puedan tener un cierto influjo, una es externa y otra tiene un carácter interno. La primera se produce más bien frente a corrientes de pensamiento y a ofertas ideológicas alternativas a las que presenta la fe cristiana. En algunos casos pueden estar organizadas en torno a grupos políticos, culturales o de presión, aunque en España no es fácil identificarlos. De hecho, una diferencia importante que explica los contrastes entre Italia y España es, a mi parecer, el hecho de que, aunque el catolicismo italiano tampoco cuenta con una competencia religiosa significativa, sí ha tenido que competir con otras dos grandes corrientes ideológicas, el liberalismo de raíz masónica (más bien minoritario) y, sobre todo, el comunismo, que era un movimiento de masas opuesto –en muchos niveles– al catolicismo. Se trata de un fenómeno que no se ha conocido en la España democrática, donde la oposición ideológica a la Iglesia nunca ha constituido una organización, sino que ha sido un fenómeno muy difuso y difícil de contrastar.

La segunda forma que asume la competencia en las sociedades católicas es de carácter interno, y tiene que ver con la organización de diferentes «ramas» o posibles modelos de encarnar la fe, desde las órdenes religiosas tradicionales, con sus grupos allegados, hasta los nuevos movimientos eclesiales, pasando por las organizaciones de militancia católica en diversos terrenos, especialmente asistencial y parroquial. Volveremos sobre este tema; de momento interesa destacar que este factor añade un elemento de concurrencia real en el interior de la Iglesia, pero sólo repercute en un segmento muy concreto de ella, es decir en el más exigente, el que busca «religión de calidad», o de quienes conceden una gran importancia a la dimensión religiosa en sus vidas; una minoría en definitiva. X

Si el catolicismo español constituye casi «una excepción dentro de la excepción», es seguramente porque se dan algunos factores históricos y

culturales que todavía pesan en el panorama religioso, y que no se encuentran en otros lares. Una visión de la historia reciente, como la que nos ofrece Callahan en su nuevo libro,⁵ nos ayuda a comprender las enormes tensiones que arrastra la Iglesia desde inicios del siglo XIX, y que todavía hoy impiden una vivencia más serena y desideologizada de lo religioso, como se percibe en los USA, por ejemplo. Ahora bien, no parece que esa tensión se haya traducido por ahora en una revitalización cató-

por un lado una organización bastante centralizada en torno a las diócesis con sus obispos; por otra un cierto número de instituciones religiosas con circuitos organizativos propios y bastante autónomos

lica, que más bien ha necesitado una etapa larga de transición y «purificación de la memoria» antes de asumir posiciones más diferenciadas, e incluso de consciente oposición y competencia⁶.

Volviendo a los casos de mayores niveles de secularización, pueden aducirse otras explicaciones, aparte de la tesis tradicional, pues las regiones afectadas no son más modernas que otras zonas de Europa con indicadores de religiosidad más altos. Probablemente pueda hablarse de una mala gestión por parte de la oferta, que en cierto modo, habría favorecido procesos de «secularización interna», al confundir las finalidades religiosas con otras de carácter civil, político o cultural⁷. De todos modos se requiere un estudio más pormenorizado en grado de verificar dicho diagnóstico, que es especialmente llamativo en el caso del País Vasco, donde se ha pasado en pocos años de niveles muy altos de religiosidad a un claro retroceso cristiano.

Algunas teorías señalan un incremento de las creencias mágicas, animistas y esotéricas en proporción a la secularización, es decir parece que la pérdida de religión «oficial» se ve compensada a menudo por la recupe-

⁵ William J. Callahan, *The Catholic Church in Spain 1875-1998* (Washington, The Catholic University of America Pr. 2000).

⁶ Uno de los que más han abogado por esa línea de mayor afirmación cultural diferenciada es Olegario González de Cardedal, *La gloria del hombre* (Madrid, BAC 1985).

⁷ M. Chaves, «Intraorganizational Power and Internal Secularization in Protestant Denominations», *American Journal of Sociology* 99 (1993) 1-48; «Denominations as Dual Structures. An Organizational Analysis», N.J. Demerath III – P. Dobkin Hall – T. Schmitt – R.H. Williams (eds.), *Sacred Companies: Organizational Aspects of Religion and Religious Aspects of Organization* (New York – Oxford, Oxford Univ. Pr. 1998) 175-194.

ración de otras formas religiosas menos «formales» y de tono regresivo. Algunos datos de la encuesta citada nos hacen pensar en ello. Los españoles que creen en la reencarnación son el 20% (28,5% en Francia, un aumento en relación con años pasados); los que tienen talismanes de buena suerte son sólo el 11% (en Alemania el 25%), unos porcentajes más bien bajos, o de nuevo «medios» en el panorama considerado. Estos datos hacen pensar que –por ahora– no existe una correlación clara entre niveles de secularización e incremento de creencias y prácticas mágicas. De todos modos impresiona encontrar en las calles de Barcelona –una de las ciudades más secularizadas de Europa– una cantidad «anormal» de tiendas y bazares de objetos mágicos.

Estructura y segmentación del catolicismo español

Un segundo frente de nuestro diagnóstico lo constituye el análisis de la organización del «sistema religioso español» y de los segmentos que lo forman. A grandes rasgos puede hablarse de una estructura dual: por un lado una organización bastante centralizada en torno a las diócesis con sus obispos; por otra un cierto número de instituciones religiosas más o menos exentas o con circuitos organizativos propios y bastante autónomos en relación con la autoridad episcopal. Es lo que algún estudioso de la nueva teoría llama «oferta religiosa multi-canalizada»⁸. Esta diferenciación interna supone una riqueza, pues se multiplica la oferta para contentar más «gustos», pero también implica un cierto desgaste a la hora de afrontar de forma más unitaria y compacta los retos de la modernización y la secularización.

Observando más de cerca las cosas, cabe distinguir dos grupos alternativos al canal más «oficial», constituido en torno a las diócesis y las parroquias. El primero corresponde a las órdenes religiosas tradicionales, y agrupa no sólo a sus miembros profesos, que representan la mayor intensidad en la vida cristiana, sino también a los laicos que se vinculan de una u otra forma a las órdenes: de forma más institucional, en lo que se denominaba tradicionalmente «Terceras Ordenes» y «Congregaciones», y ahora ha asumido otros títulos; o bien de manera más informal. El se-

⁸ L. Diotallevi, *Il rompicapo della secolarizzazione italiana. Caso italiano, teorie americane e rivisite del paradigma della secolarizzazione* (Soveria Mannelli, Rubbettino 2001).

gundo grupo o canal alternativo lo constituyen los llamados «nuevos movimientos eclesiales». Algunos de ellos han nacido aquí y se han expandido en la segunda mitad del siglo XX; me refiero al Opus Dei, los Cursillos de Cristiandad y las Comunidades Neocatecumenales; otros son de importación reciente, y seguramente más minoritarios: Comunión y Liberación y Carismáticos. Sería interesante disponer de un censo de los miembros de estos grupos para seguir su implantación, crecimiento y dinámicas. Lo cierto es que esos grupos han ido desplazando tanto a quienes orbitaban en torno a las órdenes como a la Acción Católica, vinculada al «canal oficial»; una de las razones de ese desplazamiento hay que buscarla en la debacle que sufrió en los años 70, cuando intentó subvertir su «naturaleza institucional», escapando del esquema de autoridad que le era propio. Lo que parece claro es que el éxito de estas nuevas ofertas religiosas dentro del catolicismo corre paralelo al fracaso de otras formas de «religión de calidad». Una explicación hay que buscarla en el posible «umbral» o «techo» máximo de potenciales «clientes» de las ofertas de mayor exigencia, por lo que –aparte de los leves incrementos demográficos registrados en los últimos años– el crecimiento de unos se realizará a costa de otros.

Por consiguiente podemos hablar –como en otras partes– de «ganadores y perdedores»⁹ en los procesos de eclesialización, de canales más potentes y otros más débiles. Al primer grupo pertenecen seguramente los nuevos movimientos; al segundo los canales oficiales (diocesanos y parroquiales en general), y también los vinculados a las órdenes de consagrados.

La situación descrita merece un breve análisis, especialmente porque en estos casos el «nuevo paradigma» resulta más adecuado y aplicable: las situaciones de concurrencia son más claras, es más fácil detectar las relaciones entre crisis y factores predecibles y todo ajusta de manera más satisfactoria. De hecho se pueden rastrear fácilmente los elementos que concurren en la crisis de las órdenes religiosas, a partir de las teorías de Stark, Finke y Wittberg: caídas en los niveles de «tensión» o contraste con el propio ambiente (se ha exagerado en la «inculturación»), falta de «visibilidad» y de sentido de una identidad diferenciada, secularización in-

⁹ R. Finke - R. Stark - R. Finke, *The Churching of America 1776-1990: Winners and Losers in our Religious Economy* (New Brunswick N.J., Rutgers Univ. Pr. 1992).

Algunos rasgos acerca de la religión en España

terna debido al énfasis en actividades seculares, adscripciones doctrinales demasiado críticas y, algo especialmente polémico, la pérdida del «sentido de excelencia» que caracterizaba la conciencia de los consagrados en relación con el resto de los cristianos¹⁰. El declive de los religiosos españoles se nota aún más si se compara con la relativa recuperación que conocen algunos seminarios diocesanos. Los nuevos movimientos, por el contrario, asumen todas las estrategias que predicen el éxito: mayor tensión con el ambiente, fuerte conciencia de identidad diferenciada y de excelencia relativa, orientación casi exclusivamente religiosa de su actividad, certeza doctrinal, mayor espíritu de expansión y proselitismo...¹¹ No es extraño que estos grupos sí logren reclutar números significativos de vocaciones para el sacerdocio y formas de consagración tradicionales y nuevas.

el interés religioso es desigual y obedece a factores que pueden ser connaturales y muy difícilmente cambiables

No obstante, hay que preguntarse en qué medida afectan estas dinámicas al conjunto del catolicismo español. En este caso conviene poner sobre la mesa otro factor en la observación de nuestro ambiente religioso: la inevitable segmentación e incluso fragmentación de la «demanda religiosa». Un vistazo a algunas de las cuestiones que planteaba la Encuesta Europea de los valores nos puede ayudar a hacernos una idea. A la pregunta sobre la importancia de la religión en la propia vida, las respuestas se dividen en cuatro grupos:

| Muy importante | Bastante importante | No demasiado importante | Nada importante |
|----------------|---------------------|-------------------------|-----------------|
| 14,9% | 27,1 | 30,4 | 27,5 |

Sobre la importancia de Dios en la propia vida, la encuesta señala 10 niveles, de menos a más:

¹⁰ Algo que ha sido puesto de relieve en especial por: P. Wittberg, *The Rise and Fall of Catholic Religious Orders: A Social Movement Perspective* (State University of New York Pr. 1994).

¹¹ R. Stark, «Why Contemporary Religious Movements Succeed or Fail: A Revised General Theory», *Journal of Contemporary Religion* 11 (1996) 133-146.

| | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 | 6 | 7 | 8 | 9 | 10 |
|---|------|-----|-----|-----|------|-----|------|-----|-----|------|
| % | 11,6 | 6,5 | 6,7 | 5,5 | 12,4 | 9,7 | 13,5 | 9,6 | 6,4 | 18,1 |

Todo parece indicar que nos encontramos ante un fenómeno bastante claro, que seguramente se ha dado siempre en la historia, pero que sólo ahora puede verificarse sin constricciones o temores. El grupo que dice que Dios es muy importante en sus vidas representa el 18%, frente al casi 12% que afirma que Dios no tiene para ellos ninguna importancia: El espectro se sucede de forma bastante gradual entre esos dos extremos, lo que implica varias cosas: la primera, y a un nivel práctico, la imposibilidad de uniformar la atención religiosa, debido a la presencia de muchos niveles de demanda o de interés. A un nivel teórico, parece confirmarse la idea que ya habían notado algunos estudiosos desde hace al menos un siglo, de que el interés religioso es desigual y obedece a factores que pueden ser connaturales y muy difícilmente cambiables. El mismo Max Weber hablaba –sirviéndose de un símil musical– de «desafinados religiosos» (él mismo) y de «virtuosos religiosos».

En un artículo anterior proponía una probable distribución de los segmentos religiosos en cuatro grupos: los exigentes, los eclesiales, los de la religión popular, y los de la religión implícita o invisible¹². Las orientaciones tienen que ver más con contenidos o preferencias en el modo de organizar la respuesta a necesidades religiosas, aunque corresponden claramente con los niveles que indica la encuesta citada. De todos modos sigue valiendo la idea de que no es positivo confundir los distintos niveles, que es necesario «negociar» con cada uno de ellos», y que lo que vale para los exigentes y rige en ese ámbito particular, seguramente deja de tener vigencia en otros ámbitos. Cada uno de esos segmentos, en suma, exige un esquema de evangelización diferenciado, o personalizado si se quiere; aunque de ningún modo se debe deducir de esta situación la imposibilidad de «conversiones», de desplazamientos de un segmento a otro o de inversiones de tendencia. La historia y la teoría de los ciclos y *revivals* confirma dicha apertura.

¹² Ll. Oviedo, «Los vaivenes de la demanda religiosa», en: *Razón y fe* 1233-4 (2001) 49-62.

Tendencias y retos del cristianismo español

La situación actual plantea algunos desafíos bastante claros y presenta posibilidades por explorar. Un primer reto deriva de la observación apenas realizada sobre la diversidad de la demanda religiosa, según los segmentos en los que nos movemos. Un ejemplo lo ofrece un reciente artículo publicado en Norteamérica sobre el incremento de los «sin-confesión», o no adscritos a ninguna iglesia. Lo curioso es que muchos de ellos siguen manteniendo creencias bastante asimilables a las cristianas. Los autores plantean una tesis un tanto desconcertante: en su opinión el motivo de tal «alejamiento» tiene que ver con el giro conservador que han dado la mayor parte de las iglesias americanas en los últimos años, en contraste con la mentalidad de buena parte de la nueva generación, lo que habría creado una especie de «vacío en la oferta»¹³. El problema es que las predicciones del «nuevo paradigma» iban en sentido opuesto: sólo las iglesias tradicionales y con mayor rigor podían crecer. Este contraste exige seguramente una distinción: parece que los grupos de mayor intensidad o calidad sólo sobreviven si aplican las fórmulas ya citadas de rigor, identidad, doctrina tradicional, distinción... Pero eso mismo no vale para la generalidad del público real o potencialmente religioso, para quienes es necesario aplicar una estrategia diversa, de mayor acercamiento y síntesis ideológica, de modernización y pluralismo. De aquí surge un dilema para las iglesias occidentales – también para la española: qué estrategia asumir o a quienes favorecer: al cristianismo de calidad, de comunidades, de mayor compromiso, o, por el contrario al genérico, amplio y de masa. Parece que si se quiere contentar a los dos grupos habría que asumir –si la hipótesis es válida– una especie de lenguaje dual o de doble estrategia. Algo en que pensar.

este desplazamiento encierra un riesgo grande, pues la Iglesia pasa de ser una comunidad de creyentes que viven y manifiestan una experiencia salvífica, a ser una organización que se limita a prestar ciertos servicios necesarios para la buena convivencia

¹³ M. Hout – C.S. Fisher, «Why More Americans Have No Religious Preference: Politics and Generations», *American Sociological Review* 67 (2002) 165-190.

Por otro lado se observa una tendencia bastante preocupante, desde mi punto de vista, en la institución eclesial, y es su progresiva conversión en una especie de «agencia de administración de ritos de paso»; así es como seguramente la perciben una buena parte de la población, que acude a los sacerdotes como quien recurre a otro servicio social: para ciertas celebraciones que pertenecen al «currículum vital» de la mayoría de los ciudadanos. La misma situación se vislumbra a nivel social: la mayor parte de los ayuntamientos y otras entidades civiles y asociativas necesitan servicios religiosos periódicos para solemnizar sus eventos y darles un cierto tono, como corresponde a la consciente recuperación de dimensiones tradicionales y populares de nuestra historia, costumbres e identidad como pueblo. Este desplazamiento encierra un riesgo grande, pues la Iglesia pasa de ser una comunidad de creyentes que viven y manifiestan una experiencia salvífica, a ser una organización que se limita a prestar ciertos servicios necesarios para la buena convivencia. Hay una gran diferencia entre ser simples proveedores de servicios y ser instrumentos de evangelización, si se quieren aprovechar realmente las oportunidades que ofrece la celebración de ritos de paso y la negociación en todos los casos. Se trata de énfasis y orientaciones estratégicas, no de asumir posiciones fundamentalistas.

Otro punto a tener en cuenta es el desprestigio público y el desgaste cultural que está conociendo la Iglesia católica en España en tiempos recientes, una situación que no se suele dar en otros ambientes, en los que al menos suscita otras reacciones. Los escándalos que han salpicado en los últimos tres años a la opinión pública han encontrado poca capacidad de respuesta o reacción oficial, tampoco por parte de intelectuales católicos en grado de ofrecer análisis y réplicas al nivel de los ataques. A veces se echa en falta el reconocimiento valiente de los errores cometidos y el consiguiente propósito de enmienda, algo que sería ejemplar. Los medios de comunicación se han adueñado de la situación con demasiada facilidad, sin casi resistencia por parte católica, lo que ha incrementado la perplejidad y desconcierto de muchos. Un reto muy claro del cristianismo español, encarnado ampliamente por la Iglesia católica, es recuperar el terreno perdido en el ambiente de los medios y de la opinión.

Profundizando aún más las cosas, el problema es también de concepción de la institución eclesial. La Iglesia ya no es en España la garante del orden social y moral (algo que se asocia a ciertas imágenes represivas del

pasado), pero todavía representa un punto de referencia en la memoria colectiva y el paisaje cultural: por ahora es insustituible en ciertos niveles de la existencia personal y social. Por ello conviene que deje de entenderse como un monopolio de gestión religiosa en un territorio bastante saturado de catolicismo, y asuma una visión de sí misma más competitiva, donde nada está previamente garantizado, y donde las decisiones deben estar presididas por el criterio de eficacia (pastoral, claro) y por un cierto grado de falibilidad, es decir por la conciencia de que pueden estar equivocadas y requieran corrección después de haber sido probadas. A ese respecto las ciencias sociales y

*en qué medida el catolicismo
español está dispuesto a desafiar su
propio ambiente cultural y a
presentarse sin complejos ni viejas
dependencias*

la reflexión teológica podrían jugar un papel más importante del que normalmente se les ha reconocido en el campo práctico dentro de la Iglesia española, no ciertamente en el sentido que se han quejado los llamados «progresistas» o «liberales», sino en un sentido que tiene en cuenta sobre todo la eficacia de la acción pastoral y el cumplimiento de la misión específica de la Iglesia. En el fondo anida una cuestión básica: en qué medida el catolicismo español está dispuesto a desafiar su propio ambiente cultural y a presentarse sin complejos ni viejas dependencias, en lo que debe ser una competición abierta por ganarse la «demanda religiosa» presente. ■