

A vueltas con la religión: nuevos desafíos

Se queman las etapas tan rápidamente hoy en día que algunos se preguntan si no habrá que hablar de la secularización como de un fenómeno del inmediato ayer, en el plano religioso, como se habla ya de posmodernidad en el terreno cultural. Pero, según el autor de este artículo, la aproximación al último actualismo religioso no desemboca en una negación de la religiosidad, sino en la presencia de nuevas situaciones en la dimensión espiritual de nuestra sociedad cambiante. Por estas páginas desfilan las avanzadillas de las sensibilidades neoesotéricas, experienciales, sincretistas, desinstitucionalizadas, junto a posturas neoconservadoras y hasta fundamentalistas, formando un complejo conjunto de la realidad religiosa presente. Y, tras el diagnóstico, los retos que plantea este mapa variante al teólogo y al creyente cristianos.

Luis F. Ladevéze Piñol*

* Profesor de Teología, Universidad Pontificia Comillas, Madrid.

Aproximación y diagnóstico del tiempo presente

CUALQUIER intento de sistematizar las tendencias religiosas actuales choca con una inmensa cantidad de diagnósticos a menudo contradictorios. No deja de suscitar interés el tema religioso a finales de un siglo que se ha caracterizado, entre otras, por haber sido el de las crisis religiosas. La modernidad parecía llamada a ser la que nos libraría de tendencias y esquemas caducos y poco desarrollados. No pocos fueron los que se apresuraban a preparar las honras fúnebres de la religión que terminaría desapareciendo con el siglo. Dicha desaparición se interpretaba como un ineludible paso hacia el progreso. Esta visión fue perfectamente asumida, entonces, por intelectuales y políticos, estudiosos y sociólogos, en general. En las décadas de los sesenta y primeros setenta, pese a los múltiples desafíos, se percibía la problemática religiosa de manera distinta. Desde las tesis clásicas de la secularización, la religión aparecía en otro contexto. Aunque desplazada y condenada a la intimidad de las conciencias o de las sacristías, existía una discusión, una crítica y un contraste con las ideologías, las filosofías y los discursos políticos, en el común afán de intentar construir un mundo mejor. Parecía que se hubiese recuperado, si es que alguna vez se extravió, la cara humanista de las religiones, y su dimensión ética las permitía convertirse en un factor crítico y transformador de la sociedad y del propio mundo. Siempre hemos sabido, aunque no siempre lo hemos aplicado, que aquello que la religión denomina trascendencia se hace realmente perceptible en la dimensión ético-humana. Al menos esto es así en las llamadas religiones proféticas. La pregunta es: ¿Sigue siendo válida tal perspectiva?

Para algunos, seguir hablando de la secularización e incluso de la modernidad es situarse en el pasado. Parece como si aquella descripción del creyente que se debatía ante una situación de incomodidad poco definible, y que vivenciaba una escisión en la conciencia por asumir el modernismo y su propia fe, perteneciese al inmediato pasado. Hoy no parece que desde nuestro actual talante cultural de fin de milenio se experimente muy intensamente ninguna escisión en la conciencia del creyente, ni tampoco una excesiva incomodidad. Si el ser creyente era entonces definido como «problemático», hoy no es seguro que nos encontremos en la misma situación. El hecho religioso como tal se manifiesta en nuestra sociedad entre la confusión, el estupor, la fascinación, el eclecticismo y la indiferencia. Éste es el nuevo rostro de una era que algunos llaman poscristiana.

¿Será verdad aquello que decía Chesterton, que desde que los hombres han dejado de creer en Dios, no es que no crean en nada, sino que ahora creen en todo? (1). Viene esto a colación de aquellos que afirman que estamos en los albores de una nueva y emergente religiosidad, sea ésta la de Acuario, la *New Age*, o sencillamente «el retorno de los brujos». Tal vez sea que hayamos llegado efectivamente a los últimos pasos de la historia tal como la hemos conocido hasta ahora (Fukuyama). Al fin y al cabo, la falta de significancia de la misma realidad y la falta de consistencia de la propia historia en sí, tal como se plasma vitalmente en nuestra cultura (posmodernismo), hace que la religión aparezca como algo no necesariamente problemático, y que en cualquier caso, de incidir, lo haga tangencialmente en uno de los trozos del mosaico fragmentado y pluriforme de nuestra civilización. Una cultura que desde hace tiempo, al menos para los más pragmáticos, se inclina por el fenómeno de la tecnoeconomía. Esta nueva «religión» ha provocado que aquello que las religiones tradicionalmente han llamado Misterio, como expresión y centro de lo sagrado, se haya tenido que reconvertir, y haya pasado de ser la realidad ontológica por antonomasia a un destello más, a menudo confuso y sin demasiados perfiles racionales, pero que no cabe duda que para muchos «funciona».

¿Qué ha cambiado? Además de los contextos políticos y económicos, fundamentalmente lo que se ha ido originando son nuevos parámetros culturales. Desde aquel discurso ideológico y científico sobre la religión representada por el *ethos* racionalizador, hemos pasado a un tipo de sociedad que, apoyada en la imagen y a través de los múltiples signos contradictorios de los poderes mediáticos, ha ido vaciando de significado lo que constituye la verdadera esencia de lo humano. Puede decirse que hay una pérdida del sentido de lo sagrado por parte del hombre contemporáneo. Y tal vez éste sea uno de los elementos que tienden a configurar nuestra era poscristiana. La actitud de indiferencia nihilista, explicitada como debilidad profunda que intenta reflejar el tiempo y la cultura que nos ha tocado vivir, nos ha introducido en lo que algunos han llamado un tono vital débil, de lo cual tampoco se libra lo religioso. Resulta curioso observar lo que algunos sociólogos han dado en llamar la religión civil, que en sus rasgos puramente externos, se configura como una auténtica religión de carácter laico. Esta modalidad de «religión» abunda en celebraciones, conmemoraciones y festividades que las propias instituciones del estado moderno ofrece, y que al parecer, para algunos, es un substitutivo válido para el animal simbólico que todos llevamos dentro.

(1) Citado por L. González-Carvajal: *Ideas y creencias del hombre actual*. Sal Terrae, Santander, 1992, 175.

¿Soluciones?: la perspectiva de los neoconservadores y la religión

PARA muchos, vivimos en el mejor mundo de los posibles. La sociedad del bienestar y eso que hemos llamado calidad de vida constituyen por sí mismos todo un programa en el que emplearse a fondo; pero al mismo tiempo experimentamos como si nuestra sociedad nos dejase exhaustos y vacíos, sin metas ni proyectos a largo o medio plazo. Y cuando las hay, parecen definirse y valorarse casi siempre en función de magnitudes económicas. Efectivamente, ¿quién no ha oído que la economía parece que va razonablemente bien, y que la inflación está controlada, lo cual hace necesario concluir que vamos en la dirección adecuada, aunque no sepamos muy bien hacia adónde? ¿Se puede, acaso, aspirar a algo más?

Nuestro sistema económico asentado en la democracia neoliberal requiere, según algunos, principios y valores más profundos. El espíritu neoliberal encarnado en las democracias pluralistas no se agota en puras magnitudes económicas. Es más, éstas necesitan de apoyo y seguridad y tal vez la religión, y más específicamente, la tradición judeo-cristiana que ha conformado nuestra civilización está llamada a ocupar un lugar importante y vital en esa sociedad democrática que se inspira en los principios del neocapitalismo. No faltan teólogos y sociólogos de prestigio que actualmente hablan y escriben del papel de la religión como un instrumento adecuado para una situación como la que presenta el capitalismo democrático actual (2). En este sentido puede hablarse de un nuevo replanteamiento de lo religioso: no dejar la religión a la intimidad de la conciencia. El nuevo espíritu neoliberal que representa el capitalismo democrático actual desea que la religión vuelva a la plaza pública. Es decir, que vuelva a ejercer una influencia social, dado que la misma se juzga como beneficiosa para el propio sistema capitalista. No se nos oculta que dicho de esta manera, y sin matices, parecería que la religión no es más que un mero instrumento en favor de las tesis neocapitalistas. Aspecto este último que no hay que desechar. Pero según estas tendencias hay que matizar afirmando que, más que un instrumento, la religión cristiana juega un papel connatural a lo que ha sido y es el espíritu del capitalis-

(2) Existe un conjunto de autores norteamericanos que se mueven en este ámbito. M. Novak, R. Nauhaus, y también sociólogos como P. L. Berger, S. M. Lipset, D. Bell y otros. Para este tema, J. M.^a Mardones. *Capitalismo y religión. La religión política neoconservadora*. Sal Terrae, Santander, 1991, 100 ss.

mo, porque, según afirman, existe una congruencia interna entre capitalismo y cristianismo (3).

No se trata, como algunos pueden pensar, de iniciar una especie de cruzada para «cristianizar el sistema», sino de descubrir la afinidad interna que existe entre capitalismo y cristianismo. Estas tesis de los llamados neoconservadores, situados en el contexto de Estados Unidos, se entienden desde el concepto que Max Weber llamaba «afinidad» en su obra *La ética protestante*, donde se enuncia la connaturalidad del desarrollo capitalista y la ética puritana. Las tesis de M. Novak, uno de los teólogos de la actual órbita neoliberal norteamericana, caminan en esa misma dirección. El problema base es el «ethos» capitalista y sus disfunciones, pero no propiamente su economía. De hecho, este autor cree que la liberación del Tercer Mundo hay que buscarla en la asunción de la dinámica capitalista y democrática, no sólo en la vertiente económica. Lo que hasta ahora han vivido esos países no desarrollados en nada se parece al capitalismo democrático auténtico. El problema, pues, del Tercer Mundo es no haber conocido un capitalismo democrático real, y haber tenido que subsistir con esquemas mercantilistas (economía) y feudales (política). La auténtica liberación, como progreso material, se asienta en las tesis del capitalismo democrático, que como ciencia racional crea riqueza y bienestar. El capitalismo democrático carece del encanto de las doctrinas utópicas, como el socialismo. Ése es su fallo y consecuentemente también su mala prensa, pero en cambio lo que ofrece son resultados contables y verificables. Es menos atractivo, pero se ha mostrado más eficaz. Pero tal progreso es incompleto, si no se asentase en un sustrato de valores estables, y por supuesto esos mismos valores son los que dimanaban de la moral judeo-cristiana (4).

No cabe duda de que, para muchos, la identidad o afinidad connatural entre capitalismo y cristianismo probablemente crea algo más que dudas. Cuando uno lee a algunos de estos autores acaba no sabiendo si se está hablando de la religión como tal y su significado o de meros factores para la autocorrección económica. Tales teorías parecen ser bastante discutibles porque dejan sin resolver hasta qué punto la religión no está supeditada al engranaje económico y político. Queda además abierto el capítulo de las diferencias estructurales que puede generar la doctrina neoliberal desde su vertiente económica. Pero el objetivo de estos autores es abordar una de las cuestiones, sin duda, más importantes de las últimas décadas respecto a la

(3) Ésta es la tesis fundamental de M. Novak en su libro *El espíritu del capitalismo democrático*. Tres Tiempos, Buenos Aires, 1983, 68 ss.

(4) Cf. J. M.^a Mardones: *Capitalismo y religión*. Sal Terrae, Santander, 1991, 79 ss.

religión: ¿Qué papel juega ésta en un sistema pluralista y democrático? Es una pregunta de difícil respuesta, pero que en opinión de Novak tiene salida en tanto y cuanto cree ver en el capitalismo democrático plural un lugar adecuado, al menos en parte, para la comprensión judaica y cristiana de la existencia. De ahí la necesidad de sacar la religión de la privacidad e intimidad para que ejerza un papel moderador. La explicación y diagnóstico de la condición de crisis de nuestra cultura es, quizás, lo que más nos llega de los llamados neoliberales. Su diagnóstico nos parece certero, su terapia, en cambio, discutible.

¿No es verdad que algunas de las nuevas sensibilidades religiosas y tendencias neo-esotéricas, con todas sus manifestaciones confusas y sincretistas, sean del signo que sean, no hacen sino poner en evidencia un anhelo de «lo sagrado» por parte del hombre de hoy? ¿No será que nuestra civilización, en su exclusiva dimensión práctica y en su ansiada búsqueda de autonomía, ha terminado perdiendo rumbo y significado? Muy posiblemente un cierto espíritu de pragmatismo y de exceso de racionalización funcional ha podido conducir a nuestra sociedad a una pérdida del sentido de «hogar» (*homeliness*), como dice P. Berger (5). Tal pérdida explicaría las múltiples contradicciones y desviaciones de una sociedad que, sabiéndose desarrollada, se siente a su vez enferma e incapaz de integrar la realidad pluricultural y la tecnoeconomía.

Entre la des-institucionalización y un nuevo concepto de religión

LA secularización, no sólo considerada como proceso de emancipación histórica, sino la secularización de la conciencia del hombre actual es una realidad constatable y un fenómeno que proviene directamente de la modernidad. Pero también es verdad que este mismo fenómeno ha ido experimentando una evolución durante los últimos treinta años, y en lo que se refiere al mundo de la religión ha ido diseñando nuevos parámetros sobre el sentido y valoración de la misma. Si duda ha contribuido a su modificación. En principio creemos que lo que ha ido generando nuestra cultura es un nuevo concepto de religión. Desde una perspectiva tradicional entendemos por religión el conjunto de símbolos, creencias y prácticas que se concretan en una institución visible. Por añadidura las religiones, especialmente las de carácter profético, remiten a la vida y a la praxis, sin duda por su inherente dimensión ética de transformación del mundo.

(5) Cf. P. L. Berger: *Un mundo sin hogar. Modernización y conciencia*. Sal Terrae, Santander, 1979.

Pero eso no ha impedido que, en el nivel racional de las religiones, las doctrinas y enseñanzas que las configuran hayan renunciado a remitir al sentido último de la existencia, a aquello que nos *religa* (re-ligare) y une con el Absoluto. Desde la entronización del *ethos* de la modernidad, las respuestas globales de las religiones parecen haber ido perdiendo fuerza. Ya no es el mundo de lo «sagrado» el que ofrece seguridad al hombre contemporáneo, frente a la intemperie de la existencia y del cosmos. Hoy la «seguridad» se la exigimos al Estado, al menos las seguridades inmediatas. En esta perspectiva la religión aparece desplazada, intentando redefinir su nuevo espacio, y se nos muestra desde una perspectiva sectaria, es decir, la religión sólo parece ocupar un sector pequeño de la vida humana (6). En cualquier caso, pese a cambios y transformaciones, la religión ya no parece formar parte de un mundo dado por supuesto.

Tampoco podemos olvidar las tendencias del inmediato pasado que, a través de actitudes críticas y revolucionarias, han intentado negar lo religioso como algo significativo y real. Y lo han intentado explicándolo, bien como un factor puramente alienante que evidenciaba una falta de sentido de la realidad o bien como una estructura de dependencia infantil. Creo que tales planteamientos son reales, aunque no absolutos, y siguen siendo dignos de tener en cuenta. Pero la propia historia reciente nos ha mostrado que, pese al papel purificador que ha desempeñado la crítica de la religión, algunas de estas actitudes negadoras han ido mucho más allá de su pretensión revolucionaria o científica, y han caído en la tentación de crear otras formas «religiosas» desde proyectos intrahistóricos, pero que resumen las características extrínsecas de lo que es una «religión». Como alguien dijo, los sustitutivos de la religión han podido ser mejores o peores, pero no han dejado de ser en muchos casos otras formas de «religión». De hecho, combatir la religión es ya, en cierta forma, un hecho «religioso».

Pero, volviendo a lo que afirmábamos anteriormente, parece evidente que el concepto de religión ha ido modificándose sustancialmente en las dos últimas décadas, no tanto en lo teórico, sino desde una formulación que desea ser más vital y experiencial. Pero eso no hace que, debido a la ya clásica

(6) La problemática de la modernidad respecto al logro de la separación Iglesia-Estado, que resume la esencia del estado moderno, planteó la necesidad de reformular un nuevo estatus para la religión, al haber sido ésta desplazada de algunas de sus funciones consideradas como tradicionales (enseñanza, sanidad, asistencia). Lo que queremos señalar es que este cambio necesario e ineludible conllevó también la escisión entre religión y vida. Una problemática no superada y que ya Pablo VI definió como el drama de nuestro tiempo, en su encíclica *Evangelii Nuntiandi*.

sica escisión fe-cultura, se superen ciertos problemas; de hecho la fe parece que remite casi exclusivamente al límite de la existencia o a lo que ahora llamamos «tiempo libre», para diferenciarlo de las cosas que parecen ser «verdaderamente necesarias» (7). Pero aquellas formas más agresivas de negación de lo religioso dejan paso a otras actitudes más vitales y menos racionales y teológicas (8). ¿Significaría esto entonces que tal sensibilidad religiosa sincretista o esotérica, tan espontánea y acomodada a la experiencia inmediata de obtención de resultados, y casi siempre exclusivamente emocional, es la directriz del futuro respecto a la religión? ¿No estamos hablando entonces de un posible nuevo sucedáneo?

Precisemos un poco más. En primer lugar asistimos a un proceso de desinstitucionalización de las religiones tradicionales (9). Algo que en sí mismo no es la primera vez que aparece en la historia, al menos desde la tradición cristiana. Pero no cabe duda de que es un factor de vital importancia, porque lo que para muchos define el carácter de su identidad religiosa parece ser que cambia de signo y se configura de manera distinta. Es decir, el ámbito de categoría sociológica, que tradicionalmente actuaba como un elemento de identidad y de pertenencia religiosa concreta, parece dejar paso a otro tipo de identidad que tiende a poner más el acento en la experiencia religiosa individual, y que por añadidura no considera los elementos doctrinales y dogmáticos tan vinculantes. Si esto es así, habría que indagar en las causas que nos permitan comprender cuáles son las nuevas directrices y configuraciones de lo religioso en nuestra cultura. Y una de esas causas inmediatas que explican la pérdida de influencia de las instituciones religiosas es que no

(7) Nos inspiramos en las ideas que expone A. Tornos en su libro *Cuando hoy vivimos la fe. Teología para tiempos difíciles*. San Pablo, 1995, 25 ss.

(8) Respecto a este problema, que es de vital importancia, sólo lo enunciamos. No entramos en él pues nos desviaría de nuestro propósito en el presente artículo. Quede como ejemplo de lo que decimos la contundente afirmación de uno de los representantes del posmodernismo sobre el talante del hombre actual respecto al acceso del hombre al problema de Dios: «Dios muere en la medida que el saber ya no tiene necesidad de llegar a las causas últimas». *El fin de la modernidad*. G. Vattimo. Gedisca, Barcelona, 1987, 27.

(9) No pretendemos hacer un diagnóstico puramente sociológico, pero no cabe duda de que en España, por ejemplo, el proceso de desinstitucionalización de la religión católica es un hecho. Puede hablarse de flexibilización dogmática, como lo hace José M.^a Mardones (*¿Adónde va la religión?* Santander, 1996), o bien insistir en la irrelevancia de la religiosidad eclesiocéntrica, como lo hace Joan Estruch, en el prólogo de *¿Quién es creyente en España hoy?* R. Aparicio, A. Tornos, PPC, Madrid, 1995, 7.

saben dar signos que nos indiquen la presencia y el modo de ser de lo de Dios (10). Las instituciones tradicionales parecen no solamente haber perdido el monopolio de lo sagrado, sino que como tales no saben vehicular convenientemente la experiencia religiosa. Aunque, parece contradictorio, se experimenta al propio tiempo que la dimensión de compromiso ético-humanitario de las mismas instituciones goza sin embargo de buena salud. ¿Significa esto último una decisión de dejar la trascendencia aparcada para insistir más en una religiosidad inmanente? No creemos que sea tan fácil. Es verdad que a menudo las instituciones se remiten a sí mismas, pero de su loable empeño de querer transparentar un plus significativo para la vida cotidiana no parece llegarnos nada demasiado extraordinario; y sin embargo, parece que efectivamente «...faltan signos de Dios en lo cercano y corriente» (11).

La experiencia como criterio religioso: la pérdida del discurso teológico único

CUANDO nos referimos a que parece darse una reorientación distinta de la experiencia religiosa, no hablamos de un concepto cualquiera de experiencia. No hablamos, por ejemplo, de la experiencia «preparada» de la racionalidad científica. Al menos en lo religioso no tendría sentido. Hablamos más bien de lo que se ha venido en llamar experiencias fundantes. Ese tipo de experiencias que se vivencian desde la certeza interna del sujeto, y que no resultan fácilmente explicables con palabras. Si hubiese que elegir un concepto de la experiencia religiosa a la que nos referimos y que nos sirviese para distanciarnos de la pura experiencia «*experimental*», diríamos que nos referimos a lo que puede ser denominado como una «*experiencia viva*». En nuestra cultura actual, dejando de lado la problemática que se abre respecto a las analogías y los problemas del lenguaje religioso, parece que la valoración de la experiencia religiosa posee una connotación intensamente vitalista además de individual. En este último sentido algunos han opinado que el auge de las comunidades y grupos de inspiración religiosa, donde los vínculos emocionales tienen tanto protagonismo, evidencian que la búsqueda de lo sagrado está estrechamente vinculada al test de la experiencia afectiva o emocional del propio grupo. Lo cual a priori no

(10) Tal afirmación por nuestra parte no pretende ser absoluta. Creemos que existen personas y signos que pueden remitir a un verdadero sentido de lo «sagrado»: Teresa de Calcuta, Juan Pablo II, Dalai Lama, etc.

(11) Cf. A. Tornos: *Cuando hoy vivimos la fe. Teología para tiempos difíciles*. San Pablo, Madrid, 1995, 27.

nos parece negativo, mientras no anule o aliene la perspectiva ética del compromiso creyente hacia afuera, o sencillamente que no ayude a encararse con la realidad de aquello que no es el propio grupo acogedor y seguro.

Esta nueva conciencia religiosa parece configurarse a través de lo que llamamos la pérdida de la pretensión de las religiones para explicar el sentido (epistéme) universal de la propia historia y del cosmos. Y no tanto porque tal consideración sea teológicamente problemática, sino más bien porque se impone un talante más cercano y personal. Un talante que, acuciado por una religiosidad minimalista, incluso más individualista (mi proceso espiritual, mi experiencia, mi camino...), que ofrece y se conforma con soluciones inmediatas y que contribuyen a que eso de la «salvación» se reduzca a pequeñas pero significativas experiencias cotidianas (12).

No cabe duda que, tras la problemática teológica de la pérdida del discurso global único, como pretenden las religiones, se esconde un problema eminentemente cultural. Precisamente porque la crisis de nuestro tiempo lo que hace evidente es la pérdida de un mito unificante y global (también en la racionalidad puramente científica). Pese a la creciente universalización del fenómeno tecnoeconómico, ya no es posible hallar un sustrato común, ni un discurso único para una cultura que se inclina hacia la pluralidad y la experimentación. Es decir, el pluralismo cultural de nuestra civilización se resiste a encontrar rasgos comunes en una situación global (13). Y de nuevo nos encontramos remitidos a una situación de la cual creíamos haber salido: «...estamos ante un reverdecimiento de la religión. Se trata de evangelizar nuestra cultura...». Esta frase se oye con cierta frecuencia. Pero la pregunta que suscita es: ¿A qué cultura nos referimos? El panorama nos parece algo distinto. La

(12) Existe un peligro latente de considerar esta nueva sensibilidad religiosa como una religiosidad «escapista», que no reflexiona sobre los problemas estructurales que aquejan a nuestra sociedad; como un intento de compensar la dureza y contradicción que el propio fenómeno de la tecnoeconomía crea en nuestra cultura contemporánea. Podría derivarse, además, un concepto de religión que parece convivir perfectamente con las demandas del mercado, porque de hecho tal religión parece configurarse como una oferta más del mismo. Como cita J. M. Mardones. «...parece como si se hubiese renunciado a la política en estado fuerte...». «Nada de evangelios sociales, sólo la expansión mística de la conciencia...», J. M. Mardones, *¿Adónde va la religión?* Sal Terrae, Santander, 1996, 61 ss.

(13) Esta contradicción es la que intenta explicar D. Bell en su libro *Las contradicciones culturales del capitalismo*. Alianza, Madrid, 1977, 20 ss. Para este autor existe una contradicción básica en nuestra cultura que se da entre la homogeneización de los factores tecnoeconómicos en términos globales, y la cultura, que se inclina por el pluralismo y la experimentación.

fe y la religión en general, eso que hemos llamado las cuestiones verdaderamente importantes, siguen permaneciendo al margen de la existencia porque al parecer hemos decidido que no son algo demasiado «necesario». Nuestra cultura de ocio y tiempo libre, sin embargo, promociona las nuevas experiencias, también las religiosas, a ser posible de manera inmediata e intensa; pero el imperio de la tecnoeconomía, con su peculiar sentido de la «realidad», nos recuerda día a día que lo de Dios, al menos tal como ahora lo entendemos, es más bien una cuestión reservada a los míticos fines de semana.

La religión que viene

NO resulta fácil trazar un croquis de la religión del futuro, precisamente porque la falta de armonía de la cultura actual no permite trazar perfiles precisos. Sí sabemos que la religión, tal como se va configurando en nuestra cultura, no tendrá ese carácter de ser un todo doctrinal único y sin fisuras, por más que las instituciones lo intenten. Insistir en tal actitud dejaría en evidencia los intereses de ese grupo institucional por conservar su influencia y poder. Además se evidencia una falta de perspectiva de qué es verdaderamente lo «religioso», porque la perfecta armonía y unidad no están en el orden del discurso y del pensamiento, sino en el espíritu (14). Una cosa es estar convencido de la verdad y bondad de algo, y consiguientemente querer hacer partícipes de ello a mis semejantes, pero nuestro compromiso de creyentes con vocación universal no debe llevarnos a identificarlo interesadamente con nuestra exclusividad a la hora de llevarlo a la práctica. El hecho cultural como tal exige un replanteamiento profundo de las llamadas religiones institucionales. La propia historia nos ha enseñado que la realidad de lo sagrado, como fuerza y numen de lo religioso, se configura de forma notablemente rápida en aquellos que representan más o menos adecuadamente la institución religiosa. Somos conscientes de la capacidad de violencia que puede llegar a encerrar lo sagrado. Existe, pues, un peligro continuo de malentender ese poder, de creer que la institución es la dueña absoluta de lo sagrado, y que por tanto posee el monopolio de lo divino (15). Aquí se esconde la raíz de no pocas actitudes violentas que han

(14) E. Schillebeeckx plantea que la actividad a veces violenta del cristianismo tiene su raíz en el olvido de la realidad pneumatológica frente al logos. El espíritu sopla donde quiere. «Religión y violencia», *Concilium*, 272 (1997), 813.

(15) Nos inspiramos en las palabras de J. M.^a Mardones, que plantea el peligro de lo «sagrado» en su libro *¿Adónde va la religión?*, o.c. 72 ss.

configurado las religiones a lo largo de la historia, y que desgraciadamente todavía no hemos sido capaces de superar (16).

Toda religión está mediatizada por su propia historia. Hoy los signos de los tiempos nos dicen que ineludiblemente lo sagrado se configura y pasa por el verdadero respeto a la condición humana en su expresión multiforme. En este sentido la religión del futuro está llamada a descubrir, siempre de nuevo, su profunda vocación humanizadora. La crisis actual no se resuelve con un sencillo volver a las fuentes; la pura adaptación al presente no es suficiente. Hay que volver, efectivamente, a las fuentes, pero con la intención y el deseo de purificar lo que el tiempo y el hombre han introducido de inhumano en la pureza del carisma fundacional y que no se corresponde con él. No partimos de cero; el cero es una pura abstracción en la historia del hombre. Existe una llamada universal, una llamada a ser plenamente hombres. Y en esa religión del futuro se hace urgente una responsabilidad que nos haga vislumbrar y experimentar, aunque sea velada y parcialmente, que eso que llamamos «salvación» es algo real en cuanto significativo. Creemos que desde esta actitud se superarían aquellas otras consideraciones de la religión que evocan algo puramente arcaico, extremista o de fácil consumo.

La religión del futuro tiende a personalizarse, a individualizarse, mientras que lo institucional, que evidentemente no desaparecerá, tiende a perder la relevancia de antaño. Cuando decimos personalización, no nos referimos necesariamente a una consideración de la experiencia religiosa como algo puramente individualista, sino que queremos insistir en todo aquello que la religión puede significar en el aspecto relacional del hombre con su propia realidad y su mundo: hacernos conscientes de quiénes somos y qué somos. No es casualidad que Mircea Eliade a la hora de hablar de lo sagrado lo defina como «*lo real*» (17), porque efectivamente la religión del futuro tendrá sin duda ese carácter de «religarnos» con la realidad multiforme.

(16) Véase la deformación o perversión de lo sagrado que representan los fundamentalismos islámicos. Desde nuestros esquemas occidentales puede explicarse como causada por la falta de una verdadera secularización, junto con las consideraciones político-económicas e ideológicas. Pero nuestra mentalidad típicamente occidental a veces insiste en valorar el problema desde nuestros moldes culturales, no entendiendo por ejemplo que la escisión entre cristianismo y sociedad típica de la secularización de occidente, no es aplicable tan fácilmente al Islam, porque su tradición religiosa no es separable de la realidad social: la fe musulmana nace y posee entidad desde su ser social. No es de extrañar, pues, que uno de los elementos del fundamentalismo islámico centre su reacción precisamente en el rechazo de los modelos occidentales.

(17) M. Eliade: *Mitos, sueños y misterios*. Madrid, 1991, 132.

En un tiempo en que la pluralidad cultural y la diversidad son connaturales, la religión podrá ser un elemento salvador del peligro de falsear o malvivir la propia realidad, de superar lo mucho de sucedáneo y de alienación que se nos hace continuamente presente en la historia pequeña de la propia condición humana. Somos «animales hermenéuticos» (18), porque nuestra condición humana se cuece ante la multitud de significados que configuran nuestra realidad; la religión sólo puede entenderse como la «experiencia» que haga consciente al individuo de su lugar en el cosmos y en la propia sociedad; si ello no es así, significará que no hemos asimilado la historia debidamente y que, por añadidura, se ha diluido el sentido de lo sagrado, porque lo trascendente, aquello que es verdaderamente «Real e Incondicionado» para el hombre, se perderá en la múltiple confusión de signos y lenguajes que genera nuestra propia cultura (19). Creemos que el hombre es un ser «religioso», y también que la vía del Misterio se abre paso y se concreta en el ser humano, porque el ser humano es la manera del Dios que es totalmente Otro (20). «*La tentación que deben superar continuamente las religiones institucionales es la de falsear la relación de los hombres con Dios y de los hombres entre sí*» (21). Ni los discursos teológicos exclusivistas, ni las ideologías o instituciones excluyentes son ya posibles.

La violencia de lo sagrado: un desafío

NO cabe duda que existe una preocupación por la vinculación entre la violencia y lo sagrado. Efectivamente, uno de los temas que más preocupan actualmente, aunque solamente sea por el bombardeo de los medios de comunicación, es el del fenómeno del funda-

(18) A. Tornos: *Cuando hoy vivimos la fe. Teología para tiempos difíciles*, o.c. 84.

(19) Mucho del posmodernismo actual es fruto de los medios de comunicación de masas. Y la publicidad, sustentada en la revolución tecnológica de las comunicaciones, cada vez reviste más tendencias de ritual sacro pre-cristiano. Y es que «...*Las aceleradas tecnologías del futuro electrónico nos hacen regresar a las fogatas llameantes de las cuevas neolíticas*». (McLuhan). Citado por R. Schwager, en «La religión como fundamentación de una ética para la superación de la violencia», *Concilium*. 297 (1997), 794.

(20) Desde una perspectiva cristiana sabemos que la gran revolución y el carácter subversivo de Jesús fue abolir las fronteras del binomio sagrado-profano. Desde Jesús toda realidad mundana es realidad sagrada, el culto y el templo quedan desplazados. El prójimo, tal cual es, y no como a mí me gustaría que fuera, se convierte en lugar de encuentro con el Dios invisible.

(21) Cf. J. M.ª Mardones: *¿Adónde va la religión?*, o.c. 75.

mentalismo, y más genéricamente la relación entre religión y violencia (22). Parecería que tal fenómeno afectase en exclusiva a la fe islámica. Y es que para Occidente y sus intereses el problema del fundamentalismo nace como tal con la revolución de Jomeini de 1979. Pero la violencia religiosa no se circunscribe únicamente a las minorías islámicas aludidas, ni nace con la mencionada revolución iraní. Una mirada a la historia nos enseña que la religión ha aparecido en múltiples ocasiones ligada a la violencia, pero más genéricamente habría que decir que la misma historia nos remite a la violencia. No ha existido ningún cambio histórico significativo del tipo que sea, bien en la antigüedad, o en la modernidad, que no haya sido atravesado, en algún momento, por alguna forma de violencia. ¿Debería, pues, concluirse que la violencia es una constante antropológica?

La violencia no está ligada en exclusiva al fenómeno religioso, aunque algunos lo pretendan así. Lo cual no quiere ser una excusa. Toda sociedad es de hecho violenta en uno u otro sentido. El estado ejerce la violencia; Max Weber define que precisamente una de las características del estado moderno es el ejercicio «legítimo» de la violencia. Pero tal consideración no anula la gravedad de que la religión aparece ligada frecuentemente a la violencia. Para muchos resulta contraproducente que hoy desde la modernidad, o posmodernidad, según el talante, haya que volver a considerar el hecho religioso como un factor determinante de tipo social y político. ¿No habíamos quedado en que eso pertenece ya al pasado? ¿No nos ha enseñado la modernidad que el progreso se identifica con el ideal en exclusiva del poder civil? Otros se contentan con añadir que tales manifestaciones de inspiración religiosa no son sino los últimos coletazos del retraso y fanatismo de ciertos países o áreas. Estas interpretaciones se nos antojan parciales. Al menos sería de desear que se explicasen las causas sobre la génesis de ese fanatismo y retraso.

No estaría de más que se considerase que, frecuentemente, en las sociedades donde se ha combatido la religión y se ha intentado imponer, política o culturalmente, un laicismo moderno y liberador, es precisamente donde ha brotado con más virulencia el fenómeno del fundamentalismo ligado al terrorismo. Lo cual parece echar por tierra ciertas tesis «científicas» que creían que, una vez desterrada la trasnochada visión religiosa, llegaríamos al verdadero progreso social. Claro, dicen, es que se ha aplicado mal tal proceso de

(22) No podemos extendernos demasiado en esta problemática, que exigiría un desarrollo y una reflexión más profunda. Remitimos como fuente asequible a la revista *Concilium* 272 (1997); y que bajo el título de *La Religión, ¿fuente de violencia?*, está dedicada íntegramente a este problema desde distintas perspectivas. Nosotros nos inspiramos en algunas de sus opiniones para las siguientes líneas

liberación. Parece evidente que así es. Pero, como decía Popper, cuando no se sabe encarar que tal visión de la realidad tenida por científica no es tal, y lo que es peor, cuando no se admite la deficiencia de tal visión y sus consecuencias, se pasa con facilidad de la «ciencia» a la «astrología». Aquellos para los que lo religioso se muestra exclusivamente ligado a lo conservador, a lo caduco y viejo, parecen ignorar que el fenómeno religioso aparece también frecuentemente ligado a procesos de liberación, emancipación y progreso (23). Insistimos: no se trata de que el factor religioso tenga que ser el más determinante para la comunidad social, pero lo que parece claro es que su ignorancia tampoco parece ser la respuesta adecuada. No nos deben de extrañar ciertas reacciones que se derivan de una visión aberrante de lo auténticamente religioso, como la proliferación de las sectas más dispares y disparatadas, así como que ciertas formas y conductas pseudorreligiosas se nos hagan presentes haciendo alarde de ignorancia e irracionalidad.

La irrupción de las religiones en nuestra sociedad es un hecho complejo que nos muestra que lo religioso, sin ser el factor más determinante, juega un papel fundamental. No es lícito achacar sin más a las religiones el protagonismo absoluto de la violencia. Las manifestaciones extremistas, como los fundamentalismos, aparecen estrechamente ligados a las circunstancias históricas y al propio sustrato cultural, y de las que no son ajenas las consideraciones político-económicas, que también engendran violencia. Las nuevas formas de religión, sean de la tradición que sean, tienen que caminar desde el compromiso común de la paz entre los pueblos. El rostro de la religión no es el de la violencia. El rostro de Dios, como dice E. Schillebeeckx, está en el rostro del hombre sufriente. De un Dios que guarda silencio y que se convierte en experiencia callada, como el Dios de Jesús en la cruz (24). La religión no es un absoluto, nunca lo fue. Pero cada vez que el hombre se empeña en convertir lo sagrado en una forma absoluta y excluyente nace una nueva pesadilla. El hombre debe vivir la tensión en la propia existencia terrena, por su condición histórica y tangible de estar *religado* a la tierra; y lo sagrado, la experiencia del Absolutamente Otro en el prójimo, tendrá que configurar la realidad más honda del ser del hombre, aquello que nace significativa la promesa y la esperanza que todo hombre vive y espera desde su condición verdaderamente religiosa.

(23) Cualquiera que tenga una cierta idea de la Historia de la Iglesia o del cristianismo podrá encontrar más de un ejemplo. En la perspectiva actual, por ejemplo, pueden verse los artículos de J. Sobrino: «La violencia de la injusticia» y «La redención de la violencia», *Concilium*. 272 (1997), 673-692.

(24) E. Schillebeeckx: «Religión y violencia», *Concilium*, 297 (1997), 811.