

## El postcatólico español y el pluralismo religioso [II]

**Juan González-Anleo.**

Catedrático de Sociología de la Universidad de Alcalá de Henares  
y en la Universidad Pontificia de Salamanca.

**E**n el número anterior de IGLESIA VIVA el autor ha abordado el inédito cambio que se ha producido en la religiosidad española y que define con el término de *postcatolicismo*. Los factores principales que han producido ese cambio son la **globalización**, el **multiculturalismo** y el **pluralismo religioso**.

Tras analizar el alcance de estos cambios el autor descubría que no se trata de una desaparición de la religiosidad sino de la creación de un nuevo paisaje religioso, no enmarcable en la cuadrícula del catolicismo tradicional.

En la sociedad española hay un capital religioso flotante. En la sociedad española “persiste una espiritualidad abstracta apenas conectada a las formas tradicionales de la religión, así como los impulsos antropológicos orientados a la concepción de un mundo sacro adaptado a las circunstancias vitales que cada ser humano vive”.

Queda por ver si esas huellas percibidas por Bericat en su rastreo por territorios insuficientemente explorados por la Sociología española –que pasa olímpicamente del hecho y del factor religioso, excepto cuando actúa como variable en el ámbito político– indican la presencia de formas no institucionalizadas de religión o de espiritualidad que pugnan por salir a la luz en el enrarecido clima religioso español. O, si, como creen algunos, son sólo reliquias de un pasado religioso, destinadas a desvanecerse en la indiferencia.

## EL EXILIO RELIGIOSO DE LOS POSTCATÓLICOS

Los “nuevos hogares” de los exiliados religiosos, los postcatólicos, deben buscarse en los tres grandes dominios mencionados: las religiones de diferencia, las religiones de humanidad y las espiritualidades de vida.

**A)** En el dominio de las **religiones de diferencia** hay que mencionar, en primer lugar, a las iglesias evangélicas, que encuentran de momento su mayor clientela en los emigrantes de países latinoamericanos. En segundo lugar, muy destacado, la *Religión Light*, sobre la que escribí hace años un pequeño ensayo aplicado al mundo juvenil. La definí entonces como “*un tipo de religiosidad caracterizada por su ausencia de dramatismo, su incoherencia doctrinal, su talante asistemático –las creencias no se traducen necesariamente en normas para el comportamiento personal y sus ritos no exigen un soporte institucional– y su declaración de independencia en el terreno de los compromisos personales y éticos*”<sup>1</sup>.

La religiosidad *light* guarda un estrecho parecido con la que más tarde ha sido bautizada como “Religión a la carta”. Abundan los datos sobre el talante *light* de la religiosidad de muchos que se confiesan católicos. Selecciono los más relevantes:

- La quinta parte de los españoles que se declaran católicos “fieles” cree en algo absolutamente no cristiano: la Reencarnación.
- El 14% de los ateos dice creer en Dios (?);
- Una tercera parte de los católicos “fieles” no creen en una vida después de la muerte, ni en el cielo ni, aún menos, en el infierno;

- Aunque el 82% de los españoles se declara católico, sólo una tercera parte asiste a Misa al menos una vez al mes, sólo un 46% cree en un Dios personal y sólo un porcentaje menor, el 27%, identifica a ese Dios con el revelado en Jesucristo;
- El Mensaje de la Iglesia no llega a los fieles o lo hace con cuentagotas. Sólo uno de cada cuarenta jóvenes menciona a la Iglesia como uno de los lugares donde se oyen las ideas importantes sobre la vida.

Menos de la mitad de los españoles confía en la Iglesia Católica, y aunque la desconfianza institucional se ha generalizado en toda Europa, sorprende que en España se confíe más en el Parlamento, la Policía y las Fuerzas Armadas, instituciones poco acreditadas, que en la Iglesia, en la que fueron bautizados, recibieron su Primera Comunión, se casaron, bautizaron a sus hijos y despidieron a sus muertos.

Entre las “religiones de diferencia” figuran en primera línea, junto con la religión *light* y la religión *a la carta*, los movimientos neomísticos, conocidos también como cristianos festivos, contemplativos y evangélicos, y, especialmente, los carismáticos y neopentecostales, orientados ambos a todas las clases sociales y a la familia entera, no sólo al individuo, recelosos de la ciencia y de las actitudes racionalistas y, especialmente, abiertos a la práctica de los carismas en un entorno comunitario. El énfasis doctrinal recae en el poder del Espíritu Santo, su carácter es marcadamente experiencial y, en sus manifestaciones más extremas, este énfasis puede llegar a eclipsar la Sagrada Escritura. Su difusión en algunos países iberoamericanos ha llamado la preocupada atención de los pastoralistas católi-

<sup>1</sup> Juan González-Anleo: “Los jóvenes y la religión *light*”, en *Comentario Sociológico*, n. 59-60, julio-diciembre 1987.

cos que temen que su orientación intimista haga olvidar la necesidad de la acción social y política de los cristianos<sup>2</sup>.

En la sociedad española han penetrado sobre todo los movimientos carismáticos, neocatecumenales, focolares, Comunión y Liberación, Opus Dei, etcétera. Sin embargo su difusión ha sido muy limitada. Según "Jóvenes españoles 2005" sólo el 4,1% de los jóvenes de 15 a 24 años se identificaba con grupos y asociaciones de carácter religioso, y en este dominio tan reducido el porcentaje de los pertenecientes a movimientos neomísticos rondaba solamente el 1% (pág. 299). No se puede decir, por tanto, que estos movimientos se hayan convertido en un hogar para los postcatólicos.

**B)** En el dominio de las "**religiones de humanidad**", en las que lo humano y lo divino se aproximan, mezclan y fusionan de mil formas, llama la atención la proliferación salvaje de "religiones", término que debemos al sociólogo italiano Franco Ferrarotti (1984)<sup>3</sup>. Los diferentes signos de esta proliferación, a juicio del sociólogo italiano, son numerosos:

- El auge de la ufología, con sus visionarios, sus estudiosos, sus especialistas y sus devotos convencidos, y en la misma línea, el renovado interés por la "navegación cósmica", como reacción a un creciente sentimiento de claustrofobia ante un mundo superpoblado y contaminado. La pasión por la Astrología, que mueve a millones de seguidores en Occidente y da de comer a miles de astrólogos, forma parte de este complejo de mitos y creencias, que, no debe

olvidarse, configuran un universo simbólico referente a la realidad última

- Los cultos satánicos, con sus ritos, sus liturgias y sus iglesias. En España se han detectado escasas manifestaciones de satanismo, más de una vez calificables de gamberradas y vandalismo de jóvenes después de unas horas de juerga en algún cementerio. Lógicamente, al tratarse de actos clandestinos, la información que sale a la luz es muy escasa y de dudosa fiabilidad.
- El movimiento de *Meditación Trascendental*, que insiste en su carácter técnico, quiere olvidar sus orígenes religiosos y ofrece sus servicios a individuos, empresas y Gobiernos, a los que sobre la base de investigaciones estadísticas y verificaciones científicas, promete resultados fiables en diversas áreas problemáticas, como la droga, el alcoholismo y el suicidio.

*La creencia en otra vida*, que investigaciones como las del Dr. Moody sobre la muerte han puesto de moda. Moody aplicó reglas metodológicas de la investigación empírica a casos de revivificación y, hallando experiencias comunes de una post-vida, proporcionó una base para que sus devotos seguidores alentarán la convicción de que la muerte era sólo, como en otros tiempos, un rito de pasaje a otra vida asegurada.

Esta *religiosidad libre y algo folklórica* ¿tiene algún relieve en el mundo de la religiosidad no institucional española? Son sintomáticas, desde luego, las secciones de horóscopo en la prensa, tanto diaria como semanal, la publicidad de videntes y adivi-

2 En la Conferencia Mundial de las Iglesias reunida en Nairobi en 1975 estos movimientos eran definidos así: "cristianos preocupados primariamente por la salvación personal, el cambio del corazón y la relación directa con Dios", frente a los "nuevos militantes", es decir, los "cristianos preocupados primariamente por el compromiso, por la acción, los cambios sociales y estructurales" (*Diccionario abreviado de Pastoral*, dirigido por Casiano Floristán y Juan José Tamayo, Estella, Verbo Divino, 1992, págs. 301-303).

3 F. Ferrarotti: "The Paradox of Sacred", *International Journal of Sociology*, verano 1984, XIV, 2, págs. 18-20, 33-38 y 83.

nos y magos en los periódicos, la proliferación de películas de ciencia ficción o fantásticas –“Expediente X” y similares– y la oferta en las librerías más frecuentadas –en supermercados, grandes almacenes, FNAC, etcétera– de toda clase de publicaciones sobre temas esotéricos, en mayor número y variedad que libros sobre la religión cristiana.

Pero los datos fiables sobre la situación española no abundan. La investigación del CIS del 2002 sobre la religiosidad de los españoles reveló que una quinta parte creía en los espíritus, uno de cada diez en los horóscopos, otro tanto en los videntes y una proporción algo menor en las brujas (pág. 70). El Tarot y los números apenas han ganado adeptos, los horóscopos son más agresivos y tienen más audiencia, y casi la mitad de los españoles cree que el destino de cada cual está escrito, más las mujeres, un 53%, que los hombres, un 39%. La creencia atemorizada de un destino escrito ya, pero oculto, es quizá una consecuencia de una grave pérdida de valores religiosos: la creencia en un Dios cristiano, Padre de amor y misericordia, y la libertad de los hijos de Dios para jugar sus propias cartas vitales.

Este batiburrillo de credulidades y supersticiones –destino escrito, adivinación del futuro, sanaciones semimilagrosas, soluciones mágicas de problemas personales...– remite a un neopaganismo despojado casi siempre de las viejas deidades y ritos primitivos, pero con todas las características de la vida y creencia de los viejos cultos paganos, como la exaltación de la vida y de las fuerzas de la Naturaleza y del Destino.

**C)** En el tercer dominio, el de las *espiritualidades de vida*, el puesto de honor lo ocupa el cambiante mundo de las religiones invisibles, que es, probablemente, la salida

más frecuentada por los postcatólicos españoles. En el cosmos sagrado moderno, según la tesis de Luckmann<sup>4</sup>, sobreviven algunas representaciones tradicionales específicamente religiosas y las instituciones religiosas especializadas continúan siendo una de las fuentes que surten el contenido temático de dicho cosmos. Pero no transmiten modelos obligatorios de religiosidad, pues han perdido el monopolio de lo sagrado.

Las nuevas fuentes, además de las tradicionales han sido las ideologías políticas, la esfera privada y las biografías personales. Las ideologías políticas y económicas, originadas en los siglos XVIII y XIX, son en el fondo las últimas transformaciones de la religión tradicional, hasta el punto de que han sido a veces explícitamente formuladas como contra-religiones o religiones de sustitución. Pero no han conseguido consolidarse de forma duradera en el cosmos sagrado moderno, ni siquiera en los países comunistas o excomunistas. En la esfera privada y en las biografías personales se han originado temas como la *sexualidad*, en cuanto manifestación de la autoexpresión y autorrealización, la *autonomía personal*, que se expresa asimismo como condición básica de la autorrealización y autoexpresión y como lucha por el estatus.

La secularización, por su parte, ha expulsado del cosmos sagrado del hombre moderno la vejez –triunfa la juvenilización, como advirtió Aranguren– el *mal*, en forma de dolor, enfermedad o pobreza –“bienaventurados los pobres”– y la *muerte*, totalmente borrada del cosmos sagrado de la ciudad industrial.

El cosmos sagrado moderno funciona como una ideología total, como una nueva forma social de religión que coopera, sin

4 Thomas Luckmann: *La Religión invisible*, Salamanca, Sígueme, 1973, págs. 89-118.

legitimarlas, al éxito de las sociedades industriales. Pero esta 'ideología total', producto de un 'bricolage', no tiene ni la calidad sistémica ni la fortaleza y duración de un sistema. Su plausibilidad social está limitada a la familia, el grupo de amigos y las pequeñas sectas, y carece del apoyo sacerdotal o profesional que haría posible su sistematización.

Han surgido en las últimas décadas nuevos temas que añadir a los señalados por Luckmann. El culto al cuerpo, el consumismo, la tecnología y la ecología se han convertido en religiones de sustitución, reemplazando en esta función a las viejas ideologías del siglo XIX y los correspondientes movimientos sociales, basados en la lucha de clases y en la división derecha-izquierda, que han agotado ya su fascinación primera<sup>5</sup>.

*El cuerpo*, avisaba ya Baudrillard, se está convirtiendo en objeto de salvación y reemplazando al alma en este empeño<sup>6</sup>. Lipovetsky va más allá cuando afirma que el cortejo de solicitudes y cuidados que rodean hoy al cuerpo, promocionándolo a objeto de culto, ha conseguido que pierda su estatuto de alteridad, de *res extensa*, en beneficio de su identificación con el ser sujeto, con la persona<sup>7</sup>. Lo que se impone a la vista de todos es que proliferan las dietas y las anorexias, los increíbles sacrificios y renunciaciones de los gimnasios y del *body building*, la cirugía plástica, las pasarelas y los modelos, los mil cosméticos y recetas para combatir las arrugas, los deterioros de la edad y la vejez... Porque se trata del culto a un cuerpo JOVEN, de ahí la invasión de cuerpos jóvenes bellos, frescos, perfectos, en todos los asaltos de la publicidad, en todas las televisiones del mundo consumista.

*El consumismo*, seña de identidad de la sociedad actual y, sobre todo, del mundo de los jóvenes y reconocido como tal por ellos mismos, genera una sensación de maravilla, de magia, de reencantamiento (Bruckner). Pero va más allá. Mardones ha analizado escuetamente los valores consumistas: poseer y tener como realización de una vida plena, ya que "sin posesión no hay persona"; el éxito como autoafirmación individualista; la apariencia y el disimulo, pues el consumismo propicia la cosmetería real y simbólica, el ocultamiento de la fealdad e imperfección personales; y el hedonismo materialista: tener más para disfrutar más, lo que aboca a la sed infinita de consumir más cosas para obtener más goce<sup>8</sup>. En la situación actual laboral nacida de la desregulación del empleo y con la consiguiente proliferación de contratos basura, ETT, etcétera, los jóvenes de clase media y baja, ellos sobre todo pero no exclusivamente, han perdido la fe en la meritocracia y en el ascenso social, carecen de proyectos serios de inserción en la vida adulta y gastan sus ingresos, no despreciables pero impredecibles e irregulares, en el consumo ocioso y ostentoso. Hay que exprimir al máximo el ocio en los fines de semana, hay que "romper", dicen los jóvenes en esa situación, "desparramar", "vivir a tope", "a morir", "mientras el cuerpo aguante".

*La Tecnología* aparece en este contexto como un poderoso auxiliar del consumismo y como una promesa de salvación de las miserias de este mundo. Se está convirtiendo así en una "religión de sustitución", lo que era de esperar dadas sus realizaciones, sus ofertas al hombre de la calle, sus fantásticas promesas: un futuro radiante para la

5 Alain Touraine: *El postsocialismo*, Barcelona, Planeta, 1982, págs. 117-19

6 Jean Baudrillard: *La société de consommation*, París, Gallimard, 1970, págs. 199-210.

7 Gilles Lipovetsky: *La era del vacío*, Barcelona, Anagrama, 1988, págs. 60-62.

8 José M. Mardones: *Postmodernidad y neoconservadurismo*, Estella, Verbo Divino, 1991, págs. 194 y ss.

humanidad, longevidad casi sin fronteras y en plena posesión de las facultades humanas, conquista, explotación y disfrute de los espacios interiores al hombre y exteriores al planeta Tierra, los misterios del genoma por fin conquistados y puestos al servicio de un hombre más perfecto, casi inmune a las enfermedades, casi inmortal. La salvación nos viene de la Tecnología.

La fascinación actual por la Tecnología, afirma Noble, está enraizada en mitos religiosos y en un antiguo imaginario colectivo que alienta anhelos de redención sobrenatural, de salvación y de trascendencia. En el nuevo milenio concurren una renovada confianza en el triunfo final y definitivo de la razón, el resurgimiento de la fe fundamentalista, y una fe y confianza religiosas sin límites en la tecnología. La empresa tecnológica, sobre todo en los Estados Unidos, es un empeño científico y económico, por supuesto, pero también una tarea esencialmente religiosa<sup>9</sup>.

Una exitosa concepción holista, espiritual+material, de la realidad total constituye el núcleo del movimiento *New Age* y forma parte con pleno derecho de las espiritualidades de vida. Si la tecnología aparece estrechamente unida al consumismo, *New Age* lo hace con el capitalismo, al que consagra y santifica. Cita Paul Heelas algunas declaraciones de destacados miembros y estudiosos de este movimiento que dan fe de esta santificación. Pueden resumirse así:

*Dios está en todas partes, incluyendo el placer, la libertad y el dinero, y cuando el hombre disfruta con ellos no está sino realizando su propia naturaleza ya que, al ser espiritual, el hombre tiene derecho a todo lo que el mundo puede ofrecer, y mientras más espiritual es, más lo merece. El com-*

*prar y consumir, a semejanza de Dios, es tan ilimitado como Él... La mejor forma para transformar el mundo y enaltecer al hombre en todas sus dimensiones es trabajar en el corazón del capitalismo<sup>10</sup>.*

Este nuevo cosmos sagrado, este Olimpo de dioses y diocesisillos, está presidido por los grandes dioses impersonales en los que dicen creer no pocos españoles hoy: la Naturaleza Madre, la Energía suprema, la Insondable Profundidad de nuestro propio ser... En 1999, según la *Encuesta Europea de Valores*, el 27% de los españoles creían en un dios como Espíritu o Fuerza Vital, no personal (pág. 203), y la consulta a los jóvenes del 2005 arrojaba los siguientes resultados: un 42% creía en el Dios revelado en Jesucristo, un 31% en Dios como "lo que hay de positivo en hombres y mujeres" y un 44% en "Fuerzas o Energías que influyen en la vida".

No es de extrañar, desde esta perspectiva, que el ecologismo, como afirman no pocos sociólogos, constituya hoy por hoy la oferta de carácter más religioso abierta al hombre de nuestros días y que puede tomar el relevo de los movimientos sociales del siglo XIX. Estoy pensando, desde luego, en la *Deep Ecology*, una Ecología seria y profunda con aspiraciones a convertirse en el nuevo paradigma social.

### ***Indiferencia, agnosticismo y ateísmo como espacios espirituales últimos***

En el umbral del nuevo siglo se declaraban irreligiosos el 26% de los españoles, según el trabajo de Pérez Agote, porcentaje que coincide casi exactamente con la suma de los que "dudan de la existencia de Dios", los que "más bien no creen en Dios"

<sup>9</sup> David F. Noble: *La Religión de la Tecnología*, Barcelona, Paidós, 1999, *passim*.

<sup>10</sup> Paul Heelas: "Prosperity and the New Age Movement", en Bryan Wilson y Jamie Cresswell: *New Religious Movements. Challenge and Response*, Londres, Rutledge, 1999, págs. 66-67.

y los “que no creen, en absoluto”<sup>11</sup>. La *Encuesta Europea de Valores* de 1999 ofrece un dato similar: el 15% “no saben qué pensar sobre Dios”, el 7% rechazan la existencia de Algo supremo en sus posibles formas –Dios, Espíritu, Fuerza Vital– y el 7% se declaran “ateos convencidos”. En total, un 29%, próximo al 26% del CIS. Los jóvenes van más lejos: en el estudio de 2005 el 30% no “veía motivos para creer en Dios”, el 25% “pasaba de Dios” y el 28% negaba su existencia. Eran posibles las respuestas múltiples, pero aún así el resultado es muy negativo, como corroboran otros datos de esta misma encuesta sobre el cuadro general de creencias de los jóvenes.

El agnosticismo es la postura dominante en el panorama intelectual español y casi todos los que en entrevistas o intervenciones públicas se declaran agnósticos suelen hacerlo como consecuencia de una experiencia religiosa negativa de su biografía personal. Y su agnosticismo, como recuerda Amando de Miguel en su comentario a *Nuevos 100 españoles y Dios* de Gironella, suele revestir la forma de anticlericalismo.

## EL FUTURO DE LA RELIGIÓN Y LA COHESIÓN SOCIAL

El *datum* inamovible del futuro religioso es el pluralismo y la autonomía del individuo en el ejercicio de sus preferencias religiosas o espirituales. Woodhead y Heelas predicen que en ese pluralismo las religiones ganadoras serán aquellas que “pongan a la gente en contacto con Dios más allá del Yo, conserven la diferencia entre lo divino y lo humano, sostengan comunidades cálidas y de fuerte ayuda, insistan en la experiencia, empoderen a sus miembros y desempeñen

una tarea política o económica significativa”<sup>12</sup>.

Esta perspectiva de futuro abre dos interrogantes. El primero es obvio: ¿Encontrarán los postcatólicos españoles su hogar espiritual en ese amplio espacio religioso? Parece problemático, por todo lo que se ha visto en el análisis anterior. Pero la secularización, la des-institucionalización de la Iglesia católica y la cruzada oficial por el laicismo han dejado grandes huecos: para una ética nueva, para una religión civil quizás necesaria, para un cosmos sagrado renovado, para una respuesta religiosa o espiritual a unas vivencias persistentes y no satisfechas por la ciencia (muerte, sufrimiento, fracaso).

El segundo interrogante se refiere, precisamente, al papel que los católicos pueden jugar en la cohesión de la sociedad española. Se trata de un problema delicado que requiere una seria aunque forzosamente breve reflexión sobre la cohesión y la integración social.

La integración social fue conceptualizada, inicialmente, como fruto de los valores compartidos por el conjunto de la comunidad o como la interdependencia generada por la división del trabajo (Durkheim). Pero desde Parsons la distinción que se ha impuesto en la sociología se establece entre la integración social –que se refiere a los actores– y la integración del sistema –que se refiera a las partes o instituciones de la sociedad. Para el sociólogo norteamericano, la integración social se despliega en diversas dimensiones: la cultural, como opuesta a la anomia; la normativa, que representa la internalización del sistema normativo en la personalidad del actor; la social, que se refiere a la comunicación, participación y

11 Alfonso Pérez- Agote y José A. Santiago García, *op. cit.*, págs. 35y 41.

12 Linda Woodhead y Paul R. Heelas, *op. cit.*, págs 492-95.

consenso de las orientaciones de valor en el sistema social; y la sistémica, o medida en la que las actividades o funciones de las diferentes instituciones se complementan unas a otras.

La *cohesión* propiamente dicha, término de carácter psicossociológico, muy utilizado en la "dinámica de grupo", es a menudo intercambiable con integración y se refiere a la atracción que un grupo ejerce sobre sus miembros, tomando en consideración todas las fuerzas que los motivan, internas o externas al individuo.

*¿Cuál puede ser el papel de la religión en la solución de los conflictos que atentan contra la cohesión e integración social?*

La religión, sobre todo las de naturaleza monoteísta, han sido acusadas frecuentemente de "grandes perturbadoras de la paz mundial" (Küng). Dejando al margen, sin ignorarlas, las guerras de conquista y de religión, en todos los continentes y períodos de la historia humana, en especial las "Guerras de Religión" de la Europa del siglo XVII, en el presente hay que mencionar la guerra civil de Yugoslavia, la de católicos y protestantes en Irlanda del Norte, la de hutus y tutsies en África, la de hindúes y musulmanes en Cachemira y la India, las del Próximo Oriente entre musulmanes y judíos, las de budistas e hindúes en Sri Lanka, etcétera. El futuro próximo no se presenta demasiado halagüeño. Recuerda Hans Küng<sup>13</sup> que las guerras de reyes y gabinetes cedieron su lugar, después de la Revolución Francesa, a las guerras de las naciones, éstas a las guerras de las ideologías (II Guerra Mundial y subsiguientes) y ahora nos encontramos en la guerra de civilizaciones,

en las que el componente religioso es fundamental.

En un plano más cercano, el de las sociedades occidentales y concretamente en el ámbito de la sociedad española, el punto de partida es la presencia en todas ellas de un espacio religioso plural en el que coexisten y compiten tres grandes grupos, según Díaz-Salazar<sup>14</sup>:

- la religiosidad cristiana institucionalizada, en torno al 43% de los españoles (en 1997; hoy el porcentaje correcto se aproximaría al 30%);
- la religiosidad vacía, sin apenas presencia de dogmas, ritos y normas;
- el área de la emigración religiosa a cuatro subáreas: a las religiones teístas pero no cristianas; al individualismo cristiano, por libre, heterodoxo, dentro de un patrón general cristiano; a los grupos cristianos de índole comunitaria, desgajados de la religión eclesiástica; y a las religiones laicas, no teístas, seculares.

No parece probable la aparición de conflictos de competencia y supremacía entre estos grupos y subgrupos. Si acaso podrían señalarse estos tres:

1°. Minicisma entre los católicos conservadores y los progresistas, ubicados éstos en el subgrupo de "emigrados" a espacios cristianos comunitarios, desgajados de la autoridad eclesiástica;

2°. Conflicto entre los católicos conservadores y el subgrupo secularista y laicista, actualmente en plena efervescencia;

3°. Conflictos planteados por la integración social de los musulmanes en la sociedad española. Gilles Kepel asegura que

13 Hans Küng: *Una ética mundial para la economía y la política*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000, pág. 159.

14 Rafael Díaz Salazar: "La transición religiosa en España", en Rafael Díaz-Salazar y Salvador Giner, *Religión y sociedad en España*, Madrid, CIS, 1997, págs. 138-39.

frente a la opción multicultural, la política de integración efectiva es el mejor antídoto contra el terrorismo, aunque implica un trabajo a largo plazo. A primera vista la opción multicultural es más fácil, porque encuentra intermediarios inmediatamente, pero después se llega a la conclusión de que estos intermediarios no están en onda con las generaciones más jóvenes. Holanda lo ha comprobado<sup>15</sup>.

Más importante que estos conflictos, de dudosa proyección para la cohesión de la sociedad española, es la cuestión de la contribución positiva de este “espacio plural” a la integración social de un país actualmente muy revuelto por problemas de definición del Estado, desigualdad social y politización de las instituciones.

Tras el Concilio Vaticano II la Iglesia Católica abandonó su función histórica de soporte del *statu quo*, acentuó la necesidad de la justicia social, celebró el proceso de descolonización como una legítima recuperación de la identidad cultural de los pueblos dominados y se autoproclamó como “Iglesia de los pobres del mundo”. Los resultados han sido muy valiosos. El trabajo editado por Johnston y Sampson, “La religión, el factor olvidado en la solución de conflictos”<sup>16</sup> pasa revisión a los casos de Alemania Oriental, Irlanda del Norte, Sudáfrica y Nicaragua, y concluye que la Iglesia demostró que puede ser una fuerza activa para el cambio de *statu quo* y para la reconciliación de diversas formas: actuando como foro de expresión política de los “sin voz”, ejerciendo su función profética, proclamando la paz, creando un espíritu de autoexamen y reconocimiento de las cul-

pas, y moviendo a los individuos a la acción al ayudarles a perder el miedo a la represión.

Un medio fundamental, al que alude Johnston en su “análisis de las conclusiones” es *la inculcación de valores*, como en el caso de Alemania Oriental, creando un espíritu de disidencia. Pero los valores que predica la Iglesia, según las circunstancias históricas, pueden ser divisivos o integrativos, de protesta social o de legitimación política, de conflicto o de reconciliación, de tolerancia o de rechazo... En aras de la integración y cohesión sociales procede la defensa religiosa de valores universalistas, de respeto y tolerancia, de defensa a ultranza de la dignidad de las personas y de las minorías, de reconciliación y de paz... La Iglesia debe renunciar a su antiguo estatus de “institución rectora” –sin dejar de ser una “Iglesia fuerte”, según la conocida caracterización de Dean Nelly– y su monopolio del “mercado espiritual”. Y en más de un caso las Iglesias nacionales tienen ante sí una arriesgada tarea: la de expurgar y purificar su axiología o conjunto de valores que tradicional y abusivamente han sido considerados muchas veces “valores cristianos”. Siguiendo a Jean Pierre Lintanf<sup>17</sup> habría que distinguir cuatro tipos de valores “cristianos”: los valores-fachada, los valores secularizados, los valores culturales y los valores-fuente o valores evangélicos. Una palabra final sobre cada uno de ellos.

- *Los valores-fachada* son valores que algunas sociedades han tomado en préstamo al cristianismo pero distorsionándolos o incluso traicionándolos: la religión como garante del orden social,

15 Entrevista en *El País*, 19 diciembre 2004.

16 D. Johnston y C. Sampson: *La religión, el factor olvidado en la solución de conflictos*, Madrid, PPC, 2000, sobre todo págs. 224-255.

17 Jean-Pierre Lintanf: “Quatre types de valeurs chrétiennes”, en Guy Hennebelle: *Dépassées, les valeurs chrétiennes?*, Courbevoie, 1995, págs. 65-70.

el catolicismo como alma del país, la iglesia como defensora de la tradición, del *statu quo* y de la propiedad, etcétera.

- *Los valores secularizados* son formas de ser y pensar que a lo largo de los siglos, inspirándose en los textos sagrados y en los Padres de la Iglesia, han transmitido una cosmovisión religiosa y un trasfondo cristiano de la vida. Por ejemplo: el mundo no es absurdo, Dios está cerca de cada hombre, todo hombre tiene una dignidad eminente, toda la humanidad está llamada a la salvación, etcétera.
- *Los valores culturales* son aquellos que a lo largo de la historia de los países cristianos han desplegado su magnificencia hasta convertirse en patrimonio mundial: las catedrales góticas, el canto gregoriano y la música de Bach, creaciones artísticas y culturales varios, y esquemas de

pensamiento, hábitos y costumbres en los que la Iglesia ha dejado una impronta imborrable.

- *Los valores evangélicos* son las Bienaventuranzas y el Sermón de la Montaña, admirados por cristianos y no cristianos, que no se pueden traducir en normas, leyes ni orden moral. Están muy por encima de ellos, exigen una aplicación –no una adaptación– a cada momento histórico. Se centran en el amor, el perdón, la misericordia, la rectitud moral, la defensa de los pobres y perseguidos...

La integración y la cohesión social exigen de la religión y de las iglesias en que se institucionaliza una exigente revisión de la escala de valores que tradicionalmente han proclamado ante la sociedad y con los que han impregnado normas, directrices y códigos.

## BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

Es reciente en la literatura científica el interés por la espiritualidad, hasta hace poco tiempo compartido casi únicamente por los pastoralistas y los teólogos. Ha sido el proceso de secularización –y más específicamente el subproceso de desinstitucionalización de las religiones cristianas–, el factor que ha precipitado el interés por la espiritualidad. El declive del aparato normativo y magisterial de las iglesias cristianas, y la desconfianza hacia los elementos institucionales ha introducido en la mentalidad popular una distinción, quizás no estrictamente formulada pero sentida por muchos cristianos o ex cristianos, entre la religión y la espiritualidad.

- ALLEVEI, S.: "Pour une Sociologie des conversions", *Social Compass*, 46/3, septiembre 1999.
- BECK, Ulrich: *Qué es la globalización*, Barcelona, Paidós, 1998.
- CARABAÑA, Julio: "Liberalismo versus multiculturalismo", *El País*, 11-marzo-1993.
- CARDIN, Alberto: *Contra el Catolicismo*, Barcelona, Mutchnik Editores, 1997.
- CASANOVA, José: *Public Religion in the Modern World*, Chicago, The University of Chicago Press, 1994.
- COLIN, Randal: "On the Microfoundations of Sociology", *American Journal of Sociology*, n. 86.
- COMTE-SPONVILLE, André, DELUMEAU, Jean y FARGE, Arlette: *La Historia más bella de la felicidad*, Barcelona, Anagrama, 2005.
- CORM, Georges: *La fractura imaginaria*, Barcelona, Tusquets, 2004.
- DAHRENDORF, Ralf: *En busca de un nuevo orden. Una política de libertad para el siglo XX*, Barcelona, Paidós, 2005.
- DEMERATH, N.J.: "The Rise of Cultural Religion in European Christianity: Learning from Poland, Northern Ireland and Sweden", *Social Compass*, 47/1, marzo 2000.
- DÍAZ-SALAZAR, Rafael: *El factor católico en la política española. Del nacionalcatolicismo al laicismo*, Madrid, PPC, 2006.
- DIEZ NICOLAS, Juan e INGLEHART, Ronald: *Tendencias mundiales de cambio en los valores sociales y políticos*, Madrid, FUNDESCO, 1994.
- DURKHEIM, Emile: *Sociologie et Philosophie*, Paris, Alcan, 1951.
- ECO, Humberto: "Las guerras santas", *El País*, 14-octubre-2001.
- ESPAÑA 2000. *Entre el localismo y la globalización*, Madrid, Fundación Santa María, 2000.
- FINKIELKRAUT, Alain: *La derrota del pensamiento*, Barcelona, Anagrama, 2ª ed, 1987.
- "El Islam es el peligro", *El País*, 21-noviembre-1990.
- FUKUYAMA, Francis: *Trust. The Social Virtues and the Creation of Prosperity*, New York, The Free Press, 1995.
- *La gran ruptura*, Madrid, BSA, 2001.
- GEERTZ, Clifford: *Observando el Islam*, Barcelona, Paidós, 1994.
- GINER, Salvador: "Religión Civil", en *REIS*, N. 61, enero-marzo 1993.
- et al.: *Diccionario de Sociología*, Madrid, Alianza Editorial, 2001.
- GLUSCKMANN, André: *Occidente contra Occidente*, Madrid, Taurus, 2004.

- *El discurso del odio*, Madrid, Taurus, 2005.
- GONZALEZ-ANLEO, Juan: *Para comprender la Sociología*, Estella, Verbo Divino, 1991.
- “El mapa del Catolicismo y del Cristianismo dentro de medio siglo. Consecuencias”, en *Ser cristiano en el siglo XXI*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 2001.
- HENNEBELLE, Guy (dir.): *Dépassée, les valeurs catholiques?*, Paris, Le Seuil, 1995.
- HUNTINGTON, Samuel P.: *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York, Simon and Schuster, 1996.
- INGLEHART, Ronald: *El cambio cultural en las sociedades industriales avanzadas*, Madrid, CIS, 1995.
- *El cambio cultural, económico y político en 42 sociedades*, Madrid, CIS, 1999.
- y Wayne E. Baker: “Modernization, Cultural Change and the Persistence of Traditional Values”, *ASR*, 2000, Vol. 65, febrero.
- KEPEL, Gille: “La Yihad. Expansión y declive del Islamismo”, *El País*, 11-agosto-2001.
- *Jihad*, París, Gallimard, 2003.
- KHOSROKHAVAR, Farhad: *Les nouveaux martyrs d’Allah*, París, Flammarion, 2002.
- LEWIS, Bernard: *El lenguaje político del Islam*: Madrid, Taurus, 2004.
- LEMERT, Edwin: “Values, Valuations and Choice”, en Edward Sagarin et al., *Sociology. The Basic Concepts*, New York, Rinehart and Winston, 1978.
- LOECK, Halman y Runde de Moor: “Individualización y cambio de valores en Europa y Norteamérica”, en Juan Díez Nicolás y Ronald Inglehart, *Tendencias mundiales de cambio*, op. cit.
- MARTIN VELASCO, Juan: *El malestar religioso de la cultura*, Madrid, Paulinas, 1993.
- MEYER, Ruth: “Cambio de valores en la población suiza”, *REIS* 1979.
- NADOULEK, Bernard: *L’Épopée des civilisations*, París, Eyrolles, 2005.
- PUTNAM, Robert D.: *Solo en la bolera*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2002.
- REMOND, Renée (ed.): *Los grandes descubrimientos del Cristianismo*, Bilbao, Mensajero, 2003.
- SAEZ ORTEGA, Pedro: “Diversidad cultural, ciudadanía del mundo”, *Vida Nueva*, n. 2441, octubre 2004.
- SAID, Edward: *Cultura e imperialismo*, Barcelona, Anagrama, 2004.
- SARTORI, Giovanni: *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Madrid, Taurus, 2001.
- *La sociedad multiétnica. Extranjeros e islámicos*, Madrid, Taurus, 2002.
- STANHKE, Tad y J. Paul Martin (eds.): *Religion and Human Rights: Basic Documents*, New York, Columbia University, 1998.
- TERTSCH, German: “Autoengaños piadosos”, *El País*, 16-noviembre-2004.
- VALADIER, Paul: *La anarquía de los valores*, Madrid, PPC, 1999.
- WOODHEAD, Linda y HEELAS, Paul R.: *Religion in Modern Times*, Malden, MA, Blackwell Publish, 2003.
- WUTHNOW, Robert: *After Heaven. Spirituality in America since the 1950s*, Berkeley, University of California Press, 1998.