

RELIGION Y MODERNIDAD

IGNACIO SOTELO MARTINEZ
CATEDRATICO DE CIENCIA POLITICA DE LA
UNIVERSIDAD LIBRE DE BERLIN

Conviene empezar recordando algo tan lejano que ya está casi por completo olvidado: el adjetivo *modernus*, que se deriva de *modus*, como *hodiernus* de *hodie*, y que no conoce el latín clásico —empieza a emplearse a partir del siglo IV d.C.— hace referencia, como es bien sabido, a lo actual, a lo propio de los días que vivimos. El que hubiera sido necesario subrayar el presente con un vocablo especial supone que se percibe como algo radicalmente distinto de lo anterior, que toma el cariz de lo ya superado. Jorge Luis Borges, empeñado en distanciarse de la modernidad, lo ha dicho con admirable precisión. “Me creo libre de toda superstición de modernidad, de cualquier ilusión de que ayer difiere íntimamente de hoy o diferirá de mañana”⁽¹⁾. Modernidad quiere decir, simple y llanamente, que el hoy es distinto del ayer, como el mañana lo será del hoy. Pero algo de apariencia tan sencilla conlleva una nueva concepción de la historia, como si fuese una línea ascendente que en cada etapa supera a la anterior. El ayer no sólo es distinto del hoy, sino que sería también de algún modo inferior. La idea de modernidad conlleva la de la historia como un progreso o avance continuo hacia una meta final.

(1) J.L. BORGES, prólogo al libro de Adolfo Bioy Casares, *La invención de Morel*, Seix y Barral, Barcelona, 1985, pág. 11.

La aparición del neologismo *modernus* implica la conciencia de una ruptura en la continuidad histórica: lo que fue ya no es; se viven “tiempos nuevos”. Experiencia tan profunda de discontinuidad y ruptura que, ni que decir tiene, está ligada a la expansión del cristianismo en el seno mismo del mundo antiguo. El cristiano sabe que la muerte y resurrección de Jesús de Nazareth implica una quiebra universal entre el antes y el después. Concibe la historia como un proceso que tuvo su origen en la creación y posterior caída del género humano con el pecado original, que interrumpe la muerte y resurrección del Hijo de Dios, acontecimiento que divide la historia en un pasado y en un futuro distinto, una vez enderezado el camino y marchar hacia el Reino. En esto consiste la “buena nueva”: la salvación de toda la humanidad se perfila en el horizonte, porque, tal como lo ha revelado Jesús, Dios es el padre amoroso que espera acoger en sus brazos a toda la humanidad.

El cristianismo comporta, por un lado, la ruptura histórica con todo lo anterior y, por otro, abre la perspectiva de un futuro distinto, los dos elementos que reflejan el vocablo moderno. Justamente es la irrupción del cristianismo, y su posterior consolidación como religión oficial del Imperio, lo que permite distinguir entre los antiguos, *veteres*, que son los que han quedado varados en el mundo pagano, y los modernos, *moderni*, instalados ya en el cristiano.

Importa dejar constancia al comienzo de estas reflexiones de algo ya olvidado, por patente y fundamental que resulte, la *identidad originaria de moderno y cristiano*. La primera modernidad, médula de todas las ulteriores, la inicia el cristianismo. El cristianismo no sólo ha posibilitado la modernidad, sino que marca con ella el punto de inflexión entre el mundo antiguo y el propiamente europeo.

Si nos plegamos a la opinión hoy más extendida y diferenciamos el ciclo histórico europeo del de la Antigüedad grecolatina ¿cuándo acaba entonces el mundo antiguo y empieza propiamente el europeo? En la escuela aprendimos que la Edad Media, *medium aevum* la llamaron los humanistas del siglo XV, y que hoy tendríamos que rebautizar con el nombre más apropiado de la *Edad de los orígenes*, empieza en el 476, con la caída del Imperio Romano de Occidente. Fecha, no lo olvidemos, que es una entre otras varias propuestas, como el edicto de Milán (313) que abre un período de tolerancia y ulterior reconocimiento oficial del cristianismo en el Imperio; o el bautismo de Clodovico (496), rey de los francos, que consolida el cristianismo en el mundo germánico; o el 622, año de la hégira de Mahoma a La Meca, chispa inicial de la expansión islámica por una buena parte de la cuenca mediterránea, solar que había sido de la cultura antigua, con la consiguiente quiebra de

la unidad económica y cultural que había instalado el Imperio romano; o la navidad del año 800, en que en Roma es coronado Carlomagno emperador del nuevo *Sacro Imperio romano-germánico* que va a perdurar, al menos formalmente, hasta 1806.

En medio milenio oscilan los hitos que se han dado para señalar el paso del ciclo antiguo al europeo⁽²⁾; prueba patente, tanto de lo cuestionable que resultan cada una de estas fechas, como de la complejidad del proceso. En el largo trecho que va desde el siglo IV al IX, el menos conocido de nuestra común historia europea, se fraguan los elementos básicos de lo que va a constituir Europa.

De aquellos siglos oscuros quiero extraer dos elementos que me parecen fundamentales para comprender la estrecha relación entre modernidad, Europa y cristianismo. El primero, tantas veces recalcado, olvidado, enaltecido, recriminado, es que Europa, en los orígenes y durante siglos, se confunde con el cristianismo. *Modernus* quiere decir actual, que en su origen equivale a cristiano, así como antiguo, equivale a pagano. Hablar de una Europa cristiana es una redundancia. En un principio, lo europeo coincide con lo cristiano y Europa llega hasta donde alcanza el cristianismo. Europa, como un ciclo histórico-cultural propio, se hace con la expansión del cristianismo: la cristianización de los pueblos germánicos y eslavos hace emerger a Europa. Hacia el fin del primer milenio, Europa, entendida como la unidad cultural que define el cristianismo, coincide más o menos con el espacio que geográficamente llamamos Europa.

De este primer elemento, consistente en identificar lo europeo con lo cristiano, subrayo *en el origen*, cabe extraer dos corolarios. El primero: justamente esta coincidencia nos permite establecer en cada época los *límites espaciales* de Europa: qué territorio podemos considerar Europa es cuestión que en cada momento hay que resolver en relación con la presencia o no del cristianismo, puesto que, por un lado, países que hoy, sin la menor duda, son Europa, no lo fueron desde un principio —así la España musulmana que llegó a ocupar la mayor parte de la Península, o el mundo germánico o eslavo antes de su cristianización— y, por otro, la Europa actual podría haber sobrepasado las fronteras meramente geográficas. América, expansión a otro continente de esta misma cultura, sería, en palabras de Hegel, como Altona a Hamburgo, una misma cultura que sólo se ha trasladado a otro espacio. La expansión de la cultura europea más allá de su marco geográfico es lo que va a imponer, a finales del siglo XIX, el concepto de *Occidente*.

(2) Repárese que todas estas fechas directa o indirectamente están ligadas de alguna forma con el cristianismo.

De la identificación originaria de lo europeo con lo cristiano se deriva un segundo corolario: nos guste o no, hay que partir del cristianismo para poder dar un contenido al concepto de Europa. Obsérvese que digo que el cristianismo es el punto de partida, no el de llegada, y desde luego, no el actual. El que cristiano y europeo hayan coincidido en el origen no quiere decir que lo sigan haciéndolo hoy, o que haya que recuperar esta identidad para ser cabalmente europeos, como propugna el papa polaco. Para muchos lo específicamente europeo coincide ya con la superación del cristianismo, o por lo menos, con la secularización que se inicia con la modernidad renacentista.

Un segundo elemento, que se desprende de estas consideraciones, es que el meollo original de Europa, por así decirlo, lo constituye el espacio que ocupó el Imperio carolingio. Para Alcuino, consejero de Carlomagno, y el primer intelectual ya claramente europeo, el Imperio carolingio, la cristiandad y Europa son términos intercambiables. En este sentido, *la marca hispánica* (Cataluña) es la sola región de la Península ibérica que, en cuanto parte del Imperio carolingio, ha sido Europa desde su mismo origen.

Con el cambio de ciclo histórico, del antiguo al europeo, hay que dejar constancia de un desplazamiento desde el Mediterráneo (base geográfica del ciclo antiguo) al Atlántico norte, núcleo territorial del nuevo ciclo europeo. Al desmembrarse el Imperio tras la muerte de Carlomagno, Francia va a ocupar esta posición central, hasta el punto que las naciones europeas que van a ir surgiendo a lo largo de los siglos —España, Inglaterra, Italia, Alemania, Polonia— estiman sus relaciones con Europa, juzgan incluso de su *europeidad*, por las relaciones que mantengan con Francia, por lo menos hasta las guerras napoleónicas, que significaron el último intento, fracasado, de unir a Europa bajo la hegemonía francesa.

Desmoronado el Imperio romano por la presión de los pueblos germánicos y desplazado el centro de gravedad, en virtud de la expansión islámica, del Mediterráneo al Atlántico, la historia propiamente de Europa se inaugura con el nacimiento de entidades políticas y culturales —las futuras naciones europeas— que en un largo milenio no han perdido la conciencia de pertenecer a un todo. Entre la desmembración del Imperio carolingio y la aparición de una Europa estructurada en Estados que han alcanzado su independencia política, es decir, entre los siglos IX y el XV, Europa se identifica con la *christianitas*⁽³⁾. En la gran empresa europea de las cruzadas para recuperar la tierra santa del dominio islámico, aparece tan sólo esta noción.

(3) Para el concepto de cristiandad como antecesor del de Europa, ver DENYS HAY, *Europe, The Emergence of an Idea*, Edimburgo, 1957, 1968.

El concepto de cristiandad ⁽⁴⁾ se configura en oposición al mundo islámico, que en rápida expansión arrebató al cristianismo los territorios externos al continente europeo, Siria, Palestina, Jerusalén —la ciudad sagrada cayó en manos infieles— Egipto, el norte de Africa, hasta la Península ibérica. Frente al mundo musulmán en los siglos VIII y IX adquiere Europa su identidad. En las cruzadas, como cristiandad, Europa se vivió como una unidad y, luego, ya sólo, y a intervalos, ante la amenaza externa que durante más de dos siglos supuso la expansión turca (1453, conquista de Constantinopla, a 1683, segundo cerco de Viena). Desde la confrontación con la cultura musulmana, Europa se reconoce una unidad, como antes Grecia, lo había hecho ante el peligro persa. La confrontación con el mundo islámico es uno de los elementos constitutivos de una conciencia cristiano-europea. Y no cabe olvidar esta tensión cristiana musulmana, uno de los elementos constitutivos de lo que luego va a ser Europa, porque pudiera ocurrir que dibujara de nuevo un horizonte válido en el futuro.

Capital resulta distinguir entre cristiandad y cristianismo. Este segundo señala una fe, que se quiere universal, el Hijo de Dios murió por la redención de todo el género humano, pero crea una cultura particular *christianitas*, que, en principio, señala el conjunto de los fieles, dentro de una misma cultura. El concepto de cristiandad impone un sesgo particular, al referirse al conjunto de los fieles, que diferencia del resto de los humanos, pertenecientes a otras religiones, que se opone a la noción universal de cristianismo, abierto a todos los hombres. El cristianismo lleva en su seno el peligro de convertirse en cristiandad, es decir, encerrarse en sí mismo señalando las fronteras con los otros, o restringirse aún más y quedarse en eclesia entendida, no como la comunidad de los fieles, sino como la jerarquía eclesiástica, todo lo más al estamento clerical, significación que aparece clara, por ejemplo, al hablar de los bienes de la Iglesia.

El ordo *christianus* se concibe dividido en dos *societates perfectas*, una espiritual, la Iglesia, a la cabeza de la cual está el Papa, y otra temporal, que preside el Emperador. La primera se legitima en la revelación evangélica y la segunda, en el Imperio romano, que se considera el modelo definitivo de cualquier organización política. Ambas tienen su centro en Roma y ambas subrayan su universalidad. Distinguir entre el poder espiritual, Papado, y el poder temporal, Imperio —la diarquía *ecclesia/imperium*— constituye uno de los elementos distintivos de la cultura europea —el mundo islámico la desconoce— que ha permitido la peculiar evolución de Europa. Diferenciar entre

(4) El concepto de *christianitas* que aparece en el siglo IX en oposición al mundo sarraceno, *Defensio Christianitatis*, pronto adquiere una significación geográfica: *Fines Christianitatis*, incluso a la Iglesia Romana se la define, "*magistra totius Christianitatis*".

el poder espiritual y el poder temporal hace posible el *proceso de secularización* que va a constituir a la Europa que llamamos hoy moderna.

Europa se hace en la larga contienda entre dos poderes, empeñados ambos en la universalidad, y, por tanto, creadores de una tensión constante que empuja una gran dinámica. Si el Papado, no sin vencer antes muchas dificultades, logra al fin imponerse al Imperio, en cambio, se muestra por completo impotente frente a la aparición de los Reinos particulares. La querrela Papado/Imperio termina por debilitar a ambos, de modo que posibilita la hegemonía de los reinos sobre ambas instituciones con aspiración universal. Los reyes de Francia acaban por controlar el poder papal (1376, cisma de Avignon), de la misma manera que desde finales del XV, en buena medida, lo van a hacer los de España. El surgimiento de los grandes reinos europeos acaba con la ficción de un poder espiritual (el Papado) y otro temporal (el Imperio) que abarcasen toda la cristiandad. Europa se constituye así en la *diversidad* de los distintos Estados, hasta el punto de que, con muy buenas razones, cabría establecer el inicio del ciclo europeo, justamente, en la aurora de lo que en el siglo XIX se denominó *Renacimiento*.

Cabe, entonces, definir a la cristiandad como el antecedente de Europa, y, en consecuencia, establecer su origen en la crisis renacentista de la cristiandad. Europa sería entonces la cristiandad, pero una vez secularizada. El ilustre historiador catalán, Miguel Batllori ha escrito: “Para mí, el término cultura europea tiene un carácter esencialmente no laicista, pero sí laico. Es decir, corresponde a un tiempo en que ya se ha pasado del sentido de la Cristiandad al mundo laico, bien que ni anticristiano ni a-cristiano, que es en gran parte el mundo de Marsilio de Padua, de raíz averroísta, y en que se produce, en el campo del pensamiento, de la filosofía y de la política, una diversificación entre la teología y la filosofía, y entre la política y la Iglesia. En aquel momento ya empieza Europa”⁽⁵⁾.

El poder imperial y el papal declinan frente a la consolidación de las monarquías absolutas, que subyacen en el origen de los modernos Estados europeos. La reforma luterana, al dar el golpe definitivo a la aspiración universal de la Iglesia romana, ratifica la división de Europa en Estados. Con la reforma, el cristianismo se estataliza y las Iglesias cristianas, ya en plural, se vinculan directamente a los nuevos Estados. El Emperador Carlos V pretende en vano el anacronismo de salvar la unidad de la Iglesia y del Imperio, sacrificando a España, su patria de adopción, en la persecución de esta quimera.

(5) M. BATLLORI, *De la Edad Media a la Contemporánea*. Barcelona, 1944, pág. 41.

A partir de la Baja Edad Media, Europa se vive como una comunidad de pueblos, con organizaciones políticas propias, que una misma religión y una misma espiritualidad mantienen unida. Europa se constituye así en una diversidad de pueblos que forman entidades políticas diferentes, pero que se reconocen en un mismo bagaje cultural. En el Renacimiento se subraya, tanto la diversidad de los poderes políticos —al Imperio, ya en franca decadencia, se antepone el Estado moderno— como se mantiene la aspiración a una cultura común europea, que bebe en las mismas fuentes del mundo antiguo: el humanismo. La reforma protestante significó un duro golpe a una Europa culturalmente unida, algo con lo que el representante más conspicuo de la cultura europea en aquel momento, Erasmo de Rotterdam, no pudo *transigir*.

En sus comienzos Europa es una unidad —la cristiandad— que luego se disuelve en una diversidad política (multitud de Estados) que, después de la Revolución francesa y consiguiente debilitamiento del “antiguo régimen”, da nacimiento a una diversidad de culturas nacionales. Diferenciación política, religiosa y, por último, nacional, son las tres etapas por las que pasa la progresiva ruptura de la unidad europea, desplegando una variedad cada vez más surtida de formas políticas y culturales. Desde el siglo XV hasta la primera guerra mundial ya en el nuestro, el rasgo más llamativo de Europa es la diversidad de sus formas políticas, sociales y culturales, sin que, por ello, desapareciera la conciencia, más o menos frágil, o más o menos actuante, de constituir, en el fondo, una unidad.

Estas consideraciones históricas, ofrecidas en apretada síntesis, no tienen otra función que establecer el marco conceptual para formular los dos problemas claves por los que hoy pasa el cristianismo. Ambos tienen que ver con los enormes obstáculos que es preciso vencer para superar la cristiandad y descubrirse cristiano. El primero tiene que ver con la identificación originaria entre cristianismo y europeo. El cristianismo es la religión de Europa, perfectamente encarnado en su cultura: la teología cristiana desde su origen es inconcebible sin la filosofía griega, así como la organización de la Iglesia, sin el derecho romano. El cristianismo se ha expandido transportado por el afán colonialista de Europa, hasta el punto que terminan por confundirse, como ha resultado en el continente americano, europeización y evangelización. Este enraizamiento cultural del cristianismo constriñe su vocación universal, al adaptarse difícilmente a otras culturas. La equivalencia originaria de cristianismo y europeidad es el obstáculo mayor para una expansión del cristianismo en otras culturas, que con toda razón lo viven como una penetración de Europa. Cuanto más europeo, menos universal, pese a que impulsada por el cristianismo la cultura europea, como por lo demás todas las grandes culturas, se cree universal.

Cierto que una religión no existe sin incorporarse a una cultura; pero si el cristianismo no es capaz de prender en otras culturas que la europea, si en vez de aculturizarse dentro de otras culturas, sólo se expande si consigue europeizar las culturas extrañas, con razón podrá cuestionarse su universalidad. Un primer gran problema actual del cristianismo —en América Latina, en la India, para citar las regiones en que el cristianismo todavía muestra una cierta capacidad de expansión— se deriva de los obstáculos que conlleva su aculturización. El cristianismo sigue demasiado apegado a la cultura europea, de tal forma que sin ella apenas funciona: la consecuencia es que es preciso europeizar para evangelizar y ciertamente la europeización no funciona frente a culturas poco desarrolladas, incapaces de asimilarlo en su complejidad, ni tampoco frente a otras grandes culturas, que no están dispuestas a dejarse asimilar por la europea. A estas enormes dificultades se suma la desconfianza con que las autoridades eclesiásticas ven cualquier forma de aculturización del cristianismo que no sea la tradicionalmente europea.

En efecto, Europa ha marcado con su huella los cinco continentes, pero, según las culturas con las que se ha topado, muy diferentes han sido los frutos. Una cosa es la europeización de América, y otra, muy distinta, la de la África negra, con consecuencias tan terribles, que hasta cabe dudar de que pueda reponerse del impacto europeo. La capacidad destructiva de Europa sobre las culturas y el medio ambiente empieza a agobiarnos seriamente, al no poder descargar nuestra responsabilidad por más tiempo en la idea del progreso. Otro efecto no querido del desplome de esta noción, sin la que queda sin justificación un proceso que creíamos civilizatorio y que, en el fondo, se revela pura barbarie.

Japón constituye la excepción que confirma la regla, al haber culminado con un gran éxito su europeización, ya que lograron asumir la civilización técnico-científica de la modernidad europea, conservando su propia cultura tradicional. Maravilla la capacidad de adaptación de que dio prueba Japón desde los primeros contactos con los europeos: en 1613, cinco años después de su invención, encontramos el telescopio en Japón.

En la primera fase, portuguesa y española, protagonizada por los jesuitas, los japoneses copiaron nuestro arte y artesanía, igualando, y hasta me atrevería a decir, mejorando en algunos casos, los modelos originales. Valdría la pena comparar el arte colonial de Hispanoamérica con el japonés de influencia hispánica del XVII.

La originalidad del Japón consiste en que, frente a la impotencia de otras culturas para desasirse o controlar la penetración europea, supo y pudo interrumpir a tiempo la occidentalización a través de su evangelización. No sé si como un plus, en todo caso, marca una diferencia fundamental: Japón

no se dejó evangelizar, es decir, supo asimilar la civilización europea sin perder la propia identidad religiosa y cultural. En cambio, la europeización en América, que empezó sólo medio siglo antes de la llegada de los portugueses a Japón, ha significado la destrucción de las culturas indígenas, y allí donde han sobrevivido semiesclavizadas, no han podido conservar una identidad propia, sin por ello haber adquirido plenamente la del conquistador. Los costos de la colonización-evangelización en América y, hasta cierto punto en África, contrastan con el ulterior desarrollo japonés que logró mantener su cultura, gracias a los siglos de retracción y aislamiento, sin por ello romper totalmente los contactos con el mundo occidental.

Justamente, de la tensión entre las corrientes europeístas —durante dos siglos, en Japón se siguió con la máxima atención, aunque casi en la clandestinidad, el desarrollo técnico-científico de Europa— y las tradicionalistas que, al imponerse en un primer momento, a la larga hicieron posible su integración, surge la originalidad japonesa. Al adaptar en 1868 el Emperador reinante la divisa, *Meiji*, “gobierno ilustrado”, Japón logra occidentalizarse todavía a mayor velocidad, sin perder por ello su identidad cultural.

El segundo problema, —y éste sí constituye el tema específico de esta conferencia— consiste en las dificultades que, sobre todo, el catolicismo —historia distinta es la del protestantismo— ha tenido que vencer para acoplarse a la última modernidad ilustrada, hasta el punto de que muchos quedan sorprendidos al enterarse de que en los orígenes se confunden modernidad y cristianismo. Cómo hacerse a la idea de que la primera modernidad, origen de todas las demás, hubiese sido el cristianismo, cuando en la última modernidad ilustrada parecería que fueran categorías opuestas y hasta incompatibles. La animadversión de la Iglesia católica a la modernidad ilustrada —tolerancia religiosa, libertades fundamentales, democracia— ha durado hasta el Concilio Vaticano II y no son escasas las fuerzas intraeclesiales que siguen cuestionándolo y recortándolo todo lo que pueden. Y a su vez la modernidad ilustrada, tanto en su primera fase dieciochesca⁽⁶⁾, como la

(6) Tal vez el pensador de la Ilustración más obsesivo en la demolición crítica de la religión cristiana haya sido Paul Henri, barón de Holbach, para quien la religión, merar superstición, era fuente principal de ignorancia, al oponerse a una comprensión racional de la naturaleza, y de degradación moral, al tratar de basar la virtud, no en un comportamiento que conduzca a la felicidad propia y a la de los demás, sino en el temor a la condenación eterna. Nada denigra tanto como tratar de conducir a los hombres por el temor de los castigos, y cuando los que se anuncian son eternos, infinita es entonces la degradación. Véase, *Le Christianisme dévoilé ou Examen des principes et des effets de la Religion chrétienne*, 1761. En sus famosas *Lettres à Eugénie ou Préservatif contre les préjugés*. Holbach escribe en la carta cuarta: “¿qué pensaría usted de un padre, que da a sus hijos inmaduros y sin experiencia la libertad de gozar de todos los placeres hasta el punto de poder perjudicarse gravemente? ¿Tendría semejante padre el derecho a enojarse por

más refinada de la *filosofía de la sospecha*⁽⁷⁾, declara a la religión incompatible con la modernidad. Hace más de un siglo que se anunció a bombo y platillo la “irreligión del futuro”. La modernidad se definió precisamente por su carácter *irreligioso*⁽⁸⁾.

Hasta el siglo XVIII, el supuesto actuante en nuestra cultura era exactamente el contrario: no habría sociedad, pueblo o nación, que no tuviera una religión y, por tanto, su permanencia indefinida, lejos de plantear el menor problema, se consideraba lo más cierto y natural. A la esencia del hombre pertenecería el ser religioso, idea que proviene ya de la Antigüedad clásica y que, como es natural, el cristianismo hizo suya.

El caso es que hasta el más convencido de una religiosidad consustancial con lo humano no podrá negar que en la sociedad secularizada de Occidente un número creciente de personas declara no tener nada que ver con la religión. En relación con la población total, disminuye paulatinamente el número de practicantes: al margen de la institución eclesiástica, la creencia en Dios se difumina o se privatiza. Con la menor presencia social ha dismi-

(...) el mal uso que hicieran de la libertad que les ha concedido? ¿De un padre que hubiera previsto lo que tenía que suceder, no sería perverso haber dado a sus hijos la posibilidad de dañarse a sí mismos?” Cito este texto, entre otros muchos posibles, para mostrar que lo que podría parecer tan escandaloso en el siglo XVIII hoy, con algunos matices, lo aprobarían no pocos creyentes, entre ellos sin duda el teólogo gallego Andrés Torres Queiruga quien en su libro: *Creo en Dios Padre. El Dios de Jesús como afirmación plena del hombre*, Santander 1986, escribe que “la crisis del cristianismo en la Edad Moderna brinda también una ocasión magnífica para redescubrir a Dios” (pág. 44), un Dios que no levante temores, ni amenace con castigos, porque es la expresión misma del amor. “Nunca se podrá calcular el inmenso daño que han ocasionado, v. gr., ciertas interpretaciones simplistas del pecado original según las cuales toda la humanidad es *castigada* a lo largo de toda la historia porque una pareja inicial desobedeció y comió una manzana” (pág. 115). La teología contemporánea, al subrayar el amor como la esencia última del Dios que ha revelado Jesús de Nazareth, está realizando una revisión profunda del cristianismo tradicional que había colocado en el primer plano de la experiencia religiosa el temor a condenarse por una eternidad.

(7) Con esta expresión suele aludirse a la intención desenmascadora que es común, desde supuestos muy distintos, a la obra de MARX, NIETZSCHE y FREUD que además tienen en común el haber realizado la crítica más contundente a la religión que han producido los dos últimos siglos.

(8) “Los elementos que distinguen la religión de la metafísica o de la moral y que la constituyen propiamente en *religión positiva* son, para nosotros, esencialmente caducos y transitorios. En este sentido, nosotros rechazamos, pues, la *religión del porvenir* como rechazaríamos la *alquimia del porvenir* o la *astrología del porvenir*. Pero de aquí no se sigue que la *irreligión* o la *a-religión* —que es simplemente la negación de todo dogma, de toda autoridad tradicional y sobrenatural, de toda revelación, de todo milagro, de todo mito, de todo rito erigido en deber— sea sinónima de impiedad, de desprecio hacia el fondo metafísico y moral de las antiguas creencias. De ningún modo; ser *irreligioso* o *arreligioso* no es ser *antirreligioso*. Aún más, la irreligión del porvenir podrá conservar del sentimiento religioso lo que hay en él de más puro”. M. GUYAU, *La irreligión del porvenir*. Madrid, 1911, págs. 24-25.

nuido ostensiblemente el peso de la religión en todos los ámbitos, desde la ciencia y la filosofía, hasta la política y las demás formas de comunicación y de acción social. En esferas centrales para la convivencia, en el pasado dominadas por la religión, quedan ya tan sólo restos poco significativos, que a veces incluso cuesta bastante trabajo reconstruir o percibir su origen.

Claro que también cabe enarbolar una segunda hipótesis y con la marcha de la modernidad admitir hasta un cierto fortalecimiento de la religión, al caer en la cuenta que nos tropezamos con un concepto más elaborado de religiosidad, que pondría de manifiesto que la religión incluso habría ganado notable terreno: el número de creyentes, con auténtica experiencia religiosa, sería hoy mayor que en el pasado. Lo que habría decrecido —y no pocos creyentes dirían que por suerte— es el poder de la Institución eclesiástica: la religión institucionalizada habría perdido fuerza a cambio de ganarla una experiencia religiosa más depurada.

Esta segunda hipótesis corrige la tesis ilustrada que el despliegue de la modernidad llevaría consigo una disminución de la religión con un tendencia clara a desaparecer, cuando lo único verificable es que, con el avance de la secularización, efectivamente la institución eclesiástica pierde capacidad de ingerencia sobre la vida personal y la convivencia social. Proceso que parece ya irreversible, hasta el punto que a las instituciones que se ocupan de gestionar la experiencia religiosa no les queda otra opción que adaptarse a las condiciones de una sociedad cada vez más profana. Ahora bien, no está nada claro que en una sociedad secularizada la experiencia religiosa disminuya en número o calidad en relación con una dominada por las instituciones eclesiásticas. La secularización podría revelarse paradójicamente la condición fundamental para el renacer de la experiencia religiosa⁽⁹⁾.

De constituir el cristianismo la modernidad hemos pasado a una situación en la que el cristianismo coexiste con la modernidad. Ahora bien, de coexistencia sólo se puede hablar si se da por sentado una incompatibilidad radical entre religión y última modernidad. Dicho de la manera más dura y más simple: la “concepción del mundo” que fundamentan la ciencia físico-natural y la filosofía compatible con la ciencia no encaja en una visión religiosa de la realidad. Así de claro. En la concepción científica del mundo que construye la modernidad no hay espacio para la noción de Dios, ni siquiera como hipótesis de trabajo. Por eso, si persiste la religión, no le queda otro remedio que coexistir en un plano distinto con la cosmovisión que ha creado la modernidad ilustrada, pero de ningún modo entrelazarse con ella.

(9) Para una introducción a la problemática que conlleva preguntarse por el futuro de la religión en una sociedad secularizada, véase, H. MEYER, *Religionskritik, Religionssoziologie und Säkularisation*, Francfort sobre el Meno, 1988.

Que la visión científica y la visión religiosa de la realidad sean incompatibles es una tesis arriesgada que no cuenta con un consenso mayoritario y que, desde luego, no viene confirmada por la historia de las relaciones mutuas en la cultura occidental. Desde el siglo V a. de C. en que la ciencia surge en Grecia precisamente en oposición y lucha con la religión, muy compleja y serpenteante ha sido la historia de sus relaciones, con épocas de enfrentamiento abierto entre ambas —en la pasada centuria las relaciones fueron más bien conflictivas y tormentosas—; otras de dominio de la religión —de manera creciente desde el siglo IV al XV de nuestra era— o de la ciencia que desde el siglo XVII se impone sin encontrar verdadero competidor. Ante relaciones tan dispares, ¿cómo atreverse a sacar una conclusión tan aventurada como la de considerarlas incompatibles?⁽¹⁰⁾ Lo pueden haber sido en algunas épocas, pero de ahí no se deduce que lo tengan que ser necesariamente en todas. Nada más cambiante —aunque hubo un tiempo en que se pensó lo contrario— que la idea misma de la ciencia. Justamente el que se defina con carácter definitivo una noción de ciencia es una forma de dogmatizarla.

Antes de seguir adelante, conviene recalcar un hecho que, por mucho que se haya comentado, no pierde por ello su interés: el triunfo de la teología sobre la filosofía, de la religión sobre la ciencia, que del siglo IV al XV se produce de manera tan avasalladora, ocurre después de que el cristianismo se ha arreglado con el Estado; no es exagerado decir que como consecuencia de una supeditación mutua. La religión acaba por dominar a la ciencia, cuando se ha convertido en la fuerza social y política dominante. En cambio, la pérdida creciente de poder temporal que supone la secularización creciente refuerza la marginalidad de lo religioso. En una coyuntura en la que la religión, desalojada de los salones principales, ha quedado arrumbada a los desvanes y sótanos de la sociedad, toma fuerza la tesis de que la experiencia religiosa, cuando no se ha negado a sí misma al identificarse con el poder, tiene siempre algo de marginal.

Así como la Iglesia ha encontrado un *modus vivendi* con los poderes estatales secularizados⁽¹¹⁾, la coexistencia entre religión y ciencia se presenta

(10) La teología surge en el siglo XIII con la pretensión de ser una ciencia. Con su nacimiento hay que vincular tanto el origen de la universidad, como el de la ciencia moderna. La teología no ha perdido hasta hoy este empeño y la forma que tiene de fundamentarlo puede resultar enriquecedora para una comprensión no dogmática de la ciencia. Muy recomendable es la lectura del libro de W. PANNENBERG, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Francfort sobre el Meno, 1973.

(11) No cabe duda de que la Iglesia conserva una buena cantidad de poder porque, aún en las peores condiciones, sabe mantener una relación de mutua conveniencia con el poder establecido, hasta el punto que se podría pensar que mientras dure el Estado perdurará el poder institucionalizado de la religión. La mutua dependencia de los poderes espirituales y temporales es una de las constantes más claras de la historia europea.

hoy bastante pacífica. La ciencia, al no importarle lo más mínimo lo que pueda decir la religión, la ignora por completo, sin darle ya la menor beligerancia. Se ocupa únicamente de ella como un tema más de su curiosidad universal: ciencia y filosofía de la religión. A su vez la religión, no se atreve ya a enfrentarse abiertamente con la ciencia. La reconoce soberana en su campo y sólo se preocupa de reservarse uno propio. Lejos de implicarse mutuamente, ciencia y religión coexisten de la única forma posible: tratando la religión de delimitar un campo propio que, o bien la ciencia ignora, o bien deja de respetar en cuanto se interesa por él.

De puertas adentro y para uso interno, la Iglesia se empeña en afirmar que no podría existir contradicción alguna entre la fe y el conocimiento científico y que, por tanto, si la ciencia se mantiene en su ámbito y respeta escrupulosamente los métodos y límites de cada disciplina, no puede entrar en conflicto con la doctrina de la Iglesia. Justamente que, en principio, no quepa choque ni contradicción entre la doctrina de la Iglesia y el desarrollo de la ciencia es una proposición dogmática que no encaja en el espíritu de la ciencia. La "coexistencia pacífica" resulta únicamente de la separación estricta de ambos ámbitos; separación que, en último término, reposa sobre la presunción de que se trataría de dos "cosmovisiones" incompatibles entre sí y que, por tanto, lo esencial es evitar cualquier punto de contacto para que no se produzca fricción alguna. En este sentido se dice que la religión es coexistente con la ciencia, o si se quiere con la modernidad ilustrada en cuanto aquella es su producto más característico.

En efecto, la religión tendría asegurada su duración, en cuanto expresión de un *Misterio trascendente*, fundamento último de toda realidad. Por otro lado, al pretender un ámbito propio, más allá de las formas sociales y culturales en las que ha ido encarnando a lo largo de la historia, la religión ha sido y será siempre *coexistente*, es decir, no cabría identificarla por completo con la cultura de una época. Cuanto mayor fuese la aproximación a una cultura determinada, menor la presencia real de su esencia trascendente. La religión cristiana tendría garantizada su perduración, así como pertenecería a su propia esencia encarnarse en la historia, de manera cambiante, sin identificarse totalmente con ella: trascendencia desde la que fundamenta la *coexistencia*. El cristianismo modelaría las diferentes culturas en las que se inserta, sin identificarse plenamente con ninguna; es decir, su destino estribaría en coexistir con todas.

Pero ¿acaso religión y ciencia, religión y modernidad ilustrada, son realmente incompatibles? En principio, nadie niega la diferencia entre ambas, pero ¿resulta tolerable interpretar lo meramente diferente como incompatible? ¿No es señal clara del ensimismamiento que caracteriza a la

razón moderna, incapaz de conocer, y menos aún de reconocer, nada fuera de ella misma? ¿No cabría una comprensión de la modernidad que deje un espacio para la religión, así como una comprensión de la religión cristiana que, lejos de negar la modernidad, resulte compatible con ella?

La cuestión capital consiste en dilucidar si la última modernidad es en sí necesariamente antirreligiosa, es decir, si resulta tan obvio el principio de incompatibilidad entre modernidad ilustrada y religión que manejo. Desde el siglo XVIII los científicos agnósticos tienden a subrayar esta incompatibilidad, mientras que el creyente reclama su puesto en la modernidad, después de haber tratado en vano de combatirla. Salta así a la palestra una de las cuestiones cruciales de la teología contemporánea, la relación entre modernidad y cristianismo, cuestión que resulta esencial, tanto para el cristiano que, sobre todo en la tradición católica, ha tenido, y en cierto modo aún tiene, problemas de adaptación con la modernidad, como para el agnóstico que se siente albea de la modernidad ilustrada; como ya puso de manifiesto Max Weber, no cabe una teoría de la modernidad que no haga patente su conexión con el cristianismo⁽¹²⁾.

La Reforma protestante se enorgullece de constituir el eslabón entre cristianismo y modernidad, y en este sentido la teología protestante no ha cesado de darle vueltas al problema de la modernidad⁽¹³⁾, partiendo de la intrínseca relación que existiría entre cristianismo y modernidad. La filosofía de Kant constituye un esfuerzo gigantesco por fundamentar la ciencia físico-natural y la razón ilustrada sin oponerse, todo lo contrario, convergiendo con una visión religiosa de la realidad. Al marcar los límites de la razón, y destruir la posibilidad misma de una metafísica, Kant establece un espacio propio para la religión, a la vez que deja sin fundamento a las metafísicas competitivas, destruyendo hasta la posibilidad misma de apuntalar un ateísmo. La

(12) La compleja relación entre modernidad y cristianismo constituye la piedra angular de la sociología de la religión weberiana. Así como *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1905) puso de relieve la relación existente entre religión y racionalidad, la teoría weberiana del Estado muestra que la legitimidad es también una creencia, en su origen religioso, que conecta la sociología del Estado con la sociología de la religión, los dos pilares sobre los que se levanta la sociología de M. WEBER. Así como las grandes religiones han posibilitado determinados comportamientos económicos, al introducir ciertos "modos de vida" ("Lebensführung") —he aquí una de las categorías centrales, si no la central, de la "sociología de la religión"— también las grandes religiones han servido para justificar la suerte de los poderosos y los sufrimientos de los oprimidos. WEBER ratifica el carácter instrumental de la religión al servicio del poder —en este sentido, "opio del pueblo"— aunque, a diferencia de la primera Ilustración, no reduzca la religión exclusivamente a este papel.

(13) Un libro útil para una visión de conjunto de la relación de la teología con la modernidad es el de H. THIELICKE, *Glauben und Denken in der Neuzeit*. Tübinga, 1983, segunda edición ampliada, 1988.

convergencia de la religión con la modernidad debe mucho a la filosofía de Kant, pero tamaño favor lo ha pagado a un alto precio, ya que la religión queda prisionera de una trascendencia, constitutivamente distinta de la construcción que es asequible con la razón, de modo que a su vez corrobora la distancia infranqueable entre el ámbito natural y sobrenatural. Ahora bien, una religión descarnada de la realidad mundana e histórica tiende a convertirse en un *espiritualismo moral*. Justamente aquí se pone de manifiesto el precio más alto que Kant tuvo que pagar por su operación de hacer congruente a la religión con la modernidad: al introducir la idea de Dios a partir de la *razón práctica*, ha contribuido decisivamente a la reducción moral, habría que decir incluso moralizante, de la religión. Al final no desempeña otro papel que sostener la conciencia moral, con la desventaja añadida de que la religión depende en buena medida de la fundamentación que se haga de la ética. Creo sinceramente que las partes más flojas de la filosofía de Kant se deben al afán de hacerla compatible con la creencia, y que, pese al éxito de haber reservado en la modernidad un campo propio para la religión, constituye un verdadero desaguado desde un enfoque específicamente cristiano que ha colocado en el centro de su fe el Misterio de la Encarnación. Todo esto no es óbice para no reconocer que Kant, y con él buena parte del idealismo alemán, representan lo que podríamos llamar una *modernidad cristiana*. No es la única, pero es la más consistente.

De la misma manera que en un horizonte teísta, como lo fue el europeo hasta bien avanzado el siglo XVIII, el fenómeno que necesitaba explicación era el ateísmo, desde que la modernidad ha llegado a su madurez, permitiendo el libre desenvolvimiento del ateísmo, la cuestión que se plantea es la inversa, dar cuenta de la persistencia de la fe. Lo natural en nuestro mundo es el agnosticismo; el que tiene que explicarse y justificarse es el creyente. Importa subrayar que el ateísmo, por incómodo y hasta trágico que pueda ser en su raíz última, en el fondo se ha hecho conformista, al encajar perfectamente en la visión científica y en los comportamientos privados y públicos de la sociedad secularizada occidental. Lo escandaloso, en cambio, es la creencia. El creyente es el que choca de continuo con los supuestos mentales y sociales del mundo en que vive; su fe le hace un extraño en un mundo extraño.

De estar en el centro, el creyente se ha visto recluido a los recodos sociales y culturales de la sociedad industrial. Con el despliegue de la modernidad la religión se ha desplazado de la *centralidad a la marginalidad*. La religión ocupaba un campo mucho más amplio que el que le correspondía. En nombre de Dios, los detentadores de su palabra pretendían un poder absoluto sobre todo lo humano. La diferenciación, y luego separación, del poder temporal del espiritual —el poder político ya no se legitima en un pretendido

origen divino, sino democráticamente— la diferenciación y ulterior separación del saber divino y del humano, con la autonomía creciente de las distintas esferas de saber, en fin la fundamentación racional de la conducta moral, son aspectos de un mismo proceso global que si bien, por un lado, subsumimos en la categoría de la modernidad, por otro, sirve para que lo religioso se concentre en un ámbito propio. La religión, no sólo no ocupa ya todo el espacio entre el cielo y la tierra, sino que, confinada a uno propio, se descubre marginal en relación con los nuevos centros de poder social.

La innovación fundamental que aporta la modernidad es la marginalización de la religión en un mundo pluralista. Después de superar una cierta indignación inicial, algunos creyentes se preguntan, ¿acaso no es la marginalidad la situación originaria del cristianismo? ¿acaso en sus comienzos no tuvo ya que competir con el escepticismo racionalista griego? ¿La marginalidad cultural —el mundo judío— y la marginalidad social —los pobres y los esclavos— fue algo más que un mero accidente histórico en los orígenes del cristianismo? ¿No existiría una relación esencial entre cristianismo y marginalidad, en los distintos significados, sociales y culturales de este último concepto? ¿No se coloca ya en una posición marginal el que renuncia al poder, a los honores, a la riqueza, y proclama el amor como la forma de relación entre los humanos?

La modernidad ha obligado al cristianismo a recuperar su marginalidad originaria, y hasta yo diría que consustancial. ¿Cómo influye el reconocimiento de este hecho sobre la vivencia religiosa de nuestro tiempo? ¿En qué se distingue un cristianismo que ocupaba una posición central en la sociedad, con el poder de definir creencias y dictar normas, de otro que se halla en las catacumbas, sin otra fuerza que la que emana del amor? La cuestión consiste, por tanto, en dilucidar cómo pervive lo *religioso*, una vez que ha recuperado su marginalidad originaria y consustancial.

Al tratar de encontrar una respuesta, en lo primero que se cae en la cuenta es en la multiplicidad significativa del concepto de religión que, como todos los demás “conceptos omnibus”, filosofía, arte, ciencia, pueden significar cosas muy diferentes. Sobre el fin de la filosofía o del arte, o sobre su sorprendente persistencia —tan llamativa es en el fondo la sobrevivencia de la filosofía como la de la religión— se ha especulado no poco, y la respuesta que se dé depende de lo que se entienda por filosofía o arte o religión. Cuando se dice que la religión no ha desaparecido, como había pronosticado la modernidad ilustrada, sino que persiste, pudiera ocurrir que hubiera desaparecido mucho de lo que en el pasado se entendió por religión y que perviva en un sentido muy diferente, pero mucho más específico de lo religioso.

La crítica a la religión que elaboró la ilustración griega y que retomó la

européa, según la cual *la religión es una superstición que manipula la ignorancia y el temor de los humanos para mejor dominar a los individuos y someter a los pueblos*, ha perdido buena parte de su eficacia. Y ello porque se ha puesto de manifiesto que esta función manipuladora no es exclusiva de la religión, sino que la encontramos también en otras ideologías, políticas y sociales, incluidas aquellas que se pretenden científicas. En la premodernidad, bajo la capa de lo religioso, se cobijaron ideas y creencias, filosóficas, políticas, jurídicas, que no eran específicamente religiosas, y que han seguido actuando una vez desprendidas de la religión. Muchos de los elementos que la Ilustración criticó en la religión —dogmatismo, oscurantismo, crueldad, sumisión al orden establecido— no son caracteres propios de la religión, aunque apareciesen en las formas religiosas vinculadas al poder del Estado; hoy las encontramos en ámbitos secularizados. Frente al optimismo ilustrado, que puso grandes expectativas en el declive de la religión, hay que dejar constancia de que su debilitamiento no nos ha librado de estos males; tan sólo nos ha dejado indefensos. Es un argumento que he escuchado a menudo en labios de teólogos y que quizá no haya que echar en saco roto.

No niego que la religión no haya cumplido en el pasado, y seguro que en ciertos ambientes todavía en el presente, esta función manipuladora de la ignorancia y de los temores y sufrimientos humanos que ha criticado el pensamiento ilustrado en todas las épocas, pero también sabemos a estas alturas que la religión no se agota en esta función manipuladora, ni puede decirse que constituya su última esencia. La crítica ilustrada de la religión ha puesto de manifiesto, por un lado, los muchos sucedáneos que la religión encubría y cómo éstos siguen actuando con fuerza propia, una vez desprendidos de ella; por otro, no pocos aspectos *perversos* que arrastra la religión tradicional, hasta el punto de que, tal como se ha plasmado históricamente el cristianismo, cabría hablar de dos religiones por completo opuestas, una basada en el temor, con efectos que bien se pueden calificar de *perversos* por su capacidad de destrucción personal y social⁽¹⁴⁾, y otra basada en el amor, que fundamenta una personalidad capaz de vivir la libertad en plenitud⁽¹⁵⁾. La crítica ilustrada de la religión, al combatirla como una superstición que sirve para dominar al pueblo, un opio que le hace olvidar su situación verdadera, ha ejercido una función depuradora de lo religioso.

(14) Un estudio psicoanalítico ya clásico sobre la relación cristianismo y miedo-angustia, es el de O. PFISTER, *Das Christentum und die Angst*, primera edición 1944, Francfort sobre el Meno, 1985.

(15) J.G. CAFFARENA ha escrito a este respecto: “hay una insalvable distancia entre fenómenos religiosos dominados por el miedo y la angustia, cargados de absurdo e inhumanidades, irredimiblemente ingenuos, y otros configurados enteramente por el amor y la esperanza, origen de libertad, lucidez y fortaleza”. *La entraña humanista del Cristianismo*, Estella, Navarra, 1988, pág. 58.

La secularización que comporta la modernidad, en vez de sepultar a la religión, la ha depurado. En primer lugar, ha contribuido a limpiar la idea de Dios del bagaje metafísico y cultural que había acumulado con el tiempo: el Dios personal que vive el creyente en su experiencia religiosa poco o nada tiene que ver con el “Dios de los filósofos”⁽¹⁶⁾. Se puede haber derrumbado la idea metafísica, la idea teológica de Dios, sin suprimir por ello la creencia en una Dios personal. Desde los primeros siglos del cristianismo no han escaseado los esfuerzos por vincular la noción cristiana de Dios Padre con la idea filosófica de lo divino. La *modernidad* ha terminado por mostrar la autonomía de ambas creencias, hasta el punto que la “muerte del Dios de los filósofos”, no ha supuesto la muerte del “Dios vivo y personal” que en el fondo de su alma experimenta el creyente.

La creencia en Dios es personal y dialógica, se expresa en la palabra y consiste en una conversación con un Otro que, en su inmensidad y trascendencia, da sostén y cobijo a un yo tan frágil que sin El se disolvería como un azucarillo en el café. Lo religioso se reduce así, en su última expresión, a *una experiencia personal*⁽¹⁷⁾. Ahora bien, si la experiencia en Dios es personal y casi intransferible, ¿cómo se constituye la *comunidad de los creyentes*? Porque lo que define a la creencia religiosa es poder ser compartida, alcanzar una base social. Empero, la religión en nuestro tiempo se ve compelida a lo más profundo de la intimidad. ¿Qué rasgos adquiere en tan radical soledad? ¿Cómo logra comunicarse y cómo podrá subsistir sin crear relaciones de grupo? y cuando, en las condiciones de la modernidad, éstas se formalicen, ¿no tenderá el grupo de creyentes a convertirse en una secta? Sociológicamente para la religión parece llegada la hora de la experiencia religiosa en lo más recóndito de la intimidad y/o de su realización en la secta.

En todas las épocas, produciendo no pocos conflictos, encontramos una misma tensión entre la interioridad y la sociabilidad de lo religioso. La religión no perdura si se reduce a una experiencia exclusivamente personal; pero tampoco, aunque con mejor pronóstico, si constituye tan sólo una forma de sociabilidad ritual y jerárquica. La duración exige mantener unidos dos aspectos que parecen repelerse, la experiencia personal y la comunitaria. Tal vez la esencia de la experiencia religiosa consista en la comunicación profunda y única de estas dos dimensiones, la personal y la social.

Ignacio Sotelo Martínez

(16) W. WEISCHEDEL, *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer Philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*, Darmstadt, 1975.

(17) Desde el libro de William JAMES sobre “*la experiencia religiosa*” no ha hecho más que crecer el número de los dedicados a este tema. Véase, A. O’HEAR, *Experience, Explanation and Faith*, 1984.