

Panorama del catolicismo español actual: aproximaciones a la construcción del objeto

Juan Luís Recio Agrados
Univ. Complutense

RESUMEN: Los datos disponibles, en que basar un análisis científico del Catolicismo en la España actual, proceden de encuestas de orientación sociográfica o de relatos sociohistóricos y periodísticos sobre los cambios de posicionamiento del Episcopado en relación al sistema político. Subyace a la mayor parte de las encuestas una orientación funcionalista y reduccionista, ya que a la mayoría de sus autores sólo les interesa dibujar el perfil religioso de los partidos políticos en liza. Se propone la adopción de un enfoque sustantivo del hecho religioso, que tenga en cuenta la definición de la situación por el creyente y la dimensión consecuencial o práctica del compromiso religioso.

SUMMARY: Most of the available data on which to ground a scientific analysis of Catholicism in today's Spain derives either from sociographically oriented survey research or from sociohistorical and journalistic work. The latter are often accounts of the policy changes of the Spanish Catholic hierarchy, and how these changes affect the political system. A common functionalist orientation underlies most of the surveys, their authors most interested in drawing a religious profile of the competing political parties. A new, more substantive approach would be helpful in considering the definition of the situation by the believer and the resulting depth of religious commitment.

I. LA UNILATERALIDAD DEL MÉTODO DE ENCUESTA.

Las reflexiones que siguen se inspiran en la sociología de la religión de carácter empírico que se hace hoy en España así como en mi propia observación participante, apoyada en la de varios expertos de la fenomenología e historia de las religiones. Apenas tenemos en cuenta la ensayística o crónica sociohistórica y sociopolítica, sin desconocer por ello sus méritos.

Hemos pasado del uso y abuso de la sociografía de la práctica ritual dominical, floreciente durante las décadas de los 50 y 60, a las encuestas con gran riqueza informativa (que rayan en el anuario institucional), pero casi carentes de marco teórico y, por tanto, de voluntad de contribuir a la sociología científica. Los comentarios más recientes, de orientación sociohistórica, algunos de indudable calidad interpretativa, tampoco abundan en el recurso a los clásicos y autores consagrados en esta rama de la sociología científica.

Para empezar, digamos que un excelente estudio cualitativo, aún inédito¹, muestra que, en el discurso prevalente en los distintos sectores sociales, se ejerce

¹ R. Aparicio y A. Tornos, "Las identidades del creyente y del no-creyente", documento mecanografiado (en vías de publicación), al que hemos tenido acceso gracias a la generosidad de sus autores.

una crítica generalizada a la Iglesia o, más exactamente al nivel jerárquico de la misma, tanto entre creyentes, practicantes o no, como entre indiferentes. Esta crítica podría responder tanto a un resentimiento secular hacia su poder como a una experiencia más reciente del mismo en los más variados ámbitos de la vida social y de la esfera eclesial. A partir de esa constatación, nada sorprendente, no parece razonable esperar que sean los mismos obispos quienes patrocinen un estudio científico-crítico de la organización eclesial que presiden².

No faltan, sin embargo, entre nosotros, barómetros y encuestas que, más que presentarse como estudios del catolicismo en España, analizan el comportamiento político, electoral, económico, etc. de los españoles y también, por supuesto, su llamada "práctica religiosa". Hablaremos de las reales contribuciones de estas encuestas y también de sus limitaciones en el conocimiento del campo específico del hecho religioso. Ya adelantamos que son, por lo general, estudios realizados desde intereses distintos al del conocimiento científico positivo de lo religioso.

Así, por ejemplo, son muchas las encuestas en las que apenas se explicita el marco teórico, por más que se hace evidente su orientación funcionalista y pragmática hacia la religión, que sólo interesa como fuente de alineamientos electorales. Entre la muerte del General Franco y las elecciones de 1977, dice un analista político que los católicos practicantes descendieron a la mitad y los no practicantes e indiferentes llegaron a doblarse³. Un cambio tan radical en tan corto lapso de tiempo levanta sospechas acerca del método utilizado en la comparación. La religiosidad, para esas encuestas, no va más allá de una mera autoclasificación en relación a determinadas prácticas rituales. Nada sobre las dimensiones más decisivas del compromiso religioso como son la experiencia, la confianza y la práctica moral coherente con aquellas. El esquematismo resultante es útil, sin duda, para los fines pretendidos, pero casi inservible para todo lo demás. La validez del instrumento queda comprometida o, al menos, sujeta a sospecha. Es cierto que, con la democracia, los análisis electorales se han vuelto más complejos. El mismo analista antes aludido reconoce la evolución en la composición "religiosa" (entrecorrido nuestro) del electorado de los distintos partidos desde 1977 en una dirección despolarizadora. Es decir, aunque no han desaparecido, sí se han desdibujado los perfiles religiosos de los distintos partidos. Por tanto, o las respuestas son ahora más sinceras y menos estereotipadas o los partidos se distinguen menos entre sí. Probablemente suceden ambas cosas.

En su profundo estudio, aún en vías de publicación, Aparicio y Tornos, teniendo en cuenta la interacción cotidiana, dicen que se llama creyentes "a no pocos que probablemente responderían a un cuestionario diciendo que no lo son, aunque luego recen. O metan a Dios en sus cuestionamientos morales, etc.". Y no practicantes "se llama a bastantes por sus orientaciones morales, no teniendo en

² Conocimos de cerca un intento de estudio crítico que abortó. La lectura del proyecto (V. Codina, M.A. De Prada y C. Pereda, *Análisis la Iglesia*, Madrid, 1981, ed. HOAC) puede servir de ilustración de lo que afirmamos en el texto.

³ J.R. Montero, "Las dimensiones de la secularización: religiosidad y preferencias políticas en España". En R. Díaz-Salazar y S. Giner, eds., *Religión y Sociedad en España*, Madrid, 1993, CIS, pp. 180 y 240.

cuenta respecto de ellos su participación ritual"⁴. El estudio ha sido patrocinado por la Compañía de Jesús y el "Instituto Fe y Secularidad", vinculado a ella, pionero en el diálogo con la increencia. Su interés por la práctica pastoral no se oculta, pero no por ello deja de ser un excelente estudio empírico cualitativo del discurso religioso. Para los observadores críticos del hecho católico y religioso español, será probablemente una de las mejores contribuciones al conocimiento en profundidad del objeto. Por una vez, se habrán dejado en segundo plano las relaciones Iglesia-Estado y el ejercicio tendencialmente monopolizador del poder simbólico, para centrarse en el análisis de la experiencia misma del consumo de símbolos y rituales por los que se autocalifican católicos, aspectos estos de los que las encuestas facilitan una visión esquemática, expuesta a distorsiones.

Una obra de enfoque metodológico plural intentaba, en 1990, radiografiar el momento crucial de la transición democrática desde la historia reciente, la sociología y el análisis semántico-estructural de los textos claves de aquella etapa⁵. El desvelamiento de las ideologías, en el sentido genérico de posiciones doctrinales relacionadas con intereses políticos, económicos y, sobre todo, de monopolio simbólico, venía a relativizar la diferenciación de las posiciones. La obra mostraba que, en cierto modo, había que descentrar con urgencia las formulaciones intelectuales, más o menos revestidas de retórica, y evaluar las prácticas tanto de la Iglesia como de los distintos grupos religiosos, sociales y políticos, que la brindaban apoyo o la atacaban con mayor o menor dureza. El tema sigue teniendo palpitante actualidad, por lo que sería oportuna una ruptura metodológica en el campo de estudio de lo religioso en España para enfatizar la orientación sustantivista y analítica. No esperamos que esta propuesta tenga excesivo eco, entre otras cosas porque la realización de estos estudios, si atendemos a la producción bibliográfica existente, al parecer no interesa a las partes más directamente afectadas, es decir a los poderes fácticos que se apoyan en la religión bien sea para promoverla o para atacarla. Pero sí podemos predecir que el resultado de tales estudios empíricos será fruto de un largo proceso de descentramiento en el conocimiento de lo religioso católico español, que quizá comience con Aranguren y se continúe con Panikkar en nuestros días.

II. VALORES COMPARTIDOS, COINCIDENCIAS ESTRUCTURALES E INTERDEPENDENCIA SISTÉMICA ENTRE SISTEMA POLÍTICO Y SISTEMA RELIGIOSO.

Como se decía en la obra citada sobre la religión y la política en la transición, las fricciones entre la jerarquía católica y los políticos laicos militantes se convirtieron a menudo en un "diálogo de sordos". Pensemos en los temas del aborto y la clase de religión en la escuela, entre otros no menos significativos y aún pendientes. Sin embargo, a pesar de algunos momentos difíciles, casi siempre provocados por la tendencia de algunos obispos al discurso fundamentalista e

⁴ R. Aparicio y A. Tornos, p. 53.

⁵ J.L. Recio Adrados, O. Uña y R. Díaz-Salazar, *Para comprender la transición española: Religión y Política*, Estella (Navarra), 1990, ed. Verbo Divino.

inculpatorio, las relaciones han sido tensas, pero bastante satisfactorias de cara a los objetivos confesados por ambas partes.

Hay, desde luego, un evidente isomorfismo estructural entre los dos poderes, un cierto monarquismo, que evidencia una gama de valores y orientaciones operativas compartidos. El isomorfismo se extiende, de forma correlativa, por ejemplo, a las deficientes relaciones que los obispos mantienen con las comunidades de base, por un lado, y a las que la administración sostiene con el movimiento ciudadano, por otro lado. Por lo que respecta a la mayoría de los católicos, parece ser, según los datos del estudio cualitativo ya aludido, que la suspicacia es generalizada, en creyentes, practicantes o no, a cuanto resienten como imposición o ejercicio abusivo del poder religioso por parte de la jerarquía. De ahí que la invertebración del catolicismo español actual pueda ser visto en relación al distanciamiento de la jerarquía respecto de sus bases, que no pocos críticos observan (Panikkar, Arias, etc.⁶), lo que conlleva un grado de incompreensión de los problemas vitales de esas bases. De no producirse un pronto viraje, el multicentrismo católico actual llevará a un acercamiento de la práctica y la creencia católica a la de algún tipo de protestantismo, si es que éste no es ya un hecho, al menos según las formulaciones tradicionales sustentadas por el sector dominante del episcopado. Este efecto, sin duda no pretendido por jerarquía, sería visto como positivo por quienes creen que el futuro del cristianismo está en la superación de las barreras confesionales intracristianas y en el diálogo mutuamente fecundante entre las grandes religiones de la humanidad. La inercia del poder hace presagiar que este "ecumenismo ecuménico", como lo llama Panikkar, sólo podrá progresar desde las bases.

Sobre la amplia fragmentación y pluralismo del Catolicismo español volveremos después. Pero queremos mencionar aquí a una organización, Cáritas Española, que, aunque orgánicamente dependiente de la Comisión de Pastoral Social de la Conferencia Episcopal Española, cumple funciones no pretendidas de puente entre la Jerarquía monolítica, por su dependencia vaticana, y la sociedad civil española en la que desempeña tareas ampliamente reconocidas. Cáritas, integrada por sus dirigentes, técnicos y voluntarios, es uno de los exponentes del compromiso social del Catolicismo español, junto con las tareas de desarrollo que protagonizan los misioneros españoles en el Tercer Mundo. Aunque este segundo aspecto apenas haya sido estudiado, que sepamos, Cáritas cumple otra función no pretendida o latente, la de ser puente también entre la jerarquía y las administraciones públicas en todos sus niveles. Su línea es dialogante y de colaboración, sin olvidar la crítica constructiva y la firmeza en los casos en que se cree injustamente discriminada en la asignación de recursos asistenciales por los poderes públicos. Es de imaginar que esas funciones de puente e intermediación no pueden ejercerse sin tensiones que, sin embargo, la organización citada ha ido superando en coherencia con su ideología de servicio. Constituiría un interesante objeto de estudio el análisis de las coyunturas en que Cáritas, quizá sin necesidad de actuaciones directas, ha servido de amortiguador entre la Conferencia Episcopal

⁶ J. Arias, "¿Dónde estaban los obispos?" *El País*, 21 Septiembre 1994, p. 26; R. Panikkar, *La nueva inocencia*, Estella (Navarra), 1994, ed. Verbo Divino.

y el Estado en torno a algunos de los temas que han tensado sus relaciones. Los hallazgos de dicha investigación probarían probablemente que la praxis prima cada vez más sobre la ideología tanto en la vida religiosa como en la política. Por otra parte, las fricciones entre la Conferencia Episcopal y Cáritas, uno de sus subsistemas más importantes, pueden considerarse casos de conflicto intrasistémico más que traslucir contradicción estructural. La tensión entre el subsistema dirigente o cúpula de la organización católica española y el subsistema asistencial, Cáritas, se origina en la distinta orientación de ambos: el primero, hacia dentro, es decir hacia cuestiones de ortodoxia e identidad eclesial; el segundo, Cáritas, como subsistema externo, hacia el servicio a la sociedad civil⁷.

III. HACIA UN ÉNFASIS TEÓRICO SUSTANTIVISTA.

El enfoque sustantivista en sociología de la religión, aunque no suscriba los postulados filosóficos de la fenomenología religiosa, sí asume su interés por la definición de la situación por el creyente y, por tanto, por la experiencia del mismo. Al contrario que al funcionalismo, le resulta insuficiente la visión de la religión desde fuera, desde los requisitos del sistema social y desde sus consecuencias para los subsistemas del mismo, ya sean el familiar, político, educativo, etc.

Una de las visiones actuales, que intenta discernir el campo específico de lo religioso en nuestros días, es la de Jon Sobrino. Para él, los pobres son hoy el lugar privilegiado de la experiencia de lo sagrado⁸, superando así la concepción de Berger, centrada en el concepto clásico de "lo santo" de Rudolf Otto⁹. Sobrino ve en la vida amenazada de muerte de los pobres de hoy o, más exactamente, en su esperanza y lucha por la vida, el lugar por antonomasia de lo sagrado. Después de repetir durante decenios la conceptualización de cuño protestante y pietista de Otto (centrada en la experiencia de lo numinoso), no cabe duda que la intuición de Sobrino sorprende por su novedad y actualidad. De hecho, la formulación de Sobrino ejemplifica el criterio sustantivista, que asigna Fierro a las genuinas religiones: la prosecución de una "recta práctica", entendida como defensa y cultivo de aquellos valores y derechos humanos acerca de los que existe un amplio consenso¹⁰.

La ruptura metodológica, que con urgencia exige en nuestros días la estrechez empobrecedora del funcionalismo, pasa por la multidisciplinariedad. A nuestro juicio, dicha ruptura implica el reconocimiento de que las contribuciones

⁷ Más en concreto, uno de los factores que generan dichas tensiones intrasistémicas es el solapamiento de las funciones que ejercen varias Comisiones de la Conferencia Episcopal y, al mismo tiempo, Cáritas Española en relación a varios colectivos marginales de la sociedad española. El derecho de los presidentes de dichas comisiones a ocupar un puesto en la Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal hace difícil la desaparición de las mismas o su reabsorción en comisiones con áreas más amplias de actividad.

⁸ J. Sobrino, *Liberación con espíritu*, San Salvador, 1987, UCA, pp. 131ss.

⁹ P.L. Berger, *Para una teoría sociológica de la religión*, Barcelona, 1967, Kayrós.

¹⁰ A. Fierro, *Sobre la religión*, Madrid, 1979, Taurus.

más importantes a la sociología de la religión, paradójicamente, se están haciendo desde la fenomenología, desde la historia de las religiones e incluso desde las humanidades y la historia de la teología. Si el enfoque funcionalista, más que en la religión, está interesado de forma reduccionista, en las funciones o repercusiones de la misma en las más diversas áreas de la actividad humana, no tiene nada de extraño que puedan ser teólogos y fenomenólogos, buenos conocedores de las ciencias sociales, quienes describan y expliquen, con sentido crítico, aspectos cruciales del hecho religioso social.

Entre los rasgos constitutivos de la religiosidad o fe cristiana, menciona Martín Velasco varios que difícilmente abordan con éxito, si es que lo intentan, las encuestas. La religiosidad cristiana se constituye en eje de la vida del creyente, ha de ser "experimentada" (entrecomillado) y vivida, expresada y anunciada, encarnada en el mundo y expuesta al mundo, testimoniada, ha de desarrollar su poder humanizador y ha de colaborar en la difusión de los valores que faciliten la promoción de la dignidad humana¹¹.

Son evidentes los puntos comunes a esta conceptualización y a la de Fierro. A falta de indicadores de estos rasgos esenciales, el objeto de buena parte de las encuestas es equívoco y tan sólo se refiere a ciertos rasgos socioculturales que en poco o nada comprometen a la persona identificada por su relación al complejo sociocultural del Catolicismo español.

Por lo que toca a la estructura social del Catolicismo español, decir que la Iglesia Católica española es una organización invertebrada es otra manera de expresar algo a lo que repetidas encuestas apuntan: una gran parte de sus miembros no siguen ni en la práctica ni en la teoría algunas de las directrices que la jerarquía católica considera de gran importancia.

Aciertan los científicos sociales al describir los cambios experimentados por la Iglesia Católica en las últimas décadas como un proceso de adaptación a los cambios más amplios operados en nuestra sociedad¹². Pero hay un objeto más valioso que suelen dejar fuera de su cuadro de variables. Me refiero a la transformación individual y colectiva de la identidad del católico, que se ha caracterizado por adoptar una gran profusión de formas y matices, es decir por haber optado libremente por una notable variedad de horizontes y experiencias. Lo que los funcionalistas llaman "alejamiento de la iglesia" y, todavía más cómoda y menos significativamente, secularización, incluye en muchos casos un acercamiento libre y crítico a los focos genuinos de la religiosidad. La fácilmente etiquetada indiferencia está necesitada de una investigación básica de tipo multidimensional. Los hallazgos de la escasa investigación cualitativa y sustantivista prometen deparar muchas sorpresas a quienes simplifican a su antojo la realidad cuando destacan en ella tan sólo las variables del campo religioso que afectan a su interés pragmático o a su deformación profesional.

¹¹ J. Martín Velasco, *El malestar religioso de nuestra cultura*, 2º ed., Madrid, 1993, ediciones Paulinas.

¹² V. Pérez Díaz, "Iglesia y religión en la España contemporánea", en *El retorno de la sociedad civil*, Madrid, 1987, Instituto de Estudios Económicos.

Un nuevo enfoque sustantivo del hecho religioso, a tono con la cultura postmoderna, poco afin a esos moldes esquemáticos de la razón instrumental, debería recuperar al Durkheim sociólogo, aunque fallido, de la moral mucho más que al padre del funcionalismo. Su interés por el diagnóstico natural de hábitos y prejuicios, su obsesión con la relación, sin identificación, de religión y moral, tiene puntos comunes con las preocupaciones de Habermas y de Fierro. Ningún acceso a la divinidad parece plausible sino a través de la humanidad y ningún estudio de la práctica profunda de la humanidad suele, al menos en nuestro contexto, estar desprovista de connotaciones religiosas. Quizá tenga que ver algo con esto el que Cáritas sea la opción preferida por la mayoría de los españoles, muchos de ellos sin duda incluídos en esas categorías magmáticas de los no practicantes y de los indiferentes.

Caben, entre otras, tres hipótesis encontradas, pero no necesariamente antitéticas, para explicar el supuesto declive del Catolicismo español:

1) La de Martín Descalzo¹³, que responsabilizaba al poder político y a sus aliados de imponer su visión laicista de la sociedad.

2) La de Arias en un artículo en *El País* ("¿Dónde están los Obispos?")¹⁴, en el que pone de relieve el distanciamiento de los Obispos respecto de sus propios fieles y de los problemas candentes de la sociedad actual.

3) En el I Congreso de la Asociación Castellana de Sociología, hace casi 20 años, hablé de la izquierda católica desde el marco teórico del conflicto. Se trataba de una importante novedad que había irrumpido con fuerza en la oposición al franquismo. Sin duda que, en algún grado, latía en dicho sector ideológico el dilema que O'Dea llamó "dilema de la motivación recta frente a la espúria o contaminada" en la institucionalización religiosa¹⁵. Mi hipótesis actual es que el sistema ha venido cooptando desde entonces a una parte significativa, y antes vocal, de aquella izquierda católica y que su silencio puede guardar relación con el deterioro moral de la res publica que nos aqueja. Es cierto que otro sector de dicha izquierda, más importante que el anterior, continúa vivo, si bien predominan en él los clérigos y otras personas de profunda formación religiosa. A lo anterior habría que añadir que el poder político también ha sabido cooptar a ciertos sectores de la derecha católica (sería plausible volver la frase a pasiva), una alianza que ha tenido pocos comentaristas. Estos sectores probablemente han sido restringidos, pero poderosos, de forma que el intercambio de favores y apoyos también podría ser parcialmente responsable del mismo declive moral de la vida pública. Habría que analizar con prudencia, sin excluirla de antemano, si la propia Conferencia Episcopal española no se encuentra entre dichos sectores. El incremento de la asignación presupuestaria que recibe del Estado en un año de recesión económica invita a la reflexión. Sería extraño que en una nación mayoritariamente católica,

¹³ "El Papa, preocupado por la vida religiosa en España", *ABC*, 14 Sept. 1990, p.19. Citado por P. González Blasco y J. González Anleo, *Religión y sociedad en la España de los 90*, Madrid, 1992, p. 221, Ediciones SM.

¹⁴ J. Arias, 1994.

¹⁵ Th. O'Dea, *Sociology and the Study of Religion*, New York, 1970, Basic Books, pp. 240-255.

según las encuestas (sea cual sea el significado preciso del calificativo), los ciudadanos católicos no fuésemos responsables, aunque en distintos grados, de la crisis moral mencionada.

Panikkar apoyaría probablemente la segunda de las hipótesis, al señalar como principal la responsabilidad de los Obispos -a los que llama la Iglesia II-, que, para él, constituyen el verdadero problema de la Iglesia Católica en la actualidad. Para dicho autor, la Iglesia I sería la realidad mística o modelo ideal y la Iglesia III sería la gente.

4) Por afectar a un amplio sector de esta gente o Iglesia III, residente, no exclusiva, pero sí mayoritariamente en las zonas rurales de España, y como contrapunto a la hipótesis del declive del catolicismo español, nos parece oportuno mencionar que la obra en preparación de Aparicio y Tornos contiene referencias positivas -aportadas por los participantes en sus grupos de discusión- a la religiosidad popular. Como sabemos, esta religiosidad se expresa de forma intensa en celebraciones de recurrencia anual y muchas veces ha estado bajo la sospecha de los responsables religiosos por su indudable componente folklórico. Sin embargo, según dicha investigación, entre los cultivadores de la religiosidad popular, se van haciendo más frecuentes las conexiones con un cristianismo con compromiso moral en la vida cotidiana convirtiéndose así dichas fiestas y su larga preparación en ocasiones de profundización de la identidad cristiana. Otro juicio, no necesariamente contradictorio con el anterior, sino quizá complementario, es el que hace unos meses obtuve, en comunicación privada, de dos militantes cristianos andaluces. Para ellos, ha habido en su región, en los últimos años, una convergencia e intercambio de favores entre el poder político y el eclesiástico en torno a la valoración y potenciamiento de estas festividades, foco principal de la religiosidad popular. Mientras que, en la etapa postconciliar, los Obispos se mostraron críticos y exigentes en relación a dichas celebraciones, en los últimos años, según estos cristianos de la zona, los Obispos no han querido ir a la zaga de los políticos en su actitud populista y contemporizadora, para no correr el peligro de "cerrar la tienda".

IV. EL PROBABLE FUTURO DE LA INVESTIGACIÓN EN SOCIOLOGÍA DE LA RELIGIÓN Y DE SU OBJETO, LA REALIDAD SOCIAL DE LA RELIGIÓN.

El marco teórico en que se inscribe la mayoría de las encuestas es individualista y sociográfico más que propiamente sociológico. Se describe, pero apenas se explica. Las tipologías resultantes son con frecuencia alardes estadísticos escasamente significativos. Para captar las realidades religiosas que existen entre nosotros habría que complementar las encuestas con estudios de historias de vida, redes sociales y organizaciones formales. Por ejemplo, la evolución de Cáritas Española y de distintos movimientos apostólicos laicales tales como la HOAC y el Movimiento Católico de Empleados, por un lado, y de las diversas comunidades de base y catecumenados (que abarcase los tipos más representativos), no sólo ni principalmente tocarían las relaciones Iglesia-Estado, sino que arrojarían luz sobre la construcción de la identidad de sus dirigentes, miembros y voluntarios en sus trayectorias vitales y sociales, es decir mostrarían el lugar social del compromiso religioso cristiano. Por orientarse en esa dirección, la investigación cualitativa que

Rosa Aparicio y Andrés Tornos han realizado, todavía en fase de revisión para su publicación, es francamente positiva y marca un camino a seguir.

Con ánimo constructivo, pensamos que la entrevista enfocada o en profundidad aportaría aún más matices y certezas que las reuniones de grupo de discusión en una temática tan privada como la religiosa, carácter privado que dicho estudio enfatiza. Volviendo a nuestra propuesta anterior de estudios de la evolución de organizaciones-clave, cabría preguntarse en dichos estudios, y en las entrevistas que incluyesen, por qué Cáritas goza de mayor favor popular que la propia Iglesia responsable de la organización asistencial.

PRONÓSTICOS A MEDIO PLAZO.

1) Es de esperar disminuyan las encuestas al reconocerse su escaso rendimiento científico y educativo por sus promotores aunque puedan seguir conservando algún grado de valor publicitario y de difusión o vulgarización cultural poco matizada. Correlativamente es probable se potencien más los estudios de signo sustantivo y analítico, que utilicen de forma importante, aunque no exclusiva, las técnicas de investigación cualitativa.

2) No es probable que vuelvan a repetirse fracasos religiosos a gran escala como los que supuso la pérdida de identidad cristiana de algunos movimientos apostólicos laicales especializados, con sangrías masivas de militantes. Es plausible relacionar tales fracasos con la situación de deterioro moral en la vida pública, sin por ello atribuirles la responsabilidad principal. La socialización religiosa ha ido tomando nuevos rumbos en un contexto social de menor tensión y con ámbitos institucionalizados para el quehacer político sin necesidad de que la actividad política invada las organizaciones eclesiales o paraeclesiales como lo hizo en los últimos tiempos del franquismo.

3) El asociacionismo juvenil católico y la religiosidad popular, que parecen atravesar una etapa de inesperado florecimiento, seguirán desarrollándose con relativa independencia respecto de la jerarquía. Este desarrollo conlleva un proceso simultáneo de socialización más intensa de sus núcleos dirigentes y una penetración lenta, pero progresiva de los contenidos religiosos y exigencias morales en las masas. Es impredecible el grado en que las actuales comunidades o iglesias de base lograrán conectarse e influir en estos movimientos religiosos. La incertidumbre radica en la debilidad del relevo generacional que comienza a producirse en las comunidades de base originadas en la última etapa del franquismo.

4) Sólo si se invirtiese la presente orientación involucionista del Vaticano podría esperarse un cambio correlativo en la orientación del episcopado católico español. De mantenerse la actual, cabe esperar, por un lado, una progresiva "protestantización" de algunos sectores carismáticos -la mayoría de los actuales se caracterizan por su jerarquismo- o la aparición de otros nuevos por influjo de la difusión progresiva de las iglesias pentecostales en las capas populares. Por otro lado, los sectores más militantes del jerarquismo y de su orientación restauracionista harán irrupción en la esfera pública y cultural para contrarrestar la privatización creciente de la fe a la que parecen inclinarse la mayoría militante y la indiferente. También cabe esperar un incremento de la indiferencia misma en sus variados matices.

5) Cada vez crecerá más el diálogo y colaboración entre creyentes y no creyentes en plataformas humanitarias que respetan el implícito religioso y favorecen la reducción de la fe a la esfera privada.

6) Una de las bazas más importantes para el mantenimiento del poder institucional y organizativo de la jerarquía probablemente seguirá siendo su compromiso asistencial, particularmente intenso con los grupos marginados, generalmente considerados colectivos menos interesantes por los poderes políticos por razones obvias. En dicha actividad, la jerarquía siempre contará con la dedicación total y desinteresada de una variedad de congregaciones y organizaciones religiosas y laicas. La colaboración de estas entidades con los poderes públicos será creciente a medida que se va haciendo más y más patente el talón de Aquiles del Estado de Bienestar.

7) No parece que el policentrismo del Catolicismo español tenga mucho que ver, aparte de la coincidencia en el tiempo, con las tesis de los filósofos postmodernos, que priman el fragmento sobre las panorámicas globales regidas por la razón. La fragmentación probablemente tiene más que ver con razones estructurales e históricas, que nos son propias, como el fin del nacionalcatolicismo multisecular y la primera experiencia pacífica y prolongada de modernidad, cuajada en un sistema político de libertades formales. El énfasis en la experiencia religiosa individual aparece con frecuencia en tiempos de crisis. De forma paralela a como la crisis modernista en la teología protestante norteamericana de fin de siglo fue el caldo de cultivo del fundamentalismo y del pentecostalismo en aquel país, la floración de movimientos carismáticos españoles en la última década guarda, sin duda, relación con las convulsiones del postconcilio, con la transición política y, por supuesto, con el apoyo activo a estos movimientos desde un Vaticano involucionista y un episcopado a su imagen y semejanza.

El pronóstico optimista anticipa el diálogo progresivo entre los distintos fragmentos y movimientos de la plural constelación católica en nuestro país. También, por ligero que sea el cambio en la orientación vaticana en el futuro, puede esperarse un mayor interés por parte de los obispos en acercarse a todos, y no sólo a algunos, de estos grupos, deseosos de aportar su faceta o carisma particular al concierto eclesial. A este acercamiento puede moverles tanto ese eventual "retorno al Concilio" en las altas esferas como el interés propio en "no cerrar la tienda". Esa mayor democracia o simple diálogo entre todos los sectores del Catolicismo español repercutiría, al menos a medio plazo, en un movimiento decidido, como el que ya existe en Cataluña, hacia la total emancipación de la Iglesia respecto de la tutela económica del Estado. Una Iglesia autónoma en lo económico pronto se manifestaría más propensa al diálogo con su laicado y más crítica frente a los poderes fácticos. Sería también una Iglesia que renunciase más y más a apoyarse en el privilegio de raíces históricas, el poder o en cualquier medio coactivo para realizar su misión. De esta forma, la jerarquía estaría más capacitada para emprender un diálogo en profundidad no sólo hacia dentro sino hacia afuera, es decir con las grandes religiones y con los principales movimientos humanitarios del mundo. Pensamos, con Panikkar, que estos cambios supondrían tanto una profundización de la identidad cristiana como un avance en la responsabilidad compartida por el bienestar y el destino de la humanidad y del universo.