
El futuro de la religión en España

José Pérez Vilarriño

Universidad de Santiago de Compostela. 15701 Santiago de Compostela. Spain

Resumen

El artículo analiza las nuevas formas religiosas resultado del cambio social en la España contemporánea. Lejos de plantear la cuestión de los grados de religiosidad en términos eclesiásticos o de sociología religiosa, el autor presenta el proceso de secularización en España en estrecha vinculación con el proceso de urbanización y generalización de la educación de los jóvenes. Los nuevos valores resultantes además de aspectos demográficos que afectan al clero tienen otros aspectos que influyen en la disminución de la práctica religiosa. (Redacción)

Palabras clave: religión, identidad religiosa, práctica religiosa, modernización.

Abstract. *The future of religion in Spain*

The article analyzes new forms of religiosity, result of Spain's social change. The framework of this article is not religious sociology in ecclesiastical terms but the explanation of the secularization process in relation to the process of urbanization and modernization. Youth level of education is a variable to take into account. New values and demographic aspects as regards the age of priests in Spain are taken into account to explain the decrease of religious practice in contemporary Spain. (Redaction)

Key words: religion, religious identity, religious practice, modernization.

Sumario

Cambio social y nuevas formas religiosas	Pluralismo religioso y religión civil
Hipótesis de trabajo	La transición demográfica del clero y la cuestión de la mujer
Identidad religiosa y proceso de modernización	Práctica religiosa y ciclos vitales
	Bibliografía

Los sociólogos académicos españoles han mostrado un interés tardío por la sociología de la religión, durante bastantes años reducida a una simple sociología religiosa (J. Estruch, 1972) ocupada en realizar una especie de contabilidad eclesiástica de la práctica religiosa. Sin embargo, durante las dos últimas décadas, el papel desempeñado por la Iglesia en la transición democrática y la importancia atribuida por las principales corrientes teóricas a los factores culturales en los procesos de cambio social han dado lugar a una renovada atención al factor religioso.

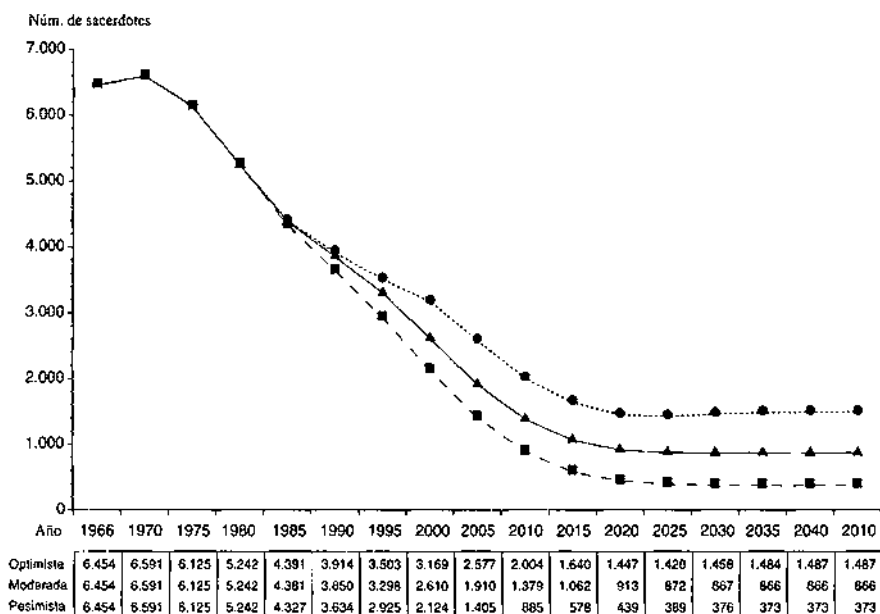
Utilizar «muchas veces la clasificación de los grados de religiosidad o práctica religiosa como una de las variables estratégicas para interpretar toda la gama de opiniones y conductas [...] es la mejor indicación del papel tan central que todavía cumple a la dimensión religiosa» (A. de Miguel, 1992: 422). Que los practicantes sean hoy relativamente menos que hace algunos lustros, o incluso pocos, da un mayor valor diferencial al posicionamiento y a los comportamientos religiosos. Que, a su vez, la proyección política de la Iglesia sea hoy mucho menor «no quiere decir que [...] la Iglesia católica deje de ser una formidable organización muy activa en todo tipo de actividades culturales y educativas» (Ibid., 423)¹.

Cambio social y nuevas formas religiosas

Intentar atisbar por dónde pueda ir en el futuro inmediato la religión organizada en España exige prestar una especial atención a los rasgos característicos de su entorno social, pero la brusquedad de los cambios operados en los últimos años en España presenta una particular dificultad de observación. Por esta razón, cobra especial importancia, encima ambos problemas van estrechamente unidos entre sí (A. Hirschman, 1970). La reducción del número de miembros activos y su creciente envejecimiento obligan a plantear la cuestión de la eventual decadencia de la Iglesia católica y de la religión en España (véanse figuras 1 y 2).

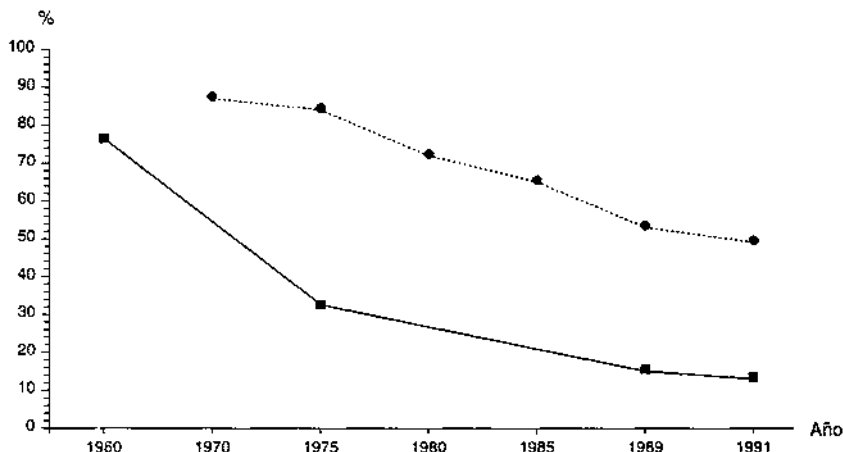
El tamaño más reducido de la población sacerdotal, su carácter más homogéneo y su posición profesional estratégica dentro de la institución permiten e incluso recomiendan tomar el análisis de lo que está sucediendo dentro del clero, como un significativo lugar de referencia de los similares procesos que están ocurriendo entre los católicos españoles. Por su parte, la dimensión transnacional de la Iglesia católica y el propio carácter persuasivo y persistente del factor religioso, obligan a adoptar una cierta óptica comparativa que evite atribuir un carácter excesivamente singular a un fenómeno que puede estar siendo compartido o que incluso ha sido superado en algunas latitudes. Por su especial grado de secularización, de pluralismo denominacional y de avance tecnológico, se toma como referencia comparativa los EE.UU. De acuerdo

1. Este trabajo es resultado de un proyecto de investigación cooperativa financiado por la DIGICYT y la Dirección Xeral de Ordenación Universitaria e Investigación de la Xunta de Galicia.



Fuente: R. Schoenherr, J. Pérez Vilarño y otros. «Declive sacerdotal y cambio estructural en la Iglesia Católica en España y los EE.UU. de América». XII Congreso Mundial de Sociología. Madrid, 1990.

Figura 1. Evolución de la población sacerdotal activa en diez diócesis españolas (datos censales para 1966-1984 y proyecciones para 1985-2045). ···· optimista; —●— moderada; ---▲--- pesimista.



Fuente: González Blasco 92. Datos de 1991, tomados de A. de Miguel. «La sociedad española, 92-93»
 Nota: En la población adulta se han considerado las personas que se consideran al menos «poco practicantes».

Figura 2. Católicos practicantes en España. —■— jóvenes; ····●···· adultos.

con la evidencia de estudios anteriores (Schoenherr y Pérez Vilarriño, 1979), en ambos países se observa en la raíz de estos dos fenómenos —secularización de los sacerdotes y abandono de la práctica religiosa— un impacto similar de dos factores principales: la edad y la interiorización de valores modernos, en particular los asociados a la nueva condición de la mujer y la moral familiar.

Aunque la estructura normativa de la sociedad española parece más enraizada en las costumbres tradicionales y en los símbolos sagrados, por lo que se ve menos afectada por la secularización, la cuestión del celibato resulta tan importante, si no más, para los sacerdotes españoles como para los norteamericanos a la hora de abandonar el sacerdocio (Schoenherr y Pérez Vilarriño, 1979). En otras palabras, con independencia del grado concreto de modernización y secularización, en dos sociedades avanzadas como España y los EE.UU. de América, la nueva forma de entender las relaciones entre varón y mujer afecta por igual al precepto del celibato y a la exigencia de un ministerio sacerdotal socialmente más integrado, esto es, menos clerical.

La lógica que opera en el campo del compromiso sacerdotal puede aplicarse, aunque de una forma obviamente más flexible, a las actitudes y los comportamientos religiosos de los creyentes. Parece existir suficiente fundamento para afirmar que se está produciendo un fenómeno de distanciamiento de ciertos modelos de compromiso y de práctica religiosa, tanto entre los ministros o responsables más cualificados de la organización y de sus inmediatos colaboradores (órdenes religiosas y asociaciones católicas) como de los creyentes en general. Esta situación no induce necesariamente a un abandono de la Iglesia, sino que da origen a nuevas formas más flexibles y libres de pertenencia.

En este mismo sentido, se detectan niveles variables de práctica religiosa asociados a los ritmos de los ciclos vitales, tendiendo a intensificarse en los grupos de más edad, como si la práctica religiosa se definiese como una actividad cada vez más propia de los mayores y en particular de la tercera edad. Resulta también de interés observar el similar y a la vez diferente efecto de la edad sobre la continuidad de los sacerdotes en el ministerio, porque pudiera asimismo arrojar alguna luz sobre la fuerte discrepancia en el ámbito de las prácticas religiosas entre los diferentes grupos de edad.

En ambos países los sacerdotes jóvenes se inclinan más que los mayores por el celibato opcional, por lo que es en este grupo donde se da el mayor riesgo y una tasa más alta de abandono del ministerio. Que en la actualidad el número de sacerdotes que se secularizan sea pequeño no se debe, como a veces se afirma, a que se haya reducido el riesgo, sino a la drástica disminución del número de sacerdotes jóvenes, esto es, en edad de máximo riesgo. Un impacto similar parece producir la edad sobre la práctica religiosa de los católicos. El nuevo universo simbólico induce a los jóvenes a abandonar las prácticas tradicionales, que los mayores, aun en el caso de compartir los mismos valores, tienden a mantener por razones asociadas a una experiencia distinta (T. Parsons y E. Shills, 1951).

Si bien en el análisis del compromiso sacerdotal en ambos países se observa un impacto positivo de la edad sobre la práctica religiosa, en España alcan-

za un valor doble (.21) que en los EE.UU. (.10). Estas diferencias de intensidad parecen estar vinculadas a variaciones contextuales o del entorno. Resulta, por ello, razonable pensar que si, debido a un mantenimiento más prolongado de las prácticas tradicionales, entre los sacerdotes diocesanos españoles jóvenes se produce un abandono del ministerio más tardío pero también más brusco que en los EE.UU. (Schoenherr y Pérez Vilarriño, 1987), la disminución de la práctica religiosa entre los jóvenes católicos siga una pauta similar y que en ambos casos las diferencias tengan mucho que ver con las características diferenciales de ambas sociedades.

En España, la súbita transición a la democracia pudiera estar provocando un espontáneo rechazo juvenil de lo que se consideran formas de religiosidad y un discurso arcaizantes. Por otra parte, este efecto tendería a agrandarse por el profundo y repentino cambio en el modelo de socialización que ha sustituido de repente la rigidez y la intolerancia por una sorprendente laxitud y un cierto rechazo de la práctica religiosa. Tal como señala Luckman (1967) en su análisis de los sistemas de creencias, el mayor grado de diferenciación social hace que se acentúe más la privatización de los valores, entre los que destacan el sexo y la libertad individual. La privatización de la religión tiene, sin duda, algo que ver con este proceso, mayormente entre los jóvenes, dado sobre todo el énfasis tradicional en la moral sexual.

En consonancia con esta misma lógica se comprende que, lo mismo en Estados Unidos que en España, los sacerdotes más jóvenes y que tienen mayor iniciativa personal o se sienten más orientados por valores modernos —entre los que destaca el aprecio de la sexualidad y del matrimonio y una menor estima de las prácticas tradicionales— sean los más propensos a abandonar la práctica del ministerio sacerdotal. Esta lógica aplicada a los jóvenes explicaría su creciente desafección por las prácticas religiosas tradicionales. En definitiva, el factor de cambio parece situarse en torno al sistema de valores de las nuevas generaciones, cuya mejor expresión es la nueva posición de la mujer.

Durante los últimos años de la dictadura, la modernización pareció anticiparse en la Iglesia (Pérez Vilarriño, 1982), tanto por su situación privilegiada como por la exigencia de *aggiornamento*, promovida después del Vaticano II por las instancias centrales. En los años que han seguido, la rápida modernización de la sociedad española, unida al envejecimiento del clero y al abandono del ministerio por parte de los más orientados por valores modernos, ha invertido la relación, produciéndose un cierto efecto de conservadurismo o de relativa involución entre la clerecía. Es aquí donde es posible que aparezcan diferencias contextuales atribuibles al profundo cambio del marco institucional en nuestro país.

Hipótesis de trabajo

La disminución de la práctica religiosa durante las últimas décadas —observada en todos los estudios recientes (R. Doucastella, 1967; FOESSA, 1983 y 1994; González Blasco y González Anleo, 1992; E. Andrés Orizo, 1991;

A. de Miguel, 1992)— es atribuida unánimemente o tomada como indicador del fuerte proceso de secularización de la sociedad española. Y ello con independencia de la dimensión acentuada dentro del amplio sentido que abarca el concepto de secularización. Que la práctica sea mucho menor entre los residentes de las grandes ciudades y entre los jóvenes parece confirmar que se trata de un fenómeno asociado a la modernización y a la sustitución generacional.

Junto a la disminución de la práctica religiosa, un segundo rasgo de la religiosidad actual de los españoles es la consolidación de algo más de un 1% de creyentes de otras religiones y de un 15% de indiferentes, agnósticos y ateos. Por último, aparecen asimismo, con un cierto grado de difusión, creencias y prácticas no religiosas relacionadas con la suerte y la astrología, o con la pertenencia a sectas.

A pesar de estas mutaciones y con independencia de su grado de práctica religiosa, la inmensa mayoría de los españoles mantiene su autoidentificación como católicos y con los vínculos organizativos más formalizados, que dan dimensión social a tal identidad en los momentos transicionales de los principales ciclos vitales. Si bien estos hechos muestran una relativa estabilidad, resulta menos claro el sentido de los procesos subyacentes.

La hipótesis que inspira esta colaboración comparte el horizonte teórico del desarrollo de un fuerte proceso de secularización, asociado a la concentración de la población en áreas urbanas y a la generalización de niveles educativos más elevados entre las generaciones jóvenes. Consecuencia de estos procesos confluyentes es la eclosión de un amplio pluralismo sociocultural. En el campo religioso la nueva situación de pluralismo parece evolucionar en dos direcciones. Por un lado, aparece un segmento de población que se reclama no religioso. Si bien en términos estadísticos su número resulta reducido, su relevancia social es grande en un país acostumbrado a incluir la confesionalidad católica entre las señas de identidad de sus ciudadanos. En segundo lugar, y como alternativa a la hipótesis de una clara y creciente disminución de la fe religiosa, esta contribución postula la existencia de un proceso de gestación de una nueva forma de vida religiosa que atribuye un grado mucho mayor de libertad y autonomía del creyente, cuya religiosidad tiende a adoptar una pluralidad creciente de prácticas más seculares entre las que cada día cobra mayor importancia una incipiente religión civil vinculada a la nueva cultura cívica democrática y que tiende a encontrar su tiempo preferente en la tercera edad.

El hilo conductor del discurso asocia dos fenómenos paralelos, altamente conectados entre sí. El primero más fácilmente observable es la disminución y el envejecimiento del clero, encargado profesionalmente de la administración de las prácticas religiosas tradicionales; este hecho lleva consigo una forzada desclericalización de la forma dominante de vida religiosa. El segundo, estrechamente vinculado al primero, es la disminución de las prácticas religiosas tradicionales entre los grupos de edad más joven y su concentración en las personas mayores. La hipótesis postula que ambos hechos —disminución del clero y de la práctica religiosa— obedecen a un dinamismo común: un

fuerte proceso de secularización que conduce a una mayor autonomía de lo secular y que está dando origen a una nueva forma de vida religiosa, en la que el creyente se siente mucho más libre para expresar su fe a su manera, con independencia de las exigencias institucionales.

Las variaciones en el tamaño organizativo, como antecedente o concomitante de otras formas de cambio social, han sido una de las relaciones más ampliamente discutida y documentada en sociología de las organizaciones (P. Blau y R. Schoenherr, 1971; P. Blau, 1977; W. Scott, 1987; R. Hall, 1987). En este sentido, dada la posición exclusiva del clero en la jerarquía de la Iglesia, la pérdida de efectivos sacerdotales desempeña un papel crucial en la modificación de su estructura. El impacto se hace todavía mayor, porque la disminución de los recursos profesionales constituye una de las fuerzas económicas decisivas en el proceso de cambio. Estas razones permiten ver en el declive de la población sacerdotal uno de los dinamismos sociales, que está impulsando con mayor fuerza el cambio en el catolicismo actual.

Por su parte, el abandono de las prácticas religiosas entre la mayoría de los católicos está dando lugar a la aparición de un tercer hombre, distinto del cura y del practicante, que se siente, a un tiempo, católico y libre de observar las prácticas religiosas tradicionales. Resulta fácil de comprender que esta nueva forma de vida religiosa emerja antes y se desarrolle con mayor pujanza entre las generaciones de jóvenes nacidos y educados en el nuevo entorno democrático de la sociedad de la abundancia y del bienestar.

Esta nueva forma religiosa aparece, a su vez, asociada a un doble hecho: la creciente diferenciación de ciclos vitales en la vida humana y la disminución de los controles coercitivos a lo largo del proceso de socialización religiosa. La hipótesis de trabajo postula en segundo lugar que, si bien la necesidad de sentido y consiguientemente el período religioso cubre toda la existencia consciente del ser humano, las prácticas religiosas tienden a generalizarse e intensificarse más en el ciclo vital que se corresponde con la tercera edad.

En España, la larga historia de fuerte vigilancia de la unidad religiosa permite comprender la escasa diferenciación denominacional o pluralismo religioso en sentido estricto. La prolongada alianza de la Iglesia española con los grupos opuestos a la modernización y la turbulenta historia social derivada de tal unión, acarrearón un dramático distanciamiento de las clases obreras respecto de la Iglesia, agravado por la amplia situación de anomía entre la población recién llegada del campo a unas ciudades sin equipamientos.

El acomodo generalizado de los obreros en las ciudades y su creciente transformación en empleados ha hecho posible un reencuentro pacífico y autónomo de los nuevos ciudadanos con la Iglesia, en la que encuentran una importante fuente de legitimación de su nueva situación y de consolidación institucional de las señas familiares de identidad.

Por el contrario, un doble proceso tiende a alejar —pero esta vez sin ira— a los jóvenes de la Iglesia institucional y de las prácticas religiosas. Por un lado, una nueva situación de anomía familiar, en la que una fuerte y generalizada posición de inferioridad educativa priva a los padres, como grupo, de autori-

dad frente a sus hijos. La situación se agrava en no pocos adultos por un tardío deseo de llegar a ser o al menos parecer modernos.

En segundo lugar, la juventud nunca ha constituido el ciclo de vida más propicio para la práctica religiosa, sobre todo si ésta se encontraba centrada en la moral sexual. El abandono de las prácticas será lógicamente mayor si además se reblandece la capacidad de socialización coercitiva de las instituciones primordiales de la familia y la Iglesia. Las fuertes tensiones asociadas al desarrollo personal, las presiones sociales derivadas de la exigencia de conseguir una preparación profesional y la creciente inserción en el ámbito secular de la sociedad civil facilitan el alejamiento de las prácticas religiosas de la infancia, en el caso —cada día más aleatorio— de haberlas ejercitado con cierta regularidad.

Identidad religiosa y proceso de modernización

De acuerdo con el reciente estudio realizado por la fundación FOESSA (1994), con independencia del grado de práctica religiosa, el 84% de los españoles se define como católico. Si se toma la misa como práctica de referencia, algo más de la mitad afirma asistir al menos en las grandes fiestas, práctica que comparten algunos de los que se califican como no practicantes. Tal práctica disminuye claramente a medida que aumenta el tamaño de la población de residencia, en particular en Cataluña y el País Vasco.

Abandonar la práctica religiosa no implica perder la fe; apenas un 11% afirman dejar de practicar por haber perdido la fe. Las principales razones aducidas son claramente ambientales o de ecología religiosa: las condiciones de vida (21%) y el desacuerdo con las posturas de la Iglesia (24%), sobre todo entre los habitantes de las grandes ciudades (33%). Pero la razón básica para la gran mayoría del abandono de las prácticas es porque se puede ser muy religioso y no ir a misa; un 50% alude a esta razón, con apenas 10 puntos de diferencia entre la aldea y la gran ciudad. En cambio, apenas tiene incidencia el rechazo al clero (9%). Más que por falta de una insistencia familiar (12%), las prácticas religiosas se abandonan porque han perdido valor y significado en el nuevo estilo de vida secular de las modernas aglomeraciones urbanas, que definen los patrones culturales predominantes. Para uno de cada cinco entrevistados esta pérdida de interés afecta a la propia religión. Entre los jóvenes, la religión —concebida según el patrón de las prácticas tradicionales— resulta irrelevante para el 80% (porcentaje similar al de los que afirman no estar interesados por la política (J. Pérez Vilaríño y J.L. Veira Veira, 1986).

Religión y política tienden a experimentar avatares semejantes. Pasó el tiempo en el que un claro enemigo común obligaba, sobre todo a las nuevas generaciones, a la militancia —fuese ésta política y/o religiosa—. Los relativamente acomodados tiempos actuales son más bien propicios al encuentro con una fe, transmitida o descubierta a través de una diversa experiencia personal.

El bajo nivel general de lectura, la falta de estudios de teología y de ciencias religiosas en la universidad pública, así como la ausencia de artículos en la prensa y de programas sobre estas materias en los medios audiovisuales per-

miten comprender que la formación y la cultura religiosa sean más bien pobres en España. La situación de mínimo pluralismo religioso y la tradición de socialización obligatoria han contribuido a generar una forma predominante de religiosidad popular y clerical, con ausencia de un debate religioso. Una vez superado el horizonte clerical y la obsesión por parecer moderno a costa de ser menos religioso y no necesariamente innovador, el mayor nivel educativo dará poco a poco lugar a un debate más abierto, tal como apunta esporádicamente en algunos medios de comunicación.

En la medida en que la disminución de las prácticas tradicionales aparece asociada al nivel de modernización y secularización, es lógico que se observen diferencias significativas entre las diversas comunidades autónomas, similares a las que aparecen en su estructura social. S. Giner va más lejos al afirmar que «cada sociedad alcanza la modernidad en gran medida según la senda que le señala su pasado religioso» (S. Giner, 1992: 9).

En este contexto, el acercamiento de la Iglesia a sus fieles demócratas y al conjunto de la población constituye una de las claves, tanto de la modernización de la cultura política como de la sorprendente transición a la democracia. Por su parte, tal acercamiento, incluido el paso de muchos católicos hacia la izquierda, ha hecho imposible la cristalización en España de un partido demócrata-cristiano y ha facilitado una cierta fluidez entre la clientela de los partidos. El alcance de estos hechos se comprende si se tiene presente que la masiva pertenencia de los españoles a la Iglesia católica hace imposible que ningún partido de masas pueda consolidarse sin un importante voto católico. Para la comprensión del decisivo papel que la Iglesia española desempeñó en el arriesgado proceso de transición y de consolidación de la democracia, es preciso remontarse a los años que siguieron al Concilio Vaticano II y a las presiones para substituir el obsoleto modelo nacional-católico.

En los años setenta, la preocupación de la Iglesia española giró en torno a la transición del nacional-catolicismo a una forma más liberal, por lo que sus temas centrales fueron el apoyo a las demandas de implementación de los derechos democráticos. El testimonio más claro en el que han quedado cristalizadas estas demandas han sido las conclusiones de la Asamblea Conjunta de obispos y sacerdotes, celebrada en Madrid en 1971 (Pérez Vilaríño, 1974) y que, en un impresionante esfuerzo de aplicación de las exigencias del Concilio, abrió a la Iglesia española las puertas de la modernidad. En ella se sientan las bases programáticas para una transición sin ruptura, esto es, de un cambio de adaptación al nuevo entorno y a las demandas de las nuevas generaciones. La concreción de muchas de las proposiciones aprobadas por una mayoría superior a los dos tercios en la Asamblea Conjunta sigue todavía centrando el debate del Parlamento español. Entre ellas cabe destacar el derecho a la objeción de conciencia, la disminución de los desequilibrios regionales, el derecho al trabajo, etc. Esta actitud de respeto a la autonomía de la sociedad civil, por la que la Iglesia intenta renunciar a cualquier implicación de control vinculada al poder político, pareciera un signo claro de la voluntad de acabar con las formas clericales de vida religiosa. El cristianismo convencional daría paso a

«un cristianismo opcional» (J.M. González Ruiz, 1971: 34). José Vidal Beneyto considera, por el contrario, que «todos los signos externos de desclerificación [...] lo que producen es un tipo nuevo de rescate eclesiástico de la profanidad» (1974: 15).

Con independencia de los nuevos avatares (V. Pérez-Díaz, 1991: 60) vividos durante los veinte años posteriores a la Asamblea Conjunta y a pesar de los signos de involución aparecidos en la década de los ochenta, la renuncia pública por parte de la clerical Iglesia española «a cualquier privilegio otorgado por el Estado en favor de personas o entidades eclesiásticas» y «a la participación de los eclesiásticos en los [...] órganos de decisión política» definen, sin duda, el final del clericalismo, esto es, de una forma religiosa caracterizada por el hecho de que el control exclusivo de la organización religiosa residía en los clérigos, al tiempo que estos compartían importantes parcelas de poder político y disfrutaban de privilegios sociales.

Importa señalar, sin embargo, un importante silencio en los temas abordados y una ausencia en las conclusiones aprobadas por la Asamblea Conjunta de obispos y sacerdotes. Se trata de la posición de la mujer en términos de igualdad, sobre todo dentro de la propia Iglesia, tanto por la especial importancia de esta cuestión en las sociedad de nuestro tiempo como por su carácter estratégico en relación con la definición de la condición de sacerdote y la posición de los clérigos en la Iglesia.

Pluralismo religioso y religión civil

El confesionalismo desde Recaredo ha definido algunos de los tiempos fuertes, en los que se fue fraguando nuestra identidad colectiva sobre un fondo dual de ortodoxia y heterodoxia. La reconquista, la expulsión de los judíos, la Inquisición y la guerra civil son algunos de esos momentos.

La rigidez de este entorno no permitió el desarrollo de un pluralismo denominacional. Por esta razón, la reciente generalización de los niveles educativos y la consolidación de las libertades hacen que la diversidad y el pluralismo asociados a la educación, se manifiesten más bien en una diferenciación interior que en el desarrollo de otras confesiones cristianas o de otras religiones. Esta es la lógica del creciente número de católicos no practicantes, o de los católicos que se sienten libres frente a la doctrina del magisterio o la disciplina eclesiástica, así como de la diversificación de sus preferencias políticas e incluso ideológicas.

Estos hechos van de la mano con un incipiente pluralismo religioso interno, esto es, entre diferentes tipos de católicos más o menos secularizados. La escasez y la estabilidad del número de fieles de otras religiones, frente al más significativo número de no creyentes y a la creciente mayoría de católicos no practicantes, han orientado el pluralismo hacia el diálogo con la increencia y el desarrollo de una religión civil, asociada a la nueva cultura democrática, pero muy al margen de las instancias eclesiásticas. El desarrollo del pluralismo religioso entre los católicos está produciendo un amplio distanciamiento de los fieles respecto del marco institucional. El abandono del ministerio por parte

de un amplio grupo de sacerdotes —los profesionales de la religión institucional— y la imposibilidad de conseguir una tasa de reposición demográfica constituyen el indicador más elocuente del impacto que, sobre la propia estructura organizativa de la Iglesia, tiene la pérdida de vigencia de las prácticas tradicionales.

La diversidad en la práctica religiosa está acompañada por un fuerte pluralismo doctrinal que muestra un alto grado de autonomía respecto del magisterio, sobre todo en cuestiones de moral sexual y familiar y, en general, del cuerpo dogmático tradicional. En este sentido, puede hablarse abiertamente de una especie de final del dogma (J.-P. Jossua, 1970: 65; O'Dea, 1960: 61-67, cf. 1969; W. Kasper, 1965: 62) y de una creciente autonomía de la confesión de fe respecto de una formulación doctrinal exclusiva.

El pluralismo social, cultural, económico y político define entornos y cuadros simbólicos de referencia diferenciados que dan origen a experiencias religiosas distintas que se traducen en formulaciones diversas. Más aún, desde una sociedad secular que reconoce la primacía de la conciencia, se atribuye mucha mayor importancia a la experiencia religiosa que a la formulación doctrinal. Importa más una práctica con sentido que el reconocimiento oficial de la ortodoxia, lo mismo que resulta más importante hacer comprender lo que se quiere decir que la corrección lingüística, la cual constituirá siempre un instrumento relevante para ello. Si la fe necesita ser dicha con la máxima corrección, la diversidad de experiencias y de culturas da origen a una variedad de expresiones religiosas y a la necesidad de «inventar nuevos nombres de Dios» (Tomás de Aquino, I, q.29, a 3, ad 1).

La intención, no confesada, de la actitud dogmática es la de querer reducir a Dios y su Palabra a un «dato», con una pretensión de saber absoluto. El proceso de objetivación se agudiza con el desplazamiento de acento del dogma como contenido teológico al dogma como forma jurídica. La disciplina prevalece sobre la confesión y el derecho sobre la verdad. De esta forma se privilegia al tipo de católico definido en función del grado de adaptación eclesiológico-social —esto es, de su conformidad institucional o su práctica religiosa— sobre el católico definido en función de su grado de compromiso con la fe. Aquí radica la profunda distancia —señalada por H. Küng— entre la minoría clerical de enseñantes y el pueblo de los enseñados. Para comprender esta lógica es preciso tener presente la necesidad que, en su día, tuvo la Iglesia de definirse polémicamente, acentuando la visibilidad del dogma y del derecho como elementos controlables de la unidad. Desde esta perspectiva, se puede establecer un paralelo entre el empleo disciplinario de la Ley o el canon y del dogma (Pérez Vilariño, 1970).

El final de la etapa clerical, que se está haciendo realidad en las últimas décadas con la drástica reducción del número de clérigos, pone fin a una forma religiosa con una fuerte disciplina doctrinal. El mejor indicador del cambio es la substitución de un catecismo silabario, que se aprendía y se repetía de memoria, por el nuevo catecismo convertido en un amplio libro de lectura. En el silabario lo básico era conocer la doctrina, reducida a los principales dogmas,

cuyas formulaciones simplificadas debían ser aprendidas de memoria. Que las gentes poco ilustradas, a las que iba dirigido, no alcanzaran a penetrar en su sentido no tenía demasiada importancia, porque su principal función era disciplinaria: la unidad de la doctrina fundaba la pertenencia a la misma comunidad, al tiempo que el control disciplinario se realizaba a través de la prueba doctrinal de la ortodoxia. De esta forma, se conseguían establecer unos límites claros entre los de casa y los de fuera.

Lo que persigue, en cambio, el nuevo catecismo, convertido en un voluminoso libro de lectura, es dar a comprender. Y ello aun a riesgo de que no todos los fieles comprendan los contenidos de la misma manera. Pierde peso, en consecuencia, la función disciplinaria de la doctrina, en favor de una búsqueda del sentido personal por parte de unos fieles más ilustrados. En este contexto, aunque se comprende lo poco que los españoles «reflexionan sobre el dogma católico que teóricamente es el suyo [...] sorprende la escasez de artículos sobre Dios que aparecen en la prensa [...] donde en cambio abundan las referencias a costumbres piadosas [...]. Y sorprende aún más cuando, en todo el mundo, el ascenso del integrismo musulmán obliga a un debate sobre [...] la religión [...] en una sociedad laica» (A. de Miguel, 1992: 667).

El pluralismo axiológico y social constituye el determinismo que obliga a buscar una nueva lógica actualizada de la expresión de fe. La cuestión que se plantea es si, coexistiendo en el espacio y el tiempo —y no ya tan sólo a lo largo de los siglos— marcos de referencia diferentes, resulta posible diseñar una suma de la fe cristiana válida para todos. Sin lugar a dudas, éste es el propósito manifiesto que impulsó a los jerarcas romanos a redactar el nuevo catecismo, aunque el resultado no sea exactamente el perseguido.

El cardenal Ratzinger, al presentar el nuevo catecismo en 1992, subraya que, por estar «en un período histórico nuevo, marcado por esquemas de pensamiento [...] en total ruptura con lo que conocíamos [...] es necesario volver a formular la lógica y la suma de la fe cristiana [...]. La novedad es que hemos querido presentar una visión unificadora y orgánica de la fe [...]. Es el fruto de una reflexión, que ha durado años, de la Iglesia universal para actualizar su fe» (Diario *El Mundo*. 23-11-1992: 21).

La diversidad de experiencias y el acento en la búsqueda del sentido personal constituyen, justamente, el fundamento de la diversificación de la práctica religiosa. El marcado carácter diferencial entre la cultura de los diferentes ciclos vitales, unido al creciente nivel educativo de las nuevas generaciones, están, si duda, en la raíz del abandono de las prácticas tradicionales entre los jóvenes. Las nuevas generaciones de creyentes necesitan nuevas formas de práctica religiosa, entre las que algunos recomiendan, no sin razón, la lectura, la formación y la inserción de pequeños grupos o comunidades.

La flexibilización de la doctrina y la práctica religiosa, fenómenos asociados a la pérdida de vigencia del clericalismo, tiende a generalizar el «tercer hombre», anunciado por Rostand a finales de los años sesenta. Se trata de un nuevo tipo de creyente que se reclama miembro de la Iglesia, pero que no se siente obligado a cumplir con las prácticas tradicionales ni especialmente con-

cernido por unos enunciados dogmáticos que le resultan extraños y sin significado para él.

Es probable que, tal como señala González Blasco, el pluralismo actual, a partir de «prácticas individuales un tanto desconexas, derivadas de una situación de cierto desconcierto» esté generando «tipos de católicos dispersos [...] invertebrados». Vista desde la anterior perspectiva unitaria, la creciente autonomía del individuo y de muchos ámbitos de la sociedad civil ofrecen una imagen de fraccionamiento, que puede producir una cierta sensación de nostalgia hacia el pasado y de desconcierto ante el futuro. Más difícil, sin embargo, resulta el desarrollo de «un germen de ruptura», precisamente por la propia forma de vinculación y de unidad flexible y no dogmática.

La tardía entrada de la sociedad española en la modernidad —esto es, en el pluralismo democrático, la autonomía de la persona, la crítica de la razón, el desencantamiento de la naturaleza y la desacralización de las instituciones— no puede por menos de producir unas veces desconcierto y otras ganas de huir hacia adelante. El engranaje del pluralismo —que el protestantismo realizó a partir del principio del libre examen y al precio de la división y el fraccionamiento— aparece como una de las principales asignaturas pendientes para que la Iglesia católica —y más aún la española— entre de lleno en la modernidad.

La escasa credibilidad que las instituciones civiles —apenas adaptadas al nuevo ámbito democrático— tienen para los españoles, parece confirmar que el desconcierto es más social que religioso. Tanto más si la Iglesia mantiene estable la cota relativamente alta de prestigio, cuando otras instituciones como las Fuerzas Armadas o el Parlamento se han devaluado durante estos años (F. Andrés Orizo, 1991; A. de Miguel, 1992: 675-676).

Además de la creciente autonomía del creyente —similar al principio de la libertad individual del ciudadano dentro del marco constitucional— la vida religiosa reclama otra dimensión básica de responsabilidad, vinculada al carácter «religante» de lo religioso. Tal fue el sentido del enorme y prolongado esfuerzo de relevantes grupos de católicos españoles por comprometerse con el socialismo y en el arduo proceso de transición a la democracia la asociación entre práctica religiosa y participación electoral —A. de Miguel, 1992— podría tal vez responder a esta lógica). Pero después del importante esfuerzo realizado, pareciera que los católicos españoles hubiesen optado por volverse a casa. Como si se diese entre ellos un cierto proceso de retraimiento doméstico, paralelo a un cierto reflejo involutivo de la jerarquía.

De un modo silencioso, se está produciendo un profundo proceso de secularización dentro de la propia organización eclesiástica, más por los imperativos del entorno y de la escasez de clérigos, que por un propósito consciente y voluntario. La falta de religiosos y de sacerdotes está poniendo en manos de laicos, no sólo la gestión económica, las clases y la catequesis, sino también la dirección de numerosos centros de enseñanza y de todo un amplio tejido de instituciones, antes llenas de clérigos.

La enorme presencia de lo religioso en España ha dejado poco espacio a la sociedad civil. Si embargo, en el nuevo marco democrático, la flexibiliza-

ción de la rigidez dogmática y el acento en el compromiso social están favoreciendo la emergencia de un núcleo de valores compartidos sin necesidad de tener que recurrir a ninguna fórmula de legitimación religiosa. Y ello con independencia de que la mayoría de los ciudadanos, que se reclaman católicos, asocien su fe a tales valores o consideren que pertenecen a mundos autónomos. En este nuevo campo, la jerarquía eclesiástica parece experimentar cierto desasosiego al observar que, en ámbitos estratégicos de la vida religiosa como la moral familiar, su magisterio no se traduce en leyes.

El proceso de secularización nos permite comprender la autonomía del mundo y consiguientemente hace de Dios —en expresión de K. Rahner, 1967— una hipótesis nula o el ser más inútil para resolver los problemas de cada día. Es en este sentido en el que es preciso comprender el proceso de sustitución de las organizaciones primordiales de la religión y la familia por organizaciones formales especializadas (J. Coleman, 1990).

La secularización no suprime lo sagrado, sino que hace emerger un sagrado profano en contraposición a un sagrado religioso, esto es, una sobrecarga de sentido en medio de lo cotidiano (J. Remy-I. Voyé, 1981: 80). Lo sagrado profano define un sistema de valores civiles o un cuadro simbólico de referencia que plantea una cierta «exigencia de aproximación al absoluto» (Ibid. 81). Es, en definitiva, el contenido de una religión civil (R. Bellah, 1970) que corre paralela a la emergencia de una cultura cívica (G. Almond y S. Verba, 1980).

La emergencia de la sociedad civil y el desarrollo de un tejido social crecientemente autosuficiente, hace cada vez menos necesaria una legitimación religiosa del orden. Tal como subrayara Ignacio de Loyola en los albores del Renacimiento, el comportamiento del hombre religioso y del secular no tienen por qué presentar caracteres fenomenológicos diferenciados, dado que el verdadero creyente, al actuar, pone todo de su parte como si de él sólo dependiera el éxito de su acción, esto es, como si Dios no existiese. La diferencia entre el creyente y el no creyente se sitúa en el ámbito de la conciencia y no en el espacio social. Esta es la lógica que inspiró la transición democrática y la definición de la identidad española en la Constitución, sin necesidad de requerir un componente religioso, ni por ello tampoco excluir el peso de la propia historia. Con todo, no resulta fácil pasar, en pocos años, de un contexto en el que los privilegios de la Iglesia obligaban a ésta a ejercer incluso una función «tribunicia» (G. Hermet, 1985) de transmisión de las demandas sociales al sistema político, a una posición de irrelevancia social.

Este nuevo entorno, predominantemente civil, permite al mismo tiempo comprender la dramática pérdida de miembros de las organizaciones católicas y la escasa afiliación actual (López Pintor, 1991: 107; A. de Miguel, 1992: 362). La función de éstas ha tenido por fuerza que cambiar al transformarse drásticamente el entorno, el cual, tal como señala la economía política de las organizaciones, constituye su principal determinante. En el contexto nacional-católico dos factores contrapuestos favorecían un rápido crecimiento de numerosas organizaciones católicas. Por un lado, la situación de monopolio eclesiástico

estimuló una especie de alistamiento casi obligatorio en organizaciones católicas, tanto en orden a conseguir una determinada imagen social como a evitar determinados estigmas. Por otro lado, los privilegios de la Iglesia ofrecían un espacio protegido en el que numerosos grupos disidentes podían operar con menos riesgo. En el nuevo entorno civil la participación en las organizaciones tiene un carácter mucho más voluntario, especializado y flexible, en respuesta a los nuevos valores.

Las preocupaciones de la jerarquía no parecen seguir tan de cerca la emergencia de este sagrado-profano que despierta, por el contrario, entre los jóvenes no practicantes el mayor interés y capacidad de compromiso. La ecología, la innovación tecnológica y su impacto sobre el medio natural y, en general, los problemas asociados a la calidad de vida y a la sociedad global son temas claramente vinculados a las grandes cuestiones del sentido y, por lo tanto, de fuerte potencial religioso apenas aprovechado.

Consideración aparte y singular merece la cuestión de la mujer, a la que está asociado un fuerte componente doctrinal y organizativo de la Iglesia católica. Será quizá necesario que la pirámide demográfica del clero se recomponga para que una nueva sensibilidad cobre el puesto que le corresponde y se haga sitio a los laicos, a la sociedad civil y particularmente a la mujer.

La transición demográfica del clero y la cuestión de la mujer

Tal como queda señalado, desde el punto de vista organizativo, la mutación más importante experimentada por la Iglesia católica es la drástica reducción del número de clérigos, y en particular de sacerdotes. A este proceso están estrechamente vinculadas dos de las cuestiones más relevantes hoy de la sociedad civil en España: el final de la dialéctica clericalismo-anticlericalismo y la cuestión de la mujer.

Para comprender el sentido del abandono de la práctica religiosa entre los jóvenes españoles es oportuno recordar que las variables con mayor capacidad de explicación del abandono del ministerio, precisamente entre los sacerdotes más jóvenes, son la edad y los valores modernos —entre los que destacan el aprecio del matrimonio y el coste del celibato (Schoenherr y Pérez Vilarriño, 1979).

Puede resultar útil comparar el ritmo de secularización de los sacerdotes con el del abandono de las prácticas religiosas por parte de la población católica. La pendiente de la curva del descenso de la práctica religiosa (gráfico 1) es similar a la de la disminución del número de sacerdotes diocesanos en el mismo período (1970-1990). En una organización con veinte siglos de existencia y con profundos cambios estructurales que han afectado a la propia disciplina del sacerdocio, resulta arriesgado hacer profecías. En todo caso, y dado el tiempo necesario para la formación de un cura, a plazo medio y con las exigencias actuales, resulta impensable un escenario con una relativa abundancia de sacerdotes. El primer efecto apreciable en la sociedad civil de esta situación es una disminución de la tensión, tanto del clericalismo como del anticlericalismo en

España (J. Pérez Vilariño y R. Schoenherr, 1990), lo que constituía un rasgo característico de nuestra historia política.

En segundo lugar y con independencia del sentido de la interacción, parece lógico también asociar el descenso de la práctica religiosa a la del número de sacerdotes que ejercen el ministerio. Resulta, sin embargo, más arriesgado inferir, sin más, de estos hechos, consecuencias sobre el grado de vigencia de lo religioso. Afirmar que la disminución de la clerecía equivale a la progresiva desaparición de lo religioso sólo traduce el posible prejuicio que identifica formas clericales con formas religiosas, pero no parece una proposición avalada por datos contrastables. En este punto se plantean diferentes cuestiones.

Mientras se mantenga el monopolio de los sacerdotes sobre los sacramentos, la reducción de curas implicará necesariamente una disminución de la práctica sacramental? Es incuestionable que la drástica disminución del número de curas supone una disminución obligada del número de misas, de las posibilidades de contar con un confesor, de escoger con libertad el día de la boda o del bautizo, de encontrar un sacerdote para administrar la unción a los enfermos y finalmente para presidir un funeral. Pero también es evidente el enorme margen de maniobra que ofrece la organización más eficiente de estos servicios y el mejor aprovechamiento de los efectivos del clero, los cuales, sobre todo en el ámbito rural, mostraban un importante grado de subempleo. El rápido proceso de urbanización ofrece, sin duda, una posibilidad importante de concentración de la oferta religiosa consiguiendo economías de escala similares a las que han desarrollado las grandes áreas comerciales respecto de los pequeños comerciantes.

Por su parte, los medios audiovisuales (radio, televisión, discos, cassettes, vídeos, etc.) ofrecen formas nuevas y eficientes de difusión del mensaje religioso a donde antes sólo había llegado el sueño de algunos misioneros. La aplicación, todavía sin explorar, de la informática al campo religioso, abrirá otro inapreciable horizonte de posibilidades. En definitiva, la transferencia de tecnología permite reducir el número de curas y obliga a redefinir la vieja profesión de sacerdote. Con menos sacerdotes se puede conseguir acercar y diversificar los servicios ofrecidos, aunque también se incrementará la distancia social del clero y se reducirá su capacidad de control social. Asimismo, caben nuevas formas de práctica religiosa, adaptadas a un tipo de fiel más educado, participativo y autónomo, que necesita menos de la tutela sacerdotal. En este sentido se han desarrollado las liturgias de la palabra, etc., sin la presencia del sacerdote.

Cuestión diferente es la de saber en qué medida la transición demográfica del clero (J. Pérez Vilariño y R. Schoenherr, 1990), esto es, el paso de una población grande de sacerdotes a otra pequeña, es coyuntural o constituye un fenómeno estructural asociado a procesos sociales más sólidos, como la emergencia de la igualdad entre varones y mujeres, la generalización de la educación y la mayor autonomía de los laicos. Se trata, en definitiva, de dilucidar si constituye una consecuencia del largo proceso de reducción de las funciones del sacerdocio.

En orden a evaluar el alcance del fenómeno y estimar las necesidades futuras, se han manejado indicadores convencionales similares a los de otras organizaciones, tales como la tasa de funcionarios y en particular el ratio del número de fieles por sacerdote. Antes de realizar análisis comparados sobre este tipo de datos, sería preciso contestar a preguntas elementales como la siguiente: ¿es posible establecer el número de sacerdotes necesarios para garantizar una oferta sacramental satisfactoria? (D.R. Hoge, 1987).

No parece tampoco una vía demasiado practicable —salvo a efectos ilustrativos— recurrir a algún criterio empírico como el ratio de fieles por sacerdote de años anteriores (R. Sherry, 1985), porque tal criterio correspondería a una forma religiosa, en cualquier caso, más clerical, esto es, en la que el escenario ideal ponía en las manos del sacerdote el máximo de funciones, no ya sacramentales, sino catequéticas, doctrinales y administrativas. El aumento del número de misioneros y catequistas laicos o de comunidades de base, parece un indicador más significativo. El problema radica en la dificultad de substituir el liderazgo clerical por líderes laicos, dada la exclusión institucional de estos de las posiciones jerárquicas. Por esta razón, se comprende que la revisión del celibato obligatorio —el rasgo que define el sacerdocio como grupo aparte y su carácter clerical— constituye el punto central del debate organizativo de la Iglesia. Detrás de la cuestión del celibato se encuentra el tema socialmente más relevante hoy en las sociedades avanzadas y que está, a su vez, íntimamente relacionado con las formas predominantes de la vida religiosa. Es la cuestión de la mujer.

Mujer y familia, celibato sacerdotal obligatorio, jerarquía eclesiástica y formas clericales de vida religiosa han estado formando un bloque demasiado sólido como para que se pueda modificar seriamente uno de los elementos sin alterar las bases de los demás. De la vinculación de la mujer al ámbito familiar ha dependido una correcta socialización religiosa. Su especial relación con la Iglesia institucional-clerical, espacio en el que la mujer en general con pocos estudios alcanzaba una mayor relevancia (V. Pérez-Díaz, 1991), está en la raíz de la religiosidad de adscripción.

La emergencia de la mujer libre y autónoma es el hecho social de mayor envergadura a finales del siglo XX y que en España va de la mano con la recuperación de la democracia. Su rápido acceso a los niveles educativos más elevados y al mundo del trabajo desarbola las formas tradicionales de religiosidad, así como sus bases organizativas e incluso sus fundamentos teológico-doctrinales. Los movimientos feministas están intentando elaborar una nueva teología que elimine cualquier forma de sacralización del patriarcado y del imperio del varón.

El clero con disciplina de celibato aparece, en gran medida, como la máxima representación social de la exclusión de la mujer o de su subordinación y, en definitiva, como la negación del cambio más importante de valores que se está produciendo en las sociedades avanzadas. Aunque la discriminación de la mujer es especialmente rígida en las instituciones del orden social (económico-financieras y político-militares), el ámbito religioso, a pesar de haber

perdido el poder en esos campos, conserva un valor primordial como referente simbólico.

La supresión de la discriminación asociada al género constituye, sin duda, la revolución más profunda de nuestro tiempo. Por su parte, la diferencia —por pequeña que parezca— entre mujeres y varones ofrece una de las representaciones o símbolos más poderosos de la trascendencia, de cuya superación dialéctica (*Aufhebung*) mediante la unión de ambos surge la vida. Pero tal diferencia no puede —aunque de hecho así haya sido y siga siendo— constituir el soporte legitimador de desigualdades sociales. Desde esta óptica, vincular el sacerdocio al género masculino e impedir incluso que los sacerdotes puedan casarse resulta cada vez más difícil de comprender y aceptar en una sociedad sensible a la cuestión de las desigualdades basadas en el género.

Práctica religiosa y ciclos vitales

La condición evolutiva de la asunción de responsabilidades a lo largo de etapas diferenciadas de la vida ha ido cristalizando en la sacralización y consiguiente ritualización de esos tiempos fuertes de transición. La constante de marcar los momentos transicionales básicos de un ciclo vital a otro con una ceremonia religiosa (o profana) —esto es, con un rito de paso— responde a la ineludible necesidad de acentuar el particular sentido de ciertos momentos de la vida como el nacimiento, la edad de la razón, el compromiso con los demás, la muerte. Esta necesidad es el dinamismo que ha vinculado las formas de religiosidad popular con la sacralización de los ciclos o ritmos de la vida social.

En las sociedades sacralizadas —en las que la religión operaba de explicación última de todos los fenómenos, incluidos los naturales— era lógico que todos los ciclos vitales estuviesen bajo control directo de la religión, con una cierta disminución de intensidad durante los años de mayor actividad. Se ponía el máximo acento en los períodos de formación y de control de la juventud, con lo cual se prestaba un buen servicio a la sociedad haciendo «hombres morales» y capaces de integrarse en ella, a cambio de un importante poder (sacerdotal) para las instancias religiosas.

En la medida en que los valores se secularizan y las sociedades disponen de instancias civiles capaces de garantizar una buena socialización y formación de las nuevas generaciones, la función educadora de las instituciones religiosas pierde vigencia y consiguientemente disminuye su peso a lo largo de este ciclo vital.

A su vez, el alargamiento de los años de vida y la generalización de la sociedad de bienestar generan un nuevo ciclo vital, caracterizado por el hecho de que el tiempo de ocio substituye al horario de trabajo. Este ciclo, denominado tercera edad, parece ofrecer un nuevo marco preferente para las actividades de ocio y sobre todo las prácticas religiosas, que siempre han estado asociadas al tiempo de descanso, definiendo su cadencia. Curiosamente el alargamiento

de este tipo de tiempo (fines de semana, vacaciones y días de fiesta) no parece haber producido una intensificación de las prácticas religiosas, sino el desarrollo de las empresas de ocio. Con todo, también las actividades religiosas —sobre todo entre ciertas minorías— se vieron intensificadas y todos los creyentes encontraron mayores facilidades para mantener el cumplimiento de sus obligaciones religiosas. Desde esta óptica —por lo demás claramente tradicional— los grupos de la tercera edad disponen del máximo de tiempo de ocio para la práctica religiosa. La exención de que gozan, en virtud de la edad, respecto del cumplimiento de los ritmos institucionalmente definidos para el ejercicio de tales prácticas, les ofrecen al mismo tiempo las máximas facilidades para intensificarlas.

La nueva situación invita asimismo a plantear algunas cuestiones de fondo. ¿En qué medida los valores religiosos deben orientar ante todo la vida cotidiana, más aún que la actitud ante la muerte? Pero, con independencia de la respuesta a esta cuestión, más propia de la teología que de la sociología, es razonable pensar que la época de madurez y de cierta desvinculación de las preocupaciones más cotidianas constituye un tiempo especialmente apto para reflexionar sobre el sentido global de la vida. Con otras palabras, no parece descabellado que la tercera edad pudiera estar llamada a constituir el ciclo preferente de la práctica religiosa, lo mismo que el ciclo anterior es el de la actividad creadora o productiva.

Los datos para 1994 muestran que los jóvenes entre 18 y 35 años piensan y, más aún, desean, en una proporción de 2 a 1, que la religión se vaya debilitando cada vez más en España. A partir de los 40 años las posiciones se igualan hasta invertirse rápidamente. Es, asimismo, a partir de los 45 años cuando se experimentan más frecuentemente los sentimientos relacionados con la dimensión religiosa, en particular la presencia de un ser misterioso e inefable, el destino más allá de esta vida y la responsabilidad por el bien de los demás o que el hombre tiene algo de sagrado.

De acuerdo con estos datos y en la medida que responden más a un efecto de la edad que a un componente generacional, la religión resultaría ser más un asunto de madurez que una ilusión de la infancia. Tal vez este acento en la tercera edad implique una cierta pérdida de relevancia social de lo religioso, que pasaría a ocupar una posición de menor centralidad. Y es posible también que, por esta razón, se produzcan resistencias a aceptar la nueva situación, porque implica, a su vez, una menor importancia de la clerecía, o un paso firme hacia la disolución del clericalismo. Todas las profesiones se resisten a aceptar la pérdida de relevancia de sus actividades, o a substituir su público por otros grupos con menor poder o prestigio.

Desde esta óptica evolutiva, las fuertes diferencias entre la práctica religiosa de los jóvenes y los mayores parecen cobrar algún sentido. Por su parte, la brusquedad de los cambios operados en el entorno sociopolítico —y en particular en los mecanismos de socialización— permite comprender la imagen de ruptura con la tradición que a veces ofrece el comportamiento de los jóvenes.

Bibliografía

- ALMOND, G.; VERBA, S. (1980). *The civic culture revisited*. Boston: Little Brown.
- ANDRÉS ORIZO, F. (1991). *Los nuevos valores de los españoles*. Madrid: Ed. S. M.
- BARNARD, Ch. (1938). *The functions of the executive*. Harvard University Press.
- BELLAH, R. (1970). *Beyond belief: essays on religion in a post-traditional world*. Harper and Row.
- BLAU, P.; SCHOENHERR, R. (1971). *The structure of organizations*. Nueva York.
- BLAU, P. (1977). *Inequality and heterogeneity: a primitive theory of social structure*. Nueva York.
- COLEMAN, J.S. (1990). *Foundations of Social Theory*. Cambridge: Harvard University Press.
- DUOCASTELLA, R. (1967). «Geografía de la práctica religiosa española». En *Análisis del catolicismo español*. Barcelona: Nova Terra.
- ESTRUCH, J. (1972). *La innovación religiosa: ensayo teórico de sociología de la religión*. Barcelona: Ariel.
- FOESSA. (1983). «Informe sociológico sobre el cambio social en España. 1975/1983». Madrid: FOESSA. Euramérica.
- (1994). «Informe sociológico sobre el cambio social en España». Madrid.
- GINER, S.; SARASA, S. (1992). «Religión, política y modernidad en España». En *Revista internacional de sociología*. 3ª. época, enero-abril, 1992.
- GONZÁLEZ-ANLEO, J. (1970). «Sociología de la religión». En *Informe sociológico sobre la situación social en España*. Madrid: FOESSA. Euramérica.
- GONZÁLEZ BLASCO, P.; GONZÁLEZ-ANLEO, J. (1992). *Religión y sociedad en la España de los 90*. Madrid: Fundación Santa María. Ediciones S. M.
- HERMET, G. (1995). *Los católicos en la España franquista I*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- HIRSCHMAN, A. (1970). *Exit voice and loyalty: responses to declines in firms, organizations and states*. Cambridge: Harvard University Press.
- HOGUE, D.R. (1987). *Future of catholic leadership: responses to the priest shortage*. Kansas City, Mo.
- JOSSUA, J.-P. (1970). «Regla de fe y ortodoxia». En *Concilium* 51.
- KANTER, R. (1968). «Commitment and social organization: A study of commitment mechanisms in utopian communities». En *American Sociological Review*, vol. 33.
- KASPER, W. (1965). *Dogma unter dem wort gottes*.
- LUCKMANN, T. (1967). *The invisible religion*. Nueva York.
- MARCH, J.; SIMON, H. (1958). *Organizations*. Nueva York: Wiley.
- MIGUEL, A. de (1992). *La sociedad española 1992-1993*. Madrid: Alianza.
- O'DEA. (1960). «Five dilemmas in the institutionalisation of religion». En *Social compass*.
- PARSONS, T.; SHILLS, E. (1951). *Toward a general theory of action*. Nueva York.
- PÉREZ-DÍAZ, V. (1991). «Peasant ethics and religion: Towards a theory of the "three culture"». En *Estudio/working paper 1991/28*. Madrid: Instituto Juan March de Estudios e Investigaciones.
- (1991). «The church and religion in contemporary Spain». En *Estudio/working paper 1991/19*. Madrid: Instituto Juan March de Estudios e Investigaciones.

- (1970). *Pluralismo dogmático y confesión de fe*. Louvain.
- (1974). *O factor religioso na Espanha actual*. Santiago de Compostela: Ed. Sept.
- (1982). «Campo religioso y espacio político en los periódicos españoles a comienzos de los años setenta». En *Revista de Estudios Políticos*. Núm. 29, septiembre-octubre (nueva época).
- PÉREZ VILARIÑO, J.; SCHOENHERR, R. (1990). «La religión organizada en España». En GINER, S. y otros. *España: sociedad y política*. Madrid: Ed. Espasa-Calpe.
- PÉREZ VILARIÑO, J.; VEIRA VEIRA, J.L. (1986). *La cultura de la droga en Galicia*. Santiago de Compostela: Servicio de Publicaciones. Universidad de Santiago de Compostela.
- RAHNER, K. (1967). *Schriften*, VIII.
- RÉMY, J.; VOYÉ, I. (1981). «Ville, ordre et violence». París: Puf.
- SHERRY, R. (1985). «Shortage? What Vocation Shortage?». *The priest* 41: 29-32.
- SEQUEJROS, J.L.; SCHOENHERR, R.; PÉREZ VILARIÑO, J.; YOUNG, L. (1995). *Declive sacerdotal y cambio estructural en la iglesia católica. Análisis comparado España-EE.UU. de América*. R.I.S. (en prensa)
- SCHOENHERR, R.; PÉREZ VILARIÑO, J. (1979). *Organizational role commitment in the catholic church in Spain and the USA*. Londres: Routledge and Kegan Paul.
- (1987). «Participación y retraimiento en organizaciones complejas. Análisis comparado del compromiso sacerdotal en España y en los Estados Unidos de América». En *Revista Internacional de Sociología*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- SCOTT, W. (1987). *Organizations: rational, natural and open systems*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.
- SPENCER, H. (1992). «Origen de las profesiones». En *Revista española de Investigaciones sociológicas*. Núm. 59/92. p. 315-325. Madrid.
- STRUCH, J. (1972). *La innovación religiosa: ensayo teórico de sociología de la religión*. Barcelona: Ariel.