

## EL CRISTIANISMO Y EL MUNDO CONTEMPORÁNEO: COSMOVISIÓN Y *ETHOS*<sup>1</sup>

POR

CRISTÓBAL ROBLES MUÑOZ

*Instituto de Historia, CCHS, CSIC, Madrid*

*Historia del Cristianismo* es un proyecto editorial, iniciado en el 2003, que culmina en el 2010, con este IV volumen: *El mundo contemporáneo*. Como en los anteriores, se busca una visión de fondo sobre los procesos sociales que han sido «grandes retos para el mundo cristiano». Enmarcado cronológicamente entre la Revolución Francesa y el final del II Milenio de la e.c., se examina el Cristianismo en el mundo contemporáneo desde la modernidad, como conciencia histórica y categoría sociológica. Eso significa que se percibe como innovación y progreso, en un conjunto de cambios económicos, técnicos, políticos, sociales y culturales. Todo eso sucede bajo la guía de la razón, de la razón occidental, aquella que tiene su origen en el judeocristianismo y en el helenismo.

El cristianismo se examina como cosmovisión, como *ethos*, con arraigo en la cultura de los diferentes grupos sociales, cuyas andas desea atender. Este proyecto no es lineal y su resultado implica contradicciones. Siendo una historia, tiene etapas. La primera, la modernidad triunfante va desde 1789 hasta 1914. La segunda, desde 1914 a 1965, muestra las contradicciones de esta modernidad, razonable y optimista, que no puede evitar dos guerras, las dictaduras y el ocaso de Europa en el mundo. La tercera recupera el optimismo en los años sesenta, porque el progreso se generaliza. A la vez genera incertidumbre y crisis. La crisis, llamada ¡post-modernidad, llega hasta hoy.

---

<sup>1</sup> *Historia del Cristianismo IV. El mundo contemporáneo*. Francisco J. Carmona Fernández (coordinador), Colección Estructuras y Procesos. Serie Religión. Madrid, Editorial Trotta y Universidad de Granada 2010, 902 pp. ISBN 978-84-9879-061 (volumen IV). ISBN: 978-84-8164-632-0 (de la obra completa).

Hay una relación entre los cambios producidos en Europa y las innovaciones en el mundo cristiano. No es una relación mecánica, ni simple, sino compleja y conflictiva. El coordinador cita el ejemplo del avance del cristianismo en sociedades ricas y avanzadas. En Europa desciende la adhesión.

Avanza que una de las razones es la función política ejercida por las iglesias cristianas en Europa, el modelo de Iglesias estatales.

La inercia histórica sobrevive al cambio de su estatuto desde hace más de cien años. Francisco Carmona amplía esta perspectiva en su estudio «Cristianismo, laicismo y laicidad» (670-750), uno de los cuatro «temas transversales» que constituyen la Cuarta Parte de este volumen.

Historiadores, teólogos, filósofos y sociólogos dan variedad de enfoques a este libro que es una historia. Esta historia escrita invita a la aportación del lector. Para eso cada una de las 18 aportaciones se cierra con un apéndice documental y una bibliografía. El coordinador es autor una bibliografía general (857-866).

Lo peor que puede suceder a esta obra es que, a la vista de los colaboradores, unos la acepten en silencio o con entusiasmo. Otros lo rechacen de la misma manera y hasta crean que pueden hacerlo sin haberla estudiada, o, al menos, «leída atentamente».

La primera parte, «La modernidad triunfante», se identifica con la revolución liberal y se acota entre 1789 y 1914. Las repercusiones de esta en el mundo cristiano las estudia José Bada (17-43). La larga lista de las revoluciones europeas termina con la ocupación de Roma y la declaración de «Roma capital». Italia ha alcanzado la unidad.

El Papa se convierte en una imagen de lo que significa para los católicos este proceso. Despojada de sus Estados, la Santa Sede no reconoce la legitimidad de esos cambios. Hay una posición doctrinal que los condena. Eso no le impidió firmar acuerdos con los nuevos poderes. Tras ensayar estos la creación de una Iglesia nacional, como sucedió con la Constitución Civil del Clero (1790) y otros episodios cismáticos, la mayor parte de los católicos se declararon ajenos y hostiles a aquellos.

El sistema concordatario recogió este modelo de Iglesia, pero asegurando su estructura jerárquica mediante la intervención de Roma. La descristianización y la recuperación se valoran desde el modelo de Iglesia estatal.

Conforme avanza el siglo XIX se abren paso otras formas de ser cristiano, especialmente en el mundo católico. Se pasará de una negación de lo que implicaba la libertad de conciencia, la marcha hacia una des-confesionalización del Estado, a un trabajo de acercamiento y presencia, y de intensificación de la vida cristiana. El sistema confesional se había hundido (30). Era la oportunidad de que las iglesias tuvieran otro soporte, el de sus propios fieles. Bada cree que

este cambio fue brusco, «sin transición», porque la Separación, como cualquier decisión legislativa, debe tener un ritmo, un tempo lento, para vencer resistencias y permitir adaptaciones (31).

Para entender el ultramontanismo hay que observar la situación creada por la supervivencia de las posiciones regalistas y galicanas. Fue una apelación de los cristianos a las libertades, reconocidas a todos los ciudadanos. La presión próxima del Estado encontraba alivio en un recurso a la Santa Sede.

Esta opción fue cargándose de significación religiosa, en el mundo católico, hasta convertir la fidelidad al Papa en una de sus devociones identitarias. Basta citar a Felicité R. de Lamennais en 1929. Su biografía remite a un proceso que desemboca en la tesis de que la Iglesia católica es incompatible con el liberalismo. No parece que «la apostasía de las masas» sea una herramienta que explique adecuadamente el efecto de ese conflicto (33-34).

Habla Cuenca Toribio de una «desclericalización» del ideario conservador cuando se aproxima la segunda mitad del XIX. Manifiesta ese hecho el asentamiento «social y político» de la burguesía. Hubo un cierre que dejó fuera a los que, en la segunda mitad del siglo XIX, son designados como el pueblo, el cuarto estado, para el cual pidió la Iglesia su inclusión en aquella sociedad, bajo el signo del pauperismo», Estaban fuera del *limes*. Eran los nuevos bárbaros que desde él amenazaban esta sociedad. Fréderich Ozanam dijo que había que pasarse a ellos.

Siguiendo sus pioneras y decisivas conclusiones sobre el liberalismo, recuerda Cuenca Toribio que el encuentro de los católicos con la modernidad fue un camino «largo y áspero, repleto de hondonadas y baches». Dios y Libertad resumen ese impulso hacia el encuentro entre el cristianismo y el mundo moderno. La revolución heredó la «Ilustración racionalista», pero también las «luces» cristianas (45).

La implicación del clero en la defensa de la autoridad y del orden, desde tan pronto y durante tantos años, dificultó su salida del universo contrarrevolucionario. Esto fue especialmente destacado en España. Además del poder y del prestigio tanto tiempo en manos de la Iglesia, hay que señalar la importancia de la Guerra de la Independencia, como símbolo de una lucha a favor del Trono y del la Altar.

En apretadas líneas, Cuenca relata las crisis dinásticas que acompañan el ascenso del legitimismo, en el que se incluye el giro de Pío IX tras su exilio en Gaeta. En 1864, la *Quanta Cura* y el *Syllabus*, «la Carta Magna» de la contrarrevolución, producirán una crisis. La inmediata respuesta de quienes abogaban por la «conciliación» fue ir tejiendo una doctrina y una praxis que, juntas, fueron una alternativa, discreta, que, en todo momento, quiso afirmar su obediencia al Papa.

En el marco de «restauración vienesa», especialmente en Francia, donde se construyó muy pronto una teoría de la contra-revolución, sitúa Cuenca el inicio del movimiento congregacional. Estos «nuevos institutos», tal fue su designación jurídica, trataron de paliar los efectos de las guerras revolucionarias de los primeros años del XIX.

Surgen en todas partes. Son pequeños. A veces hay varios en una misma diócesis. Son femeninos y, por tanto, seculares. En escasas palabras, Cuenca los describe como «plenamente sintonizados con su época y misión». Casi todo dieron «un ejemplo envidiable de la noción del «otro» y estrecharon el territorio inmenso de la ignorancia» (50-51).

Ejercieron la misericordia como el gran ministerio de la Iglesia: enseñar a quien no sabe, curar a los enfermos, acoger a ancianos y huérfanos. Y en una versión moderna, a la altura de aquel tiempo, buscaron «mejorar las condiciones de la clase obrera del campo» (sic), esto en un mundo rural aún demográficamente mayoritario y proletariado.

Pasados los años, ya en el último tercio, frente al debate político e ideológico, frente a las «cuestiones de derecho público», los católicos llamaron a esta vía «las humildes obras» de intervención y presencia, que hicieron que se *mirara* a los cristianos, sin necesidad de que estos se *hicieran ver*, otra expresión de Ozanam.<sup>2</sup>

En el recuerdo de los católicos pervivió la implacable persecución durante la Dictadura de Robespierre. Luego, el acercamiento al pueblo y la exaltación de la libertad, pregonados por Félicité R. Lamennais, favorecieron el recurso al Papa a la vista de las posiciones galicanas y regalista de la monarquía restaurada. Cuenca destaca que esta posición es «una original doctrina antirrevolucionaria», pero no aceptada en Roma, frustrando la expectativa de su autor.

Fue la época de la emancipación de los católicos en el Reino Unido. Los movimientos nacionales en Polonia, Alemania e Italia no tuvieron respuesta en Gregorio XVI. Guardó silencio expectante, pensando que estaban contagiados de liberalismo. Pío IX tampoco quiso participar en una guerra contra Austria, distanciándose de las aspiraciones de la *Italia unita*.

Citando el caso del nacionalismo vasco y catalán, habla del papel del clero como guardián vigilante del patrimonio cultural y lingüístico, Cuenca escribe que «es difícil rechazar el pensamiento de que la Iglesia más conservadora de la Europa occidental no tomase aquí un desquite del triunfo de la revolución liberal» triunfante en el siglo XIX.

---

<sup>2</sup> Vid. esta referencia en Gérald Cholvy, «Évangéliser Paris...cette Babylone?», *Revue d'Histoire de l'Église de France* 239 (juillet-décembre 2011) 337-343.

La Iglesia en la América emancipada padeció los efectos del regalismo, que perduró en los Estados creados tras la independencia. Como han puesto de relieve algunos de los trabajos publicados con motivo del bicentenario. La oposición Iglesia-Masonería, las políticas para acabar con el poder social del clero, las «reformas», como sucedió en México con Benito Juárez y sus sucesores... todo en medio de graves crisis políticas en las cuales la Iglesia tomó partido al lado de los conservadores y pagó por haber estado en el lado equivocado, el de los vencidos. El catolicismo en Brasil, Canadá y Estados Unidos los presenta Cuenca en una sumaria y brillante síntesis (64-65).

Josep Hereu i Bohigas estudia «Ilustración, Revolución, Romanticismo y Cristianismo» (68-112) ¿Se opuso la Iglesia al movimiento emancipador hacia la felicidad y la verdad? Se trata de verificar qué intervención ha tenido la religión en el desarrollo de la modernidad. ¿Fue esta una secularizada teología cristiana? Una nueva idea del universo infinito y de la materia eterna plantea una nueva relación de Dios con el cosmos. Este es su plena revelación de Dios.

La razón ilustrada será una razón militante por la verdad y contra todas las formas de opresión, enemigas de «las Luces». Hay modos plurales de acercarse a la realidad, partiendo de los fenómenos para llegar a los principios.

El término hombre recibe un sentido nuevo y eso conduce a la identificación de lo *cristiano* con lo *humano*. Hay un ecumenismo de los valores. El siglo XVIII fue revolucionario, tan absolutista como el poder revolucionario contra el que se alza. La razón ilustrada, origen y fuente de progreso, genera un «optimismo pedagógico». La historia tiene su racionalidad, sus leyes. El historiador debe descubrirlas.

Las leyes que se observan en todas partes no las ha dictado Dios, porque son contradictorias. Por eso hay que sustituir la legitimidad fundada en la tradición, por la que procede del derecho natural. El pasado no es una guía, un modelo, sino algo que debe evitarse. La religión natural es la esencia de las formas religiosas históricas.

Se pasa de la «cristiandad» a la humanidad mediante una transferencia del sentido de lo sagrado. Todos los hombres tienen un destino común, que no ha sido revelado, sino que brota de la misma naturaleza humana. Negada la revelación, se atacan los dogmas que derivan de ella.

Nada separa a Dios del hombre, por eso ninguna dogmática puede impedirle conocer lo oculto de la naturaleza. Dios se manifiesta en sus creaturas. Por eso la naturaleza queda «rehabilitada». La ciencia adquiere una dimensión y un significado religioso. El universo es la realidad infinita de Dios. Religión es sentirse dependiente de lo infinito.

Debe buscarse en Alemania los orígenes del romanticismo. Los románticos son los hombres de la «iluminación interior», desde una relación nueva con Dios, con el mundo y consigo mismo. Eso sucede «en el silencio de una presencia total».

Hay otras revelaciones. Dios no lo ha revelado todo por medio de Jesús. El romanticismo hace una generalización transhistórica y transconfesional de la experiencia religiosa. Las religiones tienen razón de ser porque, en su diversidad, hacen posible la «intuición de lo divino». En la historia humana se revela Dios. El cristianismo es una forma provisional y deficiente. Conservarla dentro o dejarla fuera de la filosofía fue la divisoria entre derecha e izquierda hegelianas.

El relato en el Nuevo Testamento no es una narración histórica, sino un mito, dice D.F. Strauss en su *Vida de Jesús* (90). El análisis del pensamiento de los hegelianos de izquierdas, de Marx y de Kierkegaard ayudan a entender el pasado de algunos aspectos que presentes hoy.

El positivismo va a poner en primer plano la noción de necesidad natural. La biología es el arquetipo de la teoría social. La sociología debe transformarse en ciencia positiva. La razón individual está en el origen de las revoluciones. Por eso hay una contradicción entre esta y la razón general. Aquella debe estar sometida a esta. La razón pública exige una adhesión plena, sin explicaciones, porque el razonar es siempre propio del individuo.

Frente al racionalismo, la teología intentará reconstruir, con categorías filosóficas de este tiempo, la credibilidad de la fe. Se trata de dotarla de razón. Johann Sebastian Drey introdujo en este binomio fe-razón la noción de revelación como historia.

La teología social busca la misión de la Iglesia en una sociedad escindida y con una tasa alta de pauperismo. La Iglesia debe ser el fundamento vital de la sociedad. Por eso ha de interesarse por los problemas sociales.

En este tiempo, el magisterio se convierte en criterio decisivo de la fe, de la ortodoxia. Heinrich Denzinger, en su *Enchiridium Symbolorum*, recoge esa enseñanza sobre dogma y moral.

Josep Hereu cita a Juan Donoso Cortés y a Jaime Balmes, bajo el epígrafe «Postración teológica en la península ibérica». El primero hizo una interpretación teológica del Evangelio. El segundo pudo responder a los interrogantes en torno a la fe. Le ayudó su condición de filósofo y de teólogo.

Dos breves citas sobre la teología ortodoxa, Ivan Kieievsky y Aleksei Khomiakov, dan paso a lo que fue el Concilio Vaticano I para la Iglesia. Había dos tendencias. Una, la de la Universidad Gregoriana, y otra, la de las facultades alemanas de teología.

Había que resolver la articulación del método escolástico y el histórico-crítico. Hereu cree que la doctrina fijada sobre la fe y la infalibilidad del Papa han tenido problemas de recepción y de interpretación, que podrían haberse ahorra-

do. Las dos constituciones del Concilio se destacan la infalibilidad para la jerarquía y la obediencia para los cristianos. En relación al ateísmo, recoge la posición de Reyes Mate: fue un «lugar teológico creado por la Iglesia para deshacerse del movimiento emancipador». La *restauración* comporta incluir la religión como componente irrenunciable de la nación.

Sobre la infalibilidad hubo una controversia fuera de la Iglesia. Y dentro de ella, en cuanto a la comunión, pues sí ha tenido efectos sobre ella la jurisdicción inmediata, directa y universal del Papa.

Industrialización y sus repercusiones en las formas de vida y en la acción de la Iglesia Católica es la aportación de Feliciano Montero García.

La respuesta católica a quienes trataron de anular la abusiva presencia y acción de la Iglesia en la sociedad y la vuelta a empezar cuando aquella se reestructura y aparece la reacción de liberales laicistas ¿explica una relación ofensivo-defensiva, una reciprocidad conflictiva entre mundo católico y sociedad secularizada, entre sus respectivas instituciones y organizaciones? ¿De qué lado se sitúa en el mundo contemporáneo la iniciativa social? ¿Quiénes controlan el poder político, el Estado? ¿Se justifica el uso de este para mantener bajo control a la otra parte?

A comienzos del XIX, ¿era la Iglesia todavía un imperio, un poder supra-estatal que amenazaba los Estados nacionales? Ese rasgo, puesto por Adolf Harnack como un elemento de catolicismo, ¿era decisivo o pesaba más la tradición de resistencia al Estado, como religión, que es, como dice Harnack, una de las herencias del cristianismo que ha salvado la Iglesia católica en los países latinos?

Feliciano Montero plantea las repercusiones de la industrialización en las formas de vida y en la acción de la Iglesia, desde el clericalismo y su réplica anticlerical, desde la organización de los católicos, acogiendo las ventajas de la libertad y las medidas preventivas, intervencionistas, del laicismo que tasa a los católicos las libertades reconocidas a los otros. (113).

Como en otras aportaciones de esta obra, las hipótesis sirven para visiones comparadas. Gracias a ellas es posible esta historia del cristianismo, ecuménica y muy poco etnocéntrica.

Hubo varias oleadas secularizadoras. La primera afectó al Estado. Trajo libertad religiosa y tolerancia. La segunda, mediante la crítica científica, apostando por el positivismo, pretendió ¡acabar con una visión del mundo. Para eso decidió reformar la escuela. Feliciano Montero, que participó en un Congreso sobre la «Internacional Negra», cita esa respuesta de tiempos de Pío IX. Se organizó a las élites católicas, en cada nación, y se trató de coordinarlas en una Europa donde comenzaban a establecerse pautas de negociación y consenso para encarar los problemas comunes, convocando a conferencias y congresos europeos e internacionales.

La posición intermedia de la Iglesia ante la «cuestión social», fue una alternativa a las pretensiones socialistas y al rechazo de las reformas, para rectificar los abusos del capitalismo. Es importante este aspecto. El catolicismo antiliberal y ultramontano evolucionará hacia los valores de la libertad, la defensa de la propiedad, del salario justo, de los valores liberales, sobre todo de la autonomía para asociarse libremente, de modo que toda forma de coordinación entre organizaciones parta de la libertad y la respete.

Para Feliciano Montero, la secularización comienza por el Estado que asume funciones monopolizadas por la Iglesia. Las declaró propias. En esa modernización perdura un elemento previo al Estado liberal: el regalismo, es decir, la sumisión de la Iglesia al Estado. Serán librepensadores y laicos quienes luchen por una escuela que excluya a las congregaciones. Solo de ese modo se puede llegar a una «desconfesionalización efectiva» de la sociedad. Por eso las leyes contra las congregaciones serán la herramienta usada por los Estados desde el último tercio del XIX y acelerada con su ampliación a las congregaciones femeninas, desde el cambio de siglo. La escuela pública es laica. Los espacios públicos son del Estado, que autoriza su uso y lo controla.

En ese cambio de siglo, en tiempos de Pío X, hubo un retorno a lo confesional, a la obediencia frente a la crítica, a la «confesión de fe» –juramento antimodernista– frente al examen crítico de los problemas y la aplicación del método histórico, a la «reclericalización» frente a la autonomía social y política, cultural y científica de los creyentes.

Esta respuesta tiene un contexto diferente. Los pasos dados desde 1880 hacia el acercamiento al pueblo, el cuarto estado, hacia la democracia, como lucha contra la marginación de este, han supuesto cambios, manifiestos en formas de disidencia interna y de una nueva imagen del «otro», hacia él y desde él. Montero examina diversas realidades. Menciona el ejemplo del cardenal James Gibbons y su defensa del «americanismo», rectificado por León XIII, pero no condenado globalmente, como tampoco condenó la «democracia cristiana», aun en un país donde la política era un terreno vetado a los católicos.

Esta *complexio oppositorum* se mantuvo en tiempos de Pío X. La condena del modernismo «teológico» funcionó como un cambio de ritmo, pero no de objetivo, a través de la Comisión Bíblica. El modernismo social siguió su camino, con el *tolerari possunt* dado por Pío X a los sindicatos interconfesionales alemanes en 1913 y al partido de Luigi Sturzo en 1919, año en que se inició el Partido Social Popular en España ... Más allá de 1914, puede verse que el siglo XX fue un tiempo de expansión y de restauración, una y otra, en la lógica de la Iglesia católica como institución religiosa: los cambios además de urgentes, necesarios y convenientes, los ha querido siempre y los ha hecho la Iglesia.



En el mundo protestante había una tradición pietista. Frente a las creencias, sostenidas y transmitidas por las iglesias nacionales, la opción individual para que la fe sea una opción de vida. La *ortopraxis* importa más que la *confessio fidei*. Carlos Capó vincula la renovación y expansión de las Iglesias protestante con la «misión» hacia las clases menos favorecidas, mencionando el metodismo. En el pietismo hunde sus raíces el cristianismo social. Para Wesley la primera preocupación era los pobres (164).

También en el mundo protestante las víctimas de las guerras opusieron en primer plano el ministerio de la misericordia compasiva. El nuevo nacimiento supone la puesta en marcha de varios proyectos de renovación cristiana que incluye una predicación y un catequesis que «enseñe» a quien no sabe.

La Iglesia es la comunidad de los que han «renacidos». Esta debe acercarse al pueblo, superando la rutina del ministerio y de la predicación.

El «cristianismo social» surge con el acercamiento al mundo obrero. «Fe y acción»: proclamación del evangelio y obra sociales. Estas nacen de la comunidad. No es una «obra buena» individual», sino un testimonio. Amor al prójimo y una Iglesia al servicio de los pobres son los pilares de este cristianismo social.

En 1845, Iohan Heinrich Wi Chern invitó a los participantes en una conferencia pastoral en Berlín, a trabajar entre los obreros de las ciudades y del campo.

A partir de los años setenta hay alguna aproximación al socialismo. Sus denuncias de la situación social son fundadas y sus reivindicaciones, justas (177-178). Carlos Capó estudia a los protagonistas y, a través de ellos, traza el proceso de las iglesias protestantes y las aperturas a formas de organización y de trabajo social conjunto, incluso con nos cristianos, como Tommy Fallor, cuyas ideas estarán presentes en Vida y Acción. Christoph Blumhardt rectificará su posición activista a favor del socialismo. Como el Reino de Dios, el socialismo de Cristo se realizará en el silencio, bajo la iniciativa de Dios (185).

Las conclusiones de Carlos Capó, además de ser una síntesis, hacen pensar sobre las posibilidades de «innovar», los conflictos y resistencias a lo nuevo, las etapas, tiempos y pausas, todo eso que emerge en la historia escrita al hilo de la historia de lo que ha pasado.

Como en otros capítulos, también en la colaboración de Alfredo Verdoy hay una relación entre la iglesia y la sociedad, en este caso, la acción misionera de las Iglesias y la expansión colonial europea (207). La relación fue compleja. Verdoy cita un etnocentrismo europeo, que hizo a misioneros y políticos considerar la cultura europea superior a las otras (191).

La misión, en la Iglesia católica, la dirige la Santa Sede. Entre las iglesias protestantes los protagonistas son las «sociedades misioneras». Estas se «marchan lejos», porque consideran a las confesiones oficiales ricas, ajenas a la gente que entra en el horizonte de sus sociedades gracias a la expansión colonial.

Circuló la idea de Jesús como el fundador de una «sociedad» filantrópica. El mismo fue un filántropo., En 1936 Arthur Michael Ramsey, siendo obispo de York, publicó *The Gospel and the Catholic Church*. Su tesis central es una crítica de esa reducción de la fe en Jesús y de la comunidad fundada por Él.

Como sabemos por el estudio de Capó, es el momento de apogeo del pietismo. Las sociedades eran avanzadillas respecto a las iglesias históricas. Sus socios marchaban lejos, vivían con extraños, amenazados y hasta perseguidos. Entre ellos hubo muchos con una gran autoridad moral, con una intensidad ética y religiosa, con un gran sentido práctico... Eran otro estilo de presencia, bastante ajeno al de los funcionarios de la potencia colonial.

Sucedió algo parecido en el mundo católico. Los laicos estuvieron en el impulso misional de la Iglesia en el XIX. Un hecho importante fue la aprobación y hasta la insistencia de la *Propaganda Fidei*, para que las nuevas congregaciones femeninas enviaran hermanas a las misiones, modificando algunas normas que podrían oponerse. Eutimio Sastre lo ha puesto de relieve en varios de sus trabajos.

La Santa Sede estuvo atenta para que la misión no se vinculara con los intereses coloniales, algo visto como normal incluso por ese excepcional personaje que fue Charles de Foucauld. La misión no es «para dilatar imperios». La Iglesia evangeliza a los no cristianos porque es su deber. No lo hace por proselitismo, sino para distribuir lo que ella ha recibido como don, libremente aceptado y, por ello libremente propuesto. El deber del ejercicio de la misericordia hacia el otro sostiene «el deber misional» de la Iglesia.

La primera parte, respetando la secuencia temporal, se cierra con la crisis modernista (237-247) y el contexto teológico, que Antonio Bentué sitúa en la neoescolástica (221-231) y la teología liberal (231-237). Las ideas, históricamente, pertenecen a ese apartado de la historia que subraya la permanencia frente a lo que cambia. Es también el terreno de las resistencias y eso explica que a veces que se crea que asuntos y formas de encararlos se han enquistado. Al historiador incumbe relatar estas y dejar para otras disciplina aquellos.

La neo-escolástica, en tramo final del siglo XIX, supuso la recuperación del conocimiento objetivo de lo real frente al subjetivismo. Esta operación supuso recuperar el valor de la autoridad, cuyas decisiones han de justificarse en la realidad. Una prueba de ello es la colección de las que han ido fijando la verdad y las razones que la explican a lo largo del tiempo.

Bentué recuerda que este proyecto cultural se inserta en un propósito de recuperación católica. Por eso la crisis modernista, reducida en personas y recursos, tuvo tanto impacto. Frenaba ese propósito de extensión y recuperación católicas o se desviaba de él. Es un acierto que resuma las principales encíclicas de León XIII, donde se explican este plan, incluida la solidaridad con las mu-

chos sometidos a condiciones de vida que difieren poco de las de los esclavos. (*Rerum Novarum* 2).

La teología liberal, queriendo evitar la confusión entre la fe y la razón, reclamó la autonomía de esta para explicar el universo en el que el creyente vive. Esta teología inicia la crítica histórica. En su camino lleva a plantear la identidad de Jesús, su mensaje, su recepción y transmisión en la Iglesia, para dilucidar la *esencia del cristianismo*. Puesto el foco sobre la predicación de Jesús, esta se concentra en el amor al prójimo, en la implicación y en la presencia, eso que suele designarse como compromiso ético, y filantropía. El temor a que de ese modo se disuelva la «verdad», el retorno a lo que es base incommovible no parece una elección «limpia», porque actúa como legitimación y defensa lo que existe o de ese mundo que se define como el «nuestro».

El modernismo se examina en una perspectiva ecuménica: el debate de Loisy con Harnack, en el que intervino la *Revue Biblique* afecta a la continuidad y discontinuidad entre el mensaje de Jesús y la Iglesia. «Le petit Livre» de Loisy, respondiendo a Harnack, abrió un conflicto de aquel con la autoridad eclesiástica. En una compleja secuencia, los términos del debate, convertido en proposiciones –Decreto *Lamentabile sane*– y sistematizado en una encíclica –*Pascendi Domici Gregis*– entre 1907 y 1914 van a marcar un clima y una sensibilidad conflictiva desde la cual se ha habido el riesgo de interpretar toda la obra de Pío X.

Al cerrarse este primer tramo del Cristianismo en la Edad Contemporánea, a las tareas pendientes, a los asuntos a debatir, a los retos a los que acudir, que se prolongan más allá de 1914, hay que sumar los pasos dados, las iniciativas, las opciones hechas y las razones que inspiraron formas de presencia y de intervención, que, asimismo, se prolongan más allá de 1914. A ese proceso, en esta obra se le llama «Renacer».

Lo examina para el mundo católico Juan María Laboa (255-297) y Edgar Moros para el protestante (298-332). Ambos recogen cambios y respuestas pastorales, señalando aquellas situaciones de dimensiones tan trágicas que superan las frases en las que han querido resumirse. Los genocidios estos años amplían el holocausto, las tiranías políticas, totalitarias, han superado en extensión e intensidad ese culto a la violencia y a la mentira que ha querido provocar la muerte del hombre, la banalización del mal, la ampliación de la opresión.

Frente a eso, las posibilidades de iniciar un tiempo –final de la utopía– donde hubiera recursos para que todos vivieran en condiciones dignas del hombre.

Una novedad en la acción de las Iglesias ha sido la consolidación de instituciones ecuménicas de cooperación y diálogo.

La descolonización y los problemas de desarrollo de esos nuevos países han tenido efectos sobre las Iglesias. Pedro Negre y Jorge Negre los examinan apor-

tando numerosos datos (333-381). Asia es un continente de dimensiones gigantescas, en población, extensión y recursos. Existen tradiciones religiosas seculares, algunas anteriores al cristianismo. Hay una especial mención a China (341-342).

Las leyes protegen la libertad religiosa, pero no aseguran comportamientos tolerantes, como sucede, por ejemplo, en India. Las iglesias protestantes, más flexibles institucionalmente, han podido adoptarse mejor. Asegurada la tolerancia, hay que caminar hacia la libertad como un hecho socialmente aceptado.

El incremento demográfico espectacular los últimos cien años en África ha favorecido el éxito de la evangelización. Aún los cristianos no pasaban del 41,8% en 1999. No hay en este continente democracias pluralistas consolidadas y ni siquiera han llegado a ser viables muchos Estado y estructuras políticas.

Como sucedió antes en algunos lugares de Europa y de América, los obispos mantienen las posiciones duras mientras que la Santa Sede trata de negociar con los Estados que discrimina y hasta persiguen a la Iglesia. El Anuario Vaticano presentó en el 2000 cifras alentadoras, que llevan a los autores de este capítulo a hablar de «una Iglesia africana» (360-361). La dimensión ecuménica de la misión, el diálogo, en la óptica del Vaticano II, tuvieron su campo de operaciones en la lucha contra el apartheid en Sudáfrica.

Tras el «renacer» y las misiones, la situación de la teologías católica y protestante. José María Castillo (382-424) pone fechas, recoge antecedentes, en un marco temporal que gira en torno al Vaticano II.

En el mundo protestante, todo lo que rodea el impacto de la secularización, desde la experiencia martirial de Bonhöffer al libro del obispo Robinson: *Sincero con Dios*. Fue, fue traducido a más de quince idiomas. Los problemas estaban ya señalados en los escritos y en la reflexión de los grandes teólogos protestantes: Barth, Tillich, Bultmann... Robinson favoreció la difusión de una respuestas que funcionaron como guías.

Entre los católicos se inicia una revisión crítica de la teología oficial. Como observó Paul Sabatier a principios del siglo XX, los católicos, especialmente los teólogos y el clero, tienen una relación emocional muy intensa con la Iglesia. Es importante, como cita, la de Congar de 1954. Las otras que sigue confirman que estaba produciéndose un corrimiento en el interior, que saldría afuera en los años sesenta, coincidiendo con el Concilio» (391-399).

Habla Castillo de «fórmula de compromiso» como método conciliar. Es el modo de llegar a acuerdos, pero los acuerdos no repasan los dinamismos y su impacto institucional salvo que se crea y acepte que el poder, lo más visible de una institución, lo es todo (401-405) El malestar creciente y el empeoramiento de la situación revelan que el poder o la autoridad no es todo.

¿Se ha acabado el proceso de diálogo con la modernidad? ¿No hay una praxis diferente que revela una opinión católica mayoritaria en relación con la autonomía personal de los creyentes y con las respuestas que sus comunidades se dan para «seguir activas en el hoy» de este mundo?

Un concilio, aun siendo decisivo, es siempre transitorio. Tiene fecha de puesta en marcha y exige fechar también su revisión. Lo histórico es débil siempre, pero permite proyectar cambios y demandar rectificaciones. Y en esa debilidad, está su fuerza. En la medida en que el pensar, en este caso la teología, está pegado a lo real y no es un sistema legitimador, no proporciona respuestas últimas, no da «soluciones definitivas». Las brillantes afirmaciones de Castillo deberán prolongarse para sostener que siguen vigentes cosas ya antiguas y que la legalidad –no la LEY, sacralizada como realidad mayúscula– no ha sido un factor modernizador y de primer orden (417-418). Todos los poderes arbitrarios crean apoyos nacidos en el entusiasmo, en las adhesiones no reguladas, en las improvisaciones irresponsables de los que mandan y en la efímera adhesión interna de quienes padecen todo esto.

Salvo este matiz, Castillo sostiene «la perenne actualidad del Concilio» (420). Si el diagnóstico es acertado, no habrá que temer que los que se apartan de él y reman en otra dirección, aunque les favorezca la corriente, si es así, se encaminan hacia ninguna parte. ¡Que les vaya bonito!

En la tercera parte, globalización y postmodernidad, se examina el último tramo cronológico (1965-2004). Estrada reconoce en el Vaticano II un giro, percibido fuera del catolicismo y constatable en países de «tradición católica». La Iglesia católica halló en el Consejo Ecuménico de las Iglesias «la instancia alternativa» para discutir los asuntos planteados por el Concilio. (428).

La internacionalización de la curia, la creación de unos «secretariados» y los inicios de una descentralización parecen tomar de un tiempo nuevo, que se sitúa bajo el signo del diálogo no del anatema, esa expresión con éxito que puso en circulación Roger Garaudy en 1968.

Aquel acontecimiento, punto de partida, tenía el soporte de los movimientos renovadores que lo precedieron. No duró mucho. Vino el repliegue. De «un desencanto» colectivo habló Ratzinger. Quizás fue más una ilusión fallida en quienes pilotaban ese proceso y en quienes depositaron su confianza en ellos. Estrada pone nombres a esa deriva desde la desconfianza y hacia el «baluarte».

Junto a esa maniobra visible, ¿hubo un retroceso en los espacios de autonomía de los creyentes y en las libertades que gozaban como ciudadanos? ¿Es una desgracia una crisis de identidad que desplaza a la comunidad cristiana de la función asignada de ser una «religión civil» en sociedades con Estado fuertes, democráticamente legitimados? ¿Puede haber alguna relación entre esa des-implicación buscada y ese éxodo hacia nuevas formas de vida, con más tolerancia, donde

la disidencia puede vivirse con menos angustia, y hay una mayor presencia entre gentes aún lejanas? La situación previa a la crisis, ¿no favorecía a quienes prefieren la disciplina a la verdad y reducen esta a justificar la disciplina?

Esta crisis que desasosiega a unos ¿no ha supuesto para otros, muchos más, un retorno a lo «esencial», visible de momento en formas de alejamiento, en ausencias, en lealtades razonadas y no incondicionales? La cultura postmoderna, la de *carpe diem*, escenificado en una excepcional película, *Dead Poets Society*, en 1989, desencadena resistencias, que pueden resultar insoportable, incluso cuando se cree en la vida y en la libertad.

En el marco de la modernidad, examina Estrada las estrategias de la Iglesia católica para enfrentarse a sus problemas y los conflictos. «No es tanto que España haya dejado de ser católica... cuanto que ha dejado de ser tradicional, mientras que la Iglesia católica sigue siéndolo» (444).

Otra clave para entender tensiones internas es el desfase entre instituciones y teología, concretado en ese des-apego del magisterio, de la autoridad, para pensar críticamente y exponer libremente el trabajo teológico.

La necesidad de pronunciarse sobre todo, de decir una palabra propia, decisiva, se va visualizando ahora de otro modo. Con las limitaciones que tiene todo lo que empieza, los sínodos van introduciendo una manera más abierta, más plural y participativa, en la dirección de toda la Iglesia y con referencias a su presencia continental y regional en el mundo. El Papa cada vez más el sucesor de Pedro y paso a paso lo va siendo también más como obispo de Roma (461). Aclara mucho el análisis de Estrada sobre el I «Pontificado» de Juan Pablo II (470-475).

Ha cambiado la referencia cultural de las Iglesia, ligadas a lo europeo» (449 y 459). Ha habido una asimilación de aspectos de esta cultura, que eran ajenos a las formas de vida y a la mentalidad de los sacerdotes y pastores y ministros de las Iglesias.

Se ha iniciado un diálogo con las religiones. El llamado «espíritu de Asís» fue una clara aceptación del papel de las religiones en el designio salvador que a todos incluye. Estrada avisa del reto que aporta esta novedad. «Si una religión afirma ser el camino mejor y más válido... tiene que mostrarlo por su capacidad para inculturarse... Tiene que ver su propia identidad abierta y dinámica» sensible a la demanda de justicia, combatiente y activa a favor de los abandonados y despreciados (466-467).

¿Cómo se encuentran las teología cristianas al acabar el II milenio? Este no es tiempo de «un solo libro». Por eso Juan José Tamayo fija el campo de su trabajo: los aspectos más innovadores de las teologías de la segunda mitad del siglo XX (481). «Las teología de la esperanza y de la cruz» son el primer grupo. Moltmann, desde la esperanza, hasta *El Dios crucificado*, que coloca «la docta

spes» de Bloch, en medio de quienes viven «bajo la sombra de la cruz» (485), los oprimidos, una situación que, incluso para quienes solo la ven, aunque no la sufran, hace inapetente la vida y lleva a envidiar a los que no han nacido (Eclesiástés 4, 1-3).

De la teología de la liberación, pocas palabras, pero fundamentales. Vuelve sobre ella más adelante (493-500) señalando sus distintos contextos, que clasifica geográficamente.

La teología política es una «teología fundamental», es decir, un paradigma nuevo para iniciarse en la teología, desde la crítica cultural y desde el rechazo del «aburguesamiento» de la religión, cuya presencia en el espacio público choca con esa herencia de la Ilustración, que la encerraba situaba en el ámbito privado e individual o la aceptaba como religión controlada, «religión civil», para que los ciudadanos sean buenos.

La lectura de Tamayo introduce en una teología que pertenece a la otra cultura, la de los no integrados en las capas dominantes. En este sentido debe subrayarse su acotación sobre la teología feminista: el androcentrismo de la Iglesia y la marginación de las mujeres dentro de ella. La perspectiva, «el sufrimiento de las mujeres. Por eso, dice Tamayo, es «una teología crítica de la liberación».

No se puede confundir esto con el papel que las mujeres han tenido y tienen en esa parcela decisiva, desde el Evangelio, que ha sido el ministerio de la compasión hacia los ancianos, los huérfanos, los enfermos, en la enseñanza... Eso es otra cosa. Esta teología es una protesta, razonable y exigente. Ninguna exclusión es buena, muchas veces es intolerable, y casi siempre injusta. Además, históricamente, tienen fecha de inicio, que termina sabiéndose.

Entre la aceptación de la renovación en marcha y el impulso para que siga avanzando, el Vaticano II, (521-530) es también punto de partida para Marciano Vidal, que escribe sobre «Ética teológica». La identidad teológica de la moral es uno de los «empeños de la renovación» postconciliar, a la que suma la recepción de la filosofía de la «Razón práctica», de Kant.

Esta refundación de la teología moral ha sido ya recogida en los manuales. Al mismo tiempo se produce una abundante y frecuente intervención de la autoridad en el campo moral, desde León XIII a la *Veritatis Splendor*, un siglo, desde 1891 hasta 1993.

El «título» centra lo que Marciano Vidal llama la respuesta al reto de la modernidad: una ética autónoma puede ser también teónoma. Puede hablarse de «ética teológica», apoyada por hermenéuticas aceptadas por la modernidad. Es una moral realmente humana, reconoce que la praxis ética tiene capacidad de asumir «connotaciones de una simbólica religiosa». Pueden converger hacia «un humanismo de diálogo y colaboración entre creyentes y no creyentes».

Eso supone una ruptura con el sistema de cristiandad, en el que la religión pretende un monopolio ético. El resultado podría ser una moral no ideológica, neutra, laica, una ética civil «no excluida» por los obispos españoles en 1996. Vidal dirigió *Conceptos fundamentales de ética teológica*, 1992, cuyo fin fue introducir en la cultura española una reflexión sobre lo que significa el *ethos* cristiano en ella (534-539).

Se aboga por un retorno a las fuentes, al Evangelio y la teología, por una metodología para buscar «la verdad moral», en el marco de un proyecto de moral solidaria (540-552).

Enunciado por Estrada, el cristianismo y diálogo interreligioso es la aportación de Francesc Torradeflot (556-613). ¿Qué ha pasado desde el primer «Parlamento de las Religiones del Mundo», celebrado en Chicago entre el 11 y el 27 de septiembre de 1893? Desde entonces hasta el 2004, solo hubo otros dos encuentros. El Cuarto se reunió este año en Barcelona, en el marco del Fórum Universal de las Culturas, los días 7-13 de julio. Puede encontrarse información en [portal.unesco.org/culture/es/files/19969](http://portal.unesco.org/culture/es/files/19969).

Hay un elenco de problemas, que afecta a las religiones y a «las cosmovisiones ateas y laicas». La religión se escapa al control de las autoridades religiosas. ¿Una religión «a la carta»?

La cooperación y el diálogo interreligioso necesitan libertad religiosa y tolerancia. ¿Qué significa el artículo 18 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos? La protección de la conciencia y de la libertad religiosa ha ido ampliando el número amparados por ella. Crece y se extiende la actitud positiva de unas religiones hacia otras.

En el marco de las teologías, el judaísmo ha ido aceptando el pluralismo, aunque sea por motivos pragmáticos, quizás aprendidos por las discriminaciones padecidas en la «diáspora». La evolución del Islam ha sido más lenta.

¿Hay una divinidad manifestada en diferentes revelaciones? Eso afirma el hinduismo. El budismo, crítico con el ritualismo religioso, cree posible que cada uno viva una experiencia personal dentro de sus propias tradiciones religiosas.

La tolerancia y el diálogo han de darse también en el seno de cada tradición religiosa y simultáneamente entre ellas. ¿Cómo responde el cristianismo a la diversidad religiosa? En el terreno de los hechos hay tres posiciones: la que *excluye*, la que *incluye* en la propia identidad, a pesar de que el otro no se reconoce en ella y la *pluralista*, que reconoce la del otro a la vez que afirma el valor de la identidad cristiana.

También en la teología cristiana de las religiones, el Vaticano II inicia una nueva etapa. Las religiones no cristianas entran en el círculo del diálogo de la Iglesia. Juan Pablo II hizo una aportación específica, concretada en gestos y en un extenso «magisterio».



La declaración *Dominus Iesus*, del 6 de agosto del 2000, pone claridad, tutela la identidad de la Iglesia y mantiene la afirmación de que las otras religiones son instrumentos de salvación (579). Parece que la presión mediática, que llega a confundir *lucifer matutinus* del pregón de la Pascua, con el demonio matutino, hace que esta clara afirmación, matizada con un párrafo, que, en un contexto de simpatía crítica (números 21-22) hacia las otras religiones, se ha presentado como el resumen de todo el documento.

La teología de las religiones se inserta en la teología fundamental, porque afecta a la cristología, a la eclesiología y a la misión «ad gentes» (582). En este terreno es especialmente importante el sentido histórico, el poner fecha, nombres y lugares a lo que se dijo. Desde la historia, Torradeflot introduce la oración interreligiosa, el diálogo interreligioso femenino, la libertad religiosa, y el papel decisivo de las Naciones Unidas por una cultura de la paz y el diálogo de civilizaciones.

Es muy pertinente separar la religión de los aparatos de poder y del uso de la coerción y de la violencia. Esto vale para cada religión y para sus relaciones con las otras. Durante siglos esa amalgama poder-religión ha propiciado actitudes excluyentes, conductas intolerantes y una estrategia de la simulación que consiste en hablar de «soft religion» o de relativismo religioso. Pero este es un tiempo de «agonía, de esfuerzo para aprender a vivir en esa esperanza de que el futuro pertenece a quienes sufren, pero no hacen sufrir, son inocentes y la violencia no mancha sus manos.

El diálogo entre religiones facilita la convivencia y la paz entre los hombres. No es ni una «muestra», o escaparate, sino un camino para el encuentro en lo que funda la religión: el amor, la confianza, la compasión, el perdón que salva...

Este excelente trabajo se cierra con un informe sobre las iniciativas e instituciones que han intervenido en la historia del movimiento interreligioso sobre la participación de los cristianos en él (598-606).

Esta obra, cuyo enfoque novedoso es innegable, termina con cuatro «temas transversales» recogidos en su cuarta parte.

Edward Farrugia, del Pontificio Instituto Oriental, recorre la historia de «este conflicto de identidades a duras penas adquiridas», que se inicia con las Iglesias de Oriente, los cristianos de Santo Tomás y la Iglesia siro-malabar. Fiel a la perspectiva de todo el volumen, Farrugia insiste en el contraste modernidad y tradición, que coloca el diálogo entre dos modelos desiguales (625).

En elenco de las Iglesias no calcedonianas se integran la armenia ortodoxa, los católicos armenios, los coptos, los coptos católicos, los ortodoxos etiopes, los católicos etiopes, los ortodoxos eritreos, los ortodoxos siriacos, los ortodoxos siriacos del Malankar, los católicos sirios, los católicos sirio-malankares, y los maronistas.

Es útil y está justificado que se describan, porque esta pluralidad de iglesias y la coexistencia de iglesias unidas a Roma con las otras, en un marco geográfi-

co no pequeño revela la riqueza de tradiciones y es un signo de fidelidad en medio de grandes dificultades.

Las Iglesias bizantinas fueron las últimas que abandonaron la comunión con Roma. Sea cual sea la fecha en que se consumó la separación, interesa fijar los motivos y la validez de los mismos y medir los efectos en cada una de ellas. Se suspendió en 1729 la *communicatio in sacris*, quebrando la hospitalidad eucarística y, roto lo fundamental, se perdió la sensibilidad para usos que hieren y ofenden la validez de las bizantinas como Iglesias (643). Estas incluyen la Iglesia ortodoxa griega, la italo-albanesa, la ortodoxa griega, las Iglesias orientales de Ucrania. Dentro de la ortodoxia en los Balcanes, se enumera la Iglesia serbia, la ortodoxa rumana y la católica rumana, la ortodoxa búlgara y la católica búlgara.

Quedan cuentas pendientes entre las Iglesias ortodoxas y la Católica. No fue posible en el 2000 que los reunidos en Baltimore, firmaran una declaración conjunta por el problema de los uniatas. Aún quedan cuestiones pendientes.

Farrugia cierra su trabajo con las relaciones de las Iglesias orientales con el Islam. Acontecimientos posteriores a edición de este libro confirman la hipótesis de que el islamismo es una afirmación frente a la modernidad, con mayor eco en las capas pobres de los países musulmanes, sean árabes o no (655). En la medida en que mejoren las condiciones de vida y esas sociedades tengan más libertades, el estatuto de los cristianos mejorará. Así se constata en Turquía y en otros países de mayoría musulmana.

En la dictaduras comunistas, especialmente en la URSS, las Iglesias han sobrevivido al plan de exterminio y se han mantenido fieles hasta el martirio. La magnitud de este esfuerzo ha sido estudiada por Adriano Rocucci, *Stalin e il Patriarca. Chiesa ortodoxa e potere sovietico 1917-1958*, Torino, Einaudi, 2011.

Unidad en la comunión supone conocer la diversidad y aceptarla. 100 años parece una espera muy larga, pero es corta comparada con los que han transcurrido en la separación y, lo que es más grave, en la ignorancia de los otros (660).

Entre las cuestiones transversales, la relación cristianismo, laicismo y laicidad (670-750). Francisco Carmona estudia la génesis la laicidad y de sus confrontación con el cristianismo. ¿Una cuestión de neutralidad?

Hay que preguntarse si, en medio de una creciente intervención del Estado, este busca reducir el espacio y la influencia de las instituciones religiosas, únicas concurrentes con él. En ese caso la lucha por la hegemonía social, ahora con el soporte de la fuerza y los recursos de un Estado, hasta fiscalmente solvente, revelaría que ha dejado de ser liberal y que el parlamento y los gobiernos salidos de él, se han tomado en serio la designación de «soberanos», que se dieron en 1811 las Cortes de Cádiz.

Siendo la soberanía indivisible, no tolera otros poderes que no dimanen de ella. Es además infalible. Por eso, en su relación con la Iglesia tolera únicamente las «sometidas» al Estado. Cuando este inicia este proceso, reproduce la tradición regalista. Las iglesias o son «autorizadas» o son perseguidas. Si se deja de aplicar las normas, no se derogan. Así sucedió en México y antes en Francia con la Ley contra las Congregaciones. Y hubo una versión suave en 1934-1935, mientras se negociaba un *modus vivendi* entre la República Española y la Santa Sede.

Tal como se entendió en la Constitución de los Estados Unidos, no se dio en los países campeones de la laicidad. Faltó consentir a la Iglesias que se organizaran y que el individuo pudiera practicar públicamente su culto. La limitación del respeto al orden público fue una puerta abierta para atentar contra ese derecho. Caminó esta laicidad «en zig-zag, dice gráficamente Carmona (674).

El proceso de implantación de la laicidad fue una herramienta para «modernizar», pero no el resultado de la modernización. Basta recordar la estructura productiva y demográfica de Francia en el último tercio del siglo XIX, la de Portugal en el inicio del novecientos, la de México en los años 20 y la de España a la llegada de la II República. Importa mucho detenerse en el análisis de modernidad y secularización y de los factores que en ellas intervienen (676-686).

Carmona hace uno detallado de la laicidad, como concepto, como proyecto político y como cultura que inspira la convivencia. Su repaso de la historia de la «République laïque» francesa es un acierto (686-718). Este modelo es una buena guía para ver qué pasa cómo funciona en otros países. El proceso es muy similar, cambian las fechas.

En los años sesenta del siglo XX «la «laicidad» se seculariza», y además eso sucede en Francia. (718-728) Hay una clave hacia atrás. Aquella laicidad, *velis nolis*, o fue una religión alternativa o, si no lo fue, así pareció. Por eso cuando deja de serlo o ya no se percibe así, entonces, sí que cumple su designio: asegurar la libertad y, conseguida la tolerancia, avanzar hacia una colaboración razonable entre el Estado y las «familias espirituales» a favor de referentes éticos en los que asentar una solidaridad social, que incluya además la historia, una memoria crítica y razonada que reconcilie (728).

Aunque el modelo francés es el que más afecta al cristianismo contemporáneo, Carmona da noticia de Estados Unidos y de los Estados de la Unión Europea, haciendo una referencia a lo que llama «tradición mixta», mencionando Alemania, Austria, Países Bajos, Suiza e Irlanda.

Los logros de hoy no son el resultado de los fines propuestos, ni siquiera de los deseos o aspiraciones de quienes postularon la laicidad. Pero se han conseguido. Ha habido conflictos, luchas y negociación, vencidos y vencedores, exclusiones y acuerdos. Es un acierto haberse detenido en el modelo francés, el más conflictivo.

Hoy la laicidad significa que los ciudadanos son iguales ante la ley. Nadie es discriminado por motivos de conciencia. Las religiones, las Iglesias, han hallado otro espacio social, el suyo. Quizás la señal de que las conclusiones recogen bien este proceso, esté en la felicitación agradecida de Giorgio Napolitano al Papa Ratzinger el 16 de abril del 2012: en nombre suyo y del pueblo italiano desea que el Papa prosiga «¡su alto magisterio ético y espiritual!». Lo hacia desde «*immutati sentimenti di amicizia e stima*». Unos días antes le felicitó con motivo de la Pascua. Es la expresión institucional de aquel diálogo público y académico entre Ratzinger y Habermas publicado en el 2006 (746-748).

Mary Vincent habla de «las mujeres y el Cristianismo» (751-781), una historia marcada por el silencio y la marginación. La Iglesia ha sido una monarquía patriarcal electiva. El catolicismo habría sufrido una misoginia que «lo determina». Así arranca. Pero la Iglesia, aun siendo infalible, no es inmutable.

La alianza, origen de la Iglesia, es nupcial. Dios se desposa en Amor y fidelidad, con su pueblo, sin excluir a las mujeres. Esto ha sido recogido en *Mulieris dignitatem* de Juan Pablo II, aparecida en 1988. En el mundo protestante, las sectas, con su menor institucionalización, dieron mayor protagonismo a las mujeres.

En la edad contemporánea, las apariciones habría sido ocasión para que se escuchara la «voz profética femenina». El ejemplo es Lourdes: una experiencia individual, de una mujer, se convierte en un foco de peregrinación, el mayor del mundo.

¿Ha habido una feminización de la vida religiosa? Eso parece. Hace años Claude Langlois, en su estudio sobre las congregaciones francesas, habló de «l'Église au féminin». En el cristianismo occidental, católico y protestante, la educación de la mujer, la vida doméstica y el papel de la mujer en ella, fue a más. Thérèse de Lisieux, muerta en 1897, fue canonizada por Pío XI en 1923. Ella y su familia expresan esa orientación hacia un cristianismo doméstico. Vincent a confirma con datos el predominio de mujeres en el entramado institucional del catolicismo en el siglo XIX y en la actualidad (764-768).

Esta feminización tiene otro rostro: la acción humanitaria y filantrópica de las mujeres y su testimonio a favor de los más necesitados y de su moralización. Una buena descripción se halla en *Norte y Sur*, (1854) de Elisabeth Gaskell, hija de un pastor anglicano, que aún sigue editándose.

En el mundo católico las religiosas fueron una señal de presencia benéfica y de «retiro», de compromiso y de extrañamiento. Hay un cambio, en la medida en que aparecen nuevas formas, de trabajo social, organizaciones de seglares y comunidades de base.

Este retorno por diversos caminos a una experiencia más sencilla, nuclear, intenta reproducir el cristianismo primitivo, más comunitario. En toda esta reflexión se crítica una intromisión de lo tradicionalmente institucional. La mujer

por su condición de laico, en su caso por ser solo laica y para siempre, goza de mayor autonomía en las cosas que afectan a la vida cotidiana y a realidades insoslayables, como la vida privada, y al ejercicio de la acción social y caritativa, en todas las formas y en todos los campos. Importa no las «parroquias» que atienden mujeres (772), sino la gente atendida por ellas que las reconocen como creyentes, no como «encargadas» por la autoridad eclesiástica.

Si el la jurisdicción, tan ligada al culto, es lo decisivo, entonces quienes niegan la ordenación de mujeres defienden su exclusión en la administración de la Iglesia. Los que la postulan aceptan que no se puede apartar de la dirección de la Iglesia a quienes son «directoras» en la sociedad. Cada posición busca sus argumentos para negar o para reclamar. Es muy interesante lo que se recoge sobre la «ordenación de mujeres» (773-776).

El cristianismo se expresa en las letras, la plástica y la música. La historia de estas tres expresiones las estudia Francisco Pérez Gutiérrez (782-855). Lo visible e invisible de la fe se manifiesta como espectáculo y misterio. No hay una relación simétrica. Cada una de estas dimensiones descendiendo y asciende, pero no siempre a la vez.

El romanticismo trajo un predominio del sentimiento. La música expresará el misticismo, la vivencia de la fe, individual, esforzada, desde la libertad y la fortaleza para encarar la exclusión o el fracaso. Esta estética se prolongó un siglo, coexistiendo con otras.

Hay un largo y amplio recorrido por movimientos estéticos y por creadores, agrupados en corrientes y países, que forzosamente es sumario y con algún descuido, sin importancia. *Il Santo* es de 1905 y Maragall publicó no uno sino tres artículos sobre «iglesia quemada». Nada de esto merma este repertorio de información, verdaderamente colosal.

Encuentro muy sugerente la apreciación de la singularidad de España, un país de descreídos. La Francia laica fue un país de convertidos (821-825 y 832-835 y 840). En la tipología de los alejados de la Iglesia habría que incluir a los «heterodoxos», cristianos fervientes, como Unamuno, pero no «admitidos» por el mundo católico. El peso de ese *timor libertatis*, y hasta *odium libertatis*, ese antiliberalismo, estuvo presente y activo en la educación, la predicación, la prensa... en el mundo católico. Ser fiel exigía «por caminos de frío y fuerte lluvia» combatir toda rebelión (Espriu). Era un *serviam* frente al *non serviam* con el que se identificaba la caída original de la creación.

En la posguerra, la crítica al «experimento nacional-católico», como lo designó Álvarez Bolado en 1976, pareció justificar crítica, sátira y saña contra la Iglesia. Cita Pérez Gutiérrez a José Bergamín. Julián Marías también habló, igual que él, de este problema y de su propia opción en sus memorias. Una fe confundida con un sistema de creencias, una pertenencia a la Iglesia reducida al

acatamiento de su disciplina... tiene como réplica una retirada del misterio, de lo invisible, tras apagarse el rumor de ángeles, título de aquel libro de Peter L. Berger, editado en España en 1975, sobre «la sociedad moderna y el descubrimiento de lo sobrenatural. Título afortunado y autor del que se citan varias obras en este volumen.

Desde la perspectiva de la visibilidad, ¿está el cristianismo hibernado? ¿Hay un retorno de Dios, esa especie de «revancha», expresión con la vaticinaba Gilles Kepel en 1991 la movilización de cristianos, musulmanes y judíos?

La historia ni se repite ni se ha acabado. Seguirá conociendo, relatando y explicando lo que pasó. Este es una obra de historia. Es un libro para estudiar. Es una invitación a reflexionar e inquirir. Es un instrumento de trabajo. Que sus lectores hagan larga su vida.