

Joan-Andreu
Rocha

Panorama de la diversitat religiosa al món en el context d'una societat canviant

Recepció: 27-08-2018 / Acceptació: 25-09-2018

Resum

L'article cerca de proporcionar una síntesi orientativa de la situació actual de les diverses tradicions religioses i dels nous moviments religiosos davant del fenomen de la modernitat i de la secularització de les institucions en els contextos socials i històrics que les determinen. Mitjançant la presentació dels elements que marquen la separació entre religiositat i secularitat i l'exposició de la particularitat específica de les grans religions del món i dels nous moviments religiosos davant d'aquest paradigma social, l'escrit ofereix un marc englobant sobre la situació religiosa al món com a base per a la comprensió de la relació entre l'experiència religiosa i l'acció socioeducativa en la perspectiva del pluralisme religiós.

Paraules clau

Religió, Modernitat, Secularització, Societat laica, Experiència religiosa, Hinduisme, Budisme, Sikhisme, Cristianisme, Catolicisme, Esglésies ortodoxes, Protestantisme, Islam, Nous moviments religiosos

Panorama de la diversidad religiosa en el mundo en el contexto de una sociedad cambiante

El artículo busca abastecer una síntesis orientativa de la situación actual de las diversas tradiciones religiosas y de los nuevos movimientos religiosos ante el fenómeno de la modernidad y de la secularización de las instituciones en los contextos sociales e históricos que las determinan. Mediante la presentación de los elementos que marcan la separación entre religiosidad y secularidad y la exposición de la particularidad específica de las grandes religiones del mundo y de los nuevos movimientos religiosos ante este paradigma social, el escrito ofrece un marco que engloba la situación religiosa en el mundo como base para la comprensión de la relación entre la experiencia religiosa y la acción socioeducativa en la perspectiva del pluralismo religioso.

Palabras clave

Religión, Modernidad, Secularización, Sociedad laica, Experiencia religiosa, Hinduismo, Budismo, Sijismo, Cristianismo, Catolicismo, Iglesias ortodoxas, Protestantismo, Islam, Nuevos movimientos religiosos

Panorama of Religious Diversity in the World in the Context of a Changing Society

The article seeks to provide a useful basic summary of the situation in which the different religious traditions and the new religious movements find themselves as a result of the phenomenon of modernity and the secularization of institutions in the social and historical contexts that determine them. Through its presentation of the elements that mark the separation between religiosity and secularity and its exposition of the specific particularities of the world's great religions and of the new religious movements with regard to this social paradigm, the article puts forward a framework that encompasses the state of religion in the world today as a basis for understanding the relationship between religious experience and socio-educational action within the perspective of religious pluralism.

Keywords

Religion, Modernity, Secularization, Lay society, Religious experience, Hinduism, Buddhism, Sikhism, Christianity, Catholicism, Orthodox churches, Protestantism, Islam, New religious movements

Com citar aquest article:

Rocha Scarpetta, Joan-Andreu (2018).
Panorama de la diversitat religiosa al món en el context d'una societat canviant.
Educació Social. Revista d'Intervenció Socioeducativa, 69, 30-49



Una aproximació a la diversitat religiosa i a l'acció socioeducativa requereix, com a marc referent, un aprofundiment sobre el context general de la diversitat religiosa al món i sobre els elements que han donat peu a les anomenades “societats laiques”. El present escrit cerca d'oferir un aprofundiment a partir de dos pilars bàsics, que constitueixen les seves parts principals. A la primera part dibuixem el panorama del fenomen religiós en el context sociopolític contemporani, amb l'objectiu de donar les bases per comprendre la gènesi de la transformació de la societat en relació amb les tradicions religioses específiques. A la segona part proposem una síntesi de la situació concreta de les grans religions històriques del món dins del nou panorama religiós marcat per la modernitat. En el seu conjunt aquest assaig pretén oferir una aproximació a les religions més rellevants de la humanitat en la seva especificitat i pluralitat així com una síntesi sobre la realitat de les religions en el context de les societats laiques d'una manera comprensiva tot tenint present que, en tant que una realitat humana lligada a la història, a la geografia i a contextos socials i culturals específics, la dimensió religiosa resta lluny de ser aliena al nostre temps i constitueix un aspecte rellevant dins l'acció socioeducativa.



Una aproximació al panorama del fenomen religiós en el context sociopolític contemporani

Tot intent de comprensió del fenomen religiós remet a establir una definició de religió. Tant la sociologia, la fenomenologia i les ciències religioses han produït abundants definicions que no podem abordar en aquest escrit. Però hem de subratllar que, dins dels camps que estudien la realitat religiosa de l'ésser humà, està tenint lloc un viratge en la forma d'entendre la religió i la religiositat humanes: d'una comprensió descriptiva, centrada en les institucions, els ritus i les doctrines, s'està madurant una comprensió dinàmica centrada en com les institucions i conviccions religioses afecten la manera de viure el món de determinats grups i individus i com aquests “negocien” amb el seu entorn la interacció amb diversos aspectes de la realitat, com ara la naturalesa, la societat, la cultura, la política, l'espai públic, etc. (Stark i Finke, 2015). Aquest viratge ha implicat una superació de la comprensió de la realitat religiosa de tall protestant –que se centra més en els aspectes confessionals– tot obrint lloc a una comprensió del fenomen religiós com una manera d'entendre el món i d'actuar-hi (Hamilton, 2002).

El fet religiós dins del panorama sociopolític contemporani està marcat per un terme clau, d'alguna manera ambivalent, anomenat “secularització”. No és aquest el lloc per tractar la seva gènesi i els seus múltiples significats, però podem resumir les seves característiques a partir d'algunes consideracions bàsiques.

Aquest viratge ha implicat una superació de la comprensió de la realitat religiosa de tall protestant –que se centra més en els aspectes confessionals– tot obrint lloc a una comprensió del fenomen religiós com una manera d'entendre el món i d'actuar-hi

La “secularització” constitueix el procés mitjançant el qual es va passar d’unes societats on les institucions religioses ocupaven un lloc central en la construcció social de la realitat, a societats on s’estableix una autonomia de l’esfera religiosa

En primer lloc podem dir que la “secularització” constitueix, en termes generals, el procés que ha tingut lloc al llarg dels últims quatre-cents anys mitjançant el qual es va passar d’unes societats on les institucions religioses ocupaven un lloc central en la construcció social de la realitat, a societats on s’estableix una autonomia de l’esfera religiosa i l’esfera secular, sigui política, científica, econòmica, artística, etc. (Gauchet, 2005).

Al llarg dels últims cent anys la sociologia ha interpretat el fenomen de la secularització com un procés històric inevitable i inherent a l’evolució de les societats. Inicialment la fonamentació d’aquesta perspectiva no tenia un caràcter empíric, fins als anys seixanta, en què van començar a aparèixer diversos estudis sociològics empírics que demostraven que, en realitat, aquesta comprensió de la secularització era errònia: en realitat no es tractava d’una desaparició de la religiositat de l’esfera social, sinó d’una transformació de la religió i la religiositat dins la societat (Casanova, 2012). El fenomen de la secularització va començar a entendre’s llavors com la privatització de l’experiència religiosa, o bé la transformació del lloc i de les funcions de la religió dins la societat (Hervieu-Léger, 2010).

L’origen europeu del concepte sociològic de secularització i la seva vinculació amb el cristianisme va resultar, amb l’aprofundiment sobre la secularització a altres parts del món, un element deformador (Martín Velasco, 2006). En realitat els estudis empírics demostren que, durant les últimes dècades, el món viu un augment de la religiositat –fins i tot en les seves formes més bel·ligerants– com passa als Estats Units o a Àfrica, i que aquest procés es manifesta de maneres ben variades en el context de les diferents religions i societats (Hamilton, 2002). Europa resulta ser en realitat una excepció en el decreixement de la religiositat. D’aquí va nàixer la necessitat de parlar de “secularitzacions” (en plural), atès que la transformació del lloc social de la religió es viu de formes diverses en entorns geogràfics i culturals específics (Davie, 2000; Leclerc, 2016).

El principi de “laïcització”, que constitueix la dinàmica que porta les institucions, el món polític, jurídic, científic i econòmic a definir-se autònomament de les institucions religioses preestablertes

Vinculat al concepte de secularització, trobem el principi de “laïcització”, que constitueix la dinàmica que porta les institucions, el món polític, jurídic, científic i econòmic a definir-se autònomament de les institucions religioses preestablertes, dinàmica que pot portar a posicionaments diferents per part de l’esfera pública envers la religiosa, com ara el laïcisme (és a dir, la limitació efectiva de tot aspecte religiós a l’àmbit purament personal) (Baubérot, 2010). Atès que la dimensió religiosa de l’ésser humà implica aspectes que vinculen la gestió de la realitat a partir d’una forma d’entendre el món, la laïcització presenta també dinàmiques variades tant per part de les institucions civils com religioses, fet que ha generat models diferents de laïcitat a tot el món (Joas, 2012).

Les tradicions religioses històriques i la seva situació actual en el context de la laïcització

La negociació contínua entre la dimensió religiosa i la secular, tal com hem vist, ha viscut una profunda transformació al llarg de l'últim segle. Aquesta transformació respon a dos nivells principals: per un costat, trobem les diverses realitats geopolítiques que han influenciat el panorama sociopolític, les quals han donat peu a una nova realitat, encara en procés de transformació, que influencia els espais geogràfics i socials dins dels quals la percepció de la dimensió religiosa i la seva representativitat tenen lloc (Hanson, 2006). Per un altre costat, ens trobem amb els nous paradigmes de la manera com el fenomen religiós es fa present a les diferents regions del món, els quals generen maneres d'entendre i viure la religiositat inusitades i sovint difícils de generalitzar (Kurtz, 2015). Ambdós nivells de transformació de les realitats geopolítiques i religioses conformen un panorama complex lligat tant a una major consciència de la dimensió religiosa de la humanitat mitjançant formes noves, així com a una verificació de la seva pluralitat, és a dir, a la presència de diverses tradicions religioses dins espais que, durant segles, resultaven inusitades (Meulemann, 2009).

Si apliquem una mirada històrica al desenvolupament de les tradicions religioses durant l'últim segle, constatem com, a inicis del segle xx, la presència de les grans religions històriques (és a dir, l'hinduisme, el budisme, el judaisme, el cristianisme i l'islam) han viscut una reestructuració tant pel que fa a la presència quantitativa i geogràfica de creients a les diferents regions del món com a la manera en què els fidels d'aquestes religions interactuen amb el seu entorn social (Sharot, 2001). De cara a fer més comprensible aquesta reestructuració desenvoluparem la seva descripció a partir de dos grans nuclis: les religions cosmocèntriques o orientals, i les religions de tall monoteista.

Les religions cosmocèntriques o orientals

Històricament les religions més antigues i amb una organització de caire institucional que encara persisteixen van néixer a Orient, dins del context de cultures que presenten una cosmovisió de tipus cosmocèntric (Pikaza, 1999). Això vol dir que professen l'existència d'algun tipus de força còsmica impersonal (per exemple, el Brahma i el Dharma en el cas de l'hinduisme, el Nirvana en el cas del Budisme, o el Tao en el cas de les religions xineses com ara el taoisme i el confucianisme) que regeix tant les realitats còsmiques, com naturals i socials, amb les quals l'ésser humà ha d'establir una relació d'harmonia i que cerca la dissolució del subjecte amb l'entitat còsmica. En aquest context les realitats socials i materials solen tenir un paper secundari i es dona importància a l'esforç de transformació del subjecte mitjançant un procés de simbiosi i una percepció social col·lectivista, més que individualista (Pikaza, 2003).



Les grans religions històriques han viscut una reestructuració tant pel que fa a la presència quantitativa i geogràfica de creients a les diferents regions del món com a la manera en què els fidels d'aquestes religions interactuen amb el seu entorn

Els aspectes “religiosos” de la realitat es troben intrínsecament lligats a tota la realitat, sigui humana, social, natural o còsmica, fet que contrasta amb la visió més individualista de la religiositat que es troba a les societats occidentals

Aquesta percepció religiosa de la realitat té diverses conseqüències, sobretot en la manera com s'entén el fenomen religiós: els aspectes “religiosos” de la realitat es troben intrínsecament lligats a tota la realitat, sigui humana, social, natural o còsmica, fet que contrasta amb la visió més individualista de la religiositat que es troba a les societats occidentals (Ohlig, 2002). Les conseqüències a nivell ètic també són notables, ja que subratllen no només el comportament recte envers altres éssers humans, sinó també la subjecció a les lleis còsmiques universals i a la recerca de l'harmonia amb la naturalesa (Kippenberg, 1997).

Si seguim l'ordre cronològic de les tradicions religioses, la primera tradició religiosa en aquest context és l'hinduisme. Els seus orígens –ligats directament al subcontinent indià vers el segle xxv aC– i la seva fonamentació en els llibres dels Vedes –que constitueixen els textos religiosos vigents més antics de la humanitat– mostren com aquesta tradició religiosa inclou una gran pluralitat de branques filosòfiques i devocionals que, al llarg de la història, s'han anat transformant i multiplicant (Pikaza, 2003). Al costat d'una religiositat més institucional, l'hinduisme ha conegut també una llarga història de personatges carismàtics anomenats “bhaktis” que han professat la seva devoció més enllà de les estructures jeràrquiques i les castes, generant moviments que sovint reivindiquen una societat més justa i allunyada de la discriminació (Tétart, 2015).

La concentració d'hinduistes al subcontinent indià arribava a un 95% (Johnson i Grim, 2013), fet que lliga aquesta religió i les seves tendències internes a molts aspectes etnocèntrics propis de les cultures que van florir en aquest vast territori, sense un afany proselitista. La recerca de la plenitud es basa en un sistema de reencarnacions vinculat a la naturalesa, que deriva en l'alliberament dels cicles de reencarnacions quan l'ànima assoleix l'estat de perfecció (Pikaza, 2003). Aquesta dimensió ascètica denota un interès relatiu per les realitats materials i socials, així com una organització social vinculada al sistema de castes (*varna*) que reflecteixen l'ordre còsmic dins l'ordre social (Ohlig, 2002).

Al llarg del segle xix, sota la sobirania de l'Imperi britànic, algunes comunitats hinduistes van començar a emigrar per motius laborals sobretot a Sud-àfrica, al Regne Unit i als Estats Units, constituint-hi grups estretament lligats culturalment al seu país d'origen (Sharot, 2001). A partir dels anys quaranta, amb la multiplicació dels grups nacionalistes que lluitaven per la creació d'una nació índia independent, va naixer la “missió neo-hinduista” sobretot vers els països occidentals (particularment als Estats Units), tendència que es va consolidar amb la creació a Occident de nombrosos col·lectius que giren al voltant de mestres espirituals (gurus) que van anar adaptant l'espiritualitat hinduista a les mentalitats occidentals amb gran èxit (Tétart, 2015). Aquesta tendència va adquirir una particular importància després de la independència del país l'any 1947, però especialment amb la crisi cultural que va tenir lloc als Estats Units als anys seixanta. El fenomen va promoure

la consolidació de diversos grups filo-hinduïstes amb característiques diverses, sovint allunyats de les exigències culturals pròpies de l'hinduïsmes històric (Kurtz, 2015).

Convé recordar que la constitució de l'Índia independent reconeix la diversitat religiosa, però la gran majoria dels seus habitants es professa hinduista, fet que perpetua sovint les desigualtats socials (Dumont, 2005). Actualment la població hinduista al món arriba a un 13,8%, i, malgrat els efectes de la globalització, manté una presència significativa a l'Índia i als països que l'envolten (Johnson i Grim, 2013).

Atesa la seva diversitat interna i la manca d'una estructura jeràrquica unificada, l'hinduïsmes en les seves diferents expressions afronta la secularització d'una forma particular, amb una persistència de les seves formes i fins i tot de la seva plasmació social. Així, tot i la pretensió secular de la constitució Índia, les divisions entre castes persisteixen i les oportunitats de progrés resten fortament marcades per diferenciacions derivades d'una visió metafísica del món (Ohlig, 2002). A més, com que l'hinduïsmes insisteix més en una ortopraxi que en una ortodòxia, la percepció de la religiositat tendeix a afectar més l'individu que el conjunt de la societat. Tot i així el tarannà religiós hinduista ha anat donant peu a diversos grups nacionalistes que insisteixen en la identitat entre hinduïsmes i una Índia moderna. Al mateix temps la secularització en la seva forma més occidental ha afectat sobretot les classes dominants i il·lustrades, que constitueixen una minoria (Von Stietencron, 2009).

Nascut de l'hinduïsmes, el budisme troba els seus orígens vers el segle VI aC al voltant de la figura carismàtica de Siddharta Gautama (566-486 aC) el qual, provenint d'una família hinduista, va qüestionar diversos aspectes de la tradició hindú sobretot pel que fa a la possibilitat humana de conèixer amb certesa la consistència del món, l'estratificació socioreligiosa per castes i la utilitat dels sacrificis i del culte determinat per les diverses tendències de l'hinduïsmes del seu temps (Ohlig, 2002). Siddharta, el qual un cop assolida la maduresa espiritual va rebre el nom d'"il·luminat" o Buda, va deixar un consistent llegat als seus deixebles, els quals van transmetre oralment les seves doctrines fins que l'any 250 van quedar plasmades per escrit dins del text anomenat *Tripitaka*, constituint el que avui anomenem el "Dharma" o llei budista. Aquest recull va generar al mateix temps una diversitat de textos canònics dins de les diverses tendències del budisme que han perdurat fins avui, com ara a la tradició Theravada (present sobretot a Tailàndia, Birmània, Laos, Cambodja, Vietnam i Sri Lanka) i a la tradició Mahayana (que es desenvolupa, per un costat, en l'àmbit xinès i tibetà, i per un altre en l'àmbit coreà i japonès a partir del segle I dC, assolint una gran força a Mongòlia i al Tibet al segle XVI) (Pikaza, 2003).

Vinculat directament a Àsia durant segles, el Budisme en les seves diverses expressions va arribar a Occident sobretot mitjançant els immigrants que es van establir a Europa i als Estats Units al segle XIX, i a causa de l'interès



Com que l'hinduïsmes insisteix més en una ortopraxi que en una ortodòxia, la percepció de la religiositat tendeix a afectar més l'individu que el conjunt de la societat

que alguns grups esotèrics occidentals van generar, promovent així la pràctica del budisme sobretot dins de diversos cercles intel·lectuals dels anys seixanta fins avui i generant una tendència incipient anomenada “budisme occidental”, que comença a exercir una influència fins i tot als països asiàtics amb una tradició budista consolidada (Sharot, 2001). Cal recordar que les diferents formes del budisme van ser objecte d’una persecució notable, sobretot a la Xina, amb l’anomenat “teló de bambú”, generat pel moviment comunista maoista durant la segona meitat del segle xx, realitat que va generar una notable disminució dels fidels budistes a la Xina, per bé que recentment es veu un augment d’aquesta religió al país, encara que barrejada amb el taoisme i el confusionisme (Dumont, 2005).

En els seus
orígens les
diverses tradicions
budistes no
mostraven un
interès per les
realitats socials
i polítiques, tot
centrant-se en
l’assoliment d’un
estat de
consciència i
d’il·luminació
coherent amb les
doctrines de Buda

En els seus orígens les diverses tradicions budistes no mostraven un interès per les realitats socials i polítiques, tot centrant-se en l’assoliment d’un estat de consciència i d’il·luminació coherent amb les doctrines de Buda (Pikaza, 2003). Però l’expansió històrica d’aquesta tradició religiosa va fer que moltes de les seves manifestacions arribessin fins i tot a constituir estructures teocràtiques (per exemple, al Tibet) i a un compromís amb les faccions polítiques regnants (Ohlig, 2002). Però si considerem l’evolució del diferents grups budistes notem com les seves escoles han mostrat una tendència vers una certa secularització: una de les escoles més antigues com la Theravada insisteix en una separació entre l’entorn religiós (vinculat a la vida monàstica) i el secular; l’escola més representativa (Mahayana) obre, en canvi, les portes a la figura del laic dins de l’entorn religiós i en la vida quotidiana. Aquesta capacitat de negociació entre allò religiós i allò secular és un dels aspectes que han permès que el budisme s’hagi anat adaptant a cultures ben diverses, però també ha provocat la multiplicació de les seves escoles i tendències (Wagner, 2009).

El total de la població budista al món és d’un 7,2%, xifra que es troba condicionada per dues realitats: en primer lloc, la poca fiabilitat de les dades sobre l’adhesió religiosa provinents de la Xina, un país vinculat històricament al budisme; en segon lloc, alguns dels budistes europeus tendeixen a considerar-se agnòstics atesa la tendència del budisme primitiu a no identificar una divinitat específica (Johnson i Grim, 2013).

De forma transversal la influència del budisme occidental ha anat generant al llarg dels últims seixanta anys una tendència modesta però creixent anomenada “budisme compromès”, la qual subratlla la importància de l’acció social i la preservació dels entorns naturals com a part del Dharma o llei budista. Aquesta inflexió és significativa perquè ha anat generant un compromís social per part de comunitats budistes presents a alguns dels països més pobres d’Àsia (Hanson, 2006).

Dins del context de les religions orientals cal esmentar també la presència del sikhisme, que compta amb gairebé vint-i-quatre milions de fidels al món (Johnson i Grim, 2013). Es tracta d’una religió nascuda a la regió índia del

Panjab al segle XVI, la doctrina de la qual es va anar consolidant mitjançant els seus deu profetes o gurus fins el segle XVIII, iniciant amb el més important: el Guru Nanak Dev (1469-1539). Aquesta tradició religiosa rep la influència de les tradicions hinduistes i musulmanes i es constitueix com una religió monoteïsta que predica un únic déu. Amb la mort de l'últim dels gurus, el sikhisme reconeix el text anomenat *Guru Granth Sahib* com a llibre sagrat i guia. La presència sikh, encara que fortament lligada a la zona del Panjab, es troba present a molts països on han establert comunitats estables molt obertes al diàleg amb altres tradicions religioses (Hanson, 2006).



Cal subratllar que el sikhisme no percep la realitat com a quelcom il·lusori mancat d'interès, sinó com quelcom real on cal obrar segons els preceptes divins, i on s'ha de promoure una comunitat universal (*Vand Ke Chakna*), raó per la qual les comunitats sikhs manifesten una forta sensibilitat pel principi de la igualtat entre persones, siguin de la religió i de la classe social que sigui, fet que es demostra en el seu rebuig de tot tipus de discriminació (incloses les castes), en la seva insistència d'igualtat entre homes i dones (les dones poden exercir funcions religioses) i la sensibilitat vers l'acolliment i el diàleg amb persones d'altres tradicions religioses (CADR, 2015). Això fa del sikhisme una religió particular, que estableix un pont entre la religiositat cosmocèntrica i les religions de tall monoteïsta. Tot i així la relació del sikhisme amb el procés de secularització no és gens fàcil, tant per les tendències que proclamen una identitat entre el Panjab i la religió sikh, com per la manifestació pública de la seva identitat religiosa (en particular l'ús del turbant per part dels homes, que recull els cabells, que no es tallen mai) que els fa sovint objecte de discriminació o bé de sospita en el context de les societats laïcistes (Sharot, 2001).

El sikhisme no percep la realitat com a quelcom il·lusori mancat d'interès, sinó com quelcom real on cal obrar segons els preceptes divins i on s'ha de promoure una comunitat universal

Les religions de tall monoteïsta

El desenvolupament de les tradicions religioses a l'Orient Mitjà i a la zona mediterrània presenta una sèrie de connotacions que mostren un canvi significatiu en la comprensió de la realitat i la religiositat respecte a les religions cosmocèntriques. Per aquest motiu el judaisme, el cristianisme i l'islam conformen un grup de religions anomenades sovint "monoteïstes" o "antropocèntriques", tant per la importància que hi ocupa la persona humana (la qual es troba en un lloc privilegiat davant de déu per sobre de la resta dels éssers de la naturalesa) com pel caràcter autònom que presenta la realitat (Pikaza, 2003). Reconeixen una única divinitat com a creadora de tot, però que es diferencia de la seva creació i permet l'autonomia de la raó humana (encara que es trobi "cridat" a la realització plena a la llum de la manifestació de l'únic déu). Aquestes connotacions han fornint les religions monoteïstes amb una ètica personalista, fonamentada en la relació amb l'altre i en la responsabilitat personal, amb l'adequació dels actes segons la voluntat divina (manifestada mitjançant les escriptures sagrades de cada tradició) i amb la pràctica de la caritat i la justícia envers els altres (Ohlig, 2002).

Les religions monoteïstes amb una ètica personalista, fonamentada en la relació amb l'altre i en la responsabilitat personal

Entrant dins del desenvolupament de les religions monoteistes, el judaisme ocupa un lloc privilegiat. Tot i que estadísticament representa només un 0,2% de la població mundial (Johnson i Grim, 2013), la influència cultural d'aquesta tradició religiosa en la consolidació del pensament occidental ha estat notable. Els orígens del judaisme es remunten, segons les dades arqueològiques actuals, al segle xx aC. Originalment es trobava vinculat a les tradicions culturals pròpies de diverses tribus de l'Orient Mitjà les quals, amb el temps, es van consolidar a partir de la llei donada a Moisès (vers el segle XIII aC) i, posteriorment, el culte del Temple de Jerusalem. El judaisme va anar teixint la seva tradició a partir de diversos textos sagrats que constitueixen avui els *Tanakh* (corresponent al que el cristianisme anomena Antic Testament) entre els quals pren un relleu particular la Torà, el grup de llibres que conté els principals preceptes que defineixen l'esperit del judaisme (Ohlig, 2002).

El període bíblic (segle xx aC – 70 dC) constitueix un període significatiu vinculat als personatges que van definir el tarannà jueu i a les diverses crisis polítiques i religioses que van posar a prova la seva fidelitat als seus principis fundadors. La destrucció del Temple de Jerusalem per part dels romans l'any 70 dC va donar peu a la diàspora del poble jueu, que es va estendre a diversos llocs del món i va inaugurar l'anomenat “període rabínic” del judaisme, on el temple i el culte perden relleu, i la centralitat dels textos sagrats, la sinagoga i els ensenyaments dels rabins adquireix una importància cabdal (Pikaza, 2003). Aquest llarg període de consolidació i de defensa de les adicions pròpies dels grups jueus (paral·lela a la consolidació de grups jueus a diverses zones del món) es va veure trencada al segle XIX amb la *haskalah* o il·lustració jueva, que va iniciar un procés de secularització de molts costums jueus de cara a afavorir una integració dins de les societats on vivien els grans nuclis de població jueus (Ohlig, 2002).

“Judaisme cultural”, on la identitat “jueva” es desvincula de la praxi i les conviccions religioses per centrar-se en una identitat cultural no confessional

La persecució dels jueus que formaven part dels diversos grups que van nàixer amb la il·lustració jueva, sigui a Europa de l'est o a Europa central (mitjançant els *progroms* i la persecució nazi o *shoà*) van donar peu a una forta immigració de població jueva al continent americà, així com a la creació de l'Estat d'Israel l'any 1948 (Kurtz, 2015). Al mateix temps van generar una tendència cultural dins del judaisme anomenada “judaisme cultural”, on la identitat “jueva” es desvincula de la praxi i les conviccions religioses per centrar-se en una identitat cultural no confessional. Actualment els grups jueus culturalment més influents es troben a Israel, França i els Estats Units (Dumont, 2005).

El judaisme i les seves tendències van resistir el món secular de forma explícita fins l'aparició de la il·lustració jueva, la qual va encetar la divisió de les tendències del judaisme contemporani, diferències basades precisament en la manera com es concep la vivència de la fe enmig del món: els nombrosos grups ortodoxos (com ara els *haredim*) defensen una separació entre àmbit religiós i civil, els conservadors negocien amb alguns aspectes de la modernitat, i els liberals promouen l'assimilació de molts aspectes de la cultura

contemporània dins l'àmbit religiós (Hanson, 2006). Atesa aquesta pluralitat de posicions no resulta estrany constatar com l'Estat d'Israel (explícitament secular i promotor d'un "judaisme cultural") manté una posició ambigua, encara avui, pel que fa a les expressions religioses públiques malgrat governar sobre un bon nombre de creients jueus (Hamilton, 2002).

El judaisme va ser l'origen de la tradició cristiana, la religió que, dins les seves diverses vessants, presenta més seguidors al nostre temps (Johnson i Grimm, 2013). Tot i així cal recordar que és una de les religions amb un nombre més alt de divisions, les quals s'han anat desenvolupant al llarg de més de dos mil anys d'existència. Totes aquestes tendències, però, fan referència a la vida i doctrina de Jesús de Natzaret, un mestre jueu que va viure entre els anys 4 aC i 34 dC, i que va morir crucificat a causa de les doctrines que propagava entre els seus deixebles. Aquests van escampar els seus ensenyaments fins al punt que, al segle IV, el cristianisme va esdevenir la religió oficial de l'Imperi romà, contribuint així a la seva propagació i institucionalització (Ohlig, 2002). La influència del cristianisme al llarg del desenvolupament social i polític d'Occident ha estat, doncs, d'una gran rellevància.

El desenvolupament històric, geogràfic i doctrinal del cristianisme està lligat a la pluralitat interna que presenta aquesta religió, fins i tot en la seva manera d'entendre la societat. La tendència més significativa està constituïda per la tradició catòlica, unida al desenvolupament del cristianisme llatí i centrada en la guia doctrinal del bisbe de Roma (Girard, Parent i Pationaroli, 2016). El compromís del catolicisme amb les autoritats polítiques al llarg de la història, així com la seva notable expansió geogràfica mitjançant l'acció missionera, han fet del catolicisme una de les vessants dels cristianisme que més han marcat el que avui anomenem "món occidental". La presència dels catòlics al món és d'un 16,9% de la població mundial (Johnson i Grim, 2013), és a dir, una mica més de la meitat del conjunt dels cristians. Al llarg de l'últim segle, els països amb majoria catòlica van deixar de ser europeus, per passar a ser Brasil, Mèxic i les Filipines (Dumont, 2005).

Les polèmiques doctrinals i polítiques que van tenir lloc entre les comunitats cristianes del nord d'Àfrica i l'Orient Mitjà als segles IV i V van donar peu a una altra tendència, sovint oblidada, del cristianisme: les *antigues esglésies orientals* o *esglésies nacionals*, les quals van assegurar la conservació de les tradicions de diverses comunitats cristianes culturalment molt arraigades, com ara els coptes a Egipte, l'església etiop a Etiòpia i les diverses comunitats siríaques a l'Orient Mitjà (Girard, Parent i Pationaroli, 2016). Tot i la forta influència doctrinal i social d'aquestes comunitats als seus territoris, l'ocupació musulmana que es va iniciar al segle VII a la zona est del Mediterrani les va anar transformant en comunitats locals reconegudes com a minories religioses, víctimes de diverses persecucions fins avui. Tot i així, aquestes circumstàncies han fet que aquestes comunitats mantinguin una forta identitat religiosa i que la seva adaptació a la modernitat sigui més selectiva (Dumont, 2005).



El procés de separació entre el cristianisme llatí i el cristianisme bizantí es va consumir al segle XIII

El desenvolupament del cristianisme bizantí va generar també una escissió dins del cristianisme, el qual va tenir una notable influència dins les cultures gregues i eslaves. El procés de separació entre el cristianisme llatí i el cristianisme bizantí es va consumir al segle XIII i les posteriors missions de l'església bizantina als països eslaus van consolidar les diverses esglésies ortodoxes eslaves, caracteritzades pel seu fort caràcter nacional (Girard, Parent i Pationaroli, 2016). Moltes d'aquestes esglésies van patir sota els règims comunistes de l'est d'Europa al segle XX, fet que va afeblir notablement la seva influència social i cultural, malgrat que a partir de la caiguda del Mur de Berlín han anat recuperant la seva identitat (Hanson, 2006). Cal subratllar també que el cristianisme ortodox es va desenvolupar sobretot a països sense una expansió colonial. Actualment la presència dels grups ortodoxos i de les antigues esglésies orientals representa un 4% de la població mundial (Johnson i Grim, 2013), quantitat que troba un creixement discret però constant a Amèrica del nord.

Bona part de les esglésies ortodoxes han hagut de patir una doble secularització, sigui davant dels règims totalitaris o sigui davant de la modernitat secular

Podríem dir que bona part de les esglésies ortodoxes han hagut de patir una doble secularització, sigui davant dels règims totalitaris o sigui davant de la modernitat secular. Atès el caràcter nacionalista d'aquestes esglésies —on la identitat religiosa ha anat durant segles de la mà del poder polític i de les institucions seculars—, la desconfiguració de les identitats nacionals modernes han generat dins d'elles una actitud de desconfiança davant d'allò modern i secular, però també han activat la seva acció a favor d'un retorn a un vincle estret entre identitat nacional, religió i estat, com constatem, per exemple, amb l'Església Ortodoxa Russa (Hanson, 2006).

Una altra tendència del cristianisme amb una notable influència històrica i social han estat les diverses confessions protestants, les quals es van originar a partir de la Reforma religiosa nascuda a Europa al segle XVI, i que van donar peu al naixement de nombroses denominacions amb característiques variades i que han tingut una profunda influència sobre la manera de construir la societat a partir de la seva pròpia manera de comprendre la Bíblia i la doctrina de Jesús (Térat, 2015).

Les diverses confessions protestants que s'han anat consolidant des dels orígens de la Reforma es poden agrupar en tres grans grups. El primer és el protestantisme històric, constituït pels moviments que van començar la tendència protestant, com ara el luteranisme, el calvinisme i la reforma anglicana, i a partir dels quals van nèixer grups diversos que volien “reformat la Reforma”, com ara els metodistes, els baptistes i els presbiterians, entre d'altres (Girard, Parent i Pationaroli, 2016). Encara que l'origen de molts d'aquest grups és europeu, el seu desenvolupament va tenir lloc sobretot als Estats Units, terra promesa de la llibertat religiosa. L'anglicanisme, pel seu costat, compta avui amb més fidels africans que no pas europeus. Actualment els fidels pertanyents al protestantisme històric representen un 7% de la població mundial (Johnson i Grim, 2013). La manera com aquests grups afronten la modernitat i la secularització és variada, però en general mani-

festen una actitud de diàleg i de transformació, malgrat que alberguin també grups amb posicions oposades a allò secular.

Un segon grup significatiu dins de les confessions protestants és el “protestantisme radical” el qual, tot i que es troba representat només per un 0,5% de la població mundial (Johnson i Grim, 2013), ha tingut una forta influència sobre diversos aspectes de la vida social. Es tracta de comunitats cristianes que, als orígens de la Reforma, insistien en la necessitat de ser rebatejats com a adults (d'aquí també el nom d'*anabaptistes*), en la simplicitat de les estructures institucionals i de la forma de vida, i en una vida espiritual més íntima (Girard, Parent i Pationaroli, 2016). Entre els grups d'aquesta tendència destaquen els quàquers i els amish, que es troben avui principalment a Amèrica del nord i del sud, i a l'Àfrica. Amb poques excepcions, l'actitud d'aquests grups davant de les realitats seculares ha estat la d'establir una clara distinció entre allò religiós i allò secular i modern, arribant fins i tot a suprimir o a regular rigidament l'ús de tot allò considerat com a “modern” (Hanson, 2006). Tot i la reduïda representativitat d'aquests grups i la seva forma de vida sovint aïllada, la seva aportació social ha estat molt significativa, sobretot pel que fa a la promoció del pacifisme, l'abolició de l'esclavatge i l'objecció de consciència (CADR, 2015).



El tercer gran grup de denominacions procedent de la Reforma és l'anomenat protestantisme evangèlic, que troba els seus orígens en la decepció que va portar la guerra de Secessió americana (1861-1865), ja que va cobrar un gran nombre de vides confrontant cristians amb altres cristians. Aquesta realitat va engendrar un moviment transversal de recerca d'una vida cristiana més autèntica, amb un tall més aviat conservador i molt centrat en la recerca d'una experiència espiritual més personal i profunda (Girard, Parent i Pationaroli, 2016). Entre les denominacions que va generar, destaquen els adventistes i els pentecostals, junt amb un gran nombre d'esglésies independents.

De fet es tracta de la tendència del cristianisme que, en el conjunt de les seves denominacions, mostra un creixement més significatiu durant els últims cinquanta anys, amb un 12,6% de la població mundial i amb un arrelament notable a Àfrica i a Àsia (Johnson i Grim, 2013). Tot i la manera com molts d'aquests grups acullen aspectes de la modernitat (estètica, música, llenguatge audiovisual, etc.), convé recordar que es tracta d'un ús instrumental d'allò modern. El posicionament general d'aquests grups és d'una clara separació entre religió i institucions públiques a favor d'una cultura defensiva arrelada en una comprensió –i propagació– d'una cultura cristiana basada en l'experiència religiosa individual i la conversió vers una vida moralment irreprotxable (Hanson, 2006). Aquest evangelisme denominacional, però, no s'ha de confondre amb l'evangelisme espiritual: aquest últim fa referència a un moviment present transversalment a diverses confessions cristianes que cerca una renovació espiritual dins les diverses comunitats que s'hi acullen (Introigne, 2003).

La tercera de les religions monoteistes és la religió musulmana, que comprèn avui un 22,5% de la població mundial (Johnson i Grim, 2013), concentrada sobretot en cinquanta-set països de l'Orient Mitjà, Àfrica i Àsia (on són majoria). El desenvolupament de l'islam troba els seus orígens amb la figura del profeta Muhàmmad (570-632 dC), el qual va transmetre els continguts de l'Alcorà, el llibre sagrat dels musulmans (Pikaza, 2003). En els seus orígens, l'expansió de la nova religió va ser ràpida, sobretot entre els que avui anomenem "països àrabs". Aquesta expansió va continuar en diversos països asiàtics, i es va estendre després a les zones d'Àfrica no subsaharianes. A partir de l'ocupació de Constantinoble (actual Istanbul) pels turcs, l'islam es va estendre pels Balcans, Grècia i Macedònia (Ohlig, 2002).

Actualment els països amb la població musulmana més gran són Indonèsia i l'Índia (Johnson i Grim, 2013). A l'Índia les tensions entre musulmans i hinduistes es perpetuen des del segle XII fins avui. Les onades d'immigrants que es van iniciar a la segona meitat del segle XX van anar augmentant i consolidant la presència de musulmans a Europa i als Estats Units, on actualment compten amb nombroses comunitats (als Estats Units avui hi ha tants musulmans com jueus) (Dumont, 2005). El país occidental amb un creixement més significatiu de musulmans en proporció a la seva població és Finlàndia (Johnson i Grim, 2013). La realitat de la globalització de l'islam ha generat diverses dificultats tant als països d'acolliment com als països tradicionalment musulmans, tant pel que fa a la gestió de la diversitat cultural (convé subratllar que l'islam presenta una notable diversitat interna malgrat que parteix d'uns principis comuns ben consolidats) com pel que fa a la forma d'entendre l'islam i el proselitisme (Hanson, 2006). La resposta a aquesta realitat constitueix una de les exigències més importants pel que fa a l'educació social als països no musulmans on els musulmans s'han anat establint.

En el context dels països musulmans, la relació entre institucions religioses i civils presenta una clara tendència vers la unificació: segons els principis de la *umma* tota realitat personal i social ha de convergir vers el compliment de la llei

En el context dels països musulmans, la relació entre institucions religioses i civils presenta una clara tendència vers la unificació: segons els principis de la *umma* (la comunitat de musulmans) tota realitat personal i social ha de convergir vers el compliment de la llei divina (*xaria*), fet que ha generat una pluralitat de posicions pel que fa a la manera de gestionar la religió en l'àmbit públic. Així, alguns països han optat per una integració total de la llei religiosa amb la llei civil (l'Aràbia Saudita) o per una barreja entre la llei religiosa i la civil (el Marroc i la gran majoria dels països musulmans) o per una autonomia entre ambdues (Turquia). Això no treu que dins de cada regió no hi puguin sorgir grups que s'oposin a aquesta diferenciació i optin per promoure una posició més integrista (Hanson, 2006). La qüestió es fa encara més complexa pel que fa a la manera d'entendre l'islam en el context de territoris no musulmans: la tradició musulmana es va desenvolupar en contextos sociopolítics musulmans i professa una societat musulmana on la praxi religiosa és, en essència, només musulmana (Pikaza, 2003). L'augment de la presència de musulmans que ara formen part del teixit social dels països no musulmans planteja la pregunta de si aquests musulmans han d'"islamitzar"

aquestes societats seculars o si han de negociar la seva identitat en mig d'un context pluralista i no confessional (Casanova, 2012).

Els nous moviments religiosos i el nou panorama religiós

La perspectiva de la presència i les característiques de les grans tradicions religioses que hem presentat fins ara no seria completa sense afrontar la realitat dels nous moviments religiosos. Al llarg del segle xx, i sobretot a partir de la crisi cultural que va tenir lloc a Occident a partir dels anys seixanta, constatem la multiplicació de diversos moviments religiosos que no formen part de les tradicions religioses històriques majoritàries, sinó que responen a iniciatives fragmentades que, sobretot a Occident, proposen noves formes de religiositat vinculades a un ventall molt ample de característiques (Martín Velasco, 2006). Aquests grups han nascut de la barreja d'elements propis de les religions històriques, de l'aparició de personatges carismàtics que proposen una visió de sentit de l'existència humana en contextos culturals específics i de la influència de la cultura popular. En el seu conjunt es tracta de grups que volen donar un sentit a l'existència humana en el context de societats on aquest sentit es manifesta d'una manera complexa (Kippenberg, 1997).

La manera de classificar els nous moviments religiosos ha estat objecte d'un viu debat en l'àmbit de la sociologia de les religions. Considerem que el sistema de classificació més aclaridor i pedagògicament més vàlid és el que proposen el sociòleg italià Massimo Introvigne i el sociòleg americà Rodney Stark (Introvigne, 2003; Stark, 2015). Per a aquests autors, la multiplicació dels nous moviments religiosos es pot entendre a partir de les diverses matrius que els constitueixen. Alguns d'ells prenen elements de les tradicions religioses històriques i els transformen afegint-hi elements nous, de vegades en contradicció amb les doctrines de les religions històriques. Així, per exemple, podem parlar de nous moviments religiosos de matriu cristiana (els mormons, l'església de la unificació, etc.), de matriu oriental (el moviment Hare Krishna, la meditació transcendental o les noves religions japoneses –Japó és el país que genera més moviments religiosos nous en l'actualitat–), els que promouen el desenvolupament del potencial humà (la Cienciologia o el Silva Mind Control, etc.), els que es fonamenten en visions neo-paganes (el neo-druidisme, Wicca, etc.), els vinculats als moviments culturals populars (la New Age i els seus derivats) i els vinculats amb tendències espiritualistes (el channeling o el culte als ovnis) o gnòstiques (la teosofia, l'antroposofia, etc.) (Introvigne, 2003; Stark, 2015).

Aquesta pluralitat de moviments respon a realitats culturals i religioses que s'han anat manifestant al llarg de l'últim segle. Entre les realitats culturals podem subratllar:



- La propagació del “pensament dèbil”: tal com assenyala Gianni Vattimo, el pensament occidental es troba davant d’una crisi de valors que posa en dubte molts dels valors tradicionals que constituïen les societats fins a la primera meitat del segle xx (Vattimo, 1995). Això provoca que l’individu es trobi sotmès a un bombardeig continu d’idees que continuament canvien i són objecte de reinterpretacions. Així, una religiositat regulada de forma més personalitzada que dóna sentit a la inconsistència i proliferació de les formes d’entendre i actuar en la realitat constitueix un refugi més atractiu que les propostes de les religions històriques (Heelas, 2008).
- La “secularització”: entenem aquí per secularització, no la disminució de l’interès per la dimensió religiosa (la sociologia de la religió demostra com el nostre temps és probablement un dels moments de la història en què la religiositat té més importància), sinó un canvi qualitatiu d’aquest interès, tot generant un interès per l’experiència personal més que per l’adhesió als principis i pràctiques promulgades per les religions històriques culturalment arrelades (Gauchet, 2005). Així, la persistència de la dimensió religiosa de l’ésser humà deixa de tenir un context històric i cultural tot adquirint un sentit personal (Filoramo, 2004).
- La reacció davant d’una “societat complexa”: vivim en societat complexa dins la qual es barregen una multiplicitat de missatges que proposen comportaments sovint contradictoris. Aquests missatges ja no provenen de les institucions clàssiques (com ara l’estat, les institucions religioses o la cultura dominant) sinó de canals diversos com ara la publicitat, els corrents ideològics, la moda, l’esport, etc. (Pikaza, 1999). Davant d’aquesta complexitat, els individus reaccionen de maneres diverses, com ara amb la “fuga de la societat” (on l’individu cerca zones protegides amb grups que constitueixen una illa de vida comunitària allunyada de la societat amb missatges clars i definits), l’“allunyament psicològic” de la societat (mitjançant una educació vinculada a un grup determinat que permet viure dins la societat però vinculat a les normes i les ideologies del grup específic), la comprensió “holística” de la realitat (tot cercant una comprensió no contradictòria de la realitat mitjançant una construcció sincretista allunyada de la dimensió lògica i sovint vinculat a una figura carismàtica que serveix per donar sentit a la realitat), o la visió “esotèrica” de la realitat (que s’acull a una comprensió del món on les contradiccions es conceben com un primer nivell que ha de ser superat amb un nivell més profund, reservat a un nombre limitat d’individus) (Introvigne, 2003).

Entre les realitats específicament religioses que donen peu al nou panorama religiós cal destacar:

- La desaparició de les “mediacions”: a partir del segle xvi, amb la Reforma protestant, s’inicia a Occident un procés de dissolució del valor de les mediacions, tant a nivell polític (la desaparició de les monarquies) com religiós (el valor dels sagraments com a mediacions per assolir la pleni-

tud espiritual) (Davie, 2000). D'aquí va derivar la recerca d'una relació no mediada amb allò transcendent o amb qualsevol dimensió sagrada, que arrela fins i tot més enllà dels corrents estrictament religiosos (una visió “energètica” o “transpersonal” de la realitat no material) (Stark i Finnke, 2015).

- El paradigma de la filosofia “New Age”: històricament el moviment New Age és una filosofia que neix amb la figura de Paul Le Cour (1871-1954) a França, i que als anys seixanta va arrelar a la resta d'Europa i als Estats Units com una reacció contra el racionalisme il·lustrat present a les societats post-industrials (Stark i Finnke, 2015). Aquesta filosofia proposa una existència sense conflictes, centrada en la recerca de la felicitat personal i fonamentada en una religiositat subjectiva, eclèctica, allunyada de les institucions, així com utòpica. Aquesta forma de pensament va gaudir d'una gran popularitat dins dels moviments contraculturals nord-americans (per exemple, el moviment hippie dels anys seixanta) i, malgrat perdre la seva identitat inicial, es va perpetuar com una filosofia de vida gestionada per l'individu, inspirant també aspectes de diversos grups religiosos naixents. Per això avui el pensament New Age fa referència, no tant a un moviment, sinó a una forma d'entendre la dimensió religiosa de la persona que influeix transversalment tant a diversos moviments religiosos nous com a tendències de la cultura popular vinculades a la moda, al consumisme, etc. (Heelas, 2008).
- El “creure sense pertànyer”: els diversos elements culturals i religiosos que hem anat exposant com a context de la religiositat contemporània i l'origen dels nous moviments religiosos han contribuït a una adhesió religiosa fundada en la subjectivitat, de forma voluble i voluntària, i allunyada de l'adhesió oficial a una institució religiosa tradicional (Beck, 2009). Això fa que avui diverses persones no s'identifiquin amb una tradició religiosa històrica, sinó que optin per construir un sistema de creences personal que evadeix les pràctiques i les creences inherents a les religions històriques i les seves institucions (Stark i Finnke, 2015). La comprensió d'aquesta realitat va fugir durant dècades a la sociologia de la religió, que durant temps va mesurar la religiositat a partir de l'adhesió a les religions històriques. En constatar el caràcter no institucional de la manifestació de la religiositat dins les societats occidentals, la sociologia de les religions, tal com hem vist, va revisar el concepte de secularització, entès ara no com la manca de religiositat, sinó com la transformació de les manifestacions de la religiositat a les societats postmodernes (Mardones, 1999).
- El canvi de paradigma d'allò “religiós” a allò “espiritual”: a les societats post-industrials les formes tradicionals de religions tendeixen a romandre com a referents socioculturals més que com a referents religiosos. Així, allò que va adquirint importància és l'experiència personal que deriva d'una pràctica espiritual específica desvinculada sovint d'una creença en una veritat superior, i no l'adhesió a les pràctiques proposades per una



A les societats post-industrials les formes tradicionals de religions tendeixen a romandre com a referents socioculturals més que com a referents religiosos

tradició religiosa específica (Beck, 2009). Cal tenir present també com l'espiritualitat ha passat a ser entesa com una dimensió pròpia del desenvolupament de la persona humana en contínua recerca de sentit, i no un conjunt de pràctiques religioses que es poden realitzar amb una buidor de sentit (Heelas, 2008). Aquest nou paradigma permet entendre també des de la vessant psicològica com la recerca espiritual és inherent a la condició humana.

Si bé aquest nou panorama religiós està directament lligat a la gènesi i persistència dels nous moviments religiosos, les dimensions culturals i religioses que hem descrit afecten també a les religions històriques. Des de l'islam fins a l'hinduisme i el budisme, com el judaisme i el cristianisme en totes les seves vessants, aquestes tradicions religioses malden per respondre a les inquietuds que, de manera diversa i en contextos culturals i geogràfics diferents, interpel·len els seus fidels com a conseqüència del procés sociopolític que afecta el panorama religiós mundial (Hamilton, 2002).

A manera de conclusió: els quatre paradigmes davant del nou panorama cultural i religiós

Cada religió tendeix a gestionar aquests reptes a partir de quatre posicionaments:

- 1) "actualització", el diàleg amb les realitats socials, culturals i polítiques
- 2) un aferrament rígid a les doctrines
- 3) "privatització", que relega els aspectes de la vivència religiosa a l'àmbit privat
- 4) "espiritualització"

Els continguts d'aquestes pàgines ens han portat d'una aproximació del fenomen religiós en el context sociopolític de la modernitat a una síntesi sobre com les tradicions religioses històriques i les noves formes de religiositat interactuen amb les societats marcades per una diferenciació entre les realitats transcendents i les socials. Aquest recorregut pretén servir com a mapa, tant per comprendre la situació de les religions específiques dins de les societats modernes, com per copsar el panorama cultural i geopolític que determina aquesta relació entre tradició, secularitat i modernitat.

La manera com cadascuna de les religions històriques afronta la seva relació amb les institucions seculares i amb la modernitat va lligada a la seva especificitat i a la seva pluralitat interna, així com a la manera com el seu context cultural assimila la modernitat (Stark, 2015). Podem constatar, com a colofó conclusiu, com cadascuna de les religions tendeix a gestionar aquests reptes a partir de quatre posicionaments, de vegades dialèctics, pel que fa al conjunt de tendències que conviuen al seu interior.

Un primer posicionament és l'"actualització", és a dir, el diàleg amb les realitats socials, culturals i polítiques canviants, mitjançant una comprensió renovada dels principis que fonamenten les seves creences, doctrines i tradicions. Es tracta d'una disposició que sovint implica temps i també confrontacions intrareligioses les quals, més d'una vegada, generen escissions (Introigne, 2003). Un altre posicionament davant dels canvis inherents al

nou context de la religiositat és el recurs a un aferrament rígid a les doctrines tradicionals com a principi hermenèutic i formal de cara a assegurar una continuïtat d'allò que la tendència religiosa considera més fonamental. No en va aquesta posició rep el nom de “fonamentalisme” (Filoramo, 2004). Una tercera postura davant del canvi sociocultural és la “privatització”, que relega els aspectes de la vivència religiosa a l'àmbit privat sense que creïn dissonàncies amb l'àmbit públic, encara que impliqui una certa dissolució de les dimensions més explícites de cada tradició religiosa (Beck, 2009). Per últim, i de forma menys institucional, alguns grups religiosos responen a les fluctuacions del nou context religiós accentuant la dimensió transcendent de la seva identitat tot portant a terme una “espiritualització” dels seus continguts per sobre de les seves característiques doctrinals, subratllant així la importància de l'experiència religiosa per sobre de les formes i normatives (Heelas, 2008).



La manera com les diferents tendències inherents a cada tradició religiosa afronten els contextos socials i polítics específics del nou panorama secular constitueix la clau per comprendre la vivència religiosa i espiritual de cada grup de creients, així com la manera com conceben el tarannà de la seva forma d'incidir sobre la societat que els envolta.

Joan-Andreu Rocha Scarpetta
 Degà de la Facultat d'Educació Social i
 Treball Social Pere Tarrés
 Universitat Ramon Llull
 jarocho@peretarres.org

Bibliografia

- Baubérot, J.** (2010). Laïcité/Laïcisation. En Ariza, R.; Hervieu-Léger, D. (Coords.). *Dictionnaire des faits religieux*, Paris: Presses Universitaires de France, p. 620-624.
- Beck, U.** (2009). *El Dios personal. La individualización de la religión y el “espíritu” del cosmopolitismo*. Barcelona: Paidós.
- CADR: Consell Assessor per a la Diversitat Religiosa** (2015). *La aportación social de las tradiciones religiosas en las sociedades abiertas. Las religiones como capital sociocultural*. Barcelona: Generalitat de Catalunya. Recuperat el 15 de juny de 2018 en http://justicia.gencat.cat/web/.content/afers-religiosos/documents/Doc2_CADR_CAST_Aportacion_social_religion.pdf
- Casanova, J.** (2012). *Genealogía de la secularización*. Barcelona: Anthropos.
- Davie, G.** (2000). *Religion in Modern Europe. A Memory Mutates*. Oxford: Oxford University Press.

- Duch, L.** (2012). *La religión en el siglo XXI*. Madrid: Siruela.
- Dumont, G. F.** (2005). Les religion dans le monde. Géographie actuelle et perspectives pour 2050. En Dupâquier, J.; Lalan, Y. M. (Coords.). *L'avenir démographique des grandes religions*. Paris: François-Xavier de Guibert, p. 13-62.
- Filoramo, G.** (2004). *Che cos'è la religione. Temi metodi problemi*. Torino: Einaudi.
- Gauchet, M.** (2005). *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión*. Madrid: Trotta.
- Girard, A.; Parent, S.; Pattionaroli, L.** (Coords.) (2016). *Atlas des chrétiens. Des premières communautés aux défis contemporains*. Paris: Édsitions Autrement.
- Hamilton, M.** (2002). *The Sociology of Religion. Theoretical and Comparative Perspectives*. London: Routledge.
- Hanson, E. O.** (2006). *Religion and Politics in the International System Today*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Heelas, P.** (2008). *Spiritualities of Life. New Age Romanticism and Consumptive Capitalism*. Malden: Blackwell.
- Hervieu-Léger, D.** (2010). Sécularisation. En Ariza, R.; Hervieu-Léger, D. (Coords.). *Dictionnaire des faits religieux*, Paris: Presses Universitaires de France, p. 1151-1158.
- Introvigne, M.** (2003). *Dio è tornato. Indagine sulla rivincita delle religioni in Occidente*. Segrate: Piemme.
- Joas, H.** (2012). Oleadas de secularización. En Sánchez de la Yncera, I.; Rodríguez Fouz, M. (Eds.). *Dialécticas de la postsecularidad. Pluralismo y corrientes de secularización*. Barcelona: Anthropos, p. 187-200.
- Johnson, T. M.; Grimm, B. J.** (2013). *The World's Religions in Figures. An Introduction to International Religious Demography*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Kippenberg, H. G.** (1997). *Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne*. München: C. H. Beck.
- Kurtz, L. R.** (2015). *Gods in the Global Village. The World's Religions in Sociological Perspective*. Thousand Oaks: Sage.
- Leclerc, A.** (2016). Europa frente al desafío de las religiones: construir un espacio público más allá de la secularización. En Romarales, E.; Zazo E. (Coords.). *Religiones en el espacio público*. Barcelona: Gedisa, p. 53-76.
- Mardones, J. M.** (1999). *Síntomas de un retorno. La religión en el pensamiento actual*. Santander: Sal Terrae.
- Mardones, J. M.** (2005). *La transformación de la religión. Cambio en lo sagrado y cristianismo*. Madrid: PPC.
- Martín Velasco, J.** (2006). *Introducción a la fenomenología de la religión*. Madrid: Trotta.
- Meulemann, H.** (2009). Secularization or the Revival of Religion? Worldviews in 22 Societies: Findings and Suggestions of a Cross-sectional Survey. En Bertelsmann Stiftung (Coord.) *What the World Believes. Analyses and Commentary on the Religion Monitor 2008*. Gütersloh: Bertelsmann, p. 663-690.

Ohlig, K. H. (2002). *Religion in der Geschichte der Menschheit. Die Entwicklung des religiösen Bewusstseins*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Pikaza, X. (1999). *El fenómeno religioso. Curso fundamental de religión*. Madrid: Trotta.

Pikaza, X. (2003). *Las grandes religiones. Historia y actualidad*. Madrid: Tempora.

Sharot, S. (2001). *A Comparative Sociology of World Religions. Virtuosos, Priests, and Popular Religion*. New York: New York University Press.

Stark, R. (2015). *The Triumph of Faith. Why the World is More Religious Than Ever*. Wilmington: Intercollegiate Studies Institute.

Stark, R.; Finnke, R. (2000). *Acts of Faith. Explaining the Human Side of Religion*. Berkeley: University of California Press.

Tétart, F. (2015). *Atlas des religions. Passions identitaires et enjeux géopolitiques*. Paris: Éditions Autrement.

Vattimo, G. (1995). Dialectica differenza, pensiero debole. En Vattimo, G.; Rovatti, P. A. (Coords.). *Il pensiero debole*. Milano: Fertonelli, p. 12-28.

Von Stietencron, H. (2009). Hinduism. En Joas, H.; Wiegandt, K. (Coords.). *Secularization and the World Religions*. Liverpool: Liverpool University Press, p. 122-140.

Wagner R. G. (2009). Secularization: Confucianism and Buddhism. En Joas, H.; Wiegandt, K. (Coords.). *Secularization and the World Religions*. Liverpool: Liverpool University Press, p. 141-159.

