

Cómo abordar el pluralismo

Seminario del I Encuentro de Apologética

La Granja (Segovia)

Mayo 2008

Fernando Ramos

I. La importancia del enfoque socio antropológico pag 2

II. La religiosidad y el contexto postmoderno pag 5

1. El porqué del pluralismo religioso pag 5
2. Los nuevos movimientos religiosos pag 8
3. Tipos de nuevos movimientos religiosos pag 10
 - a. Movimientos de afirmación del mundo pag 10
 - b. Movimientos de rechazo al mundo pag 11
 - c. Movimientos que aceptan al mundo pag12

III. Cómo abordar el pluralismo pag 13

1. El aporte de la teología de las religiones pag13
 - a. Aporte exclusivista (Barth y Bonhoeffer) pag 14
 - b. Aporte inclusivista (Karl Rahner) pag 14
 - c. Aporte pluralista (Hick) pag 15
2. Crítica al aporte de la teología de las religiones pag 15
3. Fe y cultura pag 18
4. Retos y oportunidades pag 20

I. La importancia del enfoque socio antropológico

El título de este seminario es “Cómo abordar el pluralismo”. Antes de responder al “cómo” tendríamos que responder al “qué”. Evidentemente una cuestión de esta naturaleza, con las complejidades de las que consta, requiere más tiempo y debate del que le podemos dedicar aquí. Mi objetivo con este aporte es doble: por una parte contribuir con un análisis socioantropológico a la cuestión de la diversidad del hecho religioso y, por otra, aventurar y proponer una serie de líneas de debate en torno a la cuestión del pluralismo religioso.

Puede estar indicado en este momento defender la importancia y pertinencia de un enfoque socio antropológico (y no sólo teológico) del hecho religioso y de su diversidad. La religión como “hecho social” ha sido un ámbito de rica reflexión sociológica y antropológica. La diversidad religiosa fue algo que ya llamó la atención de los primeros sociólogos y antropólogos occidentales. El análisis de la religión permitió hilar las primeras teorías sociológicas que han sido la base del discurso de esa disciplina en el siglo XX. Las teorías de Durkheim y Weber se nutrieron de analizar el fenómeno de la religión y permitieron extraer conclusiones sumamente relevantes para entender las sociedades humanas: cómo se crean, reproducen, reelaboran, como llega a ser performativas, la formación de las representaciones sociales colectivas y su importancia en la cohesión social o el conflicto como característica intrínseca social nos permiten abordar con realismo muchos problemas de nuestra sociedad. También el papel crucial que ha ocupado la religión en la sacralización de los constructos sociales ha sido ampliamente estudiado.

En las creencias y prácticas religiosas han influido las condiciones sociales en las que tenían lugar y, a la vez, ellas han influenciado en esas condiciones. Es imposible entender el hecho religioso y su diversidad divorciándolo de las condiciones sociales en las que se desarrolla y reelabora constantemente. También es un enfoque pobre si sólo vemos a la religión como un subproducto de fuerzas tecnoeconómicas.

Por otra parte el aporte desde la antropología ha sido muy importante. Si la sociología se especializó en el estudio de las sociedades propias (en el contexto de la revolución industrial de finales del siglo XIX y principios del XX), la antropología se centró en estudiar las sociedades ajenas. En ambas disciplinas los estudios sobre el parentesco, la economía y el hecho religioso tuvieron una relevancia fundamental.

El análisis del hecho religioso nos evidencia varios elementos importantes que nos permiten identificar los tiempos en que vivimos. La diversidad social se expresa también en la diversidad de las opciones religiosas. Habiendo sido la religión en el pasado uno de los elementos importantes de la cohesión social, ésta debe reformularse desde otras perspectivas. Frente al argumento de que la religión es algo “superado” por esta sociedad tardomoderna, las evidencias socio antropológicas apuntan a una revitalización del hecho religioso bajo unos nuevos parámetros entre los cuales la diversidad y el pluralismo emergen de forma clara, en un contexto social de inmigración, globalización y transnacionalismo y en un contexto filosófico tardomoderno o postmoderno.

El siglo XXI es una época paradójica dominada por la globalización en la que hay dos tendencias que no parecen excluirse sino que podrían estar relacionadas. Por una parte tenemos la denominada “aldea global”¹ en la que la sociedad global es el nuevo paradigma emergente, y por otra nunca el mundo había tenido tantas aldeas. Los intentos de homogeneización conllevan también una heterogeneización. Aunque es erróneo afirmar, como ya Eric Wolf notó², que el mundo históricamente haya estado formado por sociedades autocontenidas y aisladas, no es menos cierto que es ahora cuando el

1. Este es un término originalmente formulado por Marshall McLuhan para describir la interconexión humana a escala global generada por los medios electrónicos de comunicación. Ref McLuhan Marschall y Powers ; Bruce R.1989 The Global Village. Oxford University Press

2. Ref. Wolf, Eric. 1987. *Europa y la gente sin historia*. México: Siglo XXI

importante crecimiento de redes y flujos ³ (de gente, de capital, de mercancías, de imágenes y de ideología) han posibilitado un cambio de enfoque en el que el paradigma clásico centrado en la sociedad nacional, es reemplazado por otro basado en la reflexión sobre la sociedad global. Esos flujos mencionados están haciendo nuestro mundo mucho más diverso produciendo nuevas interacciones, mezclas, reelaboraciones y conflictos a una escala desconocida hasta ahora. El ámbito religioso no ha escapado a esas inercias y es evidente que tenemos una sociedad religiosamente muy diversa. En Occidente la modernidad relegó la religión al ámbito de lo privado fundamentando la cohesión social sobre otras bases. La homogeneidad religiosa no fue, entonces, una prioridad. Los nuevos valores compartidos giraban alrededor del individuo con unos derechos universales que parecían rechazar la diversidad. A la vez las ideas de progreso al abrigo de la denominada “muerte de Dios” y liberación del ser humano de las tutelas divinas, posibilitaron el declive progresivo de la religión en Occidente en líneas generales. Dos terribles guerras mundiales que destrozaron Europa produciendo más de 60 millones de muertos han puesto en definitiva crisis las ideas ingenuas de progreso de comienzos de la Modernidad, pero también has cuestionado la existencia no sólo de Dios, sino si de haberlo si sería un Dios bueno. Actualmente en el contexto postmoderno o tardomoderno se ha producido una revitalización del hecho religioso pero alejado de las religiones tradicionales fuertemente institucionalizadas. La globalización ha hecho posible a su vez que los flujos migratorios hayan traído consigo nuevas cosmovisiones y prácticas religiosas que tienen una importante función identitaria y de sentido para esos colectivos. Pero la pluralidad religiosa no se da sólo al exterior de nuestras congregaciones, sino también al interior de ellas donde coexisten, con mayor o menor conflictividad, formas diversas de religiosidad facilitadas por los mismos factores que hemos mencionado. Y también tenemos otro tipo de pluralidad religiosa, que se da en el interior de los propios individuos que tienden a manejar una “religión a la carta”. El

3. Ref INDA, Jonathan y ROSALDO, Renato.2001.”Introduction: a world in motion”.En INDA, Jonathan y ROSALDO, Renato (Eds).*The anthropology of globalitation.A Reader*. Oxford. Blackwell.1-31.

hombre postmoderno vive su religiosidad frecuentemente desde el sincretismo (que no deja de ser un tipo de pluralismo). El hombre actual no tiene problemas para combinar ideologías y prácticas religiosas teóricamente incompatibles entre sí, que articula de tal forma que le permitan dotar de sentido al mundo que le rodea y las peripecias vitales que le suceden.

II. La religiosidad y el contexto postmoderno

1. El porqué del pluralismo religioso

El pluralismo religioso actual es fruto de la articulación témporo espacial de varios factores. Uno de ellos es la **globalización**. La interconexión mundial lograda por medios tecnológicos ha hecho posible el incremento exponencial en cantidad e intensidad de los flujos de capital, mercancías, personas, imágenes e ideología. Nuevas formas de ser y estar en el mundo se han extendido y echan raíces lejos de donde se originaron reelaborándose de nuevo. Las ideologías pueden extenderse rápidamente y las formulaciones religiosas buscan nuevos adeptos a través de internet.

Otro factor importante son **los flujos migratorios**. Las personas llevan consigo nuevas cosmovisiones en las que la religión tiene una parte importante. En el caso de los EEUU se citan las migraciones como la primera causa de su diversidad religiosa.⁴ Gran parte de los flujos migratorios provienen de zonas del planeta donde sus sociedades tienen en la religión uno de sus apoyos fundamentales (otro suele ser el parentesco) típico de las sociedades premodernas.

Otro factor importante es el **nuevo contexto postmoderno** surgido de las cenizas (para algunos) o de la aceleración (para otros) de la Modernidad.

4. Smith, B.G. 2007. "Attitudes towards Religious Pluralism: Measurements and Consequences". En *Social Compass*. 54:333-353.

En la **época premoderna** (antes del del siglo XIX) domina una visión unitaria de la realidad en la que el mundo no es autónomo frente a la religión. Ésta tiene la centralidad social y asume muchas funciones sociales. El individuo no es libre para decidir y está supeditado a una ética heterónoma (proveniente de afuera) ante la que sólo puede obedecer o negarse a hacerlo pero nada más. Es una época marcada por el **Dogma**.

Con la llegada de la **Modernidad** y la apelación a la primacía de la Razón y el Progreso universales se producen cambios muy importantes, decisivos para el devenir mundial. Se afirma crecientemente la autonomía del mundo que al final no necesita de Dios ni de lo religioso, un mundo que no necesita de lo sagrado para progresar. Se pierde la visión unitaria del mundo dando lugar a un pluralismo en la que el saber religioso es uno más de los saberes considerados válidos. De hecho con la Modernidad el saber científico ocupará uno de los lugares prominentes desbancando a la Religión como mediador con la Naturaleza. La Religión pasa a ser sólo religión. Se crean una serie de instituciones que absorben las funciones sociales ejercidas antaño por aquella. Desde el punto de vista de la Modernidad la Religión tenía funciones que no le correspondían. Los símbolos y signos religiosos tienen poca importancia y relevancia social, salvo en su ambiente. La Religión se configura como una institución social más, pero no la Institución por excelencia. Se concibe al individuo como un ser libre para decidir y pensar por si mismo, con derechos universales que emanan de su propia esencia humana, y caracterizado por una ética autónoma que surge fundamentalmente de la Razón. Es una época caracterizada por la **flexibilización del Dogma**.

En ésta época **postmoderna** que vive Occidente se produce una revitalización de lo simbólico, pero no de la religión premoderna. El crecimiento de la religiosidad asociada al orientalismo y al espiritualismo debe leerse desde ahí. La postmodernidad se caracteriza por la pérdida de la centralidad institucional. La religión institucional sufre una gran crisis al percibirse cómo una estructura de poder burocratizada y ritualizada

prosperando nuevas formas religiosas personales y comunitarias.⁵ Las instituciones asociadas a la racionalidad creciente en la época anterior sufren una gran erosión. Ya no se cree en una Razón universal que nos guía al Progreso, sino en una multitud de razones siendo imposible hablar del ser humano universal y abstracto típico de la modernidad. Se reivindican seres humanos concretos con sus razones concretas que no aspiran a explicarlo todo. Se produce una fuerte individualización de la experiencia religiosa asociada a lo emotivo donde el enfoque racional pierde mucho peso. De alguna manera se reivindica que el ser humano es más que sólo razón. Es también sentimientos y afectos y estas dinámicas van a impactar en la religiosidad en la que la ideología declina en favor de las relaciones de afecto y emoción. Ésta época también se caracteriza por que los individuos concretos elaboran una religión a la carta adaptada a sus necesidades vitales. Es una salvación egoísta y pragmática que tiene utilidad en la vida cotidiana. La doctrina se caracteriza por su flexibilidad para adaptarse a las necesidades del individuo concreto. Podríamos caracterizar éste periodo actual por el **“no Dogma”**.⁶ Según el sociólogo Pierre Bourdieu asistimos a “una disolución de lo religioso en un ensanchado campo de manipulación simbólica”.⁷ Los agentes en éste ámbito se habrían multiplicado. Un ámbito religioso cuyos límites estarían difuminados y donde las organizaciones religiosas y sus especialistas se ven obligados a compartir expectativas con otras instituciones y profesionales seculares y

5. Cantón, M. 1996 Protestantismo histórico, pentecostalismo y movimiento 'Aleluya'. Aproximación socio-antropológica al subcampo religioso protestante en la Granada urbana. Memoria-Proyecto de investigación (documento no publicado). Sevilla, Universidad de Sevilla.

6. Mardones. JM. 1996 *¿Adonde va la Religión? Cristianismo y religiosidad en nuestro tiempo*. Sal Terrae.

7. Bourdieu, P. 1996 "La disolución de lo religioso", en *Cosas dichas*. Barcelona, Gedisa: 102-107 .

religiosos.⁸ El contexto postmoderno según algunos autores facilita la adopción de una “cultura de la diversidad” que se pone de relieve en algunos ámbitos geográficos como el estado de California.⁹

Así pues, tendríamos tres grandes factores que harían inevitable el pluralismo religioso tal y como lo conocemos hoy: la globalización, los flujos migratorios y el contexto postmoderno.

2. Los nuevos movimientos religiosos

Los sociólogos han acuñado un concepto: el de Nuevos Movimientos Religiosos para dar cuenta del hecho que las iglesias tradicionales han venido sufriendo una merma importante en el número de miembros y en los asistentes a sus rituales habituales.¹⁰ El término **Nuevos Movimientos Religiosos** hace referencia a una amplia gama de grupos religiosos y espirituales, cultos y sectas que han surgido en los países occidentales, entre ellos España. Se incluyen en éste término una gran variedad de grupos: desde los denominados grupos espirituales a los grupos de autoayuda, de los grupos Nueva Era hasta sectas muy cerradas como los Hare Khrisna.

8. Vallverdú, J. 2001. “Mercado religioso y movimientos carismáticos en la Modernidad” En *Gazeta de Antropología* 17:17-22.

9. Roof, W.C.2007. “Pluralism as a Culture: Religion and Civility in Southern California”.En *The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science* .612.:82-99.

10. Paradójicamente, sin embargo, otros ritos como los ritos católicos de Semana Santa asociados a las procesiones han tenido un incremento alto de asistencia y participación. Pero esto encaja mejor dentro de la religiosidad postmoderna a la que antes hemos aludido en la que el individuo puede participar en un rito, pero eso no significa una adhesión a la ideología u otras prácticas de esa confesión. También se relaciona con las dinámicas de reencantamiento del mundo y de neolocalización de las experiencias de los individuos.

Muchos de estos nuevos movimientos tienen su origen en tradiciones religiosas ya establecidas como puedan ser el cristianismo, el hinduismo o el budismo mientras que otros han surgido de tendencias desconocidas hasta ahora en Occidente. Algunos movimientos se asocian fuertemente a la personalidad carismática de su fundador (como el caso de la Iglesia de la Unificación). La gran mayoría de miembros de esos nuevos movimientos son conversos de primera generación.

El origen de muchos de estos nuevos movimientos se encuentra en Asia, en los EEUU, y en Africa. La religiosidad africana tiene un fuerte componente étnico e identitario que, aunque presente en Europa por la inmigración desde ese continente, se limita a los colectivos migrantes aunque con importancia creciente, sobre todo en el caso del Islam. También hay que indicar que hay zonas en el corazón de Europa que tienen un fuerte componente musulmán como testimonio de la hegemonía turca en Europa.

Los investigadores del hecho religioso han propuesto varias teorías para explicar el crecimiento de los Nuevos Movimientos Religiosos. Para algunos autores son una respuesta a los procesos de liberación y secularización que tienen lugar en la sociedad y en las iglesias tradicionales. Muchos creyentes tienen la sensación de que las religiones tradicionales se han hecho fuertemente ritualistas y encuentran consuelo y una mayor sensación de pertenencia y comunidad en nuevos movimientos que son más pequeños (permiten por tanto una mayor interacción) y menos impersonales.

Para Bryan Wilson esos movimientos son el resultado de un rápido cambio social ¹¹ En una época en la que se alteran las formas sociales tradicionales, los individuos buscan explicaciones que les den seguridad existencial. El incremento de los grupos que hacen hincapié en la espiritualidad personal nos está indicando que, ante la inestabilidad y la incertidumbre, muchas personas sienten la necesidad de “volver a conectar” con sus propios valores y creencias.

11. Wilson, B. 1982. *Religion in sociological perspective*. Oxford: Oxford University Press.

Roy Wallis ha estudiado la participación de los jóvenes de clase media en los Nuevos Movimientos Religiosos.¹² Para este autor, aunque esos jóvenes no sean marginados sociales si pueden estar alienados de la sociedad por sentirse aislados emocional y espiritualmente. El enfoque colectivo y comunitario de muchos cultos de esos nuevos movimientos ofrece apoyo y sensación de pertenencia ayudando a superar la sensación de alienación. Otros autores han observado como los colectivos subalternados o alienados del sistema elaboran relaciones de pertenencia al amparo de esos grupos.¹³

3. Tipos de nuevos movimientos religiosos

Un autor anteriormente citado, Roy Wallis, elaboró una tipología de 3 categorías basada en la relación que tiene cada uno de los grupos con el conjunto del mundo social para distinguir los diferentes tipos de nuevos movimientos religiosos.

1. Movimientos de afirmación del mundo
2. Movimientos de rechazo del mundo
3. Movimientos de aceptación de mundo

(a) Movimientos de afirmación del mundo

Son los grupos más afines a los grupos de autoayuda o “terapéuticos” que a grupos típicamente religiosos. Frecuentemente son grupos que carecen de ritos, iglesias y teologías formales y se centran en el bienestar espiritual de sus miembros. No rechazan el exterior y sus valores sino pretenden mejorar las capacidades de los individuos para triunfar mediante la liberación del potencial

12. Wallis, R. 1984. *The elementary forms of new religious life*. Londres: Routledge and Kegan Paul.

13. Giddens, A. 2002. “La Religión”. En *Sociología*. Madrid: Alianza Editorial.

humano. Ejemplos de este tipo son la Iglesia de la Cienciología o muchas ramas del movimiento de la Nueva Era. Este tipo de grupos encajan fuertemente en la Postmodernidad o Modernidad Tardía porque actualmente los individuos tienen un alto grado de autonomía para planificar su propia vida. Por ello los objetivos de la Nueva Era coinciden con los de nuestra época ya que animan a sus adeptos a superar las expectativas tradicionales y a vivir su vida de forma activa y reflexiva.

(b) Movimientos de rechazo al mundo

Estos, al contrario que los anteriores, son muy críticos con el exterior. Exigen un cambio sustancial en la forma de vida de sus seguidores y frecuentemente presentan rasgos de instituciones totales ¹⁴ esperando que sus adeptos subsuman su identidad individual en la del grupo, que cumplan estrictos códigos éticos y que incluso abandonen sus actividades en el mundo exterior. Algunos de estos grupos utilizan las técnicas de “bombardeo de cariño” para conseguir la adhesión total del individuo. Al potencial converso se le abrumba con manifestaciones constantes de afecto y atención con el objeto de arrastrarlo emocionalmente hacia el grupo. Ejemplos el grupo japonés Aum Shinrikyo que en 1995 esparció gas sarín en el metro de Tokyo o la Secta de los Davidianos que tuvo un enfrentamiento cruento con las autoridades federales estadounidenses en Waco (Texas) en 1993. Otros grupos no son tan peligrosos como estos pero si producen cierta alarma social por el cambio de relaciones sociales que producen.

14. Son centros que imponen a sus miembros una forma de existencia regulada a la fuerza y completamente aislada del mundo exterior. Quien estudió primeramente estas instituciones fue Erving Goffman desde la tradición del interaccionismo simbólico. Son instituciones como hospitales psiquiátricos, prisiones, campos de entrenamiento militar o monasterios. Ref. Giddens, A. Op cit.

(c) Movimientos que aceptan al mundo

Este es el que más se parece a las religiones tradicionales. Resaltan la importancia de la vida religiosa interior más que las preocupaciones mundanas. Sus seguidores tratan de recuperar la pureza espiritual que creen perdida en las religiones tradicionales. No suelen alterar su vida cotidiana y profesional. Muchos movimientos de renovación religiosa podrían ser incluidos aquí.

Lo que parece estar claro es que aunque haya una pérdida de la fuerza de las religiones tradicionales, la religión no desaparece sino que toma nuevos derroteros. Se está produciendo un “reencantamiento del mundo” que la Modernidad había “desencantado” por sus énfasis en la razón. El crecimiento de ciertas tradiciones religiosas (p.e. las procesiones de Semana Santa o los cultos populares), o de ciertos elementos religiosos o cuasi religiosos (esoterismo, horóscopos, etc...) parecen indicar esa dirección.

III. Cómo abordar el pluralismo

Como hemos visto el pluralismo religioso es inevitable y creciente en nuestro contexto. ¿Cómo podemos vivir con él? Abordaremos esta cuestión básicamente desde dos enfoques:

1. El enfoque desde la teología de las religiones
2. El enfoque socio antropológico

Y avanzaremos una serie de sugerencias que pueden ser líneas de debate a posteriori.

1. El aporte de la teología de las religiones

Desde la denominada “teología de las religiones” ,que trata de responder a la cuestión de la diversidad religiosa y su relación con la fe cristiana , tenemos básicamente 3 aportes que se han defendido en el siglo XX ¹⁵

1. Exclusivista
2. Inclusivista
3. Pluralista

15. Básicamente la pregunta es: si Dios es uno, y ante la diversidad de enfoque religiosos ¿Qué postura podemos adoptar?

(a) Aporte exclusivista (Barth y Bonhoeffer)

Proviene primeramente del teólogo protestante suizo Karl Barth y fue defendido también por el también teólogo protestante alemán Dietrich Bonhoeffer. Esta postura mantiene que la fe cristiana, entendida como la fe en Cristo, es la que salva exclusivamente, de tal forma que las religiones no son caminos de salvación. Barth hace una clara distinción entre la fe por un lado y la religión por otro afirmando la radical insuficiencia de ésta última¹⁶. Para ese autor la religión (incluso la cristiana) es una telaraña de posturas humanas a través de la cual el hombre quiere elevarse hasta Dios. En cambio, en radical contraposición, la fe es un don de Dios. Como ya hemos comentado incluso el cristianismo entendido como sistema religioso es juzgado por Barth y declarado insuficiente para obtener la salvación. Bonhoeffer llegará a defender un cristianismo sin religión. Según este aporte la religión es algo secundario y relativo ante el absoluto de la fe en Cristo. Las religiones no pueden ser caminos de salvación porque son construcciones humanas. El pluralismo religioso evidencia los esfuerzos diversos, relativos a la cultura donde se producen, que el hombre pone en juego para alcanzar a Dios, o a lo sagrado. Esta postura ha sido criticada por varios autores, sobre todo teólogos católicos, que ven una quimera desnudar a la fe de la cultura donde toma forma.

Por tanto tanto la conversión como la misión son elementos ineludibles por la absoluta ineficacia de los esfuerzos humanos de llegar a Dios. La conversión y la misión giran en torno a Cristo. Encaja con la tradición protestante de la radical insuficiencia de la Teología Natural y de la moral que se derive de ella.

(b) Aporte inclusivista (Karl Rahner)

Fue defendida por el teólogo católico Karl Rahner y suele ser la postura oficial de la Iglesia Católica. Según este punto de vista el Cristianismo se encontraría presente en todas las religiones de tal forma que éstas se encaminarían sin saberlo hacia aquel. En la aparente diversidad religiosa se

¹⁶.Este autor contrastará la Revelación a la Religión.

esconde el misterio de Cristo, aunque sea oscuramente, de forma incompleta o deforme. También ha sido sostenida por teólogos anglicanos. Encaja con la Teología Natural y la Moral natural defendida por la Iglesia Católica. La conversión y la misión siguen siendo elementos ineludibles, pero ya no tanto por la absoluta vanidad de las religiones, sino porque Cristo aparece de forma deformada e incompleta en ellas. Los católicos tratan de reconciliar la singularidad de la salvación en Cristo con la pluralidad religiosa.

(c) Aporte pluralista (Hick)

Ha sido formulado por varios teólogos, pero el más conocido es John Hick, teólogo anglicano norteamericano, que afirma que el pluralismo religioso más que un problema es algo querido y buscado por Dios mismo de tal manera que todas las religiones son caminos de salvación o pueden llegar a serlo. Sigue asignando a Cristo un lugar destacado pero no exclusivo. La conversión y la misión no adquieren, desde su formulación tradicional, la urgencia que les dan los otros aportes, sino que deben redefinirse de forma más abierta. Esta postura ha sido mantenida tanto por teólogos protestantes como católicos.¹⁷

2. Crítica al aporte de la teología de las religiones

El aporte exclusivista, defendido preferentemente desde la órbita protestante ligada a la Neo-ortodoxia contiene, en mi opinión, elementos muy valiosos por su esfuerzo en recuperar la centralidad de Cristo en la proclamación cristiana y en la urgencia de la misión de la Iglesia. Recoge la herencia de la Reforma que enfatizó la insuficiencia radical de los esfuerzos humanos y pone por encima la fe en Cristo como elemento clave de la salvación humana. Pero también es cierto que la Cultura no parece ser relevante

17. Para una más amplia presentación de éste punto de vista Torradeflot, F. 1998. "La teología de las religiones pluralista". En *Qüestions de Vida Cristiana* nº 189. Publicacions de L'Abadia de Montserrat. Barcelona.

en el sentido de que la Religión forma parte de ella. De alguna manera la fe se encarna en el mundo humano a través de su inculturación mediante formas religiosas. Desde este aporte, se corre el peligro de ningunearlas por su irrelevancia para la salvación desde éste enfoque. Pero creo que tiene líneas muy interesantes de desarrollo reivindicando el papel de las culturas particulares en tanto que construcciones humanas.

Creo que plantea adecuadamente la cuestión porque relativiza las religiones y esto es clave para entender y gestionar el pluralismo religioso. No es la religión la que salva, sino la fe en Cristo. Esta “desacralización” de la religión nos permite criticarla (lo cual encaja con el principio de Lutero de la “Iglesia siempre reformándose”) y reelaborarla según el contexto en el que los seres humanos viven la fe. Esto encaja con los análisis socioantropológicos de la religión en el sentido de que para tales estudios está claro que la religión es una “construcción humana” que forma parte de la cultura y que tiene una serie de funciones específicas dentro de la sociedad. Esto es algo ampliamente demostrado en el contexto de las Ciencias Sociales. El protestantismo abrió la puerta al constructivismo en el sentido de que presenta al ser humano ante Dios en una relación mediada por la fe. El ser humano, en virtud de su mayordomía, deberá gestionar eso y “construirá” con una serie de elementos una estructura cultural que le permita vivir y expresar esa relación. ¿De donde tomará esos elementos? de la cultura que ha interiorizado evidentemente. Por ello la ética protestante se diferencia de la católica. Mientras ésta es heterónoma¹⁸, la ética protestante enfatizará la autonomía y el subjetivismo humano de acuerdo al principio de mayordomía. Por esa razón la diversidad moral y religiosa en el protestantismo es formalmente más amplia que en el catolicismo.¹⁹ Aunque se fundamenta en la Escritura, se basa sobre todo en el “libre examen” de la

18. En tal tipo de ética sólo queda obedecer. En la ética protestante la obediencia sigue después de la reflexión.

19. Digo “formalmente” porque luego la práctica de los sujetos evidencia formas de síntesis cultural que hace que nos encontremos una amplia diversidad dentro de los creyentes católicos aunque teóricamente ni su teología ni su moral aceptarían tal diversidad.

misma, lo que exige al creyente un esfuerzo de mayordomía con el objeto de llegar a una aplicación cabal y coherente de la Biblia.

El aporte exclusivista defendido por Karl Rahner trata pretendidamente de solucionar el problema de la singularidad de Cristo y la diversidad religiosa. Pero en el fondo lo que hace es sacralizar una "Religión Cristiana" que estaría por encima de las demás y cuyo objetivo es seguir manteniendo a la Iglesia Católica como mediadora preferente de salvación para los individuos. Un discípulo de Rahner, Joseph Ratzinger, actualmente el Papa Benedicto XVI, argumenta la importancia de llegar a formular una Religión Cristiana, una estructura cultural que vista a la fe cristiana y que la exprese sin solución de continuidad. Cito: "El que entra en la Iglesia ha de ser consciente de que entra dentro de un sujeto cultural propio, con una interculturalidad propia"²⁰ Aunque teóricamente pudiera parecer algo saludable, en la práctica tales estructuras suelen tener pretensiones hegemónicas incluso sobre la propia fe que dicen expresar llegando a ser más importantes que ésta. Ya no se trata tanto de comunicar la fe, sino de comunicarla mediante la estructura cultural de la que me he dotado. El etnocentrismo cultural en éste caso es notable y suele derivar en formas de imperialismo cultural acabando con la diversidad. En mi opinión la experiencia evangélica debiera estar más cerca de la diversidad cultural que expresa la fe en Cristo, que de la Iglesia Única de la que habla Ratzinger.

El aporte pluralista contiene elementos valiosos. Creo sinceramente que a Dios le gusta la diversidad. Más aún, creo que la diversidad religiosa es un elemento consustancial a la diversidad cultural humana y no creo que se pueda anular una sin anular a la otra. Pero no encuentro argumentos para defender otras instancias salvíficas que no sean la fe en Cristo. Yendo más allá del aporte de Barth y Bonhoeffer podemos relativizar la Religión en favor de una fe en Cristo que debe expresarse en religiones diversas en consonancia con sus contextos culturales. En ese sentido sería apropiado hablar de "religiones cristianas" y no tanto de "Religión Cristiana".

20. Ratzinger. J. 2005. Op cit. pag 64

3. Fe y cultura

Para los antropólogos la Cultura humana no es un adorno de la existencia de los hombres, sino un elemento central para la supervivencia social. Sin Cultura hace ya muchos años que el ser humano se habría extinguido de la tierra. Es un sistema simbólico mediante el cual los seres humanos dotamos de significado a las personas, a las cosas y a los acontecimientos y les adscribimos valores que son compartidos socialmente.²¹ Las “culturas” por ese motivo crean modelos de significación y son vitales para la supervivencia humana. Los sistemas religiosos son esencialmente sistemas culturales²² que los seres humanos fabrican y comparten colectivamente para ordenar la realidad sobre la dicotomía sagrado-profano. Es decir, por una parte no podemos prescindir de la cultura, por otra parte se remite a circunstancias histórico sociales particulares. La religión, en tanto que parte de la cultura, también. La religión cristiana, igualmente.

Para la escuela funcionalista la religión cumple importantes funciones sociales y por ello sigue perviviendo:

1. Función explicativa: explica aquellos elementos o dominios empíricos que, en un momento dado, la sociedad no sabe explicar.
2. Función organizadora: La religión presupone un orden y su objetivo es salvaguardar ese orden, por lo tanto tiende a sancionar la jerarquía

21. Es decir la Cultura nos permite simbolizar lo que significa dotar a la gente, a las cosas y a los acontecimientos de significado y de valor haciendo que sean significativos para los miembros de un grupo determinado. Los modelos culturales se convierten en una especie de segunda naturaleza. O cómo Clifford Geertz lo expresó: la Cultura es una fuente extrasomática de información básica para la supervivencia humana. Ref Geertz, Clifford. 1996. *Los usos de la diversidad*. Barcelona: Paidós

22. Geertz, C. 1973. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.

social.

3. Función aseguradora: Ayuda a contener la tensión y la angustia por debajo de un umbral que las hace soportables frente a calamidades y temores.

4. Función integradora: es un poderoso mecanismo de control social cohesionando a la sociedad con lazos muy fuertes.

Algunas de estas funciones son más relevantes en unos contextos sociales que en otros. Por ejemplo, en Occidente la cohesión social no está basada en la religión sino en la división social del trabajo. También ha disminuido el poder sacralizador de la religión sobre las autoridades políticas, pero la función explicativa y aseguradora siguen teniendo mucha importancia. En las sociedades africanas la religión es un auténtico “pegamento social” que vertebraba aquellas sociedades, algo que suele escandalizar en Occidente. Denigrar el Islam o las religiones africanas equivale, desde esa perspectiva, a denigrar sus sociedades.

El ejemplo de Cristo nos da pistas importantes sobre como abordar las relaciones fe y cultura. El concepto clave, en mi opinión, es el de “encarnación”. Cristo se encarnó en una cultura concreta, la judía, no con el afán de sacralizarla, sino con el objetivo de revelarse históricamente en la vida humana llegando al climax de los “hechos redentores”.²³ El Señor nos mostró un camino fundamental: la verdad de Dios sólo se puede vivir en el seno de culturas particulares. Jesús vivió en una cultura concreta y expresó su mensaje en códigos culturales concretos. Esto nos obliga a incorporar en la hermenéutica bíblica los aportes de la Antropología Cultural.²⁴ Pablo de Tarso se dio cuenta

23. Término de Oscar Cullmann por el que da relevancia a la irrupción de Dios en la Historia.

24. Hay algunos textos que son de lectura inexcusable en este sentido. Por ejemplo: Douglas, Mary. 1991. *Pureza y peligro: análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid: Siglo XXI. para entender las lógicas culturales subyacentes en la Biblia. También de ésta autora Douglas, M. 1973. *Símbolos naturales*. Madrid: Alianza. O la excelente obra de

de que la fe en Cristo trascendía las culturas, pero necesitaba de ellas para expresarse en nuestra cotidianidad. Pero la Cultura es históricamente contingente y por ello podemos relativizarla, lo mismo que la religión.

4. Retos y oportunidades

Debemos ver el pluralismo religioso no como algo negativo, sino como una oportunidad y un reto. Esta no es una situación completamente nueva ya que la iglesia primitiva creció en una sociedad religiosamente muy diversa. Es más, esa propia diversidad alcanzó al mismo Cristianismo que jamás fue una Religión única, sino que desde muy al inicio diferentes sensibilidades religiosas coexistían en su seno compartiendo la fe en Cristo, compartiendo un núcleo más bien pequeño de verdades básicas, pero teniendo una gran diversidad, porque diversas eran las circunstancias histórico sociales en las que la fe cristiana creció.

¿En qué sentidos es una oportunidad? En varios. Es una oportunidad de enriquecimiento en cuanto a la "sensibilidad religiosa". Hay diversas tradiciones religiosas de las que podemos aprender algo. No en lo relativo a lo básico de la fe en Cristo sino a sus posibles expresiones culturales. Eso abre ciertas oportunidades al diálogo interreligioso que no tiene porqué significar ninguna claudicación de nuestra fe. Hay elementos positivos y negativos en otras tradiciones religiosas. Discernir la diferencia es clave. Hay elementos que pueden ayudar a la expresión de nuestra fe y otros no.

Jeremías, J. 1977. *Jerusalén en tiempos de Jesús*. Madrid: Cristiandad, muy interesante para conocer las condiciones socioeconómicas novotestamentarias. En España hay algunos autores católicos que han investigado en ésta dirección. Yo destacaría a Aguirre, Rafael. 1994. *La mesa compartida: estudios del Nuevo Testamento desde las ciencias sociales*. Santander: Sal Terrae. Brillantes y útiles introducciones a la Antropología Social hay varias. Yo recomendaría Mair, Lucy. 1973. *Introducción a la antropología social*. Madrid: Alianza y la obra de Bohannan, Paul. 1996. *Para raros nosotros*. Madrid: Akal.

En otro sentido el pluralismo religioso nos permite interrogarnos sobre nuestra propia tradición religiosa, relativizándola a la luz del contexto histórico social con el objeto de asumir la máxima reformada de “Iglesia siempre reformándose”. El peligro de “esencializar” nuestra tradición religiosa es que, aunque la pone en el ámbito de lo incontestable y la da seguridad, la fosiliza haciéndola irrelevante en nuevos contextos histórico-sociales. Los estudios culturales han demostrado que todas las culturas que han querido permanecer “puras” e “incontaminadas” mueren irremisiblemente. La endogamia cultural se paga con la muerte y la degeneración igual que la endogamia biológica.

Tenemos el reto de no caer en el peligro del totalitarismo. Todas las religiones tratan de establecer una estructura de relación con lo Absoluto. Todas ellas tienden a incorporar ese absoluto en sus estructuras de relaciones, por lo que los elementos de poder y dominio han jugado un papel muy grande de tal forma que la vocación universalista puede caer en el totalitarismo en el sentido de que en vez de ofrecerse como alternativa a todos los hombres, se convierte en una compulsión de dominio sobre ellos. En palabras de Malloni “cuando se autocomprenden y se presentan como medidoras de lo Absoluto, tienden a absolutizarse a sí mismas”.²⁵ El cristianismo históricamente también ha caído en esos peligros. De ahí la postura desconfiada de Barth y Bonhoeffer sobre esta cuestión. Debemos pues distinguir entre el Absoluto de Cristo y lo relativo de nuestras expresiones de la fe en él.

Tenemos el reto del diálogo con las otras religiones sin renunciar a la misión. John Stott aborda esta cuestión.²⁶ ¿Qué entendemos por diálogo? Cita la definición que se dio en el Congreso Nacional Anglicano y Evangélico celebrado en Keele en 1967: “el diálogo es una conversación en la que cada una de las partes toma en serio tanto al tema como a la persona, y desea

25. Ref Malloni, Javier.2000. Los ciegos y el elefante. El diálogo interreligioso. Cuadernos Cristianismo y justicia:Fundación Fespinal.

26. Stott, John. 1977. *La misión cristiana hoy*. Argentina: Certeza.

escuchar y aprender, además de hablar e instruir”.²⁷ Para Stott hay sólidos argumentos en favor del diálogo:

1. El verdadero diálogo es señal de autenticidad. Citando la declaración de Upsala en su Informe II, párrafo 6: “El diálogo del cristiano con otra persona no significa negar el carácter único de Cristo, ni relajar nuestro propio compromiso con Cristo, sino, antes bien, que el genuino acercamiento cristiano a otros ha de ser humano, personal, relevante y humilde. En el diálogo compartimos nuestra común humanidad, tanto su dignidad como su naturaleza caída, y expresamos una común preocupación por dicha humanidad.” Es decir, el diálogo expresa y afirma nuestra condición humana. Para este autor coloca a la evangelización en un contexto auténticamente humano.
2. El verdadero diálogo es señal de humildad. La evangelización nunca debe ser arrogante y triunfalista sino que debe conectar con la condición humana real. Y todos (ellos y nosotros) estamos necesitados y dependemos de la gracia del Señor.
3. El diálogo genuino es señal de integridad. Permite conocer los problemas reales y eliminar los estereotipos sobre el otro.
4. El diálogo genuino es señal de sensibilidad. Cuando la relación humana adquiere formas estereotipadas degenera y se desacredita. La evangelización, en tanto que comunicación, presupone y exige una relación de mínima calidad. El diálogo, que en su misma esencia es un intento de prestarse atención mutuamente, lo que permite escuchar para entender, obtiene el entendimiento como recompensa y eleva la relación humana a un nivel de calidad que enriquece humanamente a los que participan. El entendimiento nos permite encontrarnos en nuestra común humanidad. La solidaridad que esto genera es imposible obtenerla de otra manera.

Tenemos el reto de seguir mostrando con convicción la pertinencia y

27. Op Cit pag 80.

singularidad de Cristo en el mundo ahora mismo, sin hipotecarlo por sistemas religiosos que, al fin y a la postre, son construcciones humanas que deben ser examinadas y evaluadas. No debemos absolutizar nuestra religión. Los sistemas religiosos es lo que construimos los seres humanos para responder a la Revelación. El contraste Revelación - Religión me parece pertinente.

El Evangelio debe encarnarse en las culturas particulares, sin que los sistemas religiosos resultantes puedan reclamarse como definitivos para la fe y la vivencia cristianas. Para que esa encarnación sea posible hace falta vivir en esa cultura compartiendo sus códigos culturales desde el fermento del Evangelio.

La redefinición de las religiones, también de las cristianas, como sistemas culturales, debe exponerlas a la crítica y a la reforma de acuerdo al Evangelio. Introduce elementos básicos de denuncia de estructuras de poder y legitimación humanas, confrontándolas con el ejemplo de Jesucristo. Pero ello no se puede hacer desde la superioridad, la superficialidad o el estereotipo, puesto que debemos también aprender a criticar y relativizar nuestra propia tradición religiosa. Jesús relativizó la religión judía a la luz de su venida al mundo. La misma labor nos queda por hacer hoy en día.

Fernando Ramos

Abril 2008

<<<<>>>>