



TOLERANCIA
RELIGIOSA
&
DIVERSIDAD RELIGIOSA

BRYAN R. WILSON, PH.D.
MIEMBRO EMÉRITO

UNIVERSIDAD DE OXFORD
INGLATERRA

28 DE ABRIL DE 1995



TOLERANCIA
RELIGIOSA
&
DIVERSIDAD RELIGIOSA

PUBLICADO POR EL INSTITUTO PARA EL ESTUDIO DE LA RELIGIÓN AMERICANA

TOLERANCIA RELIGIOSA
Y DIVERSIDAD RELIGIOSA

ÍNDICE

Introducción	v
I. Derechos humanos y libertad religiosa	1
II. Diversidad religiosa contemporánea	2
III. Tolerancia en la tradición cristiana	3
IV. La limitación cultural en la definición de religión	4
V. Definiciones modernas de la religión	5
VI. Definiciones éticamente neutras	5
VII. Consistencia interna de creencia y práctica	6
VIII. La incidencia del disenso	7
IX. Definiciones abstractas	8
X. Los elementos constitutivos de las definiciones modernas	9
XI. Un inventario probabilístico	10
XII. Las religiones como entidades históricas	13
XIII. Diversidad y generalización	14
XIV. Diversidad entre religiones: el budismo	14
XV. El budismo Theravada	15

XXVI.	Diversidad entre religiones: los jainitas	18
XXVII.	Diversidad entre las religiones: el hinduismo	18
XXVIII.	El hinduismo: la escuela Sankhya	19
XIX.	Diversidad entre las religiones: politeísmo	20
XIXa.	Diversidad en las religiones: un ejemplo moderno	21
XX.	Diversidad entre las tradiciones religiosas	22
XXI.	Diversidad y evolución religiosas	23
XXII.	Opiniones teológicas y creencia religiosa	23
XXIII.	Religión y cambio social	26
XXIV.	Sectas tradicionales	27
XXV.	La oposición a las nuevas religiones	28
XXVI.	Los tipos de nuevas religiones	29
XXVII.	Religiones nuevas de renuncia al mundo	30
XXVIII.	La afirmación del mundo en religiones nuevas	31
XXIX.	El ethos de las religiones nuevas contemporáneas	32
XXX.	Religión y principios morales	33
XXXI.	El legado moral del cristianismo	34
XXXII.	¿Qué aspecto debe tener una religión?	36
XXXIII.	En conclusión	38

El Instituto para el Estudio de la Religión Americana

Director
Dr. J. Gordon Melton

Dirección
P.O. Box 90709
Santa Barbara, CA 93190-0709
TEL.: 805-967-7721 O 805-967-2669
Fax: 805-683-4876

INTRODUCCIÓN

DR. J. GORDON MELTON, DIRECTOR
EL INSTITUTO PARA
EL ESTUDIO DE LA RELIGIÓN AMERICANA

Según llega a su fin el siglo XX, el Pluralismo religioso es el gran hecho de la vida religiosa. El pluralismo, habiendo aparecido en el siglo XIX, ha florecido en este siglo como un elemento clave en el más amplio programa de los derechos y libertades de los seres humanos. Y la libertad religiosa está entre los mejores indicadores del estado general de la libertad humana en cualquier sociedad.

La separación de las estructuras religiosas del control y el favoritismo estatales ha permitido el crecimiento de la diversidad religiosa. A su vez, la aparición de la diversidad ha puesto en existencia el estado laico que puede establecer una regla legal mientras sirve como una fuerza mediadora permitiendo que diferentes grupos religiosos coexistan en buena vecindad. En una sociedad abierta, las diferencias religiosas pueden convertirse en una ocasión de diálogo íntimo, mayor reconocimiento de la propia vida espiritual y conciencia de la diversidad de la existencia humana, antes que volverse una excusa para la hostilidad o una agenda para la incompreensión y el odio irracional.

El crecimiento del pluralismo se ha acelerado a finales del siglo XX a medida que la comunicación y los medios de transporte han mejorado. En el siglo pasado, el movimiento cristiano introdujo la mayoría de variedades del Cristianismo en las culturas religiosas tradicionales de África, Asia y Oriente Medio. Desde la Segunda Guerra Mundial, la emigración masiva de gente a occidente ha traído todo tipo de religión Oriental imaginable a Europa y América del Norte. Al mismo tiempo, el teléfono, la televisión y el pc han transferido la sabiduría de la experiencia de cada cultura en particular (incluyendo sus recursos espirituales) a los hogares de la gente por todo el mundo. Hoy en día, excepto en aquellos pocos lugares que quedan donde se hacen

cumplir las leyes que inhiben la libertad religiosa, todos los modernos centros urbanos, desde Londres a Nairobi, desde Tokio a Río de Janeiro, son el hogar de significativas comunidades minoritarias de las religiones mundiales.

El propio ascenso del pluralismo religioso nos ha obligado a revisar mucho de lo que habíamos creído sobre el papel social de la religión, especialmente su supuesta función necesaria como un aglutinante que cohesiona a la población de una nación. Las naciones pueden mantenerse unidas simplemente con tanta facilidad por su deseo mutuo de libertad y el bienestar que produce como por cualquier necesidad de uniformidad en la cultura y la fe. Ahora hemos visto naciones perfectamente capaces de existir en entornos seculares y multireligiosos, y hemos visto la ruptura social que puede producirse cuando los gobiernos intentan imponer una uniformidad religiosa a poblaciones que han desarrollado unas altas expectativas de libertad personal.

Al mismo tiempo, nuestras actitudes acerca de las religiones nuevas, en gran medida desarrolladas desde una perspectiva de compromiso hacia las comunidades religiosas más antiguas, ha tenido que experimentar un cambio significativo, especialmente las instituciones religiosas Occidentales las cuales se han enfrentado a un marcado descenso en la confianza y la lealtad públicas. Hace una generación, pensábamos en las antiguas religiones como las depositarias de verdades verificadas por el tiempo destinadas a durar de generación en generación, mientras las nuevas religiones eran vistas como asuntos efímeros. Estas últimas eran desdeñadas como cultos pequeños y superficiales contruidos en torno a figuras carismáticas y destinados a morir con el fallecimiento del fundador. Pero a medida que han surgido nuevas religiones, desde la Fe Bahá'í a la Iglesia de Jesucristo de los santos de los últimos días, y no solo han sobrevivido a su fundador sino que han continuado hasta convertirse en comunidades religiosas que atraen a millones de fieles, hemos visto el impulso para producir formas religiosas innovadoras como parte de la marcha natural de la vida social de todos los pueblos. La población está produciendo continuamente nuevas formas de piedad, reviviendo y dando nueva vida a estructuras olvidadas, desarrollando variaciones personales y fundando nuevas organizaciones religiosas. Muchas de estas formas quedan institucionalizadas como variantes locales dentro de comunidades religiosas mayores, movimientos revitalizadores, expresiones privadas un tanto invisibles de ritos comunales y denominaciones y grupos religiosos adicionales en competencia.

En el siguiente ensayo, Bryan Wilson, reconocido decano del estudio de las nuevas religiones, proporciona una panorámica, clara y concisa, del desarrollo de una sociedad tolerante y de la naturaleza de la diversidad religiosa que ha surgido mano a mano con la misma. En

occidente, al ascenso de la diversidad lo ha acompañado teológicamente una reevaluación (y un descarte) de algunas pretensiones de carácter único propugnadas dentro de la comunidad cristiana, un proceso dictado en gran medida por la consciencia expansiva de las religiones mundiales. Dentro del cristianismo, generaciones de batallas teológicas han producido varios miles de confesiones religiosas y un conjunto aparentemente interminable de variaciones en teología, formas institucionales, vida eclesiástica y compromisos éticos. Según comparamos el cristianismo con diferentes comunidades religiosas, pronto nos volvemos conscientes de que las diferencias entre las teologías y los estilos de ritual dentro del cristianismo son casi tan grandes como las diferencias entre el pensamiento y el culto cristiano y aquellos de otras comunidades religiosas.

También, como observa Wilson, y verifica una generación de pruebas judiciales, un reto principal para la tolerancia religiosa es una expansión de nuestra comprensión de los fenómenos y las comunidades que podemos poner legítimamente bajo el término “religión”. Hoy son pocos los que expulsarían a los grupos hindúes y budistas a las tinieblas exteriores. Algunas de las religiones emergentes más nuevas han tenido que pelear por el derecho a existir como religiones. Las religiones no teístas y centradas en el hombre más nuevas ilustran ampliamente que la religión puede y en verdad existe incluso sin reconocimiento alguno a una deidad o verdad revelada.

Finalmente, Wilson también arguye implícitamente que nuestra ignorancia de la diversidad que probablemente existe en nuestro vecindario es en sí una gran barrera para la difusión de la tolerancia y la extensión de la libertad religiosa. Tendemos a apreciar lo familiar y a encontrar razones para denigrar a aquellos que siguen prácticas que encontramos diferentes y cuya lógica interna no comprendemos. Encontramos más fácil caricaturizar la vida religiosa del prójimo que emplear energía para localizar aspectos de aprecio y resonancia.

Por tanto, el Instituto para el Estudio de la Religión Americana ofrece este ensayo como un mapa inicial de orientación en el mundo de la expresión religiosa que rodea a cada uno de nosotros. Suministra algunos asideros muy necesarios, sin dictar sentencia, con los cuales podemos empezar a comprender la naturaleza de los diferentes grupos religiosos y comunidades espirituales, incluso aquellos no mencionados o no seleccionados para discusión por su nombre a continuación, sean antiguas iglesias consolidadas o nuevas religiones modernas.

J. GORDON MELTON

Instituto para el estudio de la Religión Americana

Mayo de 1995

El Instituto para el estudio de la Religión Americana fue fundado en 1969 como un centro de investigación sobre grupos y organizaciones religiosos en América del Norte. En los años noventa, a medida que ha tenido lugar cierto consenso sobre la integración de nuestro conocimiento sobre las nuevas religiones, ha extendido su área de interés a Europa, África y Asia. Apoya la colección religiosa americana en la biblioteca Davidson de la universidad de California, Santa Bárbara, y publica diversos libros de referencia y monografías eruditas sobre diferentes grupos y fenómenos religiosos.

TOLERANCIA RELIGIOSA & DIVERSIDAD RELIGIOSA

BRYAN R. WILSON, PH.D.
MIEMBRO EMÉRITO
UNIVERSIDAD DE OXFORD
INGLATERRA

28 DE ABRIL DE 1995

I. DERECHOS HUMANOS Y LIBERTAD RELIGIOSA

Desde el final de la Segunda Guerra Mundial, se ha proclamado el derecho de todos los seres humanos a la libertad religiosa mediante resoluciones de diversos órganos internacionales, incluyendo las Naciones Unidas, el Consejo de Europa y en el Acuerdo de Helsinki. Se encomienda a los gobiernos que no solo abandonen cualesquiera políticas anteriores de persecución religiosa, sino también que actúen de modo positivo para proteger la libertad religiosa, en tanto que las prácticas religiosas de una secta o confesión particulares no contravengan el derecho penal ordinario o invadan los derechos de otros ciudadanos. Particularmente, en ausencia de cualquier consenso experto sobre la definición de religión, tales resoluciones no garantizan, sin embargo, la eliminación de todas las formas de discriminación religiosa. La preferencia gubernamental por una (o más)



religiones todavía puede persistir, como ejemplifica la institucionalización por ley de religiones específicas en varios países europeos. Tales preferencias pueden conferir ventajas económicas, específicamente fiscales, a organismos religiosos particulares, así como privilegios sociales e incluso políticos negados a otras religiones. Incluso donde tales medidas discriminatorias no se mantienen de modo patente (por ley, costumbre o precedente), puede haber diversas actitudes gubernamentales o sociales que favorezcan a algunos tipos de organización religiosa por encima de otros. En particular, puede haber sospechas oficiales o públicas hacia ciertas organizaciones religiosas, particularmente donde las enseñanzas y las prácticas de un grupo religioso son en general poco familiares, tan poco familiares que, por parte de la burocracia o la opinión pública, se les puede considerar que no son “realmente religiosas”. El público, y a veces las autoridades, invoca un estereotipo de a qué debería parecerse una religión y cómo deberían comportarse los creyentes religiosos. Las organizaciones que se alejan demasiado radicalmente de este modelo, quizás inconscientemente planteado como hipótesis, pueden aparecer así inelegibles para la extensión hasta ellas de la tolerancia religiosa normal. Pueden, en verdad, parecer que caen fuera de la categoría de lo que debe considerarse una religión en absoluto, o incluso tener que enfrentarse a la acusación de que actúan de forma que infringe la ley.

II. DIVERSIDAD RELIGIOSA CONTEMPORÁNEA

En las últimas cinco décadas, la diversidad de religiones en las sociedades occidentales ha aumentado significativamente. Ha habido un crecimiento espectacular en el número de nuevas organizaciones religiosas, algunas de ellas recién importadas a Occidente, principalmente desde Oriente. El anterior pluralismo religioso, que estaba reducido casi por completo a variaciones dentro del cristianismo, se ha extendido hasta abarcar nuevas concepciones de espiritualidad y nuevos movimientos derivados de otras tradiciones religiosas. Las orientaciones, las enseñanzas, las prácticas y los modelos organizativos de estas diversas organizaciones, ya sean nativas o importadas, son sumamente diversos, y a menudo totalmente diferentes de las características correspondientes de las iglesias o sectas tradicionales. Debería dejarse claro, sin embargo, que la coincidencia de la llamada por parte de los organismos internacionales en pro de la libertad religiosa, y la proliferación de nuevos movimientos religiosos, fue casual. Las resoluciones de los organismos internacionales no se dirigían específicamente a las cuestiones de la tolerancia de estas religiones nuevas. Su preocupación se centraba, más bien, en la libertad religiosa en el mundo comunista, y en pro de la amistad entre las diferentes creencias principales en sociedades pluralistas en lo relativo a la religión. La aparición en el Oeste de tantas nuevas minorías espirituales fue incidental, y el espíritu de tolerancia apoyado por los organismos internacionales, tolerancia a la que sin duda tienen derecho, no siempre se ha extendido a las mismas con tanta presteza.

III. TOLERANCIA EN LA TRADICIÓN CRISTIANA

Aunque la tolerancia se predica hoy con no poca frecuencia por las autoridades cristianas, es importante recordar que la tradición del cristianismo es una tradición de intolerancia. A diferencia de la mayoría de las religiones contemporáneas, el cristianismo fue, desde los tiempos de San Pablo, una religión exclusivista, prohibiendo a sus devotos a rendir culto a otros dioses o involucrarse en prácticas ajenas. Fue también una religión universalista, proclamando que era la única religión verdadera para toda la humanidad. Mientras que el judaísmo era también exclusivista, no era universalista; no era una elección religiosa normalmente disponible para aquellos que no fueran judíos étnicos. El cristianismo, en contraste, enseñaba que era la única religión válida para cualquiera en absoluto. Era una religión voluntarista, en la que los hombres eran libres de elegir, y *que deberían* elegir. Por lo tanto, el cristianismo fue también una religión proselitista, intentando persuadir a la gente que todas las demás religiones eran malignas, y condenándolas como tales.

Durante siglos, la iglesia cristiana convirtió en su misión principal la conversión de los paganos, entre los cuales incluía a aquellos fieles de todas las demás religiones. Mientras los paganos debían ser convertidos, aquellos que estuviesen familiarizados con “la verdadera fe”, pero que hubieran, en algún aspecto u otro en particular, llegado a desafiar la enseñanza de la iglesia, no solo debían ser excomulgados de la iglesia, sino también exterminados por la muerte (la exigencia autorizada de Santo Tomás de Aquino).

La intolerancia cristiana hacia todas las demás religiones se mitigó solo en la reforma, y entonces solo gradualmente. Las primeras manifestaciones de tolerancia en Europa central eran aplicables inicialmente solo a los príncipes, a cuyos súbditos se les requería que adoptaran la fe, católica o luterana, de su gobernante, según el principio adoptado en la Paz de Augsburgo en 1555, de *cuius regio, eius religio* [en el país de un príncipe, la religión de un príncipe]. En los diversos territorios influenciados por la iglesia reformada calvinista, la tolerancia a veces se extendió posteriormente a los calvinistas, pero las sectas de la así llamada reforma “radical”, los anabaptistas y huteritas, y más tarde, los socinianos y los unitarios, continuaron siendo perseguidos, mientras los ateos no debían tolerarse en absoluto de acuerdo con las teorías de tolerancia avanzadas incluso por filósofos ilustrados como John Locke.

Al final, los principios propugnados por la Reforma de una “Biblia abierta” y “el sacerdocio de todos los creyentes” llevó a un sostenido desgaste de las disposiciones de intolerancia consagradas en el cristianismo tradicional. Los grupos disidentes ganaron derechos limitados a rendir culto en su propia forma preferida, de manera más destacada en Inglaterra bajo la legislación de William y Mary en 1689. Las restricciones permanecieron y solo gradualmente

se relajaron y al final se abolieron en los siguientes doscientos años. Gradualmente, las clases gobernantes de Europa llegaron a abandonar la teoría de que la cohesión social dependía en gran medida del mantenimiento de conformidad religiosa. La lección se comprendió de manera más incisiva en Estados Unidos, donde una población religiosamente diversa (entre la que había muchos refugiados de la persecución religiosa en Europa) tenía que adaptarse. La mejor garantía contra la división social en tal sociedad religiosamente pluralista no debía encontrarse en un intento de imponer la conformidad religiosa, sino en el establecimiento de la tolerancia religiosa como un principio que trasciende las doctrinas y creencias de cualquier religión. En contraste con las antiguas pretensiones europeas de la necesidad de la coerción religiosa, en Estados Unidos se reconoció que un principio de tolerancia era indispensable para la cohesión social de una población ya diversificada religiosamente. Así fue que en el contexto americano, la tolerancia y la libertad religiosa se invocaron como principios de orden superior a cualquier sistema religioso particular. La creación misma del estado secular, en que las autoridades gubernamentales no deberían establecer una religión ni mostrar ninguna parcialidad para una religión sobre las demás, se convirtió en la primera garantía de los derechos religiosos.

IV. LA LIMITACIÓN CULTURAL EN LA DEFINICIÓN DE RELIGIÓN

La gama de variedades religiosas a la que inicialmente se extendieron los principios de tolerancia y no discriminación era bastante estrecha, abrazando solamente un número limitado de denominaciones cristianas y, de manera menos equitativa, a los judíos. La concepción de lo que constituía una religión se basaba en esta diversidad de movimientos judeocristianos. La religión como tal era concebida como virtualmente sinónima con el cristianismo y los expertos en religión eran teólogos que eran cristianos comprometidos. Fueron ellos quienes tradicionalmente proporcionaban las definiciones de lo que constituía una religión y sus conceptos inevitablemente se fraguaban en términos exclusivamente cristianos. La definición de religión de los teólogos podría considerarse como principalmente académica, pero tenía su influencia en otras esferas más prácticas, siendo los tribunales de la ley un ejemplo importante, a veces con resultados muy injustos. Por ejemplo, el resultado absurdo que se obtuvo de una definición de religión estrecha e influenciada culturalmente que fue adoptada legalmente pudiera ser ejemplificado por un caso en Inglaterra que ocurrió en 1754 en la que un juez, Lord Hardwicke, dio un fallo de que si bien era cierto que la religión era un objeto de caridad, la enseñanza del judaísmo no lo era. Su fallo fue que el dinero dejado en un testamento para la enseñanza del judaísmo debiera ser aplicada en vez de a la enseñanza del cristianismo. Para los tribunales de ese tiempo el vocablo “religión”, no incluía el judaísmo: significaba solamente el cristianismo.

V. DEFINICIONES MODERNAS DE LA RELIGIÓN

La ley y la teología son ambas disciplinas normativas y, en consecuencia, el prejuicio de la perspectiva normativa con el que están comprometidas tiñe sus definiciones y suposiciones. A medida que el saber moderno ha ampliado nuestro conocimiento de otras culturas, también se ha reconocido que lo que es adecuadamente designado como “religión”, a menudo se aparta en muchos detalles en relación a la creencia, la práctica y las disposiciones institucionales de aquellas que caracterizan al cristianismo. En consecuencia, se ha buscado una definición más amplia de la religión, una que reconozca que otras sociedades abrazan creencias religiosas, participan en prácticas religiosas y mantienen instituciones religiosas que son diferentes de los conceptos cristianos. Una familiarización en aumento con numerosos casos empíricos hizo prácticamente imposible la suposición expresada aun por comentaristas académicos serios del siglo diecinueve, que los pueblos que no eran cristianos, judíos o musulmanes, no tenían “religión”.

VI. DEFINICIONES ÉTICAMENTE NEUTRAS

Aunque la religión en sí es siempre normativa, ya que cada religión difiere de otras, los especialistas modernos en estudios religiosos (antropólogos, sociólogos y estudiosos de religiones comparadas) tratan de discutir la normativa sin comprometerse ellos mismos con ella. Los académicos modernos buscan mantener su objetividad y neutralidad ética. El desarrollo de una concienzuda neutralidad en el estudio de la religión se ha logrado, sin embargo, solo lentamente. Algunos estudios contemporáneos de religión comparativa aún muestran prejuicios. Incluso en las ciencias sociales, que están expresamente dedicadas a una investigación desligada de valores, son evidentes algunos prejuicios en la labor realizada en los años de entreguerras. En particular, a menudo se suponía gratuitamente que el curso del cambio religioso era análogo al proceso de la evolución biológica, y que la religión de las naciones más avanzadas era necesariamente “superior” a la de otros pueblos. Esa suposición era aceptable de buena gana para los expertos cristianos. Para otros (de manera destacada Sir James Frazer), se creía que la religión era un paso evolutivo en el camino de la magia a la ciencia.

Hoy en día ya no se asume por los expertos que la creencia en una única deidad sea en cierto sentido una forma superior de religión a la creencia en varias deidades o en ninguna. Se reconoce que una religión puede postular un dios antropomórfico, alguna otra forma de la deidad, un ser supremo, una pluralidad de espíritus o antepasados, un principio o ley universales, o alguna otra expresión de creencia máxima, tal como un “terreno de ser”. Que es probable que los conceptos religiosos sean más abstractos en culturas y contextos más sofisticados intelectualmente, no es visto como una justificación para designar tales religiones como “superiores”.

A medida que los expertos se volvieron conscientes de la diversidad empírica de la religión en sociedades diferentes, de igual manera su concepto de lo que constituía la religión tenía que cambiar, llegando de modo creciente a connotar fenómenos que tenían un parecido familiar a una identidad compartida, y que manifestaban similitudes de pautas de comportamiento antes que una identidad de la sustancia real. Se dieron cuenta de que la comprensión de la religión no se podía definir en términos específicos para una tradición en particular. Por lo tanto, los temas concretos que pertenecían al cristianismo, y que, en cualquier etapa anterior, se los consideraba esenciales para la definición de religión, ahora eran vistos siendo meramente ejemplos de categorías más generales que una definición podría incluir. La especificación de tales elementos concretos se reemplazó por formulaciones más abstractas que abarcaban una variedad de tipos de creencias, prácticas, e instituciones que, aunque lejos de ser intrínsecamente idénticas, podrían considerarse como equivalentes funcionales. Una vez que se desarrolló tal conceptualización, se percibió que en cada sociedad había creencias que trascendían la realidad empírica conocida y que había prácticas diseñadas para llevar a los hombres en contacto o en relación con lo sobrenatural. En la mayoría de las sociedades también había gente que desempeñaba las funciones especiales asociadas con esta meta. Juntos, estos elementos llegaron a ser reconocidos como constituyentes de la religión, independientemente de la sustancia de las creencias, la naturaleza de las prácticas reales, o la condición oficial de los funcionarios en su servicio.

VII. CONSISTENCIA INTERNA DE CREENCIA Y PRÁCTICA

Lo que también llegó a comprenderse fue que las religiones no siempre eran en absoluto coherentes internamente. Incluso en sociedades tribales y relativamente pequeñas, a menudo hay ritos y mitos de considerable complejidad que a menudo no logran constituir un sistema coherente, consistente e integrado internamente. La religión experimenta cambio, y el crecimiento ocurre tanto en el mito como en el ritual. A medida que una sociedad experimenta el contacto con pueblos vecinos o invasores. Diferentes ritos y creencias pueden unirse a diferentes situaciones y exigencias (por ejemplo, para inducir a la lluvia, para asegurar la fertilidad de cultivos, animales y mujeres, para proporcionar protección, para cimentar alianzas, para iniciaciones de grupos de edad, etc.). Todas esas actividades se dirigían hacia agentes sobrenaturales (sin embargo definidos) y los expertos los reconocen como religiosos. Los códigos de creencia y práctica religiosas en sociedades técnicamente más avanzadas están por lo general expresados de manera más elaborada, y muestran mayor coherencia y estabilidad internas, pero incluso en sistemas avanzados, los elementos de diversidad persisten. Ningún sistema teológico ni ninguna esquematización de creencias pertenecientes a lo sobrenatural, en cualquiera de las grandes religiones del mundo, es totalmente coherente.

Siempre hay residuos inexplicados, y a veces contradicciones patentes. En la mayoría, si no en todas las sociedades persisten entre la población general restos de orientaciones religiosas anteriores, como elementos religiosos folclóricos. A menudo, sistemas religiosos superados, dejan sus remanentes en aquellos que los desplazan. Así, las prácticas de hacer ofertas votivas y organizar procesiones de relicarios, características de los cultos paganos en el Imperio Romano, se abrieron camino hasta las manifestaciones cristianas, así como varios mitos más antiguos de Oriente Medio hicieron eco en la enseñanza cristiana. En tiempos de los romanos, las deidades paganas se transmutaron ligeramente como santos cristianos, y más recientemente, un proceso similar ha ocurrido en Latinoamérica. Aparte de la persistencia de estos elementos foráneos desde la religión popular, las sagradas escrituras de todas las grandes religiones manifiestan contradicciones e incoherencias internas. En la naturaleza de la religión, a menudo hay ambigüedades: el lenguaje religioso no pretende ser clínicamente científico, procura ser poético, evocativo y a veces emotivo, en lugar de estrechamente cognitivo. Semejante lenguaje puede a menudo ser reinterpretado, tomado literalmente, alegóricamente, en sentido figurado, o simbólicamente, produciendo así respuestas divergentes. Estas y otras fuentes, en especial a medida que los especialistas religiosos han tratado de reconciliar los pronunciamientos religiosos con la evidencia empírica, han dado lugar a diferencias entre estos expertos que, a veces, han adoptado esquemas interpretativos y principios de exégesis opuestos, los cuales en ocasiones han alimentado diferentes tradiciones incluso dentro de lo que se reconoce de modo general como la ortodoxia. Estas cuestiones, entonces, constituyen una fuente de la diversidad religiosa: otra surge del disenso deliberado.

VIII. LA INCIDENCIA DEL DISENSO

Aparte del desarrollo de las distintas escuelas dentro de una tradición principal, en las sociedades avanzadas el disenter deliberado y consciente de la ortodoxia también ha sido un fenómeno común. Los cristianos, judíos y musulmanes están divididos entre ortodoxos (de todas las escuelas) y grupos que disienten y que siguen un patrón divergente de práctica religiosa, se suscriben a creencias desviadas y crean sus propias instituciones separadas. El disenter es más conspicuo en contextos en los que la exclusividad religiosa prevalece: es decir, en la que la persona está obligada, si se adhiere a una religión, a renunciar su lealtad a todas la demás; un patrón de compromiso que rigurosamente exige la tradición cristiana. En la medida en que algunos gobiernos europeos dejaron de prescribir formas específicas de religión a sus habitantes, y en la medida en que han reducido, por lo menos formalmente, en algún grado inclusive las preferencias discriminatorias de una religión sobre la otra, la situación en esos países ha venido a aproximarse más de cerca a la situación que prevalece en los Estados Unidos. Así, una situación conocida como “pluralismo religioso”, ha cobrado existencia.

Sin embargo, la igualdad formal de las religiones dentro de una sociedad dada, igualdad, como se dice a menudo, ante la ley, no debería ocultar el hecho de que la discriminación persiste con cierta frecuencia en uno u otro aspecto. En Inglaterra, una variedad de leyes mantiene la superioridad de la Iglesia de Inglaterra, la iglesia establecida por la ley, de la cual el monarca es temporalmente líder. Una cierta cantidad de obispos anglicanos se sienta, por derecho, en la Cámara Alta legislativa, y los nombramientos episcopales los hace el Primer Ministro, entre otras indicaciones de tratamiento preferencial. En otros países europeos, varias diversas disposiciones favorecen a una o más iglesias tradicionales, por encima y por delante de otros grupos disidentes o nuevas organizaciones religiosas. En general existe libertad de práctica religiosa en Europa, pero diversos organismos religiosos experimentan todavía un tratamiento diferente del estado y tienen que enfrentarse a menudo a medios masivos de comunicación frecuentemente hostiles y que trabajan para promover la suspicacia pública de cualquier cosa que sea poco familiar en la religión. Ese tratamiento diferente, y la hostilidad relacionada, surge por lo menos en parte de la persistencia del compromiso normativo de la mayoría de aquellos que se han preocupado tradicionalmente como “expertos” en definir la religión y especificar su carácter. En todas las sociedades existe una herencia de lenguaje aprendido acerca de la religión que porta el sello normativo del compromiso religioso. Las primeras definiciones y descripciones de los puntos esenciales de la religión a menudo utilizaban términos copiados de las tradiciones religiosas de los que las formulaban. Es fácil que los científicos sociales reconozcan que el uso de vocablos peculiares a una religión deberá distorsionar la descripción de otras religiones y podrá frecuentemente involucrar suposiciones falsas acerca de su carácter y disposiciones. Los conceptos evolucionados dentro de una tradición cultural y religiosa distorsionarán los elementos funcionalmente equivalentes pero formalmente distintivos de la religión en otra tradición. Ejemplos de este uso incorrecto incluyen referencias a la “iglesia budista”; el “sacerdocio musulmán”; o (en referencia a la Trinidad) “los dioses cristianos”. Los vocablos mismos de “iglesia” y “sacerdocio” llevan poderosas connotaciones específicas a cultura y estructura y los fenómenos en los que fueron aplicados son en muchos respectos diferentes a sus equivalentes funcionales en otros sistemas religiosos. Los atributos intelectuales, ideológicos, morales y organizacionales que los caracterizan son específicos a la tradición cristiana y la utilización de estos vocablos lleva a la confusión, mala representación y falsas expectativas de otras religiones y, por lo tanto, a las suspicacias y a menudo a la hostilidad.

IX. DEFINICIONES ABSTRACTAS

Si las religiones van a recibir una paridad de parte del estado, se hace necesario adoptar términos definitorios abstractos para abarcar la diversidad de fenómenos religiosos. Tal uso de lenguaje abstracto, que puede considerarse como “clínico” en el sentido de no

estar contaminado por las tradiciones y los preconcepciones particulares de cualquier religión, dejará necesariamente de captar todas las cualidades intrínsecas de cualquier fe específica. No agotará ni los aspectos cognoscitivos ni los emocionales de las creencias, ceremonias, simbolismo e instituciones. Este enfoque científico social hace posible una comparación, análisis y explicaciones objetivos pero no transmite, y no pretende hacerlo, la sustancia total del significado interno o el atractivo emocional que una religión tiene para sus adherentes.

X. LOS ELEMENTOS CONSTITUTIVOS DE LAS DEFINICIONES MODERNAS

No todos los académicos han aceptado una definición definitiva de religión, pero con frecuencia se invocan un número de elementos, expresados en términos abstractos apropiados, en varias combinaciones como características de la religión. Incluyen las creencias, prácticas, relaciones e instituciones relacionadas a:

- a) Fuerzas sobrenaturales, poder(es), seres o metas;
- b) Los intereses definitivos del hombre;
- c) Objetos sagrados (cosas puestas aparte y prohibidas) de devoción espiritual;
- d) Un agente que controla el destino del hombre;
- e) El terreno del ser;
- f) Una fuente de conocimiento o sabiduría trascendental;
- g) El carácter colectivo de la vida religiosa.

Las consecuencias y funciones de la religión se indican como:

- a) Conferir identidad de grupo y/o individual;
- b) Establecer un marco de orientación;
- c) Facilitar la creación de un universo de significado construido humanamente;
- d) Proporcionar seguridad y alivio acerca de las perspectivas de ayuda y salvación;
- e) Efectuar la reconciliación humana y el mantenimiento de una comunidad moral.

Aunque los expertos aceptarían en general estos rasgos como característicos de la mayoría, si no de todas las religiones, podrían resultar ser demasiado amplios para admitir una aplicación fácil en la esfera práctica cuando, por ejemplo, los gobiernos o las judicaturas modernos se enfrentan con la tarea de aplicar criterios apropiados a una u otra de las muchas y sumamente diversas religiones, nuevas o recién importadas, que ahora tienen seguidores en las sociedades occidentales. Con este fin, podría precisarse un catálogo más refinado de atributos, abarcando categorías cada una de las cuales se presenta, no como un *sine qua non* de la religión, sino como características que a menudo se encuentran en la evidencia empírica acerca de cualquier grupo que reclama para sí el estatus de una religión. Estas características, entonces, deben considerarse, como ya hemos indicado, como “parecidos familiares” reconocibles. Por lo tanto, cada ítem debe verse como algo que *probablemente* es evidente en una religión, sin que se sugiera que *debe* estar presente para que un movimiento o un sistema de ideas cualifiquen como una religión.

XI. UN INVENTARIO PROBABILÍSTICO

Lo que a continuación se presenta es un inventario de puntos que probablemente deberán ser discernidos en cualquier movimiento, organización o sistema de enseñanzas que pudieran contarse como religión. No todos estos ítems se encontrarán por lo general en cualquier caso dado, y uno podría decidir qué proporción de los mismos debería estar presente para que un conjunto particular de creencias y prácticas cualifique para el estatus religioso. Dado el muy largo periodo de la historia humana sobre el cual las religiones han llegado a tener existencia, el inventario refleja inevitablemente diversas tendencias que reflejan diferentes grados de sofisticación en las ideas religiosas, desde, en un extremo, orientaciones quasi-mágicas sumamente específicas hasta, en el otro extremo del espectro, concepciones relativamente abstractas, reificadas, o, como podría decirse, etéreas las principales preocupaciones y entidades religiosas. En la naturaleza del caso, e incluso permitiendo diversidad interna y grados divergentes de sofisticación entre sus adeptos, no es probable que ninguna religión abarque ambos tipos de orientación en la misma medida, si acaso lo hacen en absoluto. Por lo tanto, debe ser evidente que no es probable que ninguna religión cualifique como tal por lograr un porcentaje afirmativo del cien por cien de todos los ítems del inventario probabilístico. Los rasgos probables de una religión son los siguientes:

- (1) creencia en un agente (o agentes) que trasciende(n) la percepción sensorial normal y que incluso puede(n) incluir todo un orden espiritual de ser postulado;
- (2) creencia de que dicho agente no solo afecta al mundo natural y el orden social, sino que opera directamente sobre él y puede haberlo creado;

- (3) la creencia de que en algunas ocasiones en el pasado ha sucedido una explícita intervención sobrenatural en los asuntos humanos;
- (4) creencia de que agentes sobrenaturales han supervisado la historia y el destino humanos: cuando estos agentes se describen antropomórficamente, se les atribuyen por lo general propósitos definidos;
- (5) se sostiene la creencia de que la fortuna del hombre en esta vida y en la otra vida (o vidas) depende de relaciones establecidas con, o de acuerdo con estos agentes trascendentales;
- (6) puede (pero no de modo fijo) creerse que mientras los agentes trascendentales pueden dictar arbitrariamente el destino de un individuo, el individuo puede, comportándose de unos modos prescritos, influir en su experiencia ya sea en esta vida o en la otra vida (o vidas) o en ambas;
- (7) hay acciones prescritas para el individuo, colectivas, o actuaciones representativas; es decir, rituales;
- (8) hay elementos de acción apaciguadora mediante la cual los individuos o grupos pueden implorar asistencia especial desde fuentes sobrenaturales;
- (9) se ofrecen, o en algunos casos se requieren, de los creyentes expresiones de alabanza, devoción, gratitud, reverencia u obediencia, por lo general en presencia de representaciones simbólicas de el(los) agente(s) sobrenatural(es) de la fe, tales manifestaciones de actitud constituyen el culto;
- (10) el lenguaje, los objetos, lugares, edificios y estaciones que se identifican especialmente con lo sobrenatural cobran valor sagrado y pueden convertirse ellos mismos en objetos de veneración;
- (11) hay representaciones regulares de ritual o exposición, expresiones de devoción, celebración, ayuno, penitencia colectiva, peregrinación, y nuevas puestas en escena o conmemoraciones o episodios de la vida terrenal de deidades, profetas, o grandes maestros;

- (12) las ocasiones de culto y exposición de enseñanzas producen para los adeptos una sensación de comunidad y relaciones de buena voluntad, compañerismo e identidad común;
- (13) a menudo se imponen reglas morales a los creyentes, aunque las áreas de su interés varían: pueden expresarse en términos legalistas y rituales, o pueden plantearse más como en conformidad con el espíritu de una ética superior y menos específica;
- (14) la seriedad del propósito, el compromiso sostenido, y la devoción vitalicia son requisitos normativos;
- (15) de acuerdo a su desempeño, los creyentes acumulan méritos o deméritos a los que está adscrita una economía moral de recompensa y castigo. El nexo preciso entre acción y consecuencia varía desde efectos automáticos debido a causas dadas hasta la creencia de que el demérito personal puede cancelarse por actos rituales y devocionales, por confesión y arrepentimiento, o por intercesión especial de agentes sobrenaturales;
- (16) por lo general hay una clase especial de funcionarios religiosos que sirven como custodios de objetos sagrados, escrituras, y lugares, especialistas en la doctrina, el ritual y la guía pastoral;
- (17) a tales especialistas usualmente se les paga por sus servicios, ya sea por tributo, recompensa por funciones específicas, o por un estipendio instituido;
- (18) cuando los especialistas se dedican a la sistematización de la doctrina, normalmente se afirma que el conocimiento religioso proporciona soluciones para todos los problemas, y explica el significado y propósito de la vida, a menudo incluyendo pretendidas explicaciones del origen y la actividad del universo físico y de la psicología humana;
- (19) la legitimidad para el conocimiento y las instituciones religiosas se justifica mediante la referencia a la revelación y la tradición: normalmente la innovación se justifica como restauración; y

(20) las afirmaciones de la verdad de la enseñanza y la eficacia del ritual no están sometidas a prueba empírica, ya que las metas son en última instancia trascendentes y se demanda la fe tanto para las metas como para los medios arbitrarios recomendados para su logro.

XII. LAS RELIGIONES COMO ENTIDADES HISTÓRICAS

El inventario anterior se expresa en términos de generalización abstracta relativa, pero las religiones mismas son entidades históricas y no sistemas construidos lógicamente. Abarcan principios organizacionales, códigos de conducta y patrones de creencias ampliamente divergentes, establecidos en épocas históricas diferentes, cada una de las cuales, dentro de la misma tradición religiosa amplia, se caracterizó por comprensiones distintas y a veces incompatibles de la religiosidad. Dentro de una religión, las doctrinas o interpretaciones divergentes de la práctica ritual son a menudo reconocidas por adeptos de diferentes grados de sofisticación. Elementos idénticos de fe o de culto pueden verse como simbólicos por algunos, intrínsecamente poderosos por otros, sin embargo, ambos tienen cabida en sistemas religiosos en los que ha habido no tanto un reemplazo de una idea contradictoria por otra como una acumulación de concepciones e interpretaciones a lo largo del curso de la historia. La reconciliación de vías divergentes de comprender la creencia y el culto puede ocurrir con el tiempo, pero si esto ocurre debe depender de la autoridad y la eficacia del liderazgo, así como del modelo de organización. Tal diversidad dentro de una tradición religiosa dada complica aún más la imagen más amplia de las diferencias entre las principales tradiciones religiosas y sus innumerables subdivisiones que se han desarrollado a través del tiempo. El inventario anterior busca emplear criterios suficientemente amplios para dar cabida a los efectos de la evolución religiosa, acomodando los elementos más literales, concretos, cuasi mágicos que persisten en algunos niveles inclusive dentro de sistemas religiosos que han venido a expresar y justificar sus creencias y actividades en términos sofisticados y abstractos. Algunas religiones, desarrolladas más recientemente, pueden haber escapado en gran medida o incluso totalmente de la influencia de las concepciones primitivas que sobreviven dentro de otras, y pueden, en consecuencia, dejar de cumplir uno u otro criterio del inventario (que incluye necesariamente ítems que se encuentran principalmente en los antiguos sistemas religiosos, y que no siempre han sobrevivido a medida que esas religiones han evolucionado). Por lo tanto, el carácter histórico y evolutivo del pensamiento y la práctica religiosos implica que unas pocas, si acaso algunas, religiones cualificará de la misma manera en todos los ítems en un inventario que se expone para incluir indicios que tengan en cuenta la variedad de especies que abarca el fenómeno de la religión.

XIII. DIVERSIDAD Y GENERALIZACIÓN

De eso se deduce que, en muchos puntos, la generalización sobre la religión no es fácil: mientras que un fenómeno, fácilmente designado como “religión” es reconocido, lo que tiene que admitirse es la considerable diversidad, en muchas cuestiones, entre los numerosos especímenes dentro del género. Los occidentales interesados en la religión son con cierta frecuencia víctimas de (a menudo inconscientes) prejuicios derivados de la tradición cristiana, pero una vez que se apartan esos prejuicios, resulta evidente que muchos de los temas concretos que, sobre la base del modelo cristiano, podría suponerse que eran el *sine qua non* de la religión, de hecho, no se pueden encontrar en otros sistemas. Por lo tanto, en el inventario anterior, se evita la alusión a un ser supremo, ya que para los budistas Theravada (y para muchos budistas Mahayana) ese concepto no tiene ninguna validez. El culto, al que se menciona anteriormente, tiene para los budistas implicaciones muy diferentes de aquellas asumidas por los cristianos, e incluso dentro del cristianismo existe una gran diversidad de percepciones acerca del culto entre tales diferentes confesiones como católicos, calvinistas, adeptos a la ciencia cristiana, y testigos de Jehová. El inventario no hace ninguna referencia específicamente a los credos, que han tenido peculiar importancia en la historia del cristianismo, pero mucha menos importancia en muchas otras religiones, donde la práctica ortodoxa ha tenido a menudo más importancia que la ortodoxia. No hay ninguna mención del alma, aunque ese ítem sea central en el cristianismo ortodoxo, porque ese concepto es de aplicabilidad algo dudosa en el judaísmo, y ha sido explícitamente negado por algunas organizaciones cristianas disidentes (por ejemplo, adventistas del séptimo día y testigos de Jehová, cada una de las cuales tiene ahora millones de seguidores en todo el mundo, y por los cristadelfianos y aquellos puritanos, incluido John Milton, que eran conocidos como “mortalistas”; es decir como creyentes que negaban la existencia de un alma inmortal). El inventario tampoco menciona el infierno, ya que este es otro ítem que falta en el judaísmo. Se alude al concepto abstracto de la vida futura tanto en singular como en plural, como una forma de acomodar las dos concepciones variables dentro del cristianismo, es decir, la transmigración del alma, y la resurrección del cuerpo, así como las versiones un tanto diferentes de la reencarnación en el budismo y el hinduismo. Por lo tanto, el inventario trata tanto de indicar ítems a un alto nivel de abstracción como también de ser práctico para facilitar la identificación de intereses típicamente característicos de lo que abarca una religión.

XIV. DIVERSIDAD ENTRE RELIGIONES: EL BUDISMO

El budismo se erige como un ejemplo notable de una religión que desafía la suposición tácita de que una religión es necesariamente monoteísta. El budismo no es un sistema de creencia monoteísta, e incluso en aquellas ramas del budismo en las que hay un enfático compromiso

con la idea del Buda mismo como un salvador, por ejemplo en las sectas Jodo Shu y Jodo Shinshu Tierra Pura en Japón, esta concepción no llega a contemplar a Buda como un dios creador. El budismo en general no niega la existencia y la actividad de una variedad de dioses, y aunque pueden ser en algunas sectas budistas el objeto de veneración y propiciación, no se les otorga ningún papel esencial en el esquema de las cosas tal como se establece en las enseñanzas budistas, y son en verdad, como los humanos, considerados a estar sujetos a las leyes del karma y la reencarnación. Para ilustrar el carácter del budismo, ahora viene un breve resumen de las enseñanzas del budismo Theravada, el budismo de Sri Lanka, Birmania, Tailandia y Camboya, que generalmente se considera por los expertos occidentales como la tradición más antigua.

XV. EL BUDISMO THERAVADA

El interés del budismo es hacia el hombre más que hacia el universo material. El mundo de los fenómenos naturales se considera que carece de sustancia y que está en una condición constante de flujo. El hombre mismo no es menos inestable en absoluto que el mundo material. Ni es ni contiene un ser propio, sino que es más bien un haz de fenómenos cuyo cuerpo es parte del mundo físico transitorio. El hombre es una unión de una sucesión de fenómenos mentales y físicos, que siempre están disolviéndose y desintegrándose. Constituye cinco formas de “captar”: el cuerpo, la percepción, la cognición, los fenómenos mentales, y la consciencia. Está sujeto al ciclo de convertirse y pasar [samsara]. Su condición es una de sufrimiento, y esto caracteriza a toda la existencia. El sufrimiento lo causan la lujuria y el placer, y el impulso de toda la enseñanza budista es liberar al hombre del sufrimiento. Todo está sujeto al ciclo de nacimiento y muerte. Se cree que el renacimiento ocurre en cinco reinos diferentes concebidos jerárquicamente, por lo general representados como cinco: como dioses, como hombres, como espíritus, como animales, o en el infierno (y a veces un sexto, como demonios). De estos niveles, el del hombre es aquel en que la liberación se puede lograr más fácilmente, aunque aun así sea remoto. Los animales son demasiado torpes para tratar de lograr su liberación y los dioses son demasiado arrogantes.

Una ley del karma opera como un proceso neutral e incorruptible de acuerdo al cual las acciones pasadas constituyen causas que tienen consecuencias que se hacen efectivas en vidas posteriores. Por lo tanto, la condición experimentada en la existencia presente se considera como habiendo sido causada por las acciones pasadas. Aunque el karma no es totalmente determinista, la calidad, la circunstancia, y el aspecto físico están determinados por el karma. Sin embargo, las acciones permanecen libres, y los motivos, así como las acciones, dan efecto al karma. Se afirma que las buenas obras mejoran las perspectivas de las vidas futuras.

El renacimiento en vidas futuras no implica la creencia en un alma, sin embargo, ya que no se considera que el hombre tenga cualquier continuidad física de ser. Cada vida es el impulso para el siguiente renacimiento. Por lo tanto, hay una “originación” condicionada, y las vidas son como eslabones en una cadena causal. Cada vida tiene una dependencia condicionada hacia las vidas anteriores, como una llama se enciende a partir de otra.

La idea del pecado, como un punto central en el esquema cristiano de la salvación y la condena, como una ofensa contra dios (o los dioses) también falta en el budismo. Más bien hay actos sanos e insanos llevando hacia, o lejos de, la liberación final de la cadena de renacimiento y sufrimiento. El hombre está encerrado en el sistema de renacimientos recurrente a través del deseo (ansia). El placer, la lujuria, el deleite, el afecto, el ansia de llegar a ser o de destruir, todos deben resultar en sufrimiento. La liberación del afecto y el ansia causará el cese del sufrimiento. Esa liberación de la cadena de renacimiento se logra como Nirvana, el cese de ansia, y esto se logra únicamente mediante la iluminación. Aquellos que se esfuerzan por ello lo lograrán tarde o temprano, y así eliminarán su ignorancia. La iluminación total, que trae el Nirvana, debe alcanzarse por cada individuo para sí mismo. Si bien es cierto que podrá ser auxiliado por la instrucción, el individuo deberá sin embargo, caminar la ruta por sí mismo. En contraste con las enseñanzas de la ortodoxia cristiana, en el budismo Theravada se sostiene que ningún ser celestial puede interceder por el creyente, ni prestarle ninguna ayuda en su búsqueda de la salvación, ni tampoco puede alcanzarse esta meta por la oración. El Nirvana en sí no es una nada, como en ocasiones se ha representado por los cristianos, pero es visto como un estado de felicidad, inmortalidad, pureza, verdad, y paz imperecedera, alcanzado por la extinción de toda pasión. Es la realización de “la negación del sí mismo”.

La actividad práctica hacia el logro de la liberación consiste en recorrer el camino óctuple de los puntos de vista correctos, la resolución correcta, el discurso correcto, la conducta correcta, el modo de vida correcto, el esfuerzo correcto, la consciencia correcta, y la meditación correcta. Todos estos mandatos deben perseguirse simultáneamente. Dejar de hacer esto no es cometer pecados de omisión, sino simplemente dejar de actuar de acuerdo con el propio interés iluminado. A los adeptos también se les ordena observar diez prohibiciones, renunciar a los diez lazos que atan los hombres al ego, y renunciar a los actos inmorales prohibidos. Pero el énfasis está en practicar la bondad amorosa en lugar de simplemente mantener los cánones de la moralidad. Toda la clave de la práctica religiosa es superar el sufrimiento superando la ilusión del ego, y así frustrar el ciclo de renacimiento y de transmigración.

Como otras religiones antiguas, el budismo ha sido el receptor de residuos extraños de las religiones folclóricas de las regiones en que ha arraigado, y por lo tanto, entre uno de los numerosos “depósitos” ajenos que se encuentran tanto en su cuerpo formal de la antigua enseñanza como en la práctica actual de los budistas contemporáneos en las tierras de Theravada, está la aceptación de la idea de la existencia de dioses. Estos seres no son considerados como objetos necesarios de culto, no cumplen ningún papel especial, y son completamente secundarios respecto a los temas centrales de la soteriología budista, persistiendo meramente como residuos o añadidos de otras tradiciones religiosas que el budismo práctico tolera y acomoda.

Finalmente, cabe señalar que no hay ninguna organización parroquial tradicional en el budismo. Los monjes no tienen ninguna obligación pastoral. Aunque, en las últimas décadas, algunos monjes a veces han abordado tareas educativas o trabajado para el bienestar social, sus intereses tradicionales siempre han sido principal, si no exclusivamente, hacia su propia salvación, y no hacia el servicio comunitario o el cuidado pastoral de los laicos. Aportan a los laicos oportunidades para hacer méritos, y de así crear buen karma, únicamente al proporcionar a los laicos la oportunidad de dar limosnas para los monjes rellenando el cuenco petitorio que lleva cada uno de ellos y que simboliza su pobreza y dependencia.

Esta visión general de la enseñanza del budismo Theravada deja claro el fuerte contraste entre esta religión y el cristianismo. No hay ningún dios creador, y por lo tanto la adoración es de una clase radicalmente distinta a la que prevale en las iglesias cristianas. No hay ninguna concepción del pecado original, ninguna idea de un salvador personal o de una intercesión divina. Está ausente la idea de un alma inmortal con continuidad de conciencia y el Nirvana o los nacimientos sin fin se encuentran en agudo contraste con la idea tradicional cristiana de la gloria y del castigo eterno. No hay dualismo alguno de carne y espíritu. No menos importante en absoluto, la concepción de la historia no es de la variedad lineal, tal como se encuentra en el esquema cristiano de una felicidad primitiva, la caída del hombre, el autosacrificio vicario de la deidad, el Apocalipsis global, y una resurrección final de la élite de salvados hasta la gloria celestial. El cíclico esquema de renacimiento es una orientación que tiene profundas implicaciones en otros aspectos de la perspectiva global budista, y es uno que difiere de las concepciones occidentales de tiempo, progreso, trabajo y logros materiales. Aunque, en el pasado, a menudo condenado como un sistema ateo, que contemplaba una ley impersonal como el máximo poder en el universo, y muy lejos de las tradicionales ideas preconcebidas occidentales de a qué debería parecerse una “religión verdadera”, sin embargo, el budismo es hoy en día universalmente reconocido como una religión.

XVI. DIVERSIDAD ENTRE RELIGIONES: LOS JAINITAS

Un reto en absoluto menos radical a las estrechas concepciones occidentales de lo que constituye la religión lo proporciona el jainismo, una religión reconocida en la India, y una que se suele incluir en la lista de las (normalmente once) grandes religiones. Sobre el mismo, Sir Charles Eliot ha escrito que “el jainismo es ateísta, y a este ateísmo, por lo general, ni se intenta disculpar ni es polémico, sino que es aceptado como una actitud religiosa natural”. Los jainitas no niegan, sin embargo, la existencia de los *devas*, deidades, pero estos seres son, no menos que los seres humanos, considerados sujetos a las leyes de transmigración y deterioro y no determinan el destino del hombre. Los jainitas consideran que las almas son individuales e infinitas. No son parte de un alma universal. Las almas y la materia no son ni creadas ni destruidas. La salvación se logra al liberar el alma de los elementos ajenos (elementos kármicos) que la abruman. Estos elementos logran su entrada al alma por los actos de pasión del individuo. Tales actos causan su renacimiento entre animales o sustancias inanimadas. Los actos meritorios causan su renacimiento entre los *devas*. El enojo, orgullo, engaño y ambición son los principales obstáculos a la liberación de las almas y al resistir o sucumbir ante ellos, el hombre es el amo de su propio destino. Al doblegar al sí y al no hacer daño a ningún ser, aun a los insectos dañinos, y al llevar una vida ascética, el hombre podrá lograr su renacimiento como un *deva*. Las reglas morales para el devoto creyente son mostrar bondad sin esperanza de retorno, regocijarse en el bienestar de los demás, tratar de aliviar la aflicción de otras personas, y mostrar compasión por el criminal. Se cree que la automortificación aniquila el karma acumulado. El jainismo abarca una ética ascética, pero este ascetismo es de un tipo muy diferente al que plantea la tradición cristiana, siendo al mismo tiempo más pasivo y más fatalista.

XVII. DIVERSIDAD ENTRE LAS RELIGIONES: EL HINDUISMO

El hinduismo es otra religión que, en su extrema diversidad, no pasa la prueba de los criterios de religión monoteísta que se encuentran en diversos países occidentales. En su forma clásica, el hinduismo puede representarse como una forma de panteísmo no dualista, en la que Brahma es, el dios absoluto pero impersonal, espíritu, inherente a todo ser. Brahma es visto como trascendiendo el bien y el mal. Él se presenta no tanto como un creador, sino como una fuerza que penetra por doquier de la que todas las cosas emanan y a la que todas las cosas retornan. No solo no es omnipresente en todas las cosas sino que él es todas las cosas. El alma liberada se convierte en uno con él y se da cuenta que nada más existe. Sin embargo, esta forma de deidad dista mucho de las concepciones de dios como se encuentran en el monoteísmo cristiano. Además, se le encuentra junto a otras representaciones de deidades plurales, que,

cambiando y transformándose a sí mismas de una a otra, representan los aspectos politeístas del hinduismo. Dada la tolerancia en el hinduismo para proposiciones y afirmaciones que, de acuerdo a la lógica occidental, son internamente contradictorias, sería imposible afirmar que el hinduismo es específicamente panteísta o politeísta: es claramente ambos. En cualquier caso, no pasa la prueba de ser un sistema monoteísta que postula un dios creador, una cosmología dualista, y la necesidad de culto explícito a ese dios, tales son las ideas preconcebidas de lo que una religión debería ser que podrían estar avanzadas con respecto aquellas que estén familiarizadas solo con las tradiciones judías, cristianas e islámicas.

XVIII. EL HINDUISMO: LA ESCUELA SANKHYA

El hinduismo es una religión de gran diversidad interna. Se reconocen como ortodoxas a seis antiguas y divergentes escuelas filosóficas. Una de estas, Sankhya, no es ni teísta ni panteísta. Como el jainismo, Sankhya enseña que la materia primigenia y el alma individual son ambas no creadas e indestructibles. El alma puede liberarse sabiendo la verdad sobre el universo y controlando las pasiones. En algunos textos, el Sankhya niega la existencia de una deidad suprema personal y, en cualquier caso, cualquier concepto de deidad se considera como superfluo y potencialmente autocontradictorio, ya que el trabajo del karma gobierna los asuntos del hombre hasta el punto en que él mismo pueda determinar que debe buscar la liberación. Las cuatro metas de Sankhya son similares a las del budismo: conocer el sufrimiento, del que el hombre debe liberarse él mismo, llevar a cabo el cese del sufrimiento, percibir la causa del sufrimiento (el fracaso en discriminar entre alma y materia), y aprender los medios de liberación, es decir, discriminar el conocimiento. Como otras escuelas, Sankhya enseña el principio kármico: el renacimiento es una consecuencia de las acciones de uno, y la salvación es escapar del ciclo de renacimientos.

Sankhya abarca una forma de dualismo. Esto no es el dualismo cristiano del bien y el mal, sino una radical distinción entre el alma y la materia. Ambos son elementos no creados, existentes por el infinito. El mundo resulta de la evolución de la materia. El alma, sin embargo, es inmutable. El alma sufre porque está en cautividad en la materia, sin embargo, esta cautividad es una ilusión. Una vez que el alma es consciente de que no es parte del mundo material, el mundo deja de existir para esa alma en particular, y es libre. De acuerdo a la teoría Sankhya, la materia experimenta evolución, disolución y tranquilidad. Al evolucionar, la materia produce intelecto, individualidad, los sentidos, el carácter moral, la voluntad y un principio que sobrevive la muerte y que experimenta la transmigración. Al ser conectado al alma, el organismo físico se convierte en un ser viviente. Es solo con relación a esto que la conciencia se realiza; ni la materia por su cuenta ni el alma por su cuenta es consciente. Aunque el alma

es un elemento vitalizador, no es ella misma la vida que termina en la muerte, ni la vida que es transmitida de una existencia a otra. Aunque ella misma no actúa o sufre, el alma refleja el sufrimiento que ocurre, similar a la forma en la cual un espejo refleja. No es el intelecto, pero sí es una entidad infinita y sin pasión. Las almas son innumerables y distintas entre sí. La meta es que el alma se libere de ilusión y, por ende, del cautiverio. Una vez liberada, la condición del alma es equivalente al Nirvana en el budismo. Tal liberación podría ocurrir antes de la muerte, y la tarea del individuo liberado es enseñarle a otros. Después de la muerte, existe la posibilidad de una liberación total sin amenaza de renacimiento.

Sankhya no hace ninguna objeción a la creencia en divinidades populares, pero estas no son parte de su orden operativo. Es el conocimiento del universo el que produce la salvación. En este sentido, el control de las pasiones, y no la conducta moral, es clave. Las buenas obras solo pueden producir una forma inferior de felicidad. Y tampoco es el sacrificio eficaz. La subordinación de los principios morales a un lugar de valor inferior al del conocimiento, y la degradación de las buenas obras equivalen a diferencias nítidas de las exigencias del cristianismo y representan una forma diferente de religiosidad. Ni la ética ni los rituales son de gran importancia para el esquema Sankhya de las cosas. Aquí, también, es evidente un notable contraste con el cristianismo, en el que la ética y los rituales constituyen, aunque en diferentes grados en diversas confesiones, partes vitales del sistema general de creencia y culto.

XIX. DIVERSIDAD ENTRE LAS RELIGIONES: POLITEÍSMO

De los ejemplos anteriores de sistemas de creencia religiosa, es evidente que la creencia en un ser supremo es un criterio inadecuado de religión. A pesar de los persistentes y anticuados prejuicios de algunos comentaristas cristianos, este punto sería apoyado de inmediato por los especialistas en religiones comparadas y los sociólogos de la religión. El estatus como religión no le sería negado al budismo, el jainismo o el hinduismo, a pesar de la ausencia de cualquier concepción de un ser supremo o un dios creador. Si estos ejemplos de sistemas de creencias, panteístas y ateos pero sin embargo indiscutiblemente religiosos, presentan un contraste con las ideas cristianas de a lo que debería parecerse una religión, también hacen igual las creencias politeístas, aunque estas se presenten con menos facilidad de forma organizada o coherente. El taoísmo, ahora generalmente considerado como una religión en los libros de texto de religiones comparadas, proporciona un caso así. En contraste con las religiones reveladas, el taoísmo se inspira en el culto a la naturaleza culto, el misticismo, el fatalismo, el quietismo político, la magia, y el culto a los antepasados. Durante siglos fue reconocido oficialmente en China como una religión organizada, con templos, culto, y clero. Contemplaba conceptos de seres sobrenaturales, incluyendo al Emperador del Jade, Lao-Tzu, Ling Po (mariscal de los

seres sobrenaturales) y los Ocho Inmortales del folklore chino, la Ciudad de Dios, el Dios en el Hogar, entre otros, junto con innumerables espíritus. Sin embargo, el taoísmo carece de un creador supremo, un dios salvador del tipo cristiano y una teología y cosmología formulada. El caso del taoísmo ilustra el hecho de que las religiones no surgen plenamente desarrolladas como sistemas de creencias, práctica, y organización. Sufren procesos de evolución en todos estos aspectos, a veces llegando a abarcar elementos que varían por completo frente a las concepciones anteriores. La acumulación de mitos, de ritos y de cambios en la organización han sido normales en la historia de la religión y algunos de estos nuevos elementos a veces son asimilados solo parcialmente y no llegan a ser totalmente compatibles unos con otros.

XIXA. DIVERSIDAD EN LAS RELIGIONES: UN EJEMPLO MODERNO

La variedad de las concepciones de divinidad superior, culto, salvación, y otros asuntos religiosos se vuelve aún más patente cuando se amplía más allá de las principales tradiciones religiosas antiguas hasta las religiones modernas. Los nuevos movimientos religiosos no solo son numerosos, sino también sumamente diversos entre sí. Algunos derivan de las tradiciones cristianas; algunos tienen orígenes orientales; otros buscan resucitar las tradiciones místicas; aun otros abrazan la metafísica espiritualista de las enseñanzas de “La Nueva Era”. Para propósitos inmediatos, simplemente para subrayar la gama de expresiones de religiosidad, podemos considerar una nueva religión en particular que difiere de todas estas, Scientology. En algunos aspectos, Scientology parece que no es diferente del budismo, el jainismo y la tradición Sankhya en el hinduismo, pero la premisa en que descansa su soteriología es una de técnicas terapéuticas prácticas y sistemáticas. Ofrece a sus adeptos un camino gradual de iluminación espiritual. Afirma liberar a sus adherentes de los efectos dañinos de los traumas anteriores, ya sea que se hayan experimentado en sus vidas actuales o pasadas. Está libre de dogmas, y mientras, en términos abstractos, como la “octava dinámica”, Scientology reconoce un ser supremo, no llega a intentar describir sus atributos. Ni tampoco es ese ser el objeto de súplica o devoción. Se reconoce que el hombre es una entidad espiritual, un *thetán*, que ocupa los cuerpos humanos materiales en vidas sucesivas. Aunque no forma parte del universo físico, se dice que el thetán ha quedado enredado en él, y que en el proceso ha adquirido una mente reactiva que responde de forma irracional y emocional a cualquier cosa que recuerda, experiencias dolorosas y traumáticas. La salvación es el proceso por el cual la mente reactiva se reduce y finalmente se elimina, permitiendo al individuo vivir hasta su pleno potencial. Por lo tanto, mientras que en el esquema de cosas kármico del budismo, se dice que las acciones pasadas no recordadas determinan irrevocablemente las experiencias de la vida presente, las técnicas de Scientology mantienen, que permiten al

individuo recordar, confrontar, y superar los efectos malignos de incidentes desafortunados del pasado. Para el thetán, la meta suprema es existir fuera del ámbito físico y por tanto fuera del cuerpo, una condición que tiene analogías con la concepción cristiana del alma salvada, aunque sea una condición lograda por procedimientos muy diferentes y expresados en términos muy distintos.

Scientology difiere radicalmente tanto del esquema soteriológico cristiano como del budista, en que afirma que estandariza y racionaliza las técnicas que conducen a la salvación. Aplica métodos técnicos modernos a las metas espirituales en un intento de introducir certeza y un sistema pragmáticamente justificado a los ejercicios espirituales. Apareciendo en un periodo en el que el mundo secular ha sido cada vez más dominado por la ciencia, Scientology también está comprometida con la idea de que el hombre necesita pensar de forma racional y controlar sus emociones perturbadoras como un medio hacia la iluminación espiritual y la salvación. Representa una importante corriente en la diversidad contemporánea de expresiones religiosas en nuestra pluralista cultura religiosa.

XX. DIVERSIDAD ENTRE LAS TRADICIONES RELIGIOSAS

La diversidad entre las religiones se complementa por la diversidad *dentro de las* religiones, y esto incluso dentro de una auténtica tradición ortodoxa, es decir, sin tener en cuenta las diversas manifestaciones de disenso a las que hemos tenido ya ocasión de aludir. Debe reconocerse que la coherencia no es un primer desiderátum para la religión, y que incluso el cristianismo, que ha disfrutado de pautas tanto de doctrina como de organización estructuradas mucho más sistemáticamente que cualquier otra religión, no obstante sufre de formulaciones imprecisas de doctrina, ambigüedades, inconsistencias e incluso rotundas contradicciones. De hecho, incluso el lenguaje religioso tradicional del cristianismo no siempre pretende eliminar ambigüedades, sino que a veces incluso trata de mantenerlas. Este tipo de lenguaje no funciona meramente, ni necesariamente de modo primario, para indicar propiedades. Tiene funciones igualmente importantes para concitar respuestas emocionales y prescribir valores y disposiciones. Lo cognitivo, lo emotivo, y lo evaluativo están inextricablemente entremezclados de un modo del todo ajeno a los modos de pensamiento mediante información científica. A consecuencia de esta multifuncionalidad, el lenguaje de la religión, cuando se contempla científicamente o de modo forense, con frecuencia le falta claridad, definición y especificidad. Esto puede ser tomado como algo normal en la religión, aun cuando, como en el caso del cristianismo, se haya dedicado un esfuerzo intelectual sostenido durante siglos para expresar las doctrinas religiosas de forma coherente.

XXI. DIVERSIDAD Y EVOLUCIÓN RELIGIOSAS

El hecho de que las religiones evolucionan contribuye en alguna medida a la diversidad interna de una tradición ortodoxa. Tal evolución es directamente evidente en las escrituras judeocristianas, y sin reconocer ese proceso hay dificultades para conciliar la vengativa deidad tribal del registro del Antiguo Testamento de los antiguos israelitas con el ser universal, concebido mucho más espiritualmente, en los escritos de los profetas posteriores y en el Nuevo Testamento. Los intentos de hacer compatibles estas descripciones divergentes de la deidad han dado lugar a disputas dentro de y entre las iglesias y movimientos, y entre los teólogos. Las suposiciones fundamentales de los teólogos cristianos han variado de modo regular durante el curso de los siglos, pero no existe nada parecido a un consenso entre ellos, mientras que entre los cristianos laicos se pueden encontrar actitudes mucho más ampliamente diversas referentes a todos los fundamentos de la fe. Algunas de esas actitudes son características de posiciones mantenidas de modo más general en los siglos pasados, y su persistencia entre algunos laicos hace evidente la necesidad de una apreciación de la evolución del fenómeno religioso si es que debe comprenderse la diversidad dentro de la única tradición ortodoxa. Por lo tanto, para dar ejemplos, los cristianos más liberales y que se autodenominan “ilustrados”, no creen ya hoy en el infierno o en el diablo, pero hay muchos cristianos que sí lo hacen y no solamente aquellos descritos como “fundamentalistas”. O de nuevo, en los siglos XVIII y XIX la mayoría de los cristianos profesaba la creencia en la resurrección literal del cuerpo, pero hoy en día solo una minoría de creyentes ortodoxos parece suscribir este artículo de fe. Sin embargo, de nuevo, los cristianos han disputado durante siglos sobre el tiempo profetizado del inicio del milenio, si precedería o sucedería a la segunda venida de Cristo, mientras muchos parecen haber abandonado esta posibilidad por completo.

XXII. OPINIONES TEOLÓGICAS Y CREENCIA RELIGIOSA

Si la tolerancia de las diferentes religiones ha crecido, un factor que tal vez incidentalmente ha vuelto la tolerancia de los otros difícil de negar ha sido la creciente disparidad entre las creencias de los teólogos y aquellas por parte del laicado más comprometido de nominalmente la misma confesión religiosa. Una sección del laicado continúa afirmando la inspiración literal de las escrituras, mientras que otros, menos seguros de la inspiración verbal, sin embargo creen en la autenticidad de lo que ellos entienden que las escrituras transmiten. El clero, también, aunque a menudo menos distante de los fieles laicos ordinarios de lo que están los teólogos académicos y profesionales, hoy en día a menudo rechaza los principios centrales de la fe. Durante estas últimas décadas ha habido obispos anglicanos [es decir episcopalianos] que han disentido abiertamente de elementos tan básicos de la fe cristiana como el nacimiento

virginal, la resurrección de Jesús, y la segunda venida. Algunos laicos, dentro de la misma denominación, se han molestado y escandalizado profundamente. Los teólogos han ido más allá, algunos de ellos discutiendo la existencia de un ser supremo de la clase aclamada tradicionalmente por la iglesia cristiana. Algunos de los teólogos modernos más celebrados y distinguidos han planteado esta corriente de opinión que, en particular, se encuentra en los escritos de Dietrich Bonhoeffer y Paul Tillich, pero puede estar representada más fácilmente en su expresión más popular e influyente expresión por J. A. T. Robinson, obispo de Woolwich. En 1963, el obispo resumió esta tendencia en el pensamiento cristiano en su best seller, *"Honest to God"* (*Como Dios manda*). Expuso los argumentos para el abandono de la idea de Dios como un ser personal que existía "allá afuera" y desafió toda la idea del "teísmo cristiano". Citó a Bonhoeffer:

"El hombre ha aprendido a hacer frente a todas las cuestiones de importancia sin recurrir a Dios como hipótesis de trabajo. En cuestiones relativas a la ciencia, el arte, e incluso la ética, esto se ha convertido en una cosa entendida a la que uno apenas se atreve ya a desafiar. Pero durante los últimos cien años o así, también ha sido cierto de modo creciente de las cuestiones religiosas: se está volviendo evidente que todo marcha sin 'Dios', exactamente como antes". [p. 36]

De Tillich, el obispo citó lo siguiente:

"El nombre de esta infinita e inagotable profundidad y base de todo ser es Dios. Esa profundidad es lo que significa la palabra Dios. Si esa palabra no tiene mucho significado para ti, tradúcela, y habla de las profundidades de tu vida, de la fuente de tu ser, de tu máximo interés, de lo que tomas en serio sin reservas... Él que sabe acerca de profundidad sabe acerca de Dios". [p. 22]

Por sí mismo, el obispo dice:

"...como él [Tillich] dice, el teísmo como se entiende normalmente 'ha hecho de Dios una persona celestial, completamente perfecta, que preside el mundo y la humanidad'" [p. 39] "... estoy convencido de que Tillich tiene razón al decir que la protesta del ateísmo contra semejante elevadísima persona es correcta". [p. 41]

"A la larga será tan difícil convencer a los hombres de la existencia de un Dios 'allá afuera' a quien deben llamar para ordenar sus vidas como persuadirlos a que tomen

a los dioses del Olimpo en serio”. [p. 43]; “decir que ‘Dios es personal’, es decir que la personalidad es de la *máxima* importancia en la constitución del universo, que en las relaciones personales tocamos el significado último de la existencia como en ningún otro lugar”. [pp. 48–9]

Distinguiendo, como hacen los teólogos, entre la realidad y la existencia, el obispo estaba afirmando que Dios era en última instancia real, pero que no existía ya que existir habría implicado ser finito en el tiempo y el espacio, y por lo tanto, ser parte del universo.

Si se desafió la idea de un ser supremo, también lo fue la concepción tradicional de Jesús. Una reinterpretación del Nuevo Testamento y de la persona de Jesús también había estado en marcha en el pensamiento en los círculos teológicos avanzados del siglo XX. En 1906, Albert Schweitzer había publicado un trabajo bajo el título traducido al inglés de *La Búsqueda del Jesús Histórico*, en el que describe a Jesús como un profeta judío, con ideas un tanto extraviadas, y como una criatura en gran medida de su tiempo. Una “desmitología” más radical y crítica fue emprendida por Rudolf Bultmann quien, a principios de los años 40, mostró de qué manera tan completa los Evangelios estaban sujetos a los mitos prevalecientes en el momento en que fueron escritos. Trató de demostrar que pocos de los conceptos utilizados en los Evangelios podrían aceptarse por parte del hombre del siglo XX. Vio el mensaje para la humanidad del Nuevo Testamento en gran medida en los términos de la filosofía existencialista alemana: el cristianismo se convirtió en una guía para la vida moral del individuo, pero él lo vio como ya no creíble como un cuerpo de enseñanza sobre la creación de Dios y su gobierno del mundo. El trabajo de Bultmann planteó nuevas dudas sobre la afirmación tradicional de que Jesús era Dios en carne y hueso, y por lo tanto arrojó dudas sobre toda la enseñanza cristológica de la Iglesia. Este histórico relativismo encontró expresión ulterior en una obra titulada *El Mito de Dios Encarnado* (editado por John Hick) publicado en 1977, en el cual cierto número de los teólogos anglicanos más distinguidos discutían la doctrina ortodoxa cristiana tradicional, establecida en el Concilio de Calcedonia [451 AD] de la relación de Dios con el hombre, Jesucristo. Los teólogos modernos estaban encontrando difícil de creer que Dios se hubiera convertido en hombre de la forma en que la Iglesia había enseñado durante los últimos quince siglos.

Estas diversas corrientes de discusión teológica: el rechazo considerado al concepto de un Dios personal, el abandono del teísmo, el nuevo énfasis en el relativismo de la Biblia, y el desafío a los conceptos aceptados de la naturaleza de Cristo y su relación con Dios, todo equivale a un grave alejamiento de la comprensión recibida del cristianismo y de la fe de la mayoría de los

fieles laicos. De esta manera, opiniones procedentes incluso de fuentes cristianas respecto a la naturaleza de la religión estaban poniendo ahora en cuestión los criterios implícitamente cristianos mediante los cuales la religión se había definido previamente.

XXIII. RELIGIÓN Y CAMBIO SOCIAL

Dadas las crecientes presiones por el cambio en la sociedad moderna, sería sorprendente si cualquier gran institución social se hubiera demostrado inmune a las consecuencias del proceso. Aunque firmemente arraigada en la esfera voluntaria de la actividad social, ciertamente la religión ha respondido, surgiendo en formas cada vez más diversas y con preocupaciones cambiantes. A medida que la población general del mundo occidental se ha vuelto más educada, las religiones modernas han tendido a enfatizar menos los aspectos concretos de los episodios históricos literales de la historia religiosa, y si los invocan en absoluto, lo han hecho con metáforas simbólicas o poéticas. Ha habido un énfasis decreciente, incluso dentro de las tradiciones cristianas de la corriente principal, en doctrinas concernientes a Dios, la creación, el pecado, la encarnación, la redención o la condenación, y un mayor énfasis en una variedad de diferentes intereses. A nivel práctico, y particularmente en las principales confesiones cristianas, estas cuestiones están enraizadas en el crecimiento en el cuidado pastoral que se desarrolló a partir de mediados del siglo XIX en adelante, que ahora se manifiesta en muchas nuevas formas de ministerio pastoral especializado. La capellanía industrial (incluyendo el abortado movimiento de sacerdotes obreros); el sacerdocio en hospitales y cárceles, el asesoramiento especializado en la guía de matrimonios, la terapia y la curación cristianas, la rehabilitación de la adicción a las drogas y el alcohol, los problemas sexuales, y las actitudes hacia el trabajo son todos indicadores cotidianos de los diversos intereses prácticos que estimulan el esfuerzo religioso y espiritual contemporáneo. En el nivel más teórico, los han complementado un aliento renovado de una ética de responsabilidad personal, la preocupación por la justicia social, la búsqueda de la realización y la capacitación personales, y la aplicación de la religión como una fuente de pensamiento positivo.

Estas nuevas orientaciones han encontrado expresión tanto en expresiones ortodoxas como disidentes dentro del cristianismo, pero lo que también ha ocurrido en la sociedad occidental ha sido la difusión no solo de algunas de las principales creencias de oriente, traídas en gran parte por los inmigrantes, sino también de los movimientos derivados de esas religiones, algunos de ellos modificados específicamente en forma y expresión para apelar a una audiencia occidental. Existen, además de estos, movimientos que se apoyan supuestamente en el paganismo antiguo; otros que invocan una amplia gama ecléctica de tradiciones místicas como las fuentes de inspiración en las que se apoyan. Sin embargo, otros movimientos buscan revivir y diseminar

la práctica de artes ocultas. A toda esta variedad se deben añadir las religiones nuevas que comparten algo de la orientación científica de la sociedad contemporánea, y que usan su ciencia para fines que solo pueden describirse como espirituales. En segundo plano, también están aquellas sectas cristianas más tradicionales, algunas de las cuales una vez provocaron ansiedad entre los cristianos ortodoxos, y a veces la hostilidad de las autoridades, pero que hoy en día cada vez más, y necesariamente, han llegado a tolerarse y aceptarse como parte del mosaico religioso de la sociedad contemporánea. Que ya no sean de modo tan agudo foco de atención o ansiedad refleja el hecho de que, en el contexto de la diversidad religiosa actual, ya no aparecen como extrañas o desviadas como una vez lo hicieron.

XXIV. SECTAS TRADICIONALES

Estrictamente hablando, los movimientos que pueden contarse como sectas son aquellos que constituyen “creyentes separados”, es decir, cuerpos que, debido a diferencias de doctrina, práctica, u organización, están en cisma de la iglesia (las iglesias) de la corriente principal, cuya amplia tradición, sin embargo, comparten en gran medida. Es este elemento del compartir, y la disminución a lo largo del tiempo de la significación de sus diferencias, que permitió que algunas hasta entonces sectas ascendieran hasta la posición de ser consideradas como confesiones. Las confesiones comparten generalmente una estrecha paridad de estima entre ellas. Llegan a ser reconocidas como tales a medida que las cuestiones acerca de las que hay tensión con la sociedad en general, siendo tal tensión la circunstancia típica de los movimientos designados como sectas, llega a resolverse o disiparse. Así, los baptistas, los discípulos de Cristo, la Iglesia del Nazareno, y en algunos aspectos, incluso los metodistas, todos ejemplifican organizaciones que han pasado el proceso de secta a confesión. El reconocimiento gradual del estatus confesional de movimientos particulares también indica el crecimiento de la tolerancia en la sociedad a medida que, poco a poco, las restricciones legales (en Europa) a estos movimientos y el oprobio social que sufrieron fueron finalmente mitigados.

No todas las sectas evolucionan a confesiones, sin embargo, y depende mucho de sus circunstancias de origen y el tipo de orientación hacia el mundo que caracterizan sus enseñanzas. Las sectas que, como los testigos de Jehová y los cristodelfianos, hacen del pronto segundo advenimiento el foco principal de sus creencias, es probable que permanezcan en tensión sectaria con la sociedad en general, en especial si siguen un vigoroso programa evangelizador. Así, también, están sectas como los Hermanos exclusivos (es decir Plymouth), que (aunque también apoyan la creencia en el pronto retorno de Cristo) convierten en su principal preocupación la retirada de la sociedad en general, que se considera como inherentemente maligna, dentro de su propia comunidad exclusiva. La tensión existente entre sectas como estas

y las autoridades y, a veces, entre las sectas y el público en general, ha tendido a concentrarse no en cualquier cuestión de la ley penal, sino en la negativa de los sectarios a participar en las responsabilidades cívicas comúnmente requeridas a los ciudadanos. Así, normalmente han practicado la objeción de conciencia al servicio militar, o, en el caso de algunas sectas, buscado la exención del servicio como jurado, o de afiliación a los sindicatos en países (Inglaterra y Suecia) donde esa afiliación era, en algunas industrias, de hecho o virtualmente obligatoria. Con el tiempo, en un país tras otro, tales derechos de conciencia se han ido concediendo gradualmente, como fue el derecho de testigos de Jehová en Estados Unidos a la exención de saludar a su bandera nacional o de participar en el canto del himno nacional en las asambleas escolares o en otras ocasiones públicas. Las sectas cristianas, en estos y otros casos, han luchado y ganado a menudo sus casos en tribunales nacionales o, en ocasiones, internacionales de justicia: al hacerlo así han ampliado el área de la libertad religiosa. Pero, como con esas sectas que finalmente ascendieron a confesiones, fueron, especialmente en sus primeros días como nuevos movimientos, a menudo objeto de persecución, discriminación y acoso.

XXV. LA OPOSICIÓN A LAS NUEVAS RELIGIONES

Tal vez porque aquellos que tienen autoridad, así como el público en general en la cristiandad occidental, han definido tan estrechamente la religión de acuerdo al modelo familiar de la tradición recibida de la ortodoxia cristiana, las nuevas religiones han estado, durante el largo curso de la historia, sujetas a menudo a feroz oposición. Por supuesto, el caso se remonta más allá del establecimiento del cristianismo en sí. En el mundo romano, los primeros cristianos estaban sujetos a acusaciones falsas que todavía son familiares: se alegaba que los cristianos rompían las familias, se les acusaba de motivos mercenarios, se decía que participaban en orgías sexuales, y se declaraba que trataban de infiltrarse en las élites sociales en búsqueda de siniestros propósitos políticos. El carácter exclusivista del cristianismo atrajo esas denuncias, pero ese mismo rasgo, junto con su celo proselitista, hizo del cristianismo en sí un agente sin paralelo de la intolerancia religiosa, que persistió, en algunos países y en mayor o menor medida, hasta los tiempos modernos. Así, los cuáqueros experimentaron una salvaje persecución a manos de las autoridades en la Inglaterra del siglo XVII, cuando muchos de ellos fueron encarcelados únicamente a causa de la confesión de sus creencias religiosas. Los metodistas, como una nueva religión en la Inglaterra del siglo XVIII, fueron atacados por las turbas y agredidos, y algunas de sus capillas demolidas, a veces con la complicidad o incluso la instigación de magistrados locales. A finales del siglo XIX, el Ejército de Salvación fue víctima de disturbios en los que algunos de sus miembros fueron asesinados en Inglaterra, mientras que en Suiza se les acusaba públicamente de engaño y explotación financiera, y los mormones, a veces encarcelados cuando trataban de reclutar nuevos miembros en Escandinavia, sufrieron acusaciones similares. La

historia hace evidente el registro de oposición a nuevas formas de expresión religiosa y espiritual incluso en los países más democráticos y supuestamente más tolerantes del mundo occidental. Contra ese registro histórico, se mantienen en fuerte contraste las recientes resoluciones de organismos internacionales que requieren a los estados ejercer y animar a la tolerancia religiosa.

XXVI. LOS TIPOS DE NUEVAS RELIGIONES

Mientras es generalmente el caso que a menudo los heréticos sectarios provocan una mayor hostilidad que aquellos con quienes no se comparte o no se ha compartido nunca ningún vestigio de fe común, y en particular, que los hasta entonces miembros de una misma religión experimentan el máximo oprobio, sin embargo, la sociedad contemporánea también ha exhibido una notable y persistente intolerancia hacia algunas de las religiones nuevas que han surgido desde el final de la Segunda Guerra Mundial. Aunque algunos de estos movimientos pueden ser agrupados por un genérico “aire de familia”, son discernibles diferencias radicales entre otros. Los sociólogos han tratado de establecer algunas categorías generales, menos en virtud de cuerpos de enseñanza compartidos que por la similitud de las metas, suposiciones y perspectivas que abarcan diferentes movimientos. Han distinguido de manera amplia y sumaria entre los movimientos que se describen como de “afirmación del mundo” de aquellos que son de “renuncia al mundo”. Los movimientos de afirmación al mundo son aquellos que responden positivamente a la cultura secular existente, y que ofrecen a sus adeptos la perspectiva no solo de bendiciones espirituales, sino de beneficios físicos y materiales por medio de una seguridad emocional acrecentada, terapia, mayor competencia, y éxito social y quizás también económico. En contraste, los movimientos que renuncian al mundo buscan, tanto como sea práctico, retirar a sus miembros de cualquier participación en la sociedad amplia y en la cultura secular y ofrece prospectos de recompensa ya sea en una comunidad alejada o en una dichosa vida en el más allá o a veces en ambas. Estas categorías generales, por supuesto, no hacen justicia a las sutilezas de las teorías o la práctica de cualquier movimiento, pero sí hacen evidente una dicotomía básica de orientación entre los varios cientos de nuevos grupos religiosos que pueden encontrarse en las sociedades occidentales.

Estas dos orientaciones fundamentales no son nuevas en la historia de la religión, como se desprende incluso de una superficial familiaridad con, por un lado, las metas de los sistemas mágicos, y por el otro, la ética ascética de renuncia al mundo del catolicismo medieval o, en forma de variante, del calvinismo del siglo XVII. Ambas orientaciones se pueden encontrar en la corriente principal contemporánea del cristianismo, aunque últimamente la renuncia al mundo ha sido desplazada por una corriente más fuerte de un ethos de afirmación del mundo. Sin embargo, a pesar de orientaciones que a veces comparten con la religión establecida,

los nuevos movimientos de ambas tendencias han sufrido oposición, hostilidad, acoso e incluso persecución en las últimas décadas. Porque, en un caso, a menudo difieren tan radicalmente en asuntos de organización, compromiso monoteísta, el carácter de las prácticas de culto, entre otras cosas, se les acusa fácilmente de no ser religiosos en absoluto, o, en el otro caso, porque su religión persuade a los adeptos a retirarse de compromisos seculares corrientes o a participar en un misticismo esotérico, son vistos como enemigos de la sociedad.

XXVII. RELIGIONES NUEVAS DE RENUNCIA AL MUNDO

Los nuevos movimientos que renuncian al mundo son principalmente, pero no exclusivamente, variantes o derivados del hinduismo o el budismo, religiones en que esta orientación generalmente prevalece. Algunas (pero no todas) nuevas organizaciones fundamentalistas cristianas también actúan dentro del marco de un ethos en que predomina la renuncia al mundo. Los adeptos de estas religiones normalmente abandonan los valores contemporáneos y materiales occidentales. Pueden asumir un estilo de vida comunal y tal vez incluso comunitario, y en las religiones nuevas que son de procedencia oriental, los devotos normalmente adoptan lo que, para los occidentales, son conceptos extraños. Pueden, en algunos casos, aprender un lenguaje oriental para el culto, y renunciar a las costumbres y convenciones occidentales en favor de otros tabúes y mandatos relacionados con la sexualidad, el intercambio social, la dieta, e incluso las prendas de vestir. La Sociedad Internacional para la conciencia de Krishna (el movimiento Hare Krishna) es quizás el movimiento de este tipo más destacado, pero algunas de las mismas disposiciones se encuentran en la Misión de la Luz Divina y, aunque afirma ser cristiana, en la Iglesia de la Unificación (los moonies).

Algunos movimientos de renuncia al mundo tienden, por la naturaleza de esta orientación, a ser “totalizadores”, es decir, tienden a esperar que sus adeptos se entregarán a sí mismos completamente a su fe y la convertirán en un compromiso total, ordenando todos los aspectos de sus vidas de acuerdo con la fe que han abrazado. Esto se lleva a cabo, por supuesto, con la máxima facilidad cuando el movimiento espera que los adeptos adopten un modelo comunal de vida. En muchos aspectos, tal requisito muestra una estrecha analogía con el practicado por los miembros de órdenes monásticas (ya sean cristianas o budistas). Hay religiones de renuncia al mundo, que no llegan hasta abogar por la separación total de la sociedad en general que consigue la vida comunal. Estos movimientos generalmente proporcionan un sistema de metafísica completo y a menudo complejo, dentro del cual se dirige a sus devotos para encontrar respuestas intelectuales a preguntas relativas al significado y el propósito últimos de la vida. No es raro que los niveles más avanzados de enseñanzas metafísicas puedan ser secretos, y disponibles solo para los adeptos. Las religiones de este tipo incluyen

la teosofía, la antroposofía, y el gurdjieffismo. La tendencia mística no siempre excluirá las actividades de beneficio social, sin embargo, aun así es evidente un elemento de retiro social: las instalaciones educativas para niños incapacitados que mantienen los antropósofos hablan elocuentemente de este punto.

XXVIII. LA AFIRMACIÓN DEL MUNDO EN RELIGIONES NUEVAS

Las religiones de afirmación del mundo se encuentran con la intolerancia aunque tienden, en gran medida, a apoyar valores seculares ilustrados. A pesar de su orientación generalmente positiva hacia el mundo, también pueden tener una misión de promover la reforma social, especialmente en facetas de la vida tales como el cuidado de la salud, la educación, y la libertad religiosa, que son el foco de sus propios valores peculiares. El punto crucial de la oposición que encuentran es que esta clase de religión se presenta como un medio en sí de conseguir beneficios de la clase que se asocia con el éxito cotidiano, en la salud, la competencia, la eficiencia laboral, la inteligencia aplicada, y probablemente incluso en la riqueza, en general, una mejor experiencia de la vida en el mundo. Para los tradicionalistas tales cosas se consideran como demasiado mundanas para ser preocupaciones adecuadas de la religión; de ahí la acusación de que los movimientos de este tipo no son “religiones en absoluto”. Estas religiones, por lo general descartan los aspectos tradicionales y emocionales de la corriente principal del cristianismo. Se caracterizan por un acercamiento más sistemático y racional a lo espiritual, y ven una continuidad entre el conocimiento espiritual y la mejora de las circunstancias personales de la vida cotidiana. Por supuesto, como religiones diferentes, emplean diferentes técnicas por las cuales liberan energías espirituales, y explican sus éxitos en términos distintos y con referencia a su propio cuerpo de doctrina. Pero sociológicamente, y sin duda desde la perspectiva de la libertad religiosa y los derechos humanos, estas religiones ofrecen a la gente una interpretación característica de la vida y el espíritu. Por lo general requieren una sanción pragmática al ofrecer un método de alcanzar estados espirituales más elevados, cuyo efecto se manifiesta en beneficios prácticos cotidianos, psíquicos y materiales. Algunos de los primeros ejemplos de religión que afirma el mundo usaban una visión general cristiana en cuyos términos proponían su orientación, la Ciencia Cristiana y diversas organizaciones del nuevo pensamiento, tales como la Unidad, y Ciencia Divina, son ejemplos de ello. Religiones más recientes que pueden incluirse como afirmadoras del mundo no derivan de la tradición cristiana. Entre tales podría incluirse Scientology, mientras que en otros casos una orientación de afirmación del mundo se ha derivado de la religión oriental, como en el caso de la Soka Gakkai (El budismo Nichiren) y la meditación trascendental de los maharishi.

XXIX. EL ETHOS DE LAS RELIGIONES NUEVAS CONTEMPORÁNEAS

Las últimas décadas han asistido al crecimiento en número tanto de las religiones que afirman como de las que renuncian al mundo (y de otras que se clasifican menos fácilmente en estos amplios términos de dicotomía). Las religiones que renuncian al mundo han surgido en protesta contra lo que han tendido a ver como el materialismo, el consumismo, y el hedonismo crecientes de la sociedad occidental. Algunas de ellas deben sus orientaciones a la tradición ascética del cristianismo, otras han encontrado algo de afinidad con las preocupaciones medioambientales, sin embargo, otras se han nutrido del mismo clima de estado de ánimo que dio impulso a la cultura “hippy” de la década de 1960. En contraste, las orientaciones de afirmación del mundo manifiestan fuertes continuidades con la cultura secular contemporánea, y con algunas de las disposiciones alteradas evidentes en el cristianismo del siglo XX. A medida que las preocupaciones religiosas han cambiado desde la preocupación por la otra vida, que era el enfoque dominante del cristianismo en siglos anteriores, de igual modo los nuevos movimientos religiosos también han llegado a enfatizar la idea de la salvación en este mundo y en la vida actual. El mejoramiento de la vida, la búsqueda de la felicidad, la realización del potencial humano se han vuelto metas respetables y ampliamente respaldadas, y no es sorprendente que las religiones nuevas deberían haberlas adoptado. En un mundo de escasez, desastres naturales, hambruna, y bajos niveles de tecnología, el ascetismo religioso era una ética congruente. Complementaba las necesidades de una sociedad de producción en las que el trabajo arduo y los resultados bajos tenían que ser aceptados, en las que la gratificación tenía que ser pospuesta (a menudo a una vida hipotética en el mas allá) de tal manera que el capital pudiera ser acumulado. Pero una sociedad orientada hacia el consumo, en la que la tecnología ha producido expectativas elevadas de riqueza y beneficios a ser gozados, la ética de ascetismo estaría en contrariedad a la necesidad de inducir a la gente a mejorar la economía por medio del gasto, de la búsqueda del entretenimiento y del bienestar material. Exactamente igual que el tradicional ascetismo del cristianismo pasó de moda, así las orientaciones de nuevos patrones de la espiritualidad religiosa llegaron a reflejar el nuevo ethos social. La contemporánea aceptación general de los valores hedonistas en la sociedad secular se ha reflejado cada vez más, incluso en la corriente principal de la religión. El optimismo y el énfasis en el beneficio ilimitado planteado, fuera de la corriente principal, por la Ciencia Cristiana, fue seguido, dentro de las principales religiones, por la defensa del pensamiento positivo por Norman Vincent Peale, un protestante, por Monseñor Fulton Sheen, un católico, y por el rabino Joshua Liebman. Las décadas más recientes han visto el desarrollo de la Teología de la Prosperidad como una legitimización de los beneficios que los cristianos deben esperar de una religión en la que existe la oración. Las técnicas psicológicas para el

incremento del autocontrol, la conciencia de sí mismo, el automejoramiento, la mejoría de la vida y una capacidad más amplia para el enriquecimiento espiritual, se han convertido en parte del repertorio de muchos movimientos religiosos a medida que la sociedad se ha alejado de la adhesión a las teologías centradas en el pecado que una vez fueron el tema central de la enseñanza cristiana.

XXX. RELIGIÓN Y PRINCIPIOS MORALES

Exactamente igual que algunas de las nuevas religiones han apoyado el ethos moderno de la sociedad de consumo, reconociendo la búsqueda de la felicidad en esta vida como un objetivo legítimo, y de hecho una meta laudable para la humanidad, así han establecido de manera proporcional una relación nueva entre la vida espiritual y las prescripciones morales. Esta es una de las facetas del cambio en la religión que las autoridades y gran parte del público en general, todavía atrapado en la antigua trama del tradicional pensamiento moral cristiano, tienen aún que aceptar por completo. Sin embargo, debe ser obvio que las diferentes religiones han mantenido disposiciones muy diferentes hacia las reglas de comportamiento. Las religiones han variado ampliamente en la naturaleza de las reglas morales que han prescrito, en el vigor y la consistencia de las exigencias de su aplicación, y el rigor de las sanciones adjuntas a ellas. En el judaísmo ortodoxo, hay reglas que rigen los pequeños pormenores del ritual y muchas contingencias de la vida cotidiana que están completamente desreguladas en, por ejemplo, la tradición cristiana. En el Islam, las reglas religiosas afectan a diversas situaciones y proporcionan un sistema de regulación legal para la sociedad, estableciendo a veces un control social mucho más estricto, y en otras ocasiones más laxo, que el que se encuentra en el cristianismo. Así, el Corán se invoca para sostener, por un lado, los severos castigos sancionados para crímenes bajo la ley de Sharia, y por otro lado, las facilidades relativamente relajadas para los hombres para tomar hasta cuatro esposas, y la facilidad con la que pueden obtener el divorcio.

El budismo Theravada proporciona un contraste más. Aquí, hay prescripciones para los monjes, mientras que sobre los laicos se imponen unas cuantas reglas generales. El deber de un budista lego es no matar, no robar, no mentir, no practicar malos actos sexuales, o no beber líquidos intoxicantes. Más allá de esto, Buda ofrecía consejo moral respecto a las tareas domésticas, el comportamiento hacia los amigos y el cuidado de la propia esposa, pero estas son exhortaciones a lo que podría llamarse el sentido común social. Al individuo se le insta a ser prudente, ahorrativo, laborioso, a ser justos con los sirvientes, y a elegir como amigos a quienes podrían restringirle de la mala conducta y exhortarle a la correcta. Tales virtudes son, sin embargo, instadas como un interés propio ilustrado, no están suscritas por un concepto del

pecado tal como se plantea en el cristianismo. La desatención a estas virtudes no atrae castigos especiales, excepto en el sentido de producir mal karma. La religión no prescribe ninguna otra sanción, y no hay ninguna colérica deidad. Dado que se considera que las acciones determinan el estatus en alguna reencarnación futura, las buenas acciones son aconsejables al estar en conformidad con el óctuple sendero de la iluminación, ya que conducirán al renacimiento en mejores circunstancias, y presuntamente a la trascendencia final de todos los renacimientos y el logro del Nirvana. Por lo tanto, mientras que el budismo sin duda enseña valores éticos, al individuo se le deja una libertad considerable en su comportamiento moral, y no está sujeto ni a la censura moral ni a las amenazas con las que se refuerza a la moral cristiana. En otras sociedades, la regulación moral no se deriva de raíces explícitamente religiosas: por ejemplo, la ética confuciana y el código samurái pueden haber inspirado la calidad moral de la sociedad japonesa tan plenamente como, o más plenamente que las diversas escuelas de budismo Mahayana que funcionan en Japón. Uno debe concluir que no hay ninguna relación *normal* entre un sistema de doctrina religiosa, y un código de principios morales. La conjunción de la religión y la moral en la cristiandad, los mecanismos mediante los que se impone el comportamiento moral, y las consecuencias que predice por la infracción de sus reglas morales constituyen una pauta de relación, pero tal pauta no es típica de otros sistemas religiosos, y no puede suponerse, como algunos miembros de las sociedades cristianas ha estado a veces dispuestos a asumir, que sea un modelo superior o necesario según el cual deben juzgarse otras disposiciones.

XXXI. EL LEGADO MORAL DEL CRISTIANISMO

El papel de la doctrina moral en el cristianismo tradicional se erige en marcado contraste con lo que se encuentra en otras religiones importantes. Entre sus diversos niveles de mandatos éticos se incluye un elaborado código de prohibiciones, cuya transgresión se procesa como pecado. Los mandamientos básicos del primer judaísmo con respecto a las infracciones principales, de la clase que son comunes a varias tradiciones religiosas, se acrecentaron en el cristianismo por prescripciones exigentes de un carácter más detallado, particularmente con respecto a la sexualidad, y es tanto por parte de Jesús como de Pablo. También había consejos de perfección de un tipo tal vez irrealizable (“sed por lo tanto perfectos”, y, más específicamente, exigencias de que uno ame a sus enemigos, perdone a otros “setenta y siete” veces, que uno “ponga la otra mejilla”, “No pienses para nada en el día de mañana”, etc.). El concepto del pecado se convirtió en el centro del código moral cristiano. Al hombre se le consideraba que era inherentemente pecador, y la mayoría de sus deseos naturales, su búsqueda de gratificación, realización, disfrute, e incluso para su propio mejoramiento vital en este mundo eran vistos con facilidad como pecaminosos o conducentes hacia el pecado.

Desde su pecaminosidad inherente, solo la virtud ejemplar y el sacrificio sobrehumano de Cristo podría redimirle. A Cristo por lo tanto, se le debía una deuda que, pese a cualquier cosa que hiciera, no podría pagar adecuadamente. Como un pecador, incluso si arrepentido y redimido por Cristo, llevaría una permanente carga de culpabilidad. La culpabilidad de hecho, era el mecanismo que sostenía toda la economía moral. La institución de la confesión auricular, el desarrollo de un procedimiento elaborado para las penitencias y, más tarde, la elaboración medieval del concepto de purgatorio, son la prueba de la severidad con que la Iglesia consideraba pecado, y los extremos a que llegó para inculcar los sentimientos de culpa. Las explosiones espasmódicas, en la Edad Media, de la autoflagelación, indican lo lejos que ese sentido de culpabilidad había penetrado en la consciencia de los más devotos entre los laicos. Incluso hoy en día, la autoflagelación dista mucho de ser desconocida, en algunas organizaciones dentro de la Iglesia católica. Al pronunciarse vigorosamente contra el pecado, la Iglesia católica, sin embargo, también reconocía la fragilidad inherente de la humanidad, y la ajustaba mediante la institución de la confesión, que funcionaba como un dispositivo para aliviar cierta medida de culpabilidad. El protestantismo, en cambio, rechazó semejante mecanismo para el alivio de sentimientos de culpa, convirtiéndose, en especial en su expresión calvinista, en un sistema más opresivo donde a los que aspiraban a ser los elegidos de Dios se les requería a no pecar en absoluto. Al intensificar la angustia personal de los pecadores, al calvinismo se le acredita haber desarrollado un sistema de teología y una doctrina de salvación que condujo a una más intensa internalización del control moral y a una formación mejorada de la conciencia.

Sólo en el siglo XIX la preocupación cristiana con el pecado empezó a disminuir de manera significativa. De manera constante en el curso de ese siglo, la preocupación cristiana con el infierno y la condenación disminuyó, pero para este momento, la moralidad secular y la demanda de decoro cívico habían adquirido una influencia autónoma en la vida pública. En el siglo XX, la severidad de las exigencias morales del período anterior amainó de modo constante, hasta que en la década de 1960 los anteriores imperativos morales, especialmente en el área de la conducta sexual, dieron paso a la permisividad moral. Ese proceso fue quizás facilitado por el desarrollo de las técnicas del control de natalidad, y por el cambio, en muchas otras esferas de la vida, de la dependencia de impedimentos morales a la dependencia de controles tecnológicos. Por lo tanto, es evidente que el modelo postulado de la relación entre la religión y la moralidad es uno que ha estado lejos de ser constante, incluso en el caso del cristianismo. Ni tampoco esta medida de variabilidad surge solo con cambios que ocurren con el tiempo. También puede ejemplificarse entre las confesiones contemporáneas. Las actitudes morales que se encuentran entre los evangélicos actuales continúan manifestando una fuerte preocupación con el pecado personal en muchas áreas de conducta, pero la misma idea del

pecado ha llegado a ser considerada casi como anticuada por muchos eclesiásticos liberales, muchos de los cuales culpan a las deficiencias del sistema social como responsables del errático comportamiento de los individuos. Algunos de estos eclesiásticos liberales rechazan completamente las afirmaciones de un código moral absoluto, prefiriendo comprometerse ellos mismos a una ética de situaciones, cuyas implicaciones a menudo deben entrar en conflicto radicalmente con los preceptos morales cristianos tradicionales recibidos. Otra orientación, completamente diferente, es la que se encuentra en la Ciencia Cristiana, en la que el pecado se considera simplemente como un error procedente de una falsa aprehensión de la realidad, y que, junto con la enfermedad, puede ser eliminado, según creen los adeptos de la Ciencia Cristiana, por un cambio del modo de pensar material al espiritual. Dada esta diversidad de conceptos del pecado dentro del cristianismo contemporáneo y las muy diversas disposiciones morales que se encuentran ahí, es claramente inapropiado esperar encontrar reflejadas en las religiones nuevas mandatos morales supuestamente similares a los de las iglesias cristianas. Las religiones nuevas han llegado a la existencia en una época muy diferente de aquella en que las confesiones cristianas surgieron y se formaron. La sociedad en sí es radicalmente diferente, y su entorno social, económico, y por encima de todo ambiente tecnológico está sujeto a un cambio profundo y acelerado. Lo que la gente sabe, lo que quiere, y el ámbito de sus responsabilidades personales son de un tipo fundamentalmente distinto y en una escala distinta de la norma de los siglos pasados. Las religiones nuevas, si deben atraer a los seguidores que en verdad atraen, deben inevitablemente evitar ajustarse a los estereotipos tradicionales. Eso no las vuelve para nada menos religiosas.

XXXII. ¿QUÉ ASPECTO DEBE TENER UNA RELIGIÓN?

Las creencias religiosas y sus correspondientes valores morales normalmente encuentran acomodo dentro de estructuras organizacionales y procedimientos establecidos, y su expresión en símbolos particulares. En la sociedad occidental, las formas de las instituciones cristianas se han vuelto tan bien establecidas que a menudo es fácil, incluso para laicos secularizados suponer que una religión debe tener estructuras y símbolos análogos a aquellos del cristianismo. El modelo del edificio de culto separado, una congregación estable, servida por un sacerdocio permanente que tiene poder para mediar o aconsejar, son todos elementos para los que se esperan análogos de otras religiones. Sin embargo, incluso una revisión superficial debe dejar claro que la religión no necesita parecerse a este modelo. Las principales religiones del mundo manifiestan una variedad de disposiciones, desde, por un lado, el sacerdotalismo, la práctica del sacrificio, y el sacramentalismo con un uso profuso de ayudas auxiliares de la fe (tales como incienso, danza, e imágenes), hasta, por otro lado, un estricto ascetismo y una singular dependencia de la expresión verbal y la oración. Ambos extremos se podrían

encontrar dentro de una tradición principal, en el hinduismo o el cristianismo, mientras, en su expresión ortodoxa, el islam es más uniformemente ascético, teniendo lugar manifestaciones extáticas en sus márgenes.

La adoración religiosa difiere mucho en su forma y frecuencia entre las diferentes religiones. Tiene diferentes implicaciones y toma una forma característica en sistemas no teístas, como el budismo. Ya que no hay ninguna deidad trascendente, la súplica carece de sentido, no hay lugar para la adoración, ninguna necesidad de expresiones de dependencia, humildad y subordinación, ningún propósito en las proclamaciones de alabanzas, todo lo cual forma parte del culto cristiano. Sin embargo, el culto cristiano contemporáneo es en sí el producto de un largo proceso de evolución. La tradición judeocristiana ha cambiado radicalmente a lo largo de los siglos. Las exigencias del Antiguo Testamento de sacrificio de animales para un Dios vengativo están muy lejos de la práctica devocional de, digamos, la corriente principal del protestantismo del siglo XIX. El reemplazo de la salmodia métrica y cantada por los himnos populares dio un aspecto bastante distinto al culto cristiano en el curso de un par de siglos. Hoy en día, el concepto de un Dios antropomórfico ha desaparecido en el cristianismo y, desde el punto de vista de la teología moderna, la adoración cristiana contemporánea, en la que las imágenes antropomórficas son abundantes, es claramente anacrónica. Es muy poco sorprendente que en algunas denominaciones modernas, que no tienen el lastre de las tradiciones antiguas (en los que la pátina de antigüedad fácilmente se confunde con la aureola de santidad) se vean reducidas, si no totalmente abandonadas, esas trazas de antropofornismo del pasado. Incluso aparte de tales tendencias evolutivas, sin embargo, existe abundante diversidad entre las confesiones cristianas para establecer el punto de que cualquier estereotipación de lo que implica el culto traiciona la multifacética diversidad de la religión en el mundo de hoy. Así, la iglesia romana desarrolló el uso elaborado de sensaciones auditivas, visuales y del olfato en el servicio de la fe. La liturgia católica, mientras renunciaba al uso de la danza y las drogas, que se han empleado en otras religiones, tiene un ritual elaborado, sacramentos, y vestiduras, una gran abundancia de simbolismo, y una profusión de ceremonias que marcan el calendario y la jerarquía de la Iglesia y los ritos de paso para los individuos. En contraste agudo con el catolicismo romano, se encuentran los cuáqueros que rechazan cualquier concepto de sacerdocio, cualquier representación de ritos (inclusive los patrones conmemorativos no sacramentales de ritos comunes en algunas denominaciones protestantes) y el uso de imágenes y vestimentas. El énfasis en la idoneidad y la competencia de las celebraciones laicas, el rechazo de la sacralidad, ya sea de edificios, lugares, estaciones o ceremonias, y de ayudas tales como talismanes y rosarios, es una característica en mayor o menor medida de la religión protestante. Los evangélicos rechazan la idea de un sacerdocio, y los cuáqueros, los hermanos, los cristadelfianos, y los adeptos de la Ciencia

Cristiana funcionan sin un cuerpo pagado de ministros. Aunque la mayoría de las confesiones protestantes mantienen una ceremonia de partir el pan, lo hacen así a menudo como un acto conmemorativo en obediencia a las escrituras, y no como una celebración con cualquier poder intrínseco. Por lo tanto, mientras que en algunos casos diferentes acciones tienen propósitos similares, en otros casos, como con la partición del pan, un acto aparentemente similar adquiere, de acuerdo con una enseñanza de la confesión, un significado característico. Donde, como en la Ciencia Cristiana, la deidad se considera como un principio abstracto, los actos de culto, mientras tienen un propósito religioso familiar de introducir al creyente en relación con una mente divina, adoptan un aspecto bastante diferente de las prácticas de súplica de confesiones que conservan una visión antropomórfica de la deidad.

Las religiones nuevas, y todas las religiones fueron nuevas en algún momento, es probable que ignoren o desechen algunas de las prácticas e instituciones tradicionales de religiones establecidas y más antiguas. Es mucho más probable que lo hagan así si surgen en periodos de desarrollo técnico y social acelerado, cuando las pautas vitales de la gente común están experimentando un cambio radical, y cuando los supuestos sobre las instituciones básicas: familia, comunidad, educación, el orden económico, están todas cambiando. En una sociedad más dinámica, con relaciones sociales cada vez más impersonales, y la influencia de los nuevos medios de comunicación, y una más amplia difusión de toda clase de información y conocimiento, el incremento de la diversidad de la expresión religiosa es totalmente previsible. Es poco probable que las religiones nuevas en la sociedad occidental encuentren que congenian con las estructuras de las iglesias que se originaron hace dos, tres, cuatro o quince o más siglos. Para ofrecer un ejemplo, dado el grado intensificado de movilidad social, geográfica y diurna de la población moderna, no sería apropiado suponer que las religiones nuevas se organizarían ellas mismas congregacionalmente como comunidades estables y estáticas. Otras técnicas de comunicación han reemplazado al púlpito y la imprenta, y sería sorprendente, en este área de actividad como en otras, si las religiones nuevas no fueran a abrazar las prestaciones acrecentadas de la época en que surgen. Que hagan cosas de manera diferente al estereotipo tradicional de la religión, que miren fuera de la sociedad occidental para su legitimación, o que empleen nuevas técnicas para la iluminación espiritual no las descalifica como manifestaciones de religiosidad humana.

XXXIII. EN CONCLUSIÓN

Así como los expertos han llegado a reconocer la diversidad contemporánea entre las religiones en la sociedad actual, así que, así, si los derechos humanos básicos de la libertad de creencia y práctica van a mantenerse, se vuelve esencial que los viejos estereotipos de lo

que constituye precisamente la religión deberían abandonarse. En un mundo culturalmente pluralista, la religión, como otros fenómenos sociales, puede tomar muchas formas. Lo que sea precisamente una religión no puede determinarse mediante la aplicación de conceptos procedentes de cualquier tradición en particular. Sólo un grado más alto de abstracción, de orden superior a cada cultura y cada religión en particular, puede abarcar dentro de un marco de referencia el ámbito de diversidad de los movimientos religiosos actuales. Así como no puede permitirse que los fenómenos concretos de una religión en particular dicten el estilo necesario de otras religiones, así, también, el lenguaje empleado necesita, hasta donde sea posible, estar incontaminado por connotaciones culturales específicas. Es con este objetivo, y en interés de la equidad en las transacciones relativas a las religiones, que se avanzó el inventario probabilístico que está expuesto más arriba [Sección 11]. Solo con tal dispositivo, conscientemente construido tanto para reconocer el carácter evolutivo de la religión como para subsumir bajo categorías independientes las diversas facetas del pensamiento y práctica, es probable que la amplia variedad de la religión contemporánea reciba la consideración que le corresponde.

BRYAN RONALD WILSON

28 de abril de 1995

Oxford, Inglaterra

BRYAN RONALD WILSON

Bryan Ronald Wilson es el lector emérito de Sociología en la Universidad de Oxford. De 1963 a 1993 fue también un Miembro del Colegio de All Souls, y en 1993 fue elegido Miembro Emérito.

Durante más de cuarenta años, ha realizado investigaciones en movimientos religiosos minoritarios en Gran Bretaña y el extranjero (en Estados Unidos, Ghana, Kenia, Bélgica y Japón, entre otros lugares). Su trabajo ha incluido la lectura de las publicaciones de estos movimientos y, siempre que fuera posible, la asociación con sus miembros en sus reuniones, servicios, y hogares. También ha acarreado una atención constante, y una evaluación crítica de las obras de otros expertos.

Posee los títulos de licenciado en ciencia (Econ) y doctorado de la Universidad de Londres y el de M.A. de la Universidad de Oxford. En 1984, la Universidad de Oxford reconoció el valor de su obra publicada confiriéndole el título de D.C. Litt. En 1992, la Universidad Católica de Lovaina, en Bélgica, le otorgó el título de Doctor Honoris Causa. En 1994, fue elegido miembro de la Academia Británica.

En varias ocasiones ha mantenido los siguientes nombramientos adicionales:

Miembro del Fondo de la Commonwealth (Fundación Harkness) en la Universidad de California en Berkeley, Estados Unidos, 1957-58;

Profesor visitante, Universidad de Ghana, 1964;

Miembro del Consejo Americano de Sociedades Eruditas, en la Universidad de California en Berkeley, Estados Unidos, 1966-7;

Consultor de Investigación para Sociología de la Religión para la Universidad de Padua, Italia, 1968-72;

Miembro Investigador de la Sociedad de Japón 1975;

Profesor visitante, Universidad Católica de Lovaina, Bélgica, 1976, 1982, 1986, 1993;

Profesor visitante Snider, Universidad de Toronto, Canadá, 1978;

Profesor visitante de Sociología de la Religión, y consultor de estudios religiosos para la Universidad Mahidol, Bangkok, Tailandia, 1980-1;

Miembro visitante Scott, Ormond College, Universidad de Melbourne, Australia, 1981;

Profesor visitante, Universidad de Queensland, Australia, 1986;

Profesor Visitante distinguido, Universidad de California, Santa Barbara, California, Estados Unidos, 1987;

De 1971-5, fue presidente de la Conférence Internationale de Sociologie Religieuse (que es la organización mundial en esta disciplina); en 1971 fue elegido Presidente Honorario de esta organización que ahora lleva el nombre de Société Internationale de Sociologie des Religions;

Miembro del Consejo de la Sociedad para el estudio científico de la religión (Estados Unidos) 1977-9;

Durante varios años, editor asociado europeo, *Journal for the Scientific Study of Religion*;

Durante seis años, Editor conjunto de *The Annual Review of the Social Sciences of Religion*.

Ha dado conferencias sobre movimientos religiosos minoritarios de manera amplia en Gran Bretaña, Australia, Bélgica, Canadá, Japón y Estados Unidos, y ocasionalmente en Alemania, Finlandia, Francia, los Países Bajos, Noruega y Suecia.

Ha sido llamado como testigo experto en sectas en tribunales de Gran Bretaña, los Países Bajos, Nueva Zelanda y Sudáfrica, y ha proporcionado pruebas en declaración jurada para tribunales en Australia y en Francia. También ha sido llamado para dar evidencia experta escrita sobre movimientos religiosos para la Comisión Parlamentaria de Asuntos Internos del Comité de la Cámara de los Comunes.

Entre otras obras, ha publicado nueve libros dedicados en todo o en parte a movimientos religiosos minoritarios:

Sectas y la sociedad: la sociología de tres grupos religiosos en Gran Bretaña, Londres: Heinemann y Berkeley: Editorial de la Universidad de California, 1961, reimpresso, Westport, Connecticut, Estados Unidos, Editorial Greenwood, 1978;

Pautas de Sectarismo (editado) Londres: Heinemann, 1967;

Las sectas religiosas, Londres: Weidenfeld y Nicholson, Nueva York: McGraw Hill, 1970 (También publicado en traducción en francés, alemán, español, sueco y japonés);

La magia y el Milenio, Londres: Heinemann, y Nueva York: Harper and Row, 1973;

Transformaciones contemporáneas de la religión, Londres: Oxford University Press, 1976 (También publicado en traducción en italiano y japonés);

El Impacto Social de los Nuevos Movimientos Religiosos (editado) Nueva York: Rose of Sharon Press, 1981;

Religión en perspectiva sociológica, Oxford: Clarendon Press, 1982 (también publicado en traducción en italiano, traducción japonesa en preparación);

Las dimensiones sociales del sectarismo, Oxford: Clarendon Press, 1990;

Un tiempo para cantar: los budistas Soka Gakkai en Gran Bretaña, [con K. Dobbelaere] Oxford: Clarendon Press, 1994 (traducción japonesa en preparación).

También ha contribuido con más de veinticinco artículos sobre movimientos religiosos minoritarios a obras editadas y publicaciones eruditas en Gran Bretaña, Estados Unidos, Francia, Bélgica, Alemania, Holanda, y Japón. Ha contribuido con artículos a la *Enciclopedia Británica*, la *Enciclopedia de las ciencias sociales*, la *Enciclopedia de la Religión*, y actualmente está preparando una contribución encargada para la *Enciclopedia Italiana*.

