

QUADERNS
FUNDACIÓ JOAN MARAGALL



La religió dels europeus

MARCELLO PACINI – JAMES BECKFORD

DANIÈLE HERVIEU-LÉGER



(19)

1994



Q U A D E R N S
FUNDACIÓ JOAN MARAGALL



La religió dels europeus

MARCELLO PACINI – JAMES BECKFORD

DANIÈLE HERVIEU-LÉGER



FUNDACIÓ JOAN MARAGALL
CRISTIANISME I CULTURA

Rivadeneyra, 3, baixos
08002 BARCELONA

Editorial Claret

El present *Quadern* recull les tres principals aportacions del volum *La religione degli europei. Fede, cultura religiosa e modernità in Francia, Italia, Spagna, Gran Bretagna, Germania e Ungheria*, publicat el 1992 a Torí per la Fundació Giovanni Agnelli, amb l'amable autorització de la qual les reproduïm. Aquest volum és fruit d'un programa de recerca endegat per la Fundació Agnelli amb la intenció d'aproximar-se al present de la relació entre religió i societat a l'Europa contemporània; els altres textos que l'integren analitzen aquesta relació en cadascun dels estats esmentats al subtítol, mentre que els articles que traduïm en presenten els trets comuns i les conclusions. Pel que fa als autors, Marcello Pacini és membre de la Fundació Agnelli, Danièle Hervieu-Léger és director de recerca del grup de sociologia de les religions del CNRS de París i James A. Beckford és professor de Sociologia de la Universitat de Warwick, a la Gran Bretanya. Traducció de Joan Llopis.

Editorial Claret, S.A.
Roger de Llúria, 5 – 08010 Barcelona
Imprès a Liberaf, S.A.
Constitució, 19 – Barcelona
ISBN: 84-7263-898-7
Dipòsit Legal: B. 7.528-1994
Març 1994

INTRODUCCIÓ

La presència de la religió en la societat europea contemporània ha estat objecte d'un conjunt de recerques que la Fundació Agnelli ha dut a terme a França, Alemanya, Gran Bretanya, Itàlia, Espanya i Hongria. Les recerques, de les quals aquest volum recull la presentació i les conclusions, van sorgir per aprofundir la relació entre religió i modernitat sobretot a l'Europa més madura i avançada des del punt de vista econòmic, tecnològic i polític. El cas d'Hongria, significativament diferent, si bé dóna fe del paper també «polític» de la religió als països de l'Europa central i oriental, serveix sobretot com un útil terme de comparació per a mesurar la distància que, en aquest camp, separa les societats «congelades» per l'experiència comunista i les d'Europa occidental.

La relació entre religió i societat a l'Europa contemporània se situa, en el marc de les activitats de la Fundació Agnelli, en una posició absolutament rellevant, ja que es troba en la confluència d'algunes de les nostres àrees d'interès importants, consolidades i, per dir-ho així, tradicionals.

La primera àrea d'interès afecta el futur d'Europa i de la identitat europea. El llarg i fatigós camí d'apropament d'Europa vers la unitat econòmica i política, per un cantó, i les grans convulsions que durant aquests anys han transformat la fesomia política de l'espai europeu, per l'altre, plantegen interrogants als quals la cultura ha de trobar respostes. La Fundació Agnelli participa en aquest esforç amb els instruments de l'anàlisi social, estudiant com canvia la societat europea tant en les seves estructures demogràfiques i econòmiques com en la seva identitat cultural. Tanmateix, no creiem que sigui una cosa forçada reinterpretar la frase de Croce: «No podem deixar de dir-nos cristians», per afirmar que els camins de la identitat europea contemporània, que s'alimenten d'una pluralitat d'experiències històriques i culturals, continuen trobant en el cristianisme una de les principals referències.

En segon lloc, hi ha el nostre interès pels camins de la fe i de la pràctica religiosa en la societat contemporània, estudiats en el seu caràcter específic i autònom. En el passat, hem dut a terme investigacions per comprendre l'impacte que la religió conserva en les manifestacions més avançades i secularitzades de la cultura occidental. Així va néixer, per exemple, la recerca Valori, scienza e trascendenza que, els anys vuitanta, aprofundia la relació d'algunes comunitats científiques amb la dimensió religiosa.

Finalment, hi ha el nostre interès general per la reflexió sobre l'ètica i els sistemes de valors en les societats avançades, que la Fundació Agnelli ha perseguit al llarg dels anys amb nombroses iniciatives, entre les quals destaca el Premi Internacional Senador Giovanni Agnelli.

Estem convençuts que avui hi ha molts motius per ocupar-se de l'ètica, per donar veu a aquesta difusa necessitat de repensar els valors que sembla que es va obrint camí en tota la societat. Per un cantó, cal adonar-se que la creixent complexitat de les nostres societats, juntament amb la capacitat de la ciència i de la tecnologia d'intervenir i modificar el curs dels fets naturals, suggereix la revisió i l'ampliació tant dels problemes que cal sotmetre al judici ètic (per exemple, els temes de la bioètica) com de l'horitzó temporal dintre del qual cal valorar els efectes de les nostres opcions de naturalesa pràctica. Per l'altre cantó, s'ha d'observar la posició singular en què avui es troba el sistema social i de valors d'Occident, que, precisament en el moment del seu èxit històric, es veu obligat a preguntar-se sobre la solidesa del propi edifici i sobre l'amplitud, avui encara més gran, de les pròpies responsabilitats. Si bé l'enfonsament dels sistemes i ideologies totalitaris confirma de fet la validesa, i potser el caràcter únic, del model occidental, tanmateix no podem amagar-ne els nusos no deslligats; a l'interior (pensem en la supervivència, fins i tot en els països més rics, d'àmplies zones de pobresa i de malestar social), i també en la relació amb la resta de la humanitat (el trencament entre el Nord desenvolupat i el Sud subdesenvolupat); i ni tan sols és possible ocultar aquells problemes nous, que únicament poden sorgir en el clima cultural de les societats avançades, com els temors davant la degradació de l'ambient per culpa de l'home, amb què s'alimenta la nova sensibilitat ecològica fortament impregnada de motivacions ètiques.

Per tant, no ha de sorprendre que l'ètica se situï al centre dels interessos d'una institució de recerca com la Fundació Agnelli. Per qui

té la finalitat institucional d'estudiar el curs de la societat contemporània, a partir de la relació entre Estat, mercat i societat civil, i dels efectes socials del progrés científic i tecnològic, la reflexió sobre l'ètica és, avui, inevitable i fonamental. En efecte, sense uns marcs ètics adequats als temps, les investigacions en el camp de les ciències socials i econòmiques caurien en el buit i perdrien gran part del seu significat i de la seva utilitat científica i pràctica.

Aquesta pregunta de la modernitat occidental sobre la complexitat i els riscos del seu propi desenvolupament no pot òbviament eludir el discurs religiós. O bé perquè la dimensió religiosa porta amb si instàncies i respostes ètiques, o bé perquè pertot arreu esglésies i moviments religiosos continuen essent de fet protagonistes actius de la vida social i de la discussió sobre els valors, o bé finalment perquè, com a categoria conceptual i fenomen històric, la religió estableix necessàriament amb la modernitat una relació complexa i en contínua mutació, que en la societat occidental es declina segons unes modalitats específiques, ben diferents de les d'altres religions i altres societats.

En endegar el programa, la nostra intenció era d'analitzar el present i les perspectives previsible de la religió dels europeus, tot referint-nos a la religió com a fenomen complex: no solament la religiositat, el sentiment religiós, sinó també el conjunt d'estructures, organitzacions i pràctiques eclesials o, si més no, collectives que representen l'aspecte visible de la religió en la societat europea. Per tant, les preguntes des de les quals han partit els investigadors a cada país són de caire estrictament sociològic: com és de gran avui l'àrea de la població europea que expressa una opció religiosa, quins són els modes concrets en què els europeus viuen avui la religió, de quina manera les esglésies i les comunitats de fe troben espai dintre de les societats avançades, com es configuren avui les relacions entre la religió i les altres esferes de la vida social.

La recerca es concentra substancialment en la tradició judeo-cristiana. Naturalment, els autors no han ignorat l'existència i la difusió de noves fenomenologies religioses estranyes o marginals respecte d'aquesta tradició i, sobretot, no han ignorat que a Europa avui s'hi han instal·lat nuclis fins i tot consistents de creients d'altres religions tradicionals, especialment musulmans. No obstant això, encara que s'hi puguin trobar potser algunes referències episòdiques, les investigacions no s'han dut a terme en aquest camp, en la convicció que, primer de tot, és la

matriu judeo-cristiana la que històricament és arrelada a Europa i la que és veritablement determinant per a la identitat dels europeus, i, en segon lloc, que és oportú de tractar separatament la relació peculiar que cada religió manté avui amb la modernitat. És difícil, per exemple, adoptar els mateixos instruments metodològics i interpretatius que les recerques han utilitzat per a la relació cristianisme/modernitat en el cas radicalment divers de la relació islam/modernitat. Aquesta darrera, com se sap, és molt més conflictiva, fins al punt que pot ser reduïda senzillament a l'alternativa: «islamitzar la modernitat o modernitzar l'islam», a través d'un procés de llarga escaiença que, ara com ara, no sembla preveure mediacions significatives.

Una conclusió general que hem tret de les recerques és aquesta: la relació entre religió i societat a l'Europa contemporània és molt més complexa i exigeix unes visions més articulades que no es podia creure en el passat: la religió continua essent, si bé en formes una mica diferents de les del passat, un factor crucial de producció d'identitats individuals i col·lectives dintre de la modernitat. En aquest sentit, les recerques han posat en discussió les claus interpretatives que en aquests decennis les ciències socials han utilitzat per a definir el destí de la religió en les societats avançades. Secularització, privatització, eclipsi, cap d'aquestes categories no apareix, a la llum de les recerques, satisfactòria. En efecte, encara que sens dubte cada una d'elles subratlla aspectes reals, no obstant això, és precisament la tesi general subjacent, és a dir, la que diagnosticava la inevitable retirada de la religió i del seu paper social davant la imparable marxa d'una modernitat europea areligiosa i indiferent, la que no resulta confirmada.

Molts indicis concorren a fer pensar que s'ha esdevingut un fet en part inesperat: en comptes d'oposar-se com una dimensió espiritual, pràctica i existencial substancialment estranya a la modernitat, la religió cristiana ha esdevingut, després del període històric del conflicte una component important del procés de modernització i, en aquest procés hi participa a Europa com a protagonista. Amb això naturalment no es pretén que el pensament religiós s'identifiqui totalment i passivament amb la modernitat, tal com és entesa en la societat europea. Al contrari, sabem que sovint les Esglésies europees se situen força críticament davant d'alguns punts cabdals de la vida moderna, i aquí pensem sobretot en els resultats de la ciència i la tecnologia, en la relació entre Estat, mercat i societat civil, en la distància entre nacions riques i

nacions pobres, en el valor de la persona, etc. Però aquesta crítica s'afirma —ho repeteixo— a l'interior d'una relació amb la modernitat que no és mútuament excloent, sinó que té finalitats constructives i orientades a definir millor i corregir les mateixes característiques de la modernitat. A propòsit d'això, basta citar la Centesimus annus com un testimoni exemplar del lligam, crític però positiu, que la religió catòlica ha sabut trobar amb els processos de l'economia de mercat i, per tant, amb una porció essencial de la modernitat.

Si la religió a Europa no es veu assetjada per la modernitat, al seu torn la modernitat, sense portar als resultats últims previstos pels teòrics de la secularització, ha produït certament variacions importants en les maneres de viure la fe del creient europeu. Les recerques s'han entretingut àmpliament en aquests canvis, analitzant l'impacte que la interacció amb els temps ha tingut no solament sobre els modes de l'expressió religiosa (per exemple, la substancial reducció de la pràctica cristiana i de l'adhesió als dogmes més tècnics i a les específiques prescripcions morals de les Esglésies, en el context d'una permanència dels valors fonamentals de la fe), sinó també sobre la vida i l'organització de les Esglésies, sobre la composició estadística, social i cultural de les comunitats de creients.

És encara com a expressió de la societat civil i, per tant, especialment en el camp de la vida pública que les Esglésies europees mantenen la seva presència i renoven els seus consensos: les recerques demostren que les organitzacions religioses han adquirit nous espais en la vida política i institucional. Reflexions importants sobre la reforma dels sistemes de «welfare» o benestar europeus troben punts essencials de referència en el pluralisme de les organitzacions i del voluntariat de matriu religiosa. De la mateixa manera la cultura religiosa no abandona, sinó que més aviat reforça el seu paper de referent obligatori en els debats sobre els nous marcs legislatius que impliquen els sistemes de valor, en particular a causa dels interrogants de naturalesa ètica que totes les societats avançades es plantegen entorn de les innovacions científiques i tecnològiques, així com entorn dels temes de la tutela ambiental. En resum, es pot concloure que a tots els països europeus el paper públic de les Esglésies no solament és reconegut i acceptat, sinó que també és requerit.

Per tant, sobre el rerefons d'aquesta relació positivament dialògica entre exigències de modernització i valors religiosos es mouen les comunitats dels creients en les diverses nacions europees que hem examinat.

Ja que cada una d'elles estableix una relació peculiar amb la societat civil i les institucions del propi país, també en aquest nivell més estrictament analític les recerques han mostrat interessants novetats i alguna sorpresa.

MARCELLO PACINI

TENDÈNCIES I CONTRADICCIONS DE LA MODERNITAT EUROPEA

Danièle Hervieu-Léger

Premissa

Qualsevol intent de síntesi de les evolucions i de les tendències observades en cadascun dels estats que hem estudiat es troba amb una gran dificultat, la diversitat mateixa del paisatge europeu. Modelat per una història polièdrica, el «procés de modernització» adquireix, a cada país, un aspecte específic: no comença al mateix moment, no es desenvolupa amb el mateix ritme, és constituït per fases de durada desigual, no produeix els mateixos efectes econòmics, polítics, socials i culturals. En aquestes condicions, no resulta potser il·lusori cercar un marc de pensament homogeni per copsar què passa amb la religió en una diversitat de situacions i d'evolucions tan poc comparables? Sobretot quan el que en diem «religió» presenta caràcters profundament diferents segons els països considerats. Hi ha una gran diferència, per exemple, entre Itàlia o Espanya, on preval el monopoli catòlic romà, i Alemanya, on el protestantisme i el catolicisme s'equilibren. Fins i tot allà on hom creu copsar la convergència, és també la diversitat el que s'imposa: Gran Bretanya i França descobreixen la importància de l'islam. Però l'islam magrebí que domina a França és molt diferent de l'islam dels pakistanesos immigrants a Anglaterra. Finalment, cal afegir que els països que aquí ens ofereixen el seu camí religiós en la modernitat no constitueixen únicament uns elements, totalment particulars, d'una Europa que té com a identitat comuna un horitzó i un projecte més que no pas un punt d'arribada de vicissituds sobreposades. Són també parts de xarxes històrico-culturals, la influència de les quals accentua ulteriorment alguns dels

trets que els caracteritzen i els contraposen els uns als altres. L'univers cultural anglosaxó, del qual Gran Bretanya és íntimament beneficiària, es diferencia profundament del complex mediterrani en el qual participen, en mesura diversa, Itàlia, Espanya i França. Europa no és solament un mosaic de nacions: és un encavalcament de diversitats locals, regionals, nacionals i transnacionals de les quals la religió constitueix, en tots els nivells, una dimensió de gran importància.

Per un altre cantó, el problema plantejat per la descripció d'aquestes diversitats concatenades es podria superar més fàcilment si es pogués trobar un acord particularment clar sobre el contingut del concepte de modernitat. Però cal reconèixer que aquest consens teòric és lluny d'haver-se aconseguit, i això per dues raons principals.

La primera és que els estudiosos implicats en aquest projecte comparatiu pertanyen tots a comunitats científiques que posseeixen una tradició teòrica pròpia i un arsenal conceptual propi, pel que fa particularment al tractament sociològic de la modernitat. La concepció de Luhmann sobre la complexitat, utilitzada per un autor determinat, no serà necessàriament compartida per un altre que posi al centre de la definició de la modernitat la qüestió de l'emergència del subjecte. La manera de considerar la «modernització» serà completament diversa segons que impliqui o no la crítica de la «modernitat» comunista: el caràcter específic del cas hongarès, en relació amb els altres casos estudiats, és evident en aquest sentit. Des d'un punt de vista general, es planteja el problema de l'articulació entre la definició de la «modernitat», com a categoria englobant que permet de tractar la massa i la diversitat de les informacions recollides, i les teories de la «modernització» que contemplen el desenvolupament històric de les societats contemporànies. Sobre totes les qüestions teòriques, les perspectives difereixen segons l'univers de pensament en què els estudiosos es col·loquen. És fàcil adonar-se que aquestes diferenciacions intel·lectuals no són més petites quan es tracta d'elaborar una perspectiva àmplia de les evolucions de l'objecte religions en l'àrea europea. El present treball porta l'empremta de les diferències d'accent teòric: és al mateix temps un moment d'enriquiment i de dificultat intentar, després d'haver subratllat les particularitats sociològiques de les diverses trajectòries nacionals, de fer-les confluïr en una interpretació unificada de la modernitat religiosa a Europa.

Una segona raó es refereix a la dificultat d'articular els diversos nivells d'anàlisi possible de la modernitat religiosa: aquesta pot ser feta a nivell

dels individus, a través la transformació de les creences i els valors, a través del canvi de les modalitats d'expressió de l'experiència religiosa, que tanmateix canvia de contingut en contacte amb la cultura moderna de l'individu. Pot fer-se també a nivell dels processos de canvi —referents a les estructures de la societat en el pla polític, econòmic, social, cultural— que dirigeixen l'evolució de l'estatut social de la religió, i el tipus de relacions que el camp religiós manté amb els altres camps socials. També pot ser examinada des del punt de vista de les transformacions ideològiques que afecten les societats compromeses en els processos de canvi global: la qüestió de les relacions entre política i religió, en aquesta perspectiva, podrà ocupar un lloc central en l'anàlisi (com passa, per exemple, en el cas espanyol). Finalment pot considerar-se com una lògica interna al mateix camp religiós, que s'intentarà d'identificar seguint de prop els canvis vigents en el paisatge de les institucions i de les organitzacions religioses. No hi ha dubte que aquests diferents punts de vista es combinen en cada un dels estudis, però la manera d'ordenar-los mútuament difereix molt i fa tant inútils com vans els esforços que podrien esmerçar-se per reintegrar-los en un marc d'anàlisi generalitzadora. Per exemple, direm que la religió contribueix al procés de modernització o, al contrari, que s'hi oposa? El cas espanyol i el cas hongarès, per només citar-ne dos, mostren clarament que és impossible donar una resposta categòrica en un sentit o en l'altre. Les relacions entre religió i modernitat cauen, en tots els casos considerats, sota el senyal de l'ambivalència i de l'ambigüitat: aquesta és, pel que sembla, l'única conclusió simple que és possible de formular seguint aquesta trajectòria comparativa.

L'observació seria banal si no obrís el camí a una reflexió més àmplia sobre la dinàmica de la modernitat com a tal: les ambigüitats i les ambivalències de les relacions de la religió amb la modernitat són també l'espill en què es manifesten les contradiccions de la mateixa modernitat, i l'enumeració d'aquestes contradiccions ha de permetre, al seu torn, un enriquiment de la problemàtica de les tendències del camp religiós. Si en podem treure una conclusió, no consisteix pas a formular aquell veredicté definitiu (i sovint nostàlgic) sobre el present i el futur de la religió en la modernitat que massa vegades han expressat les diverses teories de la secularització: en canvi, tot reconsiderant la posició prospectiva dels dos termes, podem invitar a continuar la reflexió més enllà del camí comparatiu que ja hem recorregut.

Quines són, segons els casos estudiats, les contradiccions principals de la modernitat en les quals es mouen les recomposicions actuals de la religió?

Una primera contradicció es refereix al pluralisme, considerat com un tret característic de les societats modernes. Tots els casos presentats en aquest estudi il·lustren aquesta peculiaritat: la democràcia, que constitueix la forma per excel·lència d'una modernitat política que posa el subjecte en el centre del dispositiu social del poder fent-ne un ciutadà, es realitza d'una manera privilegiada en règims poliàrquics¹ que impliquen el reconeixement explícit de l'existència de grups d'estatus socio-econòmics múltiples, el pluralisme dels partits polítics i la garantia eficaç de les llibertats públiques. En el camp religiós, el pluralisme es dona en la llibertat reconeguda formalment a tots els creients d'expressar i transmetre la pròpia fe i de celebrar el propi culte, en conformitat amb les regles de l'ordre públic. A través de dispositius jurídics diversos segons els països, se suposa que l'Estat ha de garantir la protecció de l'exercici pacífic de la llibertat religiosa, reglamentant, en particular, les manifestacions de la concurrència interreligiosa produïda inevitablement pel pluralisme. En realitat, les coses són menys simples: el pluralisme formal en matèria religiosa pot amagar situacions desiguals de fet, segons el pes demogràfic de les comunitats, segons el lloc que han ocupat en la història nacional, segons les empremtes deixades en la consciència col·lectiva per tradicions culturals antigues, segons, a més, el tipus de control que els Estats pretenen exercir sobre els grups religiosos. Per part dels mateixos grups religiosos s'observen fortes resistències al pluralisme, adreçades al mateix temps contra les comunitats religioses concorrents i contra el dret de tot ciutadà de refusar la tutela de qualsevol institució religiosa. L'observació feta per James Beckford segons la qual Gran Bretanya, país de religiositat múltiple, no obstant això no podria considerar-se pluralista, des del punt de vista del tractament concret de les diverses religions (en la vida pública, a les escoles, als mitjans de

1. Ens referim aquí al terme usat per Robert Dahl per a designar la forma particular que adquireix la democràcia en les societats industrials occidentals. Aquest règim poliàrquic constitueix la referència explícita dels processos de democratització endegats en els països de l'Est europeu. R. DAHL, *A Preface to Democratic Theory*, Chicago, The University of Chicago Press, 1956; íd., *Who Governs?*, New Haven, Yale University of Chicago Press, 1961; íd., *Polyarchy, Participation and Opposition*, New Haven, Yale University Press, 1971.

comunicació, etc.), en diferents mesures es pot aplicar a totes les situacions europees estudiades.

La contradicció entre pluralisme i resistències al pluralisme que caracteritza l'exercici concret de la llibertat religiosa a Europa s'insereix en una tensió que afecta no solament l'ordre jurídic-polític, sinó també la vida social de les societats europees considerades. Aquestes es presenten com a societats institucionalment diferenciades (i, per aquesta raó, «modernes»), en les quals l'autonomia de les diverses esferes de l'activitat social (econòmica, política, cultural, domèstica, religiosa, etc.) és teòricament o pràcticament garantida. La iniciativa individual i col·lectiva dels actors socials és valorada i s'admet que pugui expressar-se, en cada una d'aquestes esferes, a través de formes diverses d'associacionisme. Però, al mateix temps, aquestes societats estan subjectes a un procés de centralització burocràtica que respon a una triple lògica administrativa, política i econòmica. Les exigències de l'eficàcia organitzativa, la propensió de l'Estat a intervenir en tots els camps de l'activitat social, l'avenç de la despersonalització democràtica del poder i els imperatius lligats a l'ampliació dels intercanvis internacionals accentuen d'una manera notable una tendència clàssicament reconeguda com a típica de les societats occidentals per la sociologia, a partir de Max Weber. És clar que el «risc de despotisme immens i tutelar» que evocava Tocqueville a propòsit de les societats democràtiques és més o menys fort segons els països. Certament s'imposa més a França, on la tradició jacobina continua essent molt potent malgrat els esforços de descentralització, que a Alemanya. Però és present a tot arreu, i la dinàmica de la construcció europea comunitària no pot deixar de contribuir a accentuar-lo. Ara bé, s'observa que les institucions religioses porten, a tots els països, el senyal d'aquesta tensió. Per un cantó, les Esglésies, amb les seves oficines, els seus experts, les seves comissions i assemblees deliberatives, tendeixen a alinear-se cada cop més clarament amb el funcionament de les grans organitzacions burocràtiques. La manera com apliquen les decisions centrals i les reformes no té res a envejar als procediments administratius adoptats en el camp profà. En aquest sentit, es pot dir que la reforma litúrgica decidida pel concili Vaticà II va ser, en les seves orientacions i en la seva aplicació pràctica l'expressió d'una veritable i pròpia «revolució administrativa» al si del catolicisme romà; però, al mateix temps, es referma d'una manera poderosa l'aspiració a l'autonomia local i a l'autodeterminació de la comunitat. Aquest «localisme» comunitari correspon perfectament a la tendència dels grups

religiosos, en un univers secularitzat massivament, a funcionar com a grups voluntaris. Aquesta orientació nova de la societat religiosa, que David Martin, entre d'altres, ha descrit,² apareix en tots els casos presentats. La vitalitat associacionista trenca l'homogeneïtat d'un univers parroquial que ha constituït, durant segles, la modalitat principal de la socialitat religiosa. I també se situa en una ruptura paradoxal amb el centralisme organitzatiu que caracteritza, de manera general, les grans Esglésies.

La proliferació de grups, comunitats, associacions religioses que se superposen al dispositiu parroquial d'administració eclesiàstica correspon a una exigència de diversificació de les formes de l'expressió religiosa. Entra en una tendència més general de la modernitat occidental més avançada a reclamar, en tots els sectors, per als individus, la possibilitat d'accedir als mitjans de la seva autorealització. Aquest ideal de perfeccionament personal i de realització del jo, característic de la cultura moderna de l'individu, penetra avui l'esfera religiosa. Una religiositat basada en l'espontaneïtat de l'expressió religiosa individual i col·lectiva i en la intensificació afectiva dels lligams comunitaris tendeix, una mica pertot arreu, a substituir —o, si més no, a sobreposar-s'hi— una religiositat basada en l'observança estricta de les prescripcions eclesiàstiques. La disminució general de les taxes de la pràctica regular incideix moltíssim en l'augment de la indiferència religiosa als països avançats, però és també la conseqüència d'un canvi de les formes de la sensibilitat religiosa individual i col·lectiva, que, al seu torn, provoca una transformació de les modalitats de la socialitat religiosa.

Aquesta evolució, emperò, no correspon només a un procés d'integració de la religió en relació a aquesta «modernitat psicològica», que és una manera per a l'home contemporani de copsar la pròpia individualitat i d'actuar per conquerir la pròpia identitat, en una societat complexa en la qual regna l'abstracció de les relacions socials. Revela la transformació cultural fonamental que està en joc, per la mateixa complexitat abstracta de la societat moderna, en les modalitats de producció dels universos de significat a través dels quals els individus i els grups socials s'adonen per ells mateixos del món en què viuen i de la seva acció històrica. Societats dominades per l'«imperatiu del canvi»,³ les societats modernes

2. D. MARTIN, *A General Theory of Secularization*, Oxford, Basil Blackwell, 1978.

3. Vegeu M. GAUCHET, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, París, Gallimard, 1985.

són societats obertes, però també societats d'incertesa, en les quals cap tradició no funciona ja com un «codi de sentit» que s'imposa als individus i als grups. Aquesta dissolució generalitzada dels sistemes de significat es troba avui agreujada, tant a l'Est com a l'Oest, per la caiguda de les grans ideologies que pretenien fornir el sentit global de les evolucions històriques. El conflicte, en les religions, entre l'afirmació moderna de l'autonomia de l'individu i de la societat, i l'heteronomia d'una veritat fonamentada en una revelació sobrenatural de la qual la institució es fa garant, no és nou: caracteritza d'un cap a l'altre la trajectòria de la modernitat. L'atomització individualista dels sistemes de significat que prové avui de la pèrdua generalitzada dels punts de referència del sentit produeix un nou aspecte d'aquest conflicte: les Esglésies han perdut moltíssim la seva capacitat d'imposar no solament a tota la societat, sinó també als propis fidels, un sistema ortodox de significats organitzats, associats a un dispositiu de pràctiques obligatòries. Les tradicions de les grans religions es presenten avui com un capital simbòlic fluctuant, del qual els individus i els grups d'interessos treuen lliurement (sense la mediació de les institucions religioses) els elements que els permeten de construir el seu univers religiós de referència. Moltes de les conclusions que es desprenen de l'estudi de la religiositat en els diversos països subratllen aquesta dispersió individualista de les creences i la crisi de l'autoritat institucional que la fa possible. Indiquen al mateix temps que aquesta crisi de l'autoritat institucional afavoreix la proliferació de les formes carismàtiques de l'autoritat, en la línia d'aquelles comunitats de voluntaris que tendeixen a ocupar el lloc de les formes antigues de la socialitat religiosa reglamentada d'una manera institucional.

El fenomen de «desreglamentació» del camp religiós evidentment no pot ser copsat amb els mateixos termes en les societats de l'Oest, on participa de la liberalització general de les institucions destinades a la transmissió de les normes i dels valors (família, escola, universitat, partits, etc.) i en les societats de l'Est europeu, on la disgregació institucional ha adoptat formes més dramàtiques, però on la religió, pel fet mateix de la seva exclusió del camp de la transmissió institucional legítima, ha pogut dur a terme un paper essencial en la (re)constitució del teixit social. És força probable, emperò, que aparegui, sota una forma o altra, en la mateixa lògica del procés de democratització a l'Est i en el moviment de desenvolupament dels intercanvis i de les comunicacions entre tots els components d'Europa. Tanmateix, aquí hi ha una altra

contradicció característica de la modernitat europea contemporània, amb conseqüències importants per al camp religiós.

Per un cantó —ja ho hem dit— la fragmentació dels sistemes de significats col·lectius i la pèrdua de les referències de sentit expressen i reforcen al mateix temps la situació d'incertesa que deriva, per als individus i per als grups, de la rapidesa del canvi social, de la reversibilitat permanent de les situacions econòmiques, de l'accentuació dels fenòmens de mobilitat i de deslocalització, de la contracció de l'espai i del temps provocada pel desenvolupament de les comunicacions i dels intercanvis. Les comunitats tradicionals —pobles, famílies àmplies, par-ròquies, etc.— pertot arreu s'han anat dissolent i, amb elles, les modalitats de constitució de les identitats individuals i col·lectives basades en la continuïtat dels símbols i la repetició dels ritus. Les societats modernes són societats estructuralment inestables, i és aquesta mateixa inestabilitat que tendeix a suscitar, per reacció, l'afirmació voluntarista dels particularismes ètnics, culturals o religiosos. A l'atomització de la societat, hi correspon un moviment de «grupusculització identificadora» que, a tots els països europeus, planteja la qüestió del contingut de la ciutadania i la del caràcter universal de l'ideal democràtic. Ara bé, en aquesta onada de (re)constitució comunitària de les identitats, es recorre àmpliament al patrimoni simbòlic i cultural de les religions. Això val d'una manera especial per als immigrants dels països musulmans, que cerquen en l'afirmació comunitària del seu particularisme religiós el mitjà de reaccionar simbòlicament a l'exclusió econòmica, social, política i cultural que pateixen en els països d'acolliment. Però aquesta tendència afecta també, d'una manera més general, els estrats socials que pateixen més directament (subjectivament i/o objectivament) els efectes de desestabilització provocats pel canvi ràpid: l'èxit dels nous moviments religiosos, l'onada carismàtica, el reforçament dels corrents religiosos integristes o integralistes es poden analitzar sota aquesta llum.

Però, per un cantó, aquestes societats modernes fragmentades es presenten també com a societats en vies d'homogeneïtzació: homogeneïtzació de les maneres de viure i dels tipus de consum, sota el signe de la tècnica i del regne de l'objecte; homogeneïtzació de les aspiracions individuals i col·lectives, per la intensificació dels intercanvis que acosten universos socials fins ara separats; homogeneïtzació de les referències i dels valors en el si de la cultura moderna de l'individu. L'existència d'una «cultura juvenil» a escala europea és probablement l'expressió més característica d'aquesta uniformació dels comportaments de consum,

dels gustos i de les referències simbòliques. Però sabem que aquest procés de comunicació homogeneïtzador s'estén més enllà d'una faixa d'edat particular, i que ha influït, juntament amb les aspiracions actives a la llibertat, en la caiguda dels règims de tipus soviètic a l'Est. L'homogeneïtzació individualista de les maneres de viure i de les aspiracions alimenta el desenvolupament d'una cultura hedonista que les Esglésies, i especialment l'Església catòlica, perceben i combaten com una amenaça directa a la pròpia autoritat en matèria ètica. Però també afavoreix l'afirmació no conflictiva d'un consens ampli sobre valors —llibertat de consciència, llibertat de circulació, llibertat d'associació, etc.—, sobre el qual les mateixes Esglésies recolzen per tal de reconquerir la plausibilitat cultural del seu discurs ètic. Aquesta paradoxa de la «modernitat ètica» *fin de siècle* és certament, des del punt de vista de la recomposició contemporània de la religió, un dels llocs on es palesa, de manera més clara, l'imperatiu contradictori al qual es troben sotmeses avui les Esglésies: el d'haver de manifestar al mateix temps l'especificitat irreductible del seu missatge (apellant, si cal, a les reivindicacions d'identitat que proliferen en una societat inestable) i la seva capacitat de donar un sentit a aquest missatge, tot adaptant-lo a un univers cultural en el qual no pot ser rebut directament com a «cos de sentit».⁴

Atenallada per les contradiccions de la modernitat mateixa, la religió es recompon tot recurrent al mateix temps al seu caràcter estrany a la modernitat i a la seva capacitat d'integrar-se en l'univers modern que ha contribuït a fer aparèixer. La trajectòria d'aquesta recomposició revesteix aspectes diversos, segons els contextos socials, polítics i culturals en què té lloc.

4. Vegeu M. de CERTEAU, *Un christianisme éclaté*, París, Seuil, 1974.

TENDÈNCIES I PERSPECTIVES

James A. Beckford

Premissa

La modernitat té un significat diferent per a cada una de les sis societats considerades en el nostre estudi. Això constitueix el primer nivell de complexitat per a qualsevol anàlisi sociològica de la religió. Un segon nivell de complexitat ve del fet que la modernitat, en lloc de ser un procés o un estat de coses unitari, és un punt en moviment continu, a la intersecció de diverses tensions i contradiccions socials i culturals. L'objectiu principal de les observacions que segueixen és de detectar les tendències que han sorgit dels intents de cada anàlisi de comprendre com les mateixes societats han plasmat, filtrat o refractat la interrelació entre modernitat i religió. La finalitat no és d'arribar a rígides conclusions que s'apliquin a tots els casos, sinó més aviat de fer aparèixer algunes tendències generals i resultats provisionals d'aquesta interrelació a cada país. Això significa necessàriament reduir la riquesa de l'aportació de cada estudi en interès de l'anàlisi. L'abundància de material empíric la resumim aquí en quatre paràgrafs generals.

1. Creences i experiències religioses

Un dels factors comuns a tots els països és la transformació de les creences i de les experiències religioses. Alguns dels resultats més fiables de la recerca indiquen en primer lloc que el caràcter de la creença religiosa apareix sota certs aspectes en mutació i, en segon lloc, que

l'articulació entre el creure i altres formes d'activitat religiosa també està experimentant un canvi radical.

El nivell de creença en l'existència de Déu o en la vida després de la mort varia d'un país a l'altre. És notablement superior a Itàlia que al Regne Unit. Sembla que està de baixa a tots els països, però la qualitat de les dades disponibles sobre l'evolució en el temps no és prou bona per a permetre una comparació precisa. Potser les conclusions menys controvertides són que la taxa de baixa de l'adscripció a les doctrines fonamentals de la fe cristiana és notablement més reduïda en relació amb el d'altres aspectes de la religió, i que les creences bàsiques tendeixen a persistir a l'interior d'un trastorn més aviat dràstic en les modalitats de pràctica i de devoció religioses.

Aquestes noves configuracions de la creença religiosa reflecteixen l'ambivalència de la cultura moderna davant de la religió cristiana. Per un cantó, la modernitat representa la decadència de les visions del món ancorades en la creença religiosa omnipresent. La religió continua essent la font de moltes creences «de fons» relatives a la moralitat i als valors més elevats, si bé amb baixos nivells d'especificitat. Per l'altre cantó, però, la modernitat subratlla, o si més no permet, la creixent independència de les idees religioses respecte d'altres influències. A mesura que algunes formes de religió es destaquen com a complexos de creences més conscients i deliberadament escollits, en relació amb un fons cultural i social mancat d'inspiració cristiana, aquestes formes es tornen més especialitzades. La imatge que se'n deriva és la d'un díptic: un cantó mostra la retirada de la religió a una posició de rerafons i d'influència residual en la vida sòcio-cultural; l'altre cantó mostra l'aparició creixent d'algunes conviccions religioses especialitzades com a aspectes determinants d'opcions de vida decididament religioses.

Amb la possible excepció d'Hongria, tots els altres països considerats mostren senyals de disjunció entre creença i pertinença religioses.⁵ Això significa que, a l'interior de la tendència general vers una creixent indiferència respecte a la religió, la taxa de baixa en les creences cristianes referides és més reduïda que la taxa de baixa en la participació en els ritus religiosos i en la pertinença formal a organitzacions religioses. Les recerques detecten únicament petits allunyaments de l'adscripció a

5. Vegeu G. DAVIE, «Believing without Belonging. Is This the Future of Religion in Britain?», a *Social Compass*, 4, XXXVII, 1990, p. 455-469; id., «“An Ordinar God”. The Paradox of Religion in Contemporary Britain», a *British Journal of Sociology*, 3, XLI, 1990, p.395-421.

les creences fonamentals, per exemple, en l'existència de Déu, en la vida després de la mort, en la naturalesa divina de Jesucrist i en els principis fonamentals de l'ètica cristiana. D'altra banda, la professió de fe en doctrines més formals associades a l'ortodòxia cristiana és molt menys freqüent a tots els països. El dissentiment respecte als dogmes principals de la religió catòlica a Espanya, per exemple, interessa una quota compresa entre el 20 i el 36 per cent dels catòlics, segons el dogma de què es tracti; a més, l'estat espanyol registra la taxa més elevada de catòlics no practicants entre els països considerats. No gaire diferent és la situació a França, on la baixa en les taxes d'observança religiosa no va acompanyada d'una pèrdua corresponent de les creences religioses. La situació a Alemanya abans de la reunificació era semblant, ja que era estesa una creença general en l'existència d'un ésser superior, encara que la creença en principis més específics de fe referents a Jesucrist i a la vida més enllà de la mort es trobava en un nivell lleugerament inferior.

La persistència de les creences judeo-cristianes fonamentals contrasta amb la importància cada vegada menor no solament dels dogmes de fe sinó també de les prescripcions morals específiques donades per les Esglésies. Això és especialment evident en relació amb la creença en l'infern, en el càstig diví i en la veritat categòrica dels deu manaments. Així com ha minvat la fe en els absoluts morals, així també les doctrines sobre el càstig etern i sobre la realitat del diable han perdut molta de la seva força per a la majoria de les persones que no dubten a proclamar-se cristianes.

Però, al mateix temps, mentre la creença cristiana general s'ha allunyat tendencialment de les doctrines formals, ortodoxes, s'han produït també dues evolucions diverses però relacionades. Per un cantó, petits grups de fanàtics han anat divulgant versions excepcionalment específiques i intransigents de la creença cristiana en oposició al liberalisme, al compromís i a la manca d'autenticitat que s'atribueixen als corrents cristians principals. Aquests moviments de fanatisme religiós comprenen els fonamentalismes protestants radicals de la House Church o moviment restauracionista al Regne Unit, el sectarisme exclusiu dels testimonis de Jehovà, dels adventistes del setè dia i dels mormons a Alemanya, i una varietat d'integrismes catòlics a la Itàlia actual i a la França dels anys seixanta i setanta. En canvi, per l'altre cantó, sondejos d'opinió han revelat a molts països una creixent propensió a acceptar creences espirituals i morals de tradició no cristiana. Així, Daiber descriu la difusió de la creença en la reencarnació a Alemanya; Hervieu-Léger

sosté que la baixa relativa de la creença i de la pràctica cristianes a França ha permès que creences anteriorment marginals, com en l'astrologia i els fenòmens paranormals, es desenvolupessin com a reacció al domini d'un pensament científic i racional; l'afirmació de Giner i Sarasa que tota mena de creences supersticioses i l'interès desvetllat per les notícies sobre ovnis i extraterrestres han tingut un *boom* a Espanya, troba un ressò en les dades sobre el Regne Unit aportades per mi; en canvi, a Itàlia, segons Garelli respecte al monopoli catòlic, les creences i les pràctiques no catòliques únicament interessen un 1 o 2 per cent de la població i, per tant, no requereixen una atenció especial.

Aquests resultats duen a concloure que, lluny de fer desaparèixer les creences i les experiències religioses, la modernitat a Europa proporciona l'ocasió perquè es reconfigurin. El caràcter obligatori, vinculant i ortodox de tan gran part de la religió premoderna a Europa està cedint el pas a complexos de creences i d'experiència que no són menys transcendents en la seva referència però sí notablement més variades, lliurement escollides i elàstiques. A més, els nous grups de creença i d'experiència no solament gaudeixen d'una independència relativament més gran respecte de l'autoritat de les organitzacions religioses, sinó que s'inspiren també en tradicions culturals no cristianes.

Tot això és compatible amb la tesi que la religió moderna s'està privatitzant, però aquest terme és despistador si implica que els creients són incapaços de posar en relació les creences religioses amb el seu context social, o que la incidència col·lectiva de la religió en les societats i en les cultures europees és per definició prescindible. Hi ha dades provinents de diversos països que proven el fet que, paradoxalment, la religió privatitzada pot servir com a instrument de canvi sòcio-cultural en sentit progressista, canviant la definició que les persones donen de la seva situació i de les seves oportunitats. Tanmateix, una altra paradoxa és que, malgrat que fins fa poc Hongria s'identificava amb una versió específicament comunista i collectivista de la modernitat, la prevalència de l'individualisme sembla molt més forta en aquest país que no pas en els altres. Tomka resol la paradoxa aparent amb l'argumentació que l'individualisme hongarès en realitat dissimularia una extrema dependència en relació amb les autoritats estatals. Preveu que les tensions socials a Hongria portaran cada cop més a una redescoberta de la religió —presumiblement en una forma no individualista— i que les Esglésies cristianes seran capaces de seguir aquest desenvolupament, ja que no estan compromeses amb l'anterior poder comunista. En efecte, els

sondejos d'opinió indiquen que, a diferència de tots els ens públics, llevat dels partits polítics «alternatius», el prestigi de les Esglésies ha augmentat els darrers anys, a desgrat de la seva manca de preparació per a exercir un paper polític rellevant. Alguns grups religiosos hongaresos es retiraran de la vida pública, mentre que altres hi participaran activament.

Per tant, la diferenciació de la religió és una conseqüència inequívoca de la modernitat, però la privatització no és inevitable.

El ràpid *aggiornamento* de l'Església catòlica romana a Espanya ha introduït també un element de «secularització interna», però Giner i Sarasa neguen que equivalgui en darrera instància a l'afirmació d'una religió «privada». Reconeixen que les seccions progressistes de l'Església han dut a terme un paper molt actiu en el sosteniment de la democràtització d'Espanya molt abans de la desaparició de Franco i que el 1990 alguns membres de la jerarquia han estat igualment actius en la crítica del govern socialista. Aquests dos desenvolupaments contradictoris poden efectivament significar una «desprivatització». Un desenvolupament semblant a França ha vist com l'actual govern socialista consultava estudiosos i experts religiosos en relació a les qüestions ètiques i a les polítiques socials. L'ús dels valors religiosos amb finalitats polítiques és molt poc compatible amb la tesi que la religió resti ara limitada a les preocupacions privades de l'individu. El terme «privatització» es refereix principalment, aleshores, al fet que l'opció de creure i/o practicar una religió, dels continguts i de les formes corresponents, cada vegada més és una decisió personal; no significa que l'estil dominant de la religió sigui necessàriament individualista o mancat de conseqüències per a la vida social.

En efecte, els models persistents d'associació entre religió i classe social, edat, regió i sexe són unes proves més del fet que la privatització no és la caracterització més adaptada de la religió moderna. La religió continua essent un important element constitutiu de la identitat col·lectiva i, per tant, de les diferències entre les classes i els grups socials. Ha tingut un paper central en els intents de sostenir la Democràcia Cristiana a Itàlia en el període de després de la guerra; ha estat part integrant de molta oposició a l'ex-República Democràtica Alemanya; ha estat important per al reforçament de la societat civil a Espanya després de Franco; es preveu que complirà un paper important en la constitució d'una societat civil independent a Hongria; i s'està dibuixant com un important punt de

referència per a la identitat ètnica de milions d'immigrants no cristians que arriben a Europa des de l'Àsia i l'Àfrica septentrional.

Finalment, a molts països sorgeix el fet que la indiferència religiosa és molt més estesa que no pas l'ateisme o l'oposició a la religió. El cas de França és particularment interessant sota aquest aspecte, perquè el laïcisme com a corrent ideològic és probablement més fort i més ben institucionalitzat que en qualsevol altre país considerat. L'opinió de Danièle Hervieu-Léger, emperò, és que la civilització parroquial, que abans era el fonament essencial de l'Església catòlica, ha estat minada més per les conseqüències pràctiques dels estils de vida moderns que no pas per la força ideològica del laïcisme. Giner i Sarasa sostenen també que, a desgrat de la minva de les taxes de participació en les activitats de l'Església, Espanya, en el seu conjunt, sembla refractària a perdre la seva identitat religiosa tradicional. I, mentre que prop dels dos terços dels italians adults respecten allò que Garelli anomena «el model de la religió d'Església», el refús de les creences en realitat queda limitat a prop del 5 per cent de la població. El percentatge de persones que es professen atees al Regne Unit sembla ser molt semblant, encara que moltes més persones són substancialment indiferents a les creences i a les pràctiques religioses.

Les dades provinents dels sis països tendeixen a indicar la reconfiguració de les creences religioses. La modernitat és associada simultàniament a tendències diferents: les creences cristianes més generals, menys específiques, semblen mantenir el seu atractiu per a porcions molt àmplies de les poblacions europees; les doctrines específiques, els dogmes, interessen molts menys cristians; en un context en què les creences i els valors cristians són més poc accentuats en les esferes de la vida pública i econòmica, grups relativament petits d'activistes són capaços d'engendrar un entusiasme proporcionalment força més gran per diversos projectes d'integrisme i de fonamentalisme cristians; la influència de les idees no cristianes augmenta, especialment entre les persones que han anat afeblint els seus lligams amb les Esglésies en general; la participació en les activitats de les organitzacions cristianes s'està fent menys freqüent fins i tot entre les persones que professen les creences cristianes. La majoria d'aquestes tendències es pot fer remuntar a una època molt anterior a 1945, però l'actual fase històrica es caracteritza pel seu desenvolupament simultani i, en alguns casos, recíprocament contradictori.

2. La participació en les collectivitats religioses

Una disminució en les taxes de pertinença i de participació en les activitats de grups religiosos és comuna a tots els països, llevat d'Hongria a partir de 1990. Però hi ha àmplies variacions en l'entitat de la pràctica religiosa. Itàlia, amb més d'un terç de catòlics que compleixen les obligacions religioses en conformitat amb les expectatives de l'Església, és el país més devot, encara que els catòlics practicants a Espanya representin prop del 30 per cent de tots els adults. Els catòlics francesos, en canvi, s'han acostat molt més al model anglosaxó, freqüentant l'església principalment en ocasions, en llocs i amb finalitats especials. El practicant regular ha esdevingut una figura residual que contrasta clarament amb el nou estil de pràctica facultativa i ocasional. Això està d'acord amb la majoria de les previsions de secularització, però al mateix temps a França succeeix un fet totalment inesperat. Els assistents regulars a les funcions religioses entre els vint-i-cinc i trenta-nou anys tendeixen a posseir qualificacions d'instrucció superiors a la mitjana dels seus coetanis i una actitud positiva davant la ciència i la tecnologia. Aquestes característiques no són diferents de les de molts joves americans evangèlics conservadors; però són certament molt diferents del perfil dels assistents regulars a les funcions religioses en les generacions precedents. Si més no, mantenen viva la possibilitat que fins i tot en la nostra època de voluntarisme religiós hi hagi lloc per a una participació freqüent en el culte.

No obstant això, a altres països hi ha forts indicadors del fet que la participació regular en les funcions religioses cada vegada queda més confinada als vells, als marginats, a les dones i a la gent del camp. Menys d'un terç dels catòlics alemanys, per exemple, freqüenta regularment la missa, i la xifra per als protestants gira entorn del 5,5 per cent l'any 1983. El percentatge registrat per als catòlics a Hongria era només de l'11 per cent en 1978, encara que és probable que en l'actual decenni sigui molt superior.

Mentre la participació regular en les funcions religioses està perdent bastant ràpidament el seu atractiu per a la majoria dels cristians, aquests continuen servint-se de les cerimònies religioses en moments d'importància especial. Per exemple, el 42 per cent dels infants nascuts a la República Federal Alemanya el 1983 van ser batejats en esglésies evangèliques en un moment en què els membres d'aquestes esglésies

representaven el 45 per cent de la població. Anàlogament, els funerals del 94 per cent dels membres de l'Església evangèlica difunts han estat celebrats a l'església. La situació entre els catòlics a França és diferent perquè la taxa de descens és més gran, però les celebracions religioses d'alguns ritus de pas continuen essent notablement més populars que l'assistència regular a les funcions religioses. Així, els batejos catòlics han disminuït des del 92 per cent de tots els nascuts l'any 1958 fins al 65 per cent el 1984 i a prop del 60 per cent el 1990. El percentatge dels casaments celebrats en esglésies catòliques entre persones anteriorment no casades ha disminuït des del 77 per cent el 1977 fins al 71 per cent el 1987. Taxes de baixa comparables es troben durant el mateix període entre els catòlics d'Anglaterra i de Gal·les. Els catòlics espanyols, en canvi, semblen haver mantingut lligams més estrets amb l'Església. A la meitat dels anys vuitanta prop del 86 per cent dels espanyols es declarava catòlica i el 90 per cent dels nounats era batejat. Aquesta tendència és més semblant a la d'Itàlia, on més del 90 per cent de les persones són batejades amb el ritu catòlic, el 85 per cent dels casaments se celebren a l'església i gairebé tots els ritus funerals són oficiats per sacerdots.

En absència de dades plenament adequades per a tots els països, únicament es poden treure conclusions limitades. En primer lloc, la freqüentació regular de les funcions del culte cada vegada més s'està convertint en l'àrea limitada d'interès d'una minoria, fins i tot en els països de predominància catòlica. En segon lloc, les taxes de batejos i de funerals religiosos han disminuït relativament poc després de 1945. Però, en tercer lloc, la proporció dels matrimonis celebrats a l'església ha disminuït més ràpidament, en part com a conseqüència del refús d'algunes esglésies de casar un nombre creixent de divorciats.

El ritme lent de canvi en els costums relatius als ritus de pas sancionats religiosament reflecteix probablement el significat persistent, però cada cop més reduït, de la família per a la identitat personal. Aquestes tendències generals amaguen també importants diferències entre les col·lectivitats religioses pel que fa a la severitat de les seves exigències de compromís i de dedicació de temps i de recursos per part dels seus membres. Les dades provinents del Regne Unit reflecteixen una creixent separació entre les Esglésies i els moviments sectaris radicals, per un cantó, i les col·lectivitats més convencionals i menys rígides, per l'altre. Els primers abasten les sectes i els grups fonamentalistes, però algunes congregacions locals a l'interior d'esglésies més aviat moderades també s'han decantat cap a una posició més intransigent.

Potser es pot trobar un paral·lel en els països catòlics entre els grups intransigents i integristes que estableixen nivells excepcionalment elevats de devoció i de dedicació personal a la difusió d'una influència específicament catòlica en totes les esferes de la vida. Garelli estableix útils distincions, per exemple, entre quatre diversos models de compromís catòlic en el món. Els models intransigents i fonamentalistes afavoreixen, respectivament, la promoció activa de polítiques catòliques i la separació deliberada respecte del món profà. En canvi, els models de mediació cultural i de diàspora afavoreixen, respectivament, una orientació general de la vida social als valors cristians i el compromís actiu en moviments laics per un canvi progressista.

Dades provinents tant de França com del Regne Unit proven que les principals confessions protestants, els membres de les quals han acomplert un paper de relleu superior al seu pes numèric en donar vida a molts aspectes del món modern, ara estan pagant un preu molt alt pel seu èxit precedent. És possible que l'impacte dels valors protestants en les institucions inicials del welfare state i en algunes de les iniciatives més dinàmiques en les indústries manufactureres, en les finances i en el comerç hagin obert el camí a la seva pèrdua d'identitat i de funció en el període de després de la guerra. La seva serietat moral és pràcticament indistingible, en una època d'instrucció de masses i de benestar material difús, de la ideologia dominant del *welfarisme* democràtic.

I a l'inrevés, hi ha dades provinents de diversos països que revelen la creixent importància de la religió per a la identitat col·lectiva de diferents minories. Grups que es distingeixen, o fins i tot es destaquen, pel seu caràcter marcadament ideològic, com els testimonis de Jehovà, els adventistes del setè dia o els evangèlics conservadors, continuen atraient nous membres. Anàlogament, els models intransigents i integristes de la religiositat catòlica van adquirint popularitat a Itàlia, encara que el nombre dels participants actius sigui relativament baix. Alemanya ha assistit a la consolidació d'un suport creixent als grups catòlics amb un interès específic pels fenòmens carismàtics, els drets humans, la justícia i la pau. Mentrestant, la gradual disminució del suport dels bisbes espanyols al règim de Franco al final dels anys seixanta preanunciava un canvi de les simpaties dels catòlics cap a l'esquerra democràtica. Això va contribuir a preparar la transició final d'Espanya a un règim democràtic (sense passar per una fase de democràcia inspirada en els valors confessionals) i la baixada de l'anticlericalisme virulent. En tots aquests casos, la religió cristiana ha tingut un paper central en els canvis de

consciència ideològica i en la concreció d'identitats específiques. Els exemples més clars d'aquestes transformacions de la identitat col·lectiva es donen, tanmateix, entre algunes de les minories no cristianes.

Al Regne Unit, a França i a Alemanya, un nombre creixent de musulmans, de sikhs i d'hindús s'han associat a centres i organitzacions que representen un punt de referència per a la seva identitat. El nombre de llocs per a les pregàries musulmanes a França, com és ara, ha augmentat des del 33 per cent el 1970 fins a més de 1.000 el 1990, i el nombre d'associacions musulmanes, des de 3 el 1970 fins a 635 el 1985. Cal reconèixer que el tant per cent d'immigrats no cristians a Europa que entren efectivament a formar part d'aquestes col·lectivitats de manera formal és més aviat baix (només el 5 per cent dels musulmans a Alemanya, per exemple), però també per als no practicants les maneres de pensar i de viure que abans eren donades per descomptat han adquirit un nou significat i una nova importància davant l'hostilitat i la indiferència de les majories ètniques.

Paradoxalment, aquesta consolidació de la identitat ètnico-religiosa ha estat en part una resposta a la imposició de lleis destinades a limitar el lliure flux de mà d'obra immigrada. En trobar-se davant de lleis que amenaçaven la possibilitat de moure's amb freqüència entre els països d'origen i els llocs de treball a l'estranger, molts treballadors no cristians han optat per establir-se a Europa, fent venir la seva família. Això ha comportat una implantació molt més gran en els seus països adoptius i ha palesat la necessitat d'organitzacions que poguessin protegir el seu patrimoni cultural i els seus interessos polítics i econòmics. Molts fills adults d'aquests immigrants originaris ara insisteixen a voler viure la seva religió públicament de manera que representi un aspecte fonamental de la seva identitat cultural.

En resum, la proporció d'europaus que participen regularment en les activitats de les organitzacions cristianes s'ha anat reduint constantment a partir de 1945, encara que el «consum» ocasional de celebracions religioses de ritus de pas i de funcions del culte en les ocasions festives continua essent comú. Al mateix temps, algunes de les organitzacions cristianes més exclusives i exigents, i també algunes organitzacions d'immigrats no cristians provinents d'Àsia i de l'Àfrica septentrional, s'han fet més fortes per nombre de membres i de seus i per influència social.

La mobilització política de les identitats asiàtiques i nord-africanes ha estat una característica fonamental dels anys vuitanta, però també ha

tingut l'efecte de dividir algunes minories ètnico-religioses en corrents diversos, en contrast i potser en oposició les unes amb les altres. Per exemple, intents de construir organitzacions o federacions nacionals o internacionals de musulmans a Europa han trobat grans dificultats. És encara massa aviat per a saber si de l'experiència d'una comunitat europea cada cop més integrada, en sorgirà una col·laboració més estreta entre corrents diversos de l'islam.

3. Les organitzacions religioses

Així com s'ha produït una reconfiguració entre les creences i les pràctiques dels membres de les comunitats de fe, tant cristianes com no cristianes, als sis països que aquí considerem, així també les organitzacions formals que actuen com a vehicles de l'activitat religiosa «oficial» han experimentat notables canvis a partir de 1945. Aquests canvis es refereixen pràcticament a tots els àmbits de les Esglésies, de les confessions i de les sectes de tots els països, però no es limiten de cap manera a les organitzacions religioses. Tot reaccionant davant l'evolució de les forces en els ambients socio-culturals, polítics i econòmics, les associacions religioses han experimentat una creixent pressió a adoptar polítiques de racionalització organitzativa i a conformar-se als requisits legals pel que fa a la comptabilitat financera, les polítiques de l'ocupació i les condicions d'higiene i seguretat. No obstant això, les organitzacions cristianes continuen caracteritzant-se per la diversitat doctrinal i organitzativa, a desgrat de les onades successives d'entusiasme per diverses formes d'ecumenisme. Les tendències que sorgeixen dels estudis del cas són, per tant, mixtes.

Per un cantó, la distribució territorial de les Esglésies i de les confessions principals manté la forma de l'estructura parroquial confiada a sacerdots o ministres ordenats. Els edificis religiosos i les funcions regulars del culte a les localitats continuen essent centrals per a les activitats religioses formals de la majoria dels cristians practicants. Aquesta tendència fenomènica ha romàs immutable durant segles.

Per l'altre cantó, en canvi, uns quants factors s'han associat per modificar el significat i/o les modalitats de l'ús de les parròquies locals com a «desembocadura» principal de l'activitat religiosa. L'efecte combi-

nat d'aquest factors és de fer les organitzacions religioses més articulades i més flexibles.

Abans que tot, la taxa de baixa en les vocacions i en l'ordenació de professionals religiosos ha estat elevada a diversos països. A Espanya, per exemple, el nombre d'homes pertanyents als ordes religiosos ha disminuït des de 35.000 el 1969 a 29.162 el 1984; entre els sacerdots diocesans el descens ha estat de 24.000 a 22.000. Mentre que el capellans d'edat compresa entre els 25 i els 34 anys constituïen el 36 per cent del total el 1966, representaven només el 2 per cent el 1984. La situació general del clergat no és millor a les Esglésies i confessions protestants del Regne Unit: el clergat retribuït a l'Església d'Anglaterra ha baixat de 15.700 membres el 1970 a prop de 12.250 en 1990. També els quaranta anys de govern comunista a Hongria han aprimat les files dels capellans i dels seminaristes catòlics. El descens de capellans catòlics ha estat menys greu, però tanmateix significatiu, a l'Alemanya federal: de 27.519 el 1963 a 22.175 el 1981. Itàlia també ha assistit a una constant minva de sacerdots en aquest segle. La relació entre capellans diocesans i població s'ha triplicat, passant de prop de 1/500 al començament de segle a prop de 1/1.500 al final dels anys vuitanta. No obstant això, el nombre d'homes als ordes religiosos ha augmentat en termes absoluts de prop de 11.000 el 1951 a prop de 23.000 al començament dels anys vuitanta. Actualment hi ha un nombre de religiosos que equival a gairebé la meitat dels sacerdots seculars.

En combinació amb una taxa creixent d'abandonaments del sacerdoci en les Esglésies catòliques romanes, amb l'augment de l'edat mitjana dels professionals religiosos a la majoria de les Esglésies i de les nacions i amb un augment incessant de la taxa de defuncions entre els capellans vells, la dificultat de reclutar i de mantenir nous professionals s'està ja convertint en un element de tensió no indiferent per a moltes Esglésies.

Aquests problemes demogràfics i de personal varien clarament d'una Església a l'altra i d'un país a l'altre, però la majoria de les principals organitzacions cristianes es troba davant més o menys dels mateixos problemes.⁶ Les respostes organitzatives revelen algunes tendències

6. L'excepció més notable es refereix al nombre creixent de ministres a les esglésies protestants de l'Alemanya federal. El nombre de ministres ha augmentat de 13.452 el 1964 a 16.696 el 1985, mentre que el tant per cent de ministres dones ha augmentat de l'1,9 per cent al 9,4 per cent durant el mateix període. Aquests desenvolupaments corresponen a la triplicació del nombre d'estudiants de teologia evangèlica.

generals: canvi dels límits de les parròquies, la seva recomposició unitària, reagrupament dels professionals religiosos en equips que atenen diverses parròquies, i major compromís de responsables laics.

Aquesta darrera resposta és molt evident a França, per exemple, on el nombre de capellans catòlics ha minvat de 42.650 el 1948 a 28.700 el 1987, i on un terç dels sacerdots té ara almenys setanta-cinc anys. El paper dels 200.000 catequistes a França el 1984 estava d'una manera preponderant en mans de dones laiques; en efecte, constituïen el 85 per cent de tots els catequistes, i són només una part del nombre creixent de catòlics laics que segueixen voluntàriament cursos de teologia. A més, l'opinió pública francesa sembla haver acceptat el valor d'una funció creixent dels seglars en molts tipus d'activitat religiosa (inclosos els funerals, la catequesi, els sínodes diocesans i el culte dominical). Hervieu-Léger interpreta aquests canvis com una veritable i pròpia revolució en les maneres de l'Església de controlar la divisió de la tasca religiosa. Constitueixen una «revolució silenciosa» en el comportament religiós que podria finalment contribuir a la democratització de l'Església. Els canvis no equivalen a la substitució total de l'antiga «civilització parroquial», però representen clarament el senyal d'una lenta adaptació a l'actual escassetat de capellans utilitzables.

En segon lloc, l'allunyament del «centre de gravetat» religiós respecte de les activitats dutes a terme a la parròquia s'associa a noves formes d'activitat col·lectiva en diverses Esglésies. Això va passar d'alguna manera a Hongria els anys seixanta, quan els laics començaren a reunir-se en petits grups independentment dels professionals religiosos, i grups d'estudi de cristians laics iniciaren una discussió de la modernització del país els anys setanta. En efecte, grups d'intel·lectuals cristians de les ciutats van fer progressar la modernització a Hongria més activament que els representants de la religió «oficial». Grups amb objectius particulars i posicions molt específiques, amb una organització a nivell nacional, també van esdevenir més importants en altres països després dels anys setanta, quan molta de l'activitat laica, per exemple, en l'Església catòlica, encara estava dominada per la Democràcia Cristiana i l'Acció Catòlica. Actualment, els catòlics laics es troben davant d'una desconcertant varietat d'associacions espirituals, caritatives, reformistes, teològiques i polítiques que competeixen per la seva pròpia afirmació, i no necessàriament a nivell parroquial o a través dels sacerdots locals. Daiber explica que l'estructura interna de l'Església catòlica alemanya, per exemple, s'ha fet molt més complexa i que s'està estenent obertament una crítica

de l'estructura «oficial». La tensió entre un model «popular» i un model «parroquial» de l'Església encara no està resolta.

Itàlia encara posseeix un poderós aparell de parròquies i d'entitats catòliques oficials que forneixen serveis educatius, assistencials i sanitaris. En efecte, Garelli parla de l'actual dinamisme de les formes específicament catòliques d'associació. Tanmateix, la militància dels activistes catòlics sembla que queda reduïda dintre dels límits de les organitzacions oficials. La gamma d'activitats d'allò que Garelli anomena el «laïcat militant» és extremadament àmplia, abastant tant la «més plena espontaneïtat carismàtica» com «el model jeràrquic més estructurat». Al contrari, el que explica Hervieu-Léger sobre la minva de l'activisme entre els catòlics francesos els anys setanta suggereix que molta activitat seglar és ara més individualista i al marge de l'Església oficial, i, per tant, constitueix un compromís aconseguit entre els interessos particulars i el desig de la jerarquia de mantenir la integritat de l'Església.

Les Esglésies catòliques continuen essent importants organismes de la vida pública en la major part dels països, però el poder i l'autoritat que tenien abans han estat eclipsats per la força creixent dels ens de l'Estat i de les gran organitzacions amb finalitat de lucre. La diferenciació interna de les grans Esglésies potser pot haver millorat la seva capacitat de mantenir-se influents en certs sectors de la societat, però només al preu de la seva unitat. Organitzacions religioses que es mantenen ideològicament unificades certament han florit en els darrers dos decennis, però únicament entre grups relativament petits de fidels. La modernitat no facilita que les organitzacions religioses siguin grans o poderoses. El pròxim decenni presentarà un repte per als musulmans europeus a superar la seva aparent resistència a crear o a reconèixer la funció d'àmplies organitzacions formals capaces de dialogar amb les institucions polítiques, legals i econòmiques en l'esfera secular.

4. Política i religió

Les disposicions constitucionals pel que fa a les relacions entre religió i Estat són extremadament variades; reflecteixen no sols diversos sistemes legals i polítics, sinó també notables diferències en la història moderna dels grups religiosos a cada país. Un indicador senzill de l'amplitud de les diferències és que, mentre que l'Església catòlica

romana a Itàlia ha trobat una expressió política en moltes posicions adoptades per la Democràcia Cristiana, l'Església espanyola no ha tingut mai aquesta oportunitat. La transició d'Espanya des d'una dictadura de dretes a una democràcia socialista ha estat tan ràpida i global que no hi ha hagut temps per a la sedimentació de compromisos polítics i religiosos conjunts. Al contrari, molts catòlics espanyols que havien sostingut l'Església durant el període de la protesta liberal i radical contra el règim de Franco han mostrat senzillament indiferència davant d'ella quan han pogut disposar de mitjans més directament polítics de construir un nou ordre polític al final dels anys setanta. En el passat recentíssim, la jerarquia ha reaccionat contra el partit socialista d'una manera «revengista», creant dificultats en les esferes de la instrucció religiosa, de les obres de beneficència i de la política d'assistència social.

Ara que Hongria també s'ha alliberat d'una dictadura, si bé d'un caire molt diferent, serà interessant de veure si les Esglésies hongareses es quedaran al cantó de la reforma democràtica o bé seguiran el recent exemple de la jerarquia catòlica espanyola en distanciar-se de la democràcia genuïnament pluralista. Petits grups d'intel·lectuals i d'activistes religiosos en moviments de renovació han estat certament presents entre els opositors del comunisme en els anys setanta, però és massa aviat per a saber si estan disposats a quedar-se al cantó del canvi democràtic, especialment si l'esfera religiosa es torna internament més diferenciada al llarg del procés.

El cas d'Itàlia és més clar perquè el procés d'*aggiornamento* dura des de fa molt més temps i perquè la tensió ideològica entre respostes catòliques diverses als esdeveniments polítics és més clarament dibuixada. Els xocs frontals del segle passat entre la jerarquia eclesiàstica i les forces del canvi democràtic han estat àmpliament substituïts, després de la collusió amb el feixisme, primer pel programa democristià per a recristianitzar la societat italiana, després pels conflictes ideològics dels anys setanta i, finalment, per un període de contradicció i de crisi els anys vuitanta. Als nous intents de definir la identitat catòlica en les qüestions polítiques i socials han implicat l'Església duent-la a presentar-se com «un intèrpret de les qüestions latents difuses entre la població», com els temes de la pau, de l'ecologia, dels drets de les minories, del dret a la vida i de la desfeta del racisme.

Una implicació pròpiament religiosa en la política alemanya és molt menys evident a partir de 1945, fins i tot perquè la concurrència per part d'altres partits polítics ha obstaculitzat el poder de la Democràcia

Cristiana. No obstant això, la religió apareix regularment en la societat civil en els períodes festius, en les lleis que tutel·len el descans dominical i en la instrucció religiosa a les escoles estatals. La presència quotidiana d'aquests aspectes religiosos, però, es dona tant per descomptat que gairebé no és percebuda a nivell conscient com a específicament cristiana. Fins i tot és part integrant del «pluralisme limitat», i això ha estat possible precisament perquè a Alemanya les diferències religioses han perdut el seu significat polític. L'oposició a la recaptació per part de l'Estat dels impostos a compte de les Esglésies principals és, per això, relativament feble. Encara que grups d'interessos radicals propugnin la completa separació entre Església i Estat. Però l'Estat alemany està profundament implicat en el sosteniment material directe i indirecte de les principals Esglésies, que funcionen no sols com a grups religiosos independents sinó també com a associacions privades amb funcions socials importants. Com a molts països, les organitzacions religioses continuen fornint una part notable del treball social, dels serveis d'assistència social, de les obres de caritat i dels serveis educatius i mèdics. Els conflictes efectius en la societat alemanya deriven de contrastos ètics i polítics, no pas religiosos. Aquesta generalització és també vàlida per al Regne Unit, amb que s'apliqui principalment als grups cristians.

El Regne Unit i França són semblants en l'experimentació d'un reforçament de la identitat ètnico-religiosa entre les seves comunitats d'immigrats musulmans provinents, respectivament, de l'Índia, del Pakistan o de Bangladesh i de l'Àfrica septentrional. Contràriament a algunes previsions sobre el procés de modernització, l'islam (i en menor mesura l'hinduisme i el sikhisme) continua essent un poderós vehicle d'identitat ètnica i de consciència política. Una dimensió específicament ètnico-religiosa s'està actualment dibuixant en política interna, encara que els principals partits polítics de tots dos països es mostrin contraris a afavorir-ne el creixement. La mobilització política de l'islam podria posar en discussió la reivindicació antiga per part de França del laïcisme constitucional i els privilegis encara més antics del Regne Unit en favor de les seves dues Esglésies nacionals d'Anglaterra i d'Escòcia i dels seus ordenaments legals o consuetudinaris que consideren els pressupòsits cristians com a normatius.

França és també escenari d'una curiosa adaptació del seu laïcisme històric i de la seva separació formalment neta entre Església i Estat. Ara que la tradició catòlica no constitueix ja un cos unitari de significats,

cada un dels elements del sistema cristià es pot recombinar en l'àmbit secular amb altres conjunts de significat molt divers. Això és el que passa actualment en certa mesura en l'esfera política, on el Front Nacional d'extrema dreta utilitza el simbolisme catòlic en la seva campanya nacionalista contra la força creixent de l'islam a França. És també el que passa en l'esfera de l'ètica, on representants de l'Estat secular s'adrecen al patrimoni religiós del país a la recerca de principis ètics que puguin ajudar a resoldre els difícils dilemes suscitats pels progressos científics i mèdics.

La superposició de religió i política és també una característica de les societats europees modernes, si bé el nombre dels conflictes polítics oberts motivats per la religió és molt més reduït que en segles passats. No obstant això, hi ha un element religiós en la violència pública a Irlanda del Nord, en la política d'Espanya i d'Itàlia, i en l'oposició inveterada al comunisme a Hongria. No és improbable que les dificultats polítiques associades a la immigració a àmplia escala a Europa des d'Àsia i Àfrica septentrional també quedaran influïdes per consideracions religioses en un pròxim futur. Les potencialitats de conflicte en les relacions entre religió i política, certament, no han quedat difuminades en la modernitat.

Aquesta és potser la raó per la qual fins i tot els règims liberals democràtics imposen encara condicions severes a les transmissions ràdio-televisives de tema religiós. Daiber observa, per exemple, una correlació positiva entre la potència de les funcions d'un mitjà de comunicació de masses, com la televisió pública, i els vincles imposats al pluralisme religiós: com més importants són les funcions socials del mitjà, tant més limitat és el pluralisme. Això està d'acord amb la meua observació que els mitjans ràdio-televisius britànics semblen estar sotmesos a l'obligació de mantenir la religió en un nivell superficial i conciliador, llevat de quan els programes afecten minories religioses que contravenen les normes culturals prevalents de les conveniències socials.

Conclusions

Els estudis sociològics de la religió a Europa han estat tendencialment emmarcats en un o en tots dos dels contextos interpretatius següents: el

primer pressuposa que la secularització és la clau per a comprendre el canvi religiós; el segon considera la privatització de la religió com la realitat dominant. Aquests dos marcs interpretatius generals, tant per separat com junts, han posat les bases per a nombroses anàlisis aprofundides i ben documentades del canvi i de la continuïtat en l'àmbit religiós a partir de després de la guerra, i realment dominen encara el camp de la investigació.

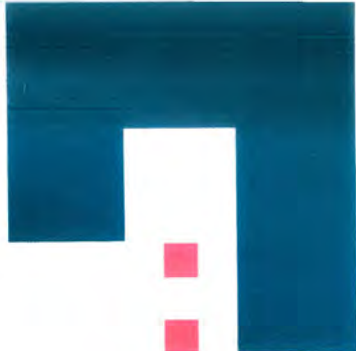
L'avantatge principal derivat d'emprendre voluntàriament estudis centrats en la *modernitat* és que, a més de tenir en compte la secularització i la privatització, es poden veure en part sota una nova llum diversos aspectes del canvi religiós. En primer lloc, això contribueix a posar de manifest el fet que, encara que el canvi religiós mostri les seves pròpies particularitats, entra en mutacions i transformacions més àmplies que afecten també els fenòmens no religiosos. Examinant la interrelació entre la religió i les forces heterogènies de la modernitat, els qui han contribuït a aquest recull han intentat de detectar els aspectes pels quals el canvi religiós a Europa després del 1945 pot comparar-se amb els canvis en altres institucions socials.

Un segon avantatge derivat de prendre la *modernitat* com a concepte organitzador per a aquest projecte és que els autors han estat d'acord a destacar el caràcter fragmentari, heterogeni, contradictori i transitori dels canvis religiosos de després de la guerra. La realitat de fons de la secularització i de la privatització no és negada amb això, més aviat els autors de les contribucions han adreçat l'atenció a les transformacions més matisades i més subtils de la religió en els seus països, amb el rerefons de la secularització i de la privatització. Les seves anàlisis són, per tant, insòlitàment fines i aprofundides.

Un tercer avantatge és que el concepte de *modernitat* és més adequat que el de «secularització» a una fase del canvi religiós en què les religions no cristianes i les formes fonamentalistes o integristes del cristianisme a Europa són objectes importants d'estudi. El terme «secularització» és (potser sense raó, però àmpliament) associat a la idea d'un moviment unidireccional de la cultura i de la societat vers la diferenciació de la institució religiosa respecte d'altres institucions socials. Cal també tenir present la reculada de la distinció, abans molt clara, entre el sagrat i el profà. El conjunt de dades que donen suport a aquesta descripció dels principals trets del canvi religiós és impressionant, per no dir completament convincent. No obstant això, una de les característiques més notables de la recent història de la religió a Europa és precisament la

ràpida difusió de les religions no cristianes, transmeses en primer lloc pels immigrants d'Àsia i d'Àfrica septentrional, i dels corrents fonamentalistes i integristes a l'interior de la religió cristiana. Totes dues tendències representen, simultàniament, exemples de la diferenciació i reptes. Creen també l'exigència de concebre de maneres noves l'esquema sagrat-profà. El terme «modernitat», amb el seu accent sobre la discontinuïtat, la imprevisibilitat i la fragmentació, és prou flexible per a poder incloure aquests canvis d'una manera que subratlli el significat de la secularització i de la privatització més enllà dels seus límits.

En conclusió, els canvis religiosos discutits en els estudis del cas de cadascun dels sis països i els que es poden preveure en el camí de la integració europea i de la dissolució del bloc comunista presenten un dur desafiament a les explicacions sociològiques. La recerca d'explicacions i d'interpretacions basades en el concepte de modernitat ha contribuït a suscitar noves intuïcions sobre la dinàmica confusa i desorientadora del recent canvi religiós. Al mateix temps, cada estudi empíric ha permès de destacar la necessitat d'una recerca futura en aquest camp.



FUNDACIÓ JOAN MARAGALL
CRISTIANISME I CULTURA

Editorial Claret



9 788472 638983