
CONSEJO DE REDACCIÓN

Dr. Luis Baliña, Arq. Alberto Bellucci, Dr. Ludovico Videla, P. Dr. Alberto Espezel, Prof. Rafael Sassot, Prof. Rebeca Obligado, Dr. Carlos Hoevel, Prof. Lucía Piossek Prebisch (Tucumán), Dr. Jorge Saltor (Tucumán), Prof. Julia Alessi de Nicolini (Tucumán), Prof. Cristina Corti Maderna, P. Lucio Florio (La Plata), Francisco Bastitta, Dr. M. France Begué, P. Dr. Jorge Scampini o.p., Dra. Isabel Pincemin

COMITÉ DE REDACCIÓN

*Prof. Carola Blaquier, Mons. Eugenio Guasta,
Mons. Dr. José Rovai (Córdoba), P. Dr. Miguel Barriola (Córdoba), Prof. Dr. Raúl Valdez, Carlos J. Guyot, P. Dr. C. Schickendantz (Córdoba), Dr. Florian Pitschl (Brixen)*

*Director y editor responsable: Dr. Luis Baliña
Vicedirector: Francisco Bastitta Harriet
Secretaria de redacción: Prof. Cristina Corti Maderna*

COMMUNIO

- | | | |
|--|------------|---|
| | 3 | Cristo y las religiones |
| <i>Mons. Peter Henrici</i> | 5 | Los avatares de la noción de religión
<i>De Cicerón a Schleiermacher</i> |
| <i>Natale Spineto
entrevista a Julien Ries</i> | 17 | El hombre y lo sagrado en una sociedad industrial y secularizada |
| <i>Rémi Brague</i> | 29 | Para resolver la cuestión de los "Tres monoteísmos" |
| <i>Mario de França
Miranda</i> | 49 | La universalidad de la persona y del mensaje de Jesucristo |
| <i>Hubert Hänggi</i> | 61 | Cómo ven los hindúes a Jesucristo |
| <i>H.K. Menke</i> | 75 | Inspiración en lugar de encarnación
<i>La Cristología de la teología pluralística de las religiones</i> |
| <i>Alberto Espezel</i> | 95 | La meditación cristiana según Balthasar |
| | 103 | Indice 2007 |

LOS AVATARES DE LA NOCIÓN DE RELIGIÓN

De Cicerón a Schleiermacher

*Mons. Peter Henrici**

La palabra religión vuelve cada vez más frecuentemente y creemos saber lo que significa. Es por esto que, sin preguntarnos si los representantes de esas “religiones” se reconocen bajo este vocablo específicamente europeo, hablamos habitualmente de “otras religiones” no cristianas. Ahora bien, los especialistas en ciencias comparadas de las religiones ven las cosas desde otro punto de vista: uno de sus más eminentes representantes, William Campbell Smith, piensa que sería mejor no utilizar este término cuyo significado permanece incierto, y que no corresponde a la realidad de muchas de las que llamamos “religiones”.

Desde otra perspectiva, específicamente cristiana, Karl Barth y quienes lo siguen rechazan este término para el cristianismo: no es una religión, es una fe. Otros teólogos, sobre todo católicos, animados por un texto del Vaticano II, siguen desarrollando por su lado una teología de las religiones -lo cual no es en realidad lo mismo que la discusión teológica, actual y urgente, sobre la salvación de la gran mayoría de la humanidad que no lo conoce a Cristo. Para ver un poco más claro en la complejidad del problema de las “religiones” puede ser útil trazar a grandes rasgos y rápidamente la historia de la palabra religión. Veremos que es bien diferente de algo lineal.

* Obispo auxiliar emérito de Chur. Profesor de filosofía moderna en la Un.Gregoriana. Miembro del consejo de la ed.alemana de Communio.

1. La «religio» romana y los apologistas cristianos

Nadie duda que la palabra «religión» es de origen latino, pero es tal vez menos universalmente conocido que la cosa misma “religión” pertenece muy específicamente a la cultura romana. Ni la palabra ni la cosa tienen en primer lugar nada de exclusivamente “religioso” en el sentido en que lo entendemos hoy. La «religio» forma parte ante todo de las costumbres, tanto profanas, es decir cotidianas, como religiosas y se trata de una especie de deber, de cuestión de honor. «Religio est», podía decir Plauto, no declinar una invitación a cenar. Por eso se comprende que Cicerón haya podido clasificar la «religio» como una sub especie de justicia¹, clasificación que se ha mantenido hasta santo Tomás de Aquino y quienes lo siguen. Es también de Cicerón de quien recibimos la información más clara sobre lo que era para los romanos la «religio» en sentido propiamente religioso. En su diálogo *De natura deorum*, texto que ha hecho historia, el pontífice Cotta explica qué entiende por «religio»: la cuidadosa observancia de sacrificios y milagros, tanto como la atención a hechos extraordinarios, porque la fortuna militar y política del Estado romano depende de este homenaje rendido a las divinidades². Esta cuidadosa observancia no le impide a Cotta ni a sus interlocutores (entre los cuales está el mismo Cicerón) criticar (y aún diríamos disolver) con argumentos filosóficos las representaciones populares y mitológicas de la religión antigua. Todo el diálogo ciceroniano está consagrado a esta crítica.

Gracias a esta contradicción interna, al menos aparente, los apologistas cristianos que escribían en latín han podido valerse de este diálogo para asociarse, por una parte, a la crítica filosófica de la mitología grecorromana (como lo había hecho san Pablo en el Areópago) y para declarar, por otra parte, que el verdadero homenaje que debía ser rendido a la divinidad, la “vera religio” no consistía en el culto público romano —que se transformaba de más en más en culto al Emperador—

¹ CICERÓN, *De inventione* II, 53.

² CICERÓN, *De natura deorum* III, 5; III, 95.

sino en la fe y sobre todo en la vida virtuosa cristianas. Esta nueva noción de «vera religio» se abrió camino en seguida, hasta el escrito homónimo de san Agustín³ y más allá. Sin embargo, con la desaparición de la «religio» romana, el discurso apologético sobre la «vera religio» perdió también su sabor. En su lugar se desarrolló otro significado específicamente cristiano de la palabra religión: se trataba, después de la era de los mártires, de la vida cristiana en su expresión más completa, la vida monástica o religiosa, como decimos todavía hoy.

2. El diálogo con el Islam

El advenimiento del Islam, durante la Edad Media, cambió el tablero. Los cristianos ya no eran confrontados solamente por “religiones” preexistentes a la suya, el judaísmo y los cultos paganos, sino por un movimiento abiertamente post cristiano. A tal punto que san Juan Damasceno (que debía conocerlo, puesto que por ser hijo de un alto funcionario del Califa, había pasado su juventud en la corte) clasificó al Islam y los “ismailitas” como la centésima y última de las herejías cristianas⁴. Se sigue que no se trataba de diálogo interreligioso con el Islam; su grande y rápida expansión no se hizo por la predicación sino por las armas, aunque practicando cierta “tolerancia” hacia los pueblos sometidos.

Una disputa teológica profundizada con el Islam comenzó recién en la Edad Media, aunque sin interlocutores directos, y se desenvolvió sobre todo sobre el terreno filosófico. Basta mencionar la *Summa contra Gentiles* de santo Tomás de Aquino. Más cerca del Islam y más directamente interesado en la conversión de los musulmanes, el beato Ramón Llull se valió también largamente de argumentos filosóficos. No es de extrañar entonces que el término “religión” no aparezca más que raramente en estas discusiones; se hablaba más frecuentemente

³ AGUSTÍN, *De vera religione* (390/91) LV, 113. Agustín opone allí la « verdadera religión » al maniqueísmo.

⁴ JUAN DAMASCENO, *Escritos sobre el Islam* (Sources chrétiennes, 383, p. 210-226).

Los avatares de la noción de religión

de “ley” o de “secta” (en el sentido latino de “los que siguen”), y, más raramente, de “fe” musulmana. Nosotros sacamos de aquí la conclusión de que un diálogo “interreligioso” no está vinculado al uso del término religión.

Para ver reaparecer, y con fuerza, la palabra “religión”, hay que esperar hasta la época del Cardenal Nicolás de Cusa. Por ser humanista, la empleaba en el sentido de Cicerón, como homenaje debido a Dios quien, para el Cusano, era evidentemente el Dios cristiano. En su diálogo *De pace fidei* (1454), concebido después de la conmoción causada por la toma de Constantinopla, Nicolás confronta al Verbo Divino y sus lugartenientes con representantes de diferentes culturas, naciones y “credos” religiosos. A la luz de los argumentos filosóficos del Verbo, todos reconocen que, pese a sus diferencias, en el fondo profesan las mismas verdades sobre Dios. Se podría llegar de este modo a no tener más que una «religio una in rituum varietate»⁵, y se podría llegar a no tener más que una sola manera de rendir homenaje a Dios por y pese a la diversidad (cultural) de los ritos practicados. Para realizar esta armonía entre diversos Credos, el Cardenal proponía un encuentro interreligioso en Jerusalén. Algunos años más tarde, volvió a la carga, con un mejor conocimiento del Corán, del cual había extraído en su *Cribratio Alcorani* todos los pasajes que pudieran ser interpretados en sentido cristiano.

3. La «religión natural» y el deísmo

Un siglo después de Nicolás de Cusa, otro diálogo interreligioso, no en sueños ni en el cielo, sino en la muy real y profana ciudad de Venecia, provocó escándalo. Jean Bodin nos presenta en su *Colloquium heptaplomeres* (1593) un grupo de siete personas de diferente nacionalidad, confesión y religión, invitadas por una semana a cenar y discutir juntas. Después de varias jornadas de «small talk» sobre los as-

⁵ NICOLÁS DE CUSA, *De pace fidei*, ch. I; ver también . VI et XVI.

pectos más curiosos de las diferentes religiones (culto de los muertos, más allá, ángeles y demonios) arriban finalmente al problema que el Cusano se había planteado ante una situación completamente distinta: ¿cómo evitar, pese a tan grande diversidad, las guerras, y garantizar la paz religiosa? No olvidemos que estamos a fines del siglo XVI, y que Bodin es jurista y político de profesión. Puesto que parece imposible encontrar un acuerdo teórico, su respuesta, más sugerida que claramente expresada, es pragmática: una mutua tolerancia, teñida de agnosticismo. Que cada uno practique honestamente su propia fe, sin despreciar las otras, y reconozca a la vez que un mínimo (¿o lo esencial?) les es común: la «naturae religio»⁶, una especie de instinto religioso, innato en cada persona humana. Mientras que en Nicolás de Cusa la «religio una» era todavía claramente cristiana, la «naturalis religio» no es aquí más que un sustrato filosófico común de todas las “religiones”, más cercana a una ética humanista que a un culto divino.

El *Colloquium* de Bodin pareció tan escandaloso que no pudo ser impreso más que a mediados del siglo XIX. Sin embargo, su influencia fue inmediata, larga y profunda, sobre todo gracias a la noción de “religión natural” que proponía. A decir verdad, el sintagma apareció por primera vez bajo la pluma de un apologista franciscano, el arzobispo Christophe de Cheffontaines, en sus *Novae illustrationes Christianae Fidei adversus impios Libertinos, Atheos, Epicureos et omne genus infideles* (1586)⁷. Estamos entonces ante dos nociones difícilmente conciliables de “religión natural”, de donde nacerán dos historias paralelas y contradictorias. Por un lado, los apologistas cristianos reivindicarán un conocimiento natural de Dios contra los libertinos y ateos de su siglo. Desarrollarán este aspecto en una *demonstratio religiosa*, que llegará a ser la primera parte de todo tratado de apologética clásica, seguido por una *demonstratio evangelica* y por una consideración sobre la

⁶ JEAN BODIN, *Colloquium heptaplomeres de rerum sublimium arcanis abditis*, ed. Ludwig Noack, Stuttgart 1966, p. 140-143 et 351-352, voir aussi p. 358.

⁷ Ver ERNST FEIL, *Religio. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs zwischen Reformation und Rationalismus*. Göttingen 1997, p. 271-278, y EDOUARD D'ANGERS, art. *Cheffontaines (Christophe de)* en: DTC II, col. 2352-53.

necesidad de la Iglesia⁸. Este modo de presentar la “religión natural” alcanzó su apogeo en la “físico-teología” de los autores protestantes, que invitaban a admirar y adorar la bondad divina mediante una exposición de las maravillas teleológicas de la creación.

Del otro lado del río, por así decirlo, sus adversarios instalaron sus puestos de artillería bajo el mismo nombre de “religión natural”. Lo que es verdadero en la religión cristiana, lo que es universalmente admisible, no es más que ese *mínimum* que la razón humana, dejada a solas, es capaz de (re)conocer. Todo el resto no es más que una superestructura supersticiosa, y entonces algo a rechazar. Los nombres de estos adversarios, que no eran libertinos ni ateos sino se consideraban generalmente buenos cristianos, han quedado grabados en la memoria bajo la denominación común de “deístas”. Para conocerlos mejor, hay que pasar al otro lado del Canal de la Mancha.

En Gran Bretaña y en Irlanda, donde protestantes de diversas denominaciones y católicos debían vivir juntos bajo el mismo régimen político, se hacía sentir -con apremio mayor que en el continente- una necesidad de tolerancia y de paz religiosa. Un verdadero «gentleman», Lord Herbert de Cherbury, en su *De Veritate* (1624), pensaba que se podía promover la tolerancia limitando nuestra certeza en materia religiosa a cinco verdades fundamentales, que él llamaba “católicas”, es decir, universales: que existe una divinidad suprema, que debe ser venerada, que lo esencial de esta veneración consiste en una vida virtuosa, que los vicios y las malas acciones debían ser expiadas y que después de la muerte existe una sanción para el bien y para el mal⁹. A la segunda edición de su obra agregó una recomendación de estas cinco verdades como *Religio laici* (1645), o sea las convicciones religiosas que debe tener un hombre honesto.

Filosóficamente mejor fundada y más cercana al cristianismo, es la doctrina del muy piadoso John Locke. También él entiende pro-

⁸ Ver HENRI BOUILLARD, *la tâche actuelle de la théologie fondamentale*, in: *Le Point théologique* 2. *Recherches actuelles* II. Paris 1972, p. 9-19.

⁹ LORD HERBERT OF CHERBURY, *De Veritate, prout distinguitur a Revelatione, a Verisimili, a Possibili, et a Falso*. Reproducción facsimilar, Stuttgart 1966, p. 208-226.

mover la tolerancia –salvo para los ateos y los “papistas” es decir los católicos, porque dependen de una autoridad extranjera- y, para hacerlo, en su *The reasonableness of Christianity as delivered in the Scriptures* (1695) limita las verdades a ser creídas necesariamente a las que la razón humana puede comprender, aún si a veces la superan, aunque no la contradicen. Lo que, por el contrario, fuera opuesto a la luz de nuestra razón, no puede haber sido propuesto por Dios a nuestra fe. Se abrió así la puerta a ulteriores reducciones de la fe cristiana a lo puramente razonable. El buen Dios, respetuoso de la razón humana, no puede haberle propuesto “misterios” que la superen (John Toland, *Christianity not mysterious* 1696), y hay que decir también que Dios, en su búsqueda de la salvación de todos, no puede exigir más que el reconocimiento de verdades que todos los hombres, desde el comienzo de la creación, han podido conocer, es decir, la pura y simple religión natural (Matthew Tindal, *Christianity as old as the Creation* (1730).

Si estos “deístas”, bien intencionados y bien al tanto de la teología cristiana, han creído y querido salvar con su religión razonable el valor universal del cristianismo, no sucedió lo mismo con el escéptico David Hume. Al criticar irónicamente el valor racional de la “religión natural”¹⁰, acepta el valor universal del término “religión” aplicándolo indistintamente en su *The Natural History of Religion* (1757) a todas las “religiones”, que afirma que fueron politeístas en su origen¹¹. He aquí, al parecer, el acta de nacimiento de la noción de religión en sentido moderno, sin referencia ni a la “religio” romana ni al cristianismo, ni a la religión natural de la filosofía.

4. El redescubrimiento de la religión positiva y la creación de una filosofía y una ciencia de la religión

Pero la historia, o más bien la prehistoria de la noción de reli-

¹⁰ Ver DAVID HUME, *Dialogues concerning Natural Religion*, in *A Treatise of Human Nature*, ed. T.H.Green-T.H.Grose, Vol. II, Londres, 1909, p. 375-468.

¹¹ DAVID HUME, *The Natural History of Religion*, in *Essays Moral, Political and Literary*, ed. T.H.Green-T.H.Grose, vol. II, Londres, 1907, p. 307-363.

Los avatares de la noción de religión

gión, no se terminan con Hume. Lo que le deben es haber producido un término neutro y universalmente aplicable de “religión”, pero que como tal es un recipiente vacío. Había que llenarlo encontrándole un significado preciso. Para ver este proceso, hay que volver al continente.

En Francia, donde se repiten a menudo los argumentos del deísmo inglés, es Jean-Jacques Rousseau quien introduce una novedad, que dura hasta nuestros días, con su noción de “religión civil”. La sociedad civil, el Estado, para su buen funcionamiento y su persistencia —dice en el último capítulo del *Contrato social* (1762), tiene necesidad de una religión de cuyas convicciones participen todos los ciudadanos. Éstas serán, como era de prever, las cinco verdades de Herbert de Cherbury, a las cuales Rousseau agrega una sexta, el respeto a las normas civiles. Lo que es nuevo, es que esta religión ha de ser impuesta por decreto a todos los ciudadanos¹². La religión deísta se vuelve, de una religión puramente razonable, una religión positiva. ¿Habría reconocido Rousseau que toda religión verdadera es necesariamente positiva?

Sea como fuere, en Alemania, el debate de los decenios siguientes giró precisamente en torno de la positividad de la religión. Gracias al protestantismo, la preocupación teológica y la referencia a la revelación bíblica se mantuvieron en Alemania, aún en pleno período de las Luces, más presentes que en otras regiones. Gotthold Ephraim Lessing fue el primero que intentó, por la publicación de fragmentos de la crítica bíblica histórica de Hermann Samuel Reimarus y por su «poema dramático» *Natán el sabio* (1779), reducir estas influencias, sosteniendo que ninguna de las religiones que se llamaban reveladas podía pretender ser verdadera, más que como una ética humanista. En sus aforismos sobre *La educación del género humano* (1777/80), sin embargo, aceptó el compromiso de atribuirle al cristianismo y al judaísmo un rol pedagógico de educar en función de esta ética puramente racional

¹² JEAN-JACQUES ROUSSEAU, *Du Contrat social ou Principes du Droit politique*, IV, 8.

Kant, por su parte, no se contentó con proclamar sino que intentó fundarla, y atribuyó a la religión un rol más importante. En *La religión en los límites de la simple razón* (1792), lejos de reducir, como los ingleses, el cristianismo a lo puramente racional, pretendió, por el contrario despojarla de todo aquello desde donde se pudiera hacer ver que creer en él era razonable, o sea necesario. Reestableció con Lutero la noción de mal radical en la naturaleza humana, mal que no puede ser vencido más que por el ejemplo de un hombre “divino”, perfectamente virtuoso, Cristo, y por la unión de los buenos bajo la bandera de la virtud, iglesia invisible.

Hegel, quien cuando era un joven estudiante de teología en Tübingen, había leído y criticado la obra de Kant, comprendió en seguida que la religión kantiana era demasiado abstracta e intelectual para ser una «Volksreligion», religión popular, educadora moral del pueblo. Es más, el kantismo era incapaz de explicar cómo una religión muy popular de la libertad, como la griega, pudo ser suplantada por el cristianismo, que en apariencia era todo lo contrario. Para resolver este enigma histórico, Hegel desarrolló su dialéctica de la muerte necesaria de “Dios” (es decir del secularismo del fin del mundo antiguo) para que pudiera “renacer” en una forma más perfecta de religión¹³. Porque –tal es el doble presupuesto más o menos tácito de Hegel–: hay que reconocer que la historia se ha desenvuelto de modo razonable y que el cristianismo es la forma más elevada de religión. Hegel llegó a concebir en su *Fenomenología del Espíritu* (1807) y a desarrollar en sus *Lecciones de Filosofía de la Religión* (1832) una historia ascendente de todas las religiones, a partir de las religiones más o menos primitivas “de la naturaleza”, pasando por las antropocéntricas del mundo antiguo, para llegar a la religión “manifiesta” o “absoluta” que es el cristianismo en su forma protestante. El elemento esencial de esta ascensión es la conciencia cada vez más clara de la identidad de los

¹³ Ver G. W. F. HEGEL, *Glauben und Wissen (Creer y Saber)* (1802), Conclusión, y PETER HENRICI, *Der Tod Gottes beim jungen Hegel (La muerte de Dios en el joven Hegel)*, en: *Gregorianum* 64 (1983), p. 539-560.

humanos con la divinidad, mientras que la religión era por definición el penúltimo paso hacia el “saber absoluto, la perfecta identidad intelectual de sabor vagamente spinocista entre el espíritu humano y el divino. El hombre religioso no ha alcanzado todavía este saber, porque no se “sabe” idéntico a la divinidad, sino que “contempla” y “adora” este sí mismo como a otro ¹⁴.

Sean cuales fueren las interpretaciones que se puedan dar de esta concepción de la filosofía hegeliana, perfección o abolición de la teología cristiana, queda en pie que ella ha reunido por primera vez todas las “religiones” bajo un concepto único, respetando sus diferencias radicales. De este modo, no sólo llegó a ser posible una verdadera filosofía *de la religión* (que Hegel fue el primero en introducir en el canon universitario de las disciplinas filosóficas), sino también una verdadera ciencia *de las religiones*, la cual sin embargo habría de edificarse sobre fundamentos distintos de los hegelianos.

Hegel había dado sus lecciones de filosofía de la religión por primera vez en 1823 en Berlín, dos años después que su colega Friedrich Schleiermacher hubiera publicado su tratado dogmático *La fe cristiana* (1821/22), en el cual retomaba, modificándolo, su famoso escrito de juventud *Discurso sobre la religión* (1799). Hegel no escondía su oposición a la posición schleiermacheriana, que tachaba de irracionalismo. En efecto, Schleiermacher fundaba la religión de manera romántica sobre un sentimiento originario del cual daba interpretaciones diferentes, empezando por una admiración (casi panteísta) del universo, siguiendo por un “sentimiento de dependencia absoluta” con respecto al Creador. Este sentimiento sería el fondo común de todas las religiones, cuyos elementos “positivos” de diferenciación no serían más que “las escorias de estas erupciones de fuego interior”¹⁵. He aquí una noción de religión universalmente aplicable y más maleable que el concepto dinámico hegeliano. Siguiendo el ejemplo de Albert Ritschl, de un Ernst Troeltsch y de un Rudolf Otto, es sobre la noción schleiermacheriana de religión donde se han edificado, más o menos

¹⁴ Ver G. W. F. HEGEL, *Die Phänomenologie des Geistes*, VII. Die Religion.

conscientemente, la mayoría de las disciplinas de las ciencias de la religión, y es contra esta noción misma que se ha elevado la protesta de Karl Barth.

5. Conclusiones

¿Qué podemos aprender de este recorrido histórico? Su final parece retomar el punto de partida ciceroniano, la «religio» como virtud de los individuos y de la sociedad. Y sin embargo, ¡qué diferencia!. Mientras que la virtud ciceroniana regula el culto público, éste mismo, para Schleiermacher, no forma parte más que de las “escorias”. Y mientras que la «religio» es para Cicerón una virtud específicamente romana, la “religión” schleiermacheriana vale para todos los tiempos, todos los pueblos, todas las culturas, porque vale para todos los sujetos humanos. Sin duda un proceso de subjetivización ha recorrido esta noción de religión, pasando por el baño purificador (y transformador) de la racionalidad, la misma, según las Luces, para todos los hombres. Si entonces hoy parece poder aplicarse a toda clase de fenómenos religiosos, no es más que gracias a un proceso de transformación muy específicamente europeo y moderno. Lo menos que se podría decir, es que hace falta estar muy atento a las reacciones de los representantes de las diversas “religiones” ante esta noción europea moderna que hoy se emplea con respecto a ellos. Aquí, tal vez, las reacciones posmodernas podrían tener un efecto benéfico.

Traducción: Luis Baliña

¹⁵ F. D. E. SCHLEIERMACHER, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, 5. Rede.