

---

## CONSEJO DE REDACCIÓN

*Dr. Luis Baliña, Arq. Alberto Bellucci, Dr. Ludovico Videla, P. Dr. Alberto Espezel, Prof. Rafael Sassot, Prof. Rebeca Obligado, Dr. Carlos Hoewel, 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

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

# EL HOMBRE Y LO SAGRADO EN UNA SOCIEDAD INDUSTRIAL Y SECULARIZADA

*Entrevista a Julien Ries\* por Natale Spineto*

*«Fecisti nos ad te, et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te»<sup>1</sup>: el conocido fragmento de las Confesiones podría constituir un perfecto exergo para un discurso acerca del homo religiosus. Es posible, en efecto, traducir la inquietud agustiniana como aquella insatisfacción, aquella tensión y disidencia íntima que el hombre experimenta como consecuencia de su propia limitación, precariedad y finitud. De esta insatisfacción, que está radicada en la misma condición humana y por lo tanto es inextirpable, nace en el hombre la aspiración a superarse, a trascender los propios límites, a tender hacia algo pleno, total, absoluto. Al mismo tiempo, puede decirse que el sentido de su limitación brota en él justamente del sentimiento o presentimiento de una realidad superior, con la cual no le es posible no confrontarse, en una experiencia cercana a aquella del infinito teorizada por Friedrich Schleiermacher. El reconocimiento de una inevitable tensión hacia lo trascendente y la idea de una presencia necesaria de lo trascendente en el horizonte de la experiencia humana, constituyen las bases de la teoría del homo religiosus. Se trata de conceptos que vuelven a encontrarse en distintas tradiciones de estudio, pero que se convirtieron en instrumentos de lectura y claves de interpretación para las investigaciones sobre las religiones, principalmente en la obra de Mircea Eliade. Puesto*

---

\* Julien Ries (Arlon 1920) fue profesor de Historia de las Religiones en la Universidad Católica de Lovaina, donde fundó el *Centre d'Histoire des Religions*, del cual es todavía presidente. Ha creado y dirige diversas colecciones científicas de libros: *Homo religiosus*, *Homo religiosus série II*, *Cerfaux-Lefort*, *Information et enseignement*, *Conférences et travaux*. Ya presidente del Instituto de Orientalística de su Universidad, fue miembro del Secretariado romano para las religiones no cristianas. Autor y encargado de más de cuarenta volúmenes y cuatrocientos artículos, ha sido premiado por la *Académie française* con los premios Dumas-Millier y Furtando. Sus obras completas están en vías de publicación a cargo de la editorial Jaca Book.

<sup>1</sup> Aug. Conf. 1,1.

## El hombre y lo sagrado

que «la experiencia de lo sagrado está indisolublemente ligada al esfuerzo del hombre por construir un mundo que tenga un significado»<sup>2</sup>, escribe el estudioso rumano, la humanidad resulta ser naturaliter religiosa. Contra las tendencias de matriz evolucionista, que querrían reducir la religión a un momento de la historia humana superado luego por otras aproximaciones a la realidad, Eliade insiste en lo sagrado como elemento estructural, y no como estadio de la historia de la conciencia<sup>3</sup>. De esta idea deriva la imposibilidad de expulsar totalmente la religión de las experiencias humanas, incluso en un contexto de desacralización y secularización. De modo que al estudio de las creencias y de las ideas religiosas le es reconocida la tarea de aumentar nuestro conocimiento acerca del hombre y la noción de homo religiosus puede constituir la base de una «antropología religiosa». El tema del homo religiosus está en el centro de la obra de Julien Ries que, partiendo de las coordinadas metodológicas definidas por Eliade –puestas en relación con el contexto intelectual e histórico que las ha visto surgir y analizadas en una reflexión teórica articulada– desarrolla una investigación de amplísimo radio sobre las expresiones del homo religiosus en la historia. La editorial Jaca Book está publicando sistemáticamente los trabajos de Ries dentro de un amplio proyecto editorial, Opera Omnia, que comprenderá once volúmenes<sup>4</sup>. Presentamos aquí una entrevista, nunca antes publicada en italiano y que será incluida en el tercer volumen de la obra completa, en la cual Ries, con una síntesis particularmente eficaz, expone las bases de aquella antropología de lo sagrado que intentó, a lo largo de todo su recorrido intelectual, fundar, desarrollar y defender<sup>5</sup>.

Natale Spineto

NATALE SPINETO. Su obra está atravesada por la atención dirigida hacia la persistencia y la irreductibilidad de la experiencia religiosa, constitutiva del homo religiosus. ¿Qué es este homo religiosus y cuáles son sus rasgos característicos?

JULIEN RIES. El homo religiosus es el hombre que en el transcurso de la historia, en las distintas épocas y en las diferentes culturas, ha vivido o vive todavía

---

<sup>2</sup> *Fragments d'un journal* I, Gallimard, Paris 1973, p. 555.

<sup>3</sup> *La nostalgia delle origini*, tr. it., Morcelliana, Brescia 2000, 7.

<sup>4</sup> Hasta el momento se han publicado los primeros dos volúmenes: *Opera Omnia vol. I. I cristiani e le religioni. Dagli Atti degli Apostoli al Vaticano II*, Jaca Book, Milano 2006 y *Opera Omnia vol. II. L'uomo e il sacro nella storia dell'umanità*, Jaca Book, Milano 2007.

<sup>5</sup> *L'homme et le sacré dans le contexte d'une société industrielle et séculière. Entretien avec Julien Ries*, en *Équinoxes*, Fribourg Suisse, n. 15, 1996, 11-21. Traducción italiana de Riccardo Nanini. La entrevista estuvo a cargo de la redacción de la revista.

la experiencia de lo sagrado. El *homo religiosus* es distinto según la religión, pero posee una serie de puntos en común que le dan una modalidad específica de existencia. Este concepto de *homo religiosus* es un concepto analógico, como en el caso del concepto de «religión».

En cuanto a sus características principales, un primer rasgo esencial consiste en la *creencia* en un mundo trascendente respecto del cosmos. La formulación es distinta dependiendo de las culturas: mundo celeste, reino de los dioses, casa de oro o de plata. Este mundo trascendente es el lugar en el que se encuentra el Ser Supremo, los Seres Celestes, las divinidades, que son seres creadores, poderosos, y que se manifiestan a través de este poder. El hombre puede establecer relaciones con este mundo y estos seres trascendentes. Como formas visibles de tal creencia, tenemos toda la simbología de la representación de las divinidades y de los seres celestes en las religiones del mundo.

Un segundo rasgo recurrente se halla en el *comportamiento relacional* del hombre con las divinidades y con los seres celestes: gestos de plegaria formulados con la ayuda de la cabeza, las manos, el cuerpo, las piernas, las rodillas: las diversas formas y los rituales de oración, desde las manos levantadas de las inscripciones rupestres de la Val Carmónica hasta las grandes celebraciones en las catedrales y las peregrinaciones. La simbología de las relaciones entre el hombre y la divinidad nos ha ofrecido un extraordinario patrimonio de documentos.

Un tercer rasgo expresivo del pensamiento del *homo religiosus* es su simbología de la supervivencia a la muerte, expresión de su creencia y conjunto de gestos hacia sus difuntos: las tumbas con sus formas y los materiales de construcción; los monumentos fúnebres, desde las simples estrellas hasta los megalitos; la cremación, las urnas funerarias; los campos de urnas; los ritos fúnebres en las distintas culturas.

SPINETO. *Rudolf Otto, actualmente redescubierto, veía en lo sagrado una «categoría a priori»; ¿qué significado tiene esta lectura muy kantiana de lo sagrado?*

RIES. En Rudolf Otto el descubrimiento de lo sagrado es el éxito de una larga investigación filosófica, psicológica e histórica, que establece el valor racional de las intuiciones y de las ideas necesarias, que ve la religión como misterio inefable y considera el símbolo como único lenguaje válido en el ámbito del misterio. Con el método de la inducción histórica, Otto interroga a la humanidad, descubre los fundadores de las religiones, sus religiones propiamente dichas, los místicos y, en el corazón de todo esto, el elemento por excelencia, lo sagrado.

Otto analiza la naturaleza de lo sagrado. Allí percibe ante todo un principio viviente, que llama lo *numinoso*. El hombre lo descubre en el transcurso de un acercamiento que está compuesto por cuatro etapas y que en un primer momento le hace reconocer su estado creatural, después lo *tremendo* (*tremendum*), seguido por

## *El hombre y lo sagrado*

el descubrimiento del misterio, lo *fascinante (fascinans)*, que puede llegar hasta el éxtasis. Finalmente, junto a este estadio, el hombre religioso ve en lo *numinoso* un auténtico valor, lo *santo (sanctum)*, fundamento de cada comportamiento suyo. El hombre que no sobrepasa la frontera de lo profano no hace este descubrimiento.

Después de haber estudiado lo *numinoso* y lo *santo*, Otto hace otro recorrido en el que intenta circunscribir lo sagrado según la geografía kantiana del espíritu: lo describe como una categoría *a priori*, es decir una facultad especial de aprehensión de lo *numinoso*, una fuente de la revelación interior a la cual se le añade la capacidad de leer los signos visibles de lo sagrado en la creación y en el mundo.

SPINETO. *Es entonces una posición muy cercana, en su doble carácter ahistórico y esencialista, a aquella de Mircea Eliade, que considera lo sagrado como un elemento estructural de la conciencia humana...*

RIES. Mircea Eliade, en efecto, se basó en el estudio fenomenológico de Rudolf Otto, pero también en las investigaciones sociológicas de la escuela de Durkheim, que ha llevado a término la distinción entre lo profano y lo sagrado. Mircea Eliade se acercó a lo sagrado como historiador de las religiones, pero con una insistencia antropológica y hermenéutica. A los ojos del hombre, lo sagrado se manifiesta como una potencia de orden completamente distinto al de las fuerzas naturales: cada una de estas manifestaciones, a través de un objeto natural (que se vuelve así mediador de lo invisible), es una hierofanía. Como consecuencia, en la hierofanía, a través de la mediación del ser u objeto visible, el *homo religiosus* tiende hacia lo invisible, hacia la Trascendencia, hacia lo que Eliade llama «lo Real». Es a través del símbolo, el mito y el rito que se ejercitan las funciones de lo sagrado en la vida del *homo religiosus*. El historiador de las religiones tiene la misión de hallar y analizar las hierofanías, descifrarlas y encontrar el sentido.

SPINETO. *¿Qué valoración hace, desde esta perspectiva, del aporte de la antropología religiosa?*

RIES. La antropología religiosa busca comprender los hechos, las experiencias, los ritos, los mitos, los símbolos, en referencia a su autor, es decir, al hombre que crea, utiliza y manipula toda la simbología de lo sagrado. En otras palabras, ésta estudia al *homo religiosus* en cuanto creador y utilizador de la simbología sagrada y en cuanto portador de creencias religiosas que guían su vida y su comportamiento.

SPINETO. *¿No se le asigna de este modo a la antropología religiosa una intención casi totalizante?*

RIES. Lo que justamente distingue a la antropología religiosa, en sentido estricto, de la sociología y la etnología es que la primera parte del hombre, pero abre la vasta dimensión de lo sagrado y se dedica, desde aquí, a toda la actividad simbólica del *homo religiosus*. Esto supone una investigación histórico-religiosa profundizada.

Podría decir que se perfilan tres orientaciones. Para los protagonistas de la antropología social y cultural, las instituciones religiosas son estudiadas en el marco de las estructuras sociales, y la religión les aparece como un aspecto de la vida cultural. Esta orientación es cercana a la sociología.

Entre los antropólogos que consideran la antropología religiosa como una ciencia independiente y autónoma, algunos proponen unos modelos, otros siguen un método diacrónico, teniendo en cuenta las crisis, cambios y aculturaciones. Estas dos orientaciones ponen al hombre en el centro de sus investigaciones y se mantienen a una cierta distancia de la sociología.

En este sentido, los trabajos de Gaston Bachelard, Gilbert Durand, Henry Corbin, Carl Gustav Jung y, naturalmente, de Georges Dumézil y Mircea Eliade han abierto el camino hacia un nuevo espíritu antropológico, y particularmente al *homo symbolicus*. Gracias a estas investigaciones fue posible valorar los descubrimientos paleoantropológicos africanos recientes: las culturas de Olduvai, el *Homo habilis*, el *Homo erectus*. Además, está en curso una relectura del arte franco-cantábrico. De este modo, percibimos hoy los legados que unen al *homo symbolicus* y al *homo religiosus*. Así, al ampliarse las fronteras de la paleoantropología, se abren nuevas perspectivas para la antropología religiosa en el antes y el después del Neolítico.

SPINETO. *La antropología religiosa, de la que acabamos de hablar, pertenece a una ciencia de las religiones que se comprende cada vez menos como disciplina autónoma, sino más bien como un campo de estudio donde coexisten distintos tipos de aproximaciones. Este tipo de comprensión es aún reciente. ¿Puede exponer las etapas claves que la han conducido hasta aquí?*

RIES. Se les podrían adjudicar a los humanistas del Renacimiento las primeras investigaciones sobre las religiones; éstas se encauzaron en la época del Iluminismo, que ve nacer a la etnología y presencia los primeros ensayos hermenéuticos sobre los mitos. A lo largo del siglo XIX, el progresivo redescubrimiento de las grandes religiones antiguas da vida a las primeras escuelas: la romántica, la histórica, la positivista. En el medio de dos decenios de confrontaciones (1880-1900) surge una verdadera y propiamente dicha ciencia de las religiones, que ya dispone de cátedras universitarias y de publicaciones periódicas. La discusión gira en torno a la especificidad del fenómeno religioso, y desemboca en dos direcciones: por un lado, el estudio histórico de los hechos religiosos, por otro la investigación centrada en el fenómeno religioso. Historia y fenomenología se transforman así en dos palabras del orden de la metodología. Sin embargo, bajo el impulso de Max Müller y de la investigación comparada en filología, el método comparativo adquiere una gran importancia y abre nuevos horizontes a los investigadores del siglo XX.

SPINETO. *Por lo que usted menciona, se puede inferir que el desarrollo de esta disciplina estuvo más bien alejado de ser lineal, y que las fracturas que allí se*

## *El hombre y lo sagrado*

*revelan manifestaban a menudo pertenencias filosóficas, o ideológicas, extremadamente contradictorias...*

RIES. La discusión en torno al fenómeno religioso, en efecto, se focalizó rápidamente en los orígenes de la religión o de las religiones, con la inevitable interferencia de las ideologías. De este modo, a principios de siglo, nacieron la psicología de las religiones con Wilhelm Wundt en Alemania y la sociología de las religiones con Émile Durkheim y Marcel Gauss en Francia. La etnología religiosa conoció un nuevo desarrollo, gracias a las documentaciones de los etnógrafos y de los misioneros de África, Asia y Oceanía. La reacción de los fenomenólogos contra la tendencia positivista, contra el historicismo absoluto y contra su oposición radical a toda forma de metafísica, ha dado lugar a una importante investigación sobre lo sagrado y la experiencia religiosa.

Uno de los grandes debates del siglo XX ha girado en torno al problema de lo sagrado, introducido por las posturas de Émile Durkheim, que, sobre la estela del positivismo y del evolucionismo, ha visto en lo sagrado, identificado con el *maná*, una categoría nacida de la conciencia colectiva y fundadora de la religión. Como reacción ante esta concepción sociológica, Söderblom, Otto y sus discípulos han puesto lo sagrado en el corazón de las religiones, pero en una visión marcada por la trascendencia. Mircea Eliade hace un paso más y pone en juego al *homo religiosus*, que percibe la manifestación de lo sagrado, una hierofanía que sobrepasa el orden natural. Es en el nivel de la mediación donde se pone el misterio expresado por un conjunto simbólico de mitos y ritos.

SPINETO. *Refiriéndonos ahora a sus trabajos, usted se distingue por dar inicio a una «semántica histórica aplicada al vocabulario de lo sagrado»<sup>6</sup> en las grandes religiones. ¿Podría definir su naturaleza y los diferentes elementos que se ponen en juego?*

RIES. Ante la presencia de una masa de artículos y de una serie de libros que alimentan la *controversia* de lo sagrado, el historiador de las religiones se plantea una pregunta fundamental: ¿cuál es el sentido de la palabra «sagrado» en el discurso del *homo religiosus*? En efecto, hace más de cinco milenios el hombre ha asentado por escrito la memoria de su experiencia y de sus creencias: creó un léxico religioso, en el que se halla el vocablo de lo sagrado. Max Müller ya había demostrado que la lengua es testigo del pensamiento. Gracias a la filología comparada, ha dado su auténtico impulso a la historia comparada de las religiones. Después de un siglo, el instrumento de la comparación experimenta un notable perfeccionamiento.

Si la semántica es el estudio del lenguaje considerado desde el punto de vista del sentido, la semántica histórica consiste en el seguimiento de la evolución

---

<sup>6</sup> J. Ries, *Il sacro nella storia religiosa dell'umanità*, Jaca Book, Milano 1995 <sup>3</sup>, 83.

del sentido en el transcurso de los siglos, logrando de este modo captar el pensamiento de un pueblo y su evolución. Hemos sometido al *homo religiosus* de las grandes civilizaciones a un interrogatorio sistemático para conocer su pensamiento y su experiencia en el ámbito de lo sagrado. Fue necesario emprender una extensa investigación, conducida por especialistas de lenguas, culturas, civilizaciones y religiones, de probada experiencia. La investigación filológica, histórica y semántica, conducida según las reglas del método comparativo, permitió fijar una amplia gama de expresiones verbales de lo sagrado en las grandes religiones.

SPINETO. *¿Puede darnos un ejemplo?*

RIES. Pues bien, el análisis del léxico de lo sagrado en las grandes religiones paganas muestra que el hombre se ha forjado un instrumento mental que le permitió expresar una lógica del sentido del cosmos y de la vida, hablar de su encuentro con una Realidad sobrehumana, con valores absolutos, con «lo numinoso». En las religiones indoeuropeas, la raíz *sak-*, en el origen de todo el léxico de lo sagrado, nos remite al sentido de «existente, real». A pesar de las numerosas similitudes y préstamos parciales e intencionales del léxico en la expresión de lo sagrado, las religiones monoteístas nos muestran una superación del sentido de lo sagrado de las religiones paganas. Esta situación deriva de un hecho fundamental: la existencia en Israel, en el cristianismo y en el islam de un Dios único y personal. Autor de una alianza y de una revelación, este Dios interviene directamente en la historia y en la vida de sus fieles.

SPINETO. *Hablando de una «superación del sentido de lo sagrado de las religiones paganas» usted parece admitir los principios de una filosofía cualitativa de la historia, hasta de una teología de la historia. El historiador, ¿puede dejar la posibilidad de que tal perspectiva normativa impregne sus trabajos?*

RIES. El historiador empieza con la investigación de los documentos: es la etapa de la *heurística*, cuya perspectiva es la crítica de los documentos, de los hechos y del contexto. Esta etapa exige proseguir con la investigación, subiendo así «la escalera que crea el fenómeno» y que permite revelar su originalidad específica. Una vez que el historiador estableció críticamente los hechos, y circunscribió la especificidad de los fenómenos sobre los que trabaja, le queda aún una etapa por recorrer: encontrar el sentido de los hechos y de los fenómenos, interrogando como puede a sus autores. Es la etapa más difícil, pero es aquí donde se reconoce el valor, la perspicacia, el genio del historiador y en particular del historiador de las religiones. Esta etapa de la hermenéutica es una de las grandes cuestiones discutidas por los contemporáneos, de las cuales Dumézil, Eliade y Ricoeur han delineado muy bien su trayecto.

SPINETO. *En una de las conclusiones que usted aporta a su libro Il sacro nella storia religiosa dell'umanità (Lo sagrado en la historia religiosa de la humani-*

## *El hombre y lo sagrado*

dad) usted evoca el «debate sobre la experiencia religiosa que preocupa a nuestros contemporáneos». En su opinión reina allí «una gran confusión», que provendría de la «proliferación del vocabulario religioso [y de] una verdadera y propia inflación en el campo de la literatura religiosa contemporánea»<sup>7</sup>. ¿Puede explicitar esta constatación?

RIES. Nuestros contemporáneos están envueltos en un gran debate sobre lo religioso y sobre la experiencia religiosa. Este debate, a veces, parece transformarse en un verdadero carrusel; se podría incluso hablar de una feria, porque allí se encuentra de todo: lo sagrado, el retorno de lo sagrado, la reencarnación, la conciencia planetaria y espiritual, la armonía universal, el evento del Cristo cósmico, las técnicas psicológicas, la energía divina, las fuerzas cósmicas, la iluminación en la Totalidad, la conciencia cósmica, el *channelling* o la comunicación con el mundo invisible. Este léxico se desarrolla del mismo modo en el que se extiende un fuego en el monte, y se nos lanza a la aventura de una Nueva Era de la humanidad que sería una toma de conciencia espiritual y planetaria de armonía, de luz divina y de fraternidad humana. Se organizan seminarios, se multiplican las reuniones: zen, chamanismo, vudú, meditación oriental son presentados como medios aptos para sobredimensionar a los hombres y mujeres de hoy y de mañana. La profusión de este léxico nos sumerge en un clima de esoterismo y de ocultismo, recordándonos de este modo los grupos gnósticos del III y IV siglo, así como los movimientos milenaristas. Nuestra época corre el riesgo de estar sumergida por lo irracional.

SPINETO. De la dispersión que usted evoca, algunos deducen supuestos fenómenos de «desacralización» o de «retorno de lo sagrado». ¿Puede, usted mismo, reconocerse en una o en otra lectura?

RIES. El cuarto tomo de nuestro *Tratado de antropología de lo sagrado*<sup>7</sup> constituye ya de por sí una respuesta, puesto que versa sobre las crisis, las rupturas y los cambios presentes en la experiencia religiosa del hombre. Uno de los grandes factores de crisis reside en los cambios sociales y culturales que van desde Buda y Alejandro Magno hasta los descubrimientos de los nuevos mundos en la época del Renacimiento, preludio de la modernidad. El siglo de las Luces crea «el hombre medida de todas las cosas», autónomo, creador de valores propios, que pone su vida bajo el imperio de la razón. De las concepciones del siglo XVIII nació la teoría general de la laicización, que tiene como consecuencias la secularización interna de la religión, la secularización de las relaciones entre lo político y lo religioso, el nacimiento del *homo ideologicus* y de las religiones seculares en tiempos de la Revolución francesa, el deísmo racionalista, la eliminación de los ritos y de los símbolos. En definitiva, se busca reducir lo sagrado a la estética y a la ética.

---

<sup>7</sup> J.Ries, *Antropología del sacro*, Milano, Jaca Book.

Ahora bien, en el transcurso de la historia cada crisis tuvo como consecuencia un cambio y una renovación religiosa: razón por la cual se puede y se debe hablar de permanencia de lo sagrado. El mismo fenómeno se presenta en nuestra época en el día después de la *controversia* de lo sagrado, que por tres decenios, a partir del final de la segunda guerra mundial, ha movilizó sociólogos y teólogos en el curso de apasionantes debates. Una constatación de permanencia y de retorno de lo sagrado anuló el diagnóstico de los teólogos sobre la muerte de Dios. Se pusieron de manifiesto, en efecto, la aparición de nuevos rituales, una oleada de «sagrado salvaje» que toma su revancha, el nacimiento y proliferación de decenas de sectas: se ha llenado un vacío. Además, se asiste a una renovación en el ámbito de la experiencia religiosa. El interés por la oración es un signo: la formación de grupos de oración, el éxito de las revistas y de los libros de oración y de las casas de ejercicios espirituales. Otro tanto debe decirse acerca de las peregrinaciones, que vuelven a encontrar el favor del hombre moderno, cristiano y no cristiano. Los antiguos recorridos de Dios y de los santos son frecuentados como en el Medioevo, los caminos de los dioses en Asia y en África experimentan el mismo fenómeno, mientras que una literatura significativa valoriza el peregrinaje. La religiosidad popular continúa expresándose con una imponente serie de devociones, aproximaciones y gestos. Dentro de las Iglesias se forman grupos que reclaman una vida religiosa más intensa: grupos de retiros, de oración, grupos carismáticos. No se trata de un fenómeno esporádico aislado, sino de una nueva trama que se perfila en nuestra cultura moderna.

SPINETO. *Admitiendo que se sucedan crisis, cambios y rupturas, ¿cuáles serían las líneas de fuerza que usted tomaría de la historia de nuestro siglo?*

RIES. Gracias a una sociedad industrial y a una cultura en pleno cambio técnico en la civilización planetaria del siglo XX, una poderosa corriente secularizante rechaza la experiencia religiosa como fenómeno personal y social válido para el mundo actual. *Vehiculizado* especialmente por los promedios de los países industrializados, esta corriente pone el acento en la importancia del Estado laico, el liderazgo de la tecnología, el espíritu crítico en comparación con las creencias religiosas, la erosión de la moral tradicional y la necesidad de su sustitución por valores de solidaridad y por la aspiración a la felicidad. En el plano simbólico, sus defensores quieren la supresión de los signos de lo sagrado en los lugares públicos, en el culto, en la construcción de las iglesias, en los hábitos, incluso en la celebración del culto. A los defensores de lo sagrado responden con la necesidad de la banalización en la vida del hombre moderno y con la necesidad del «desencanto del mundo».

Una segunda corriente atravesó nuestro siglo: la de las religiones seculares, es decir, de las religiones políticas destinadas a eliminar las distintas religiones y a tomar su puesto, para crear un nuevo orden social, un hombre nuevo, una redención de la humanidad. Se trata de totalitarismos ideológicos marcados por una secularización del Estado, del caudillo, del poder político, del partido que está en el poder y

## *El hombre y lo sagrado*

de la doctrina que éste impone. Las tipologías más conocidas de esto son el nazismo, el leninismo, el estalinismo y el maoísmo: una serie de sus derivados se impusieron y se imponen todavía hoy. Allí encontramos un mito redentor, un mesianismo político-religioso, un culto al caudillo, escenarios apocalípticos orientados hacia la regeneración de la humanidad. Un cierto número de sectas navegan sobre las aguas turbias de estas religiones seculares.

Una tercera corriente, la *New Age*, la Nueva Era, de inspiración anglosajona, se caracteriza por un sincretismo difuso que gira en torno a lo sagrado como vector de una religiosidad relativamente esfumada, portadora de esperanza en un mundo mejor. Este movimiento milenarista espera una segunda venida de Cristo al alba de la era del Acuario; se trata de un Cristo cósmico, que anima el universo como una sutil energía. El léxico es a la vez simbólico y esotérico: armonía, amor, unidad, toma de conciencia. Se otorga una gran importancia a las técnicas del despertar espiritual, a las meditaciones, a las artes marciales, a la ecología y al vegetarianismo. Los grupos son numerosos y la literatura muy diversificada: estamos ante una nueva corriente gnóstica.

SPINETO. *¿No cree que las respectivas competencias del trabajo del historiador y de las esperas religiosas sean difícilmente compatibles? ¿Cómo conciliar las exigencias críticas y racionales de la aproximación argumentativa con aquellas, más afectivas y simbólicas, de la experiencia religiosa?*

RIES. El fenómeno religioso es un fenómeno histórico; y sin embargo no se reduce a la historia, dado que es portador de sentido. El historiador de las religiones está sobretodo obligado a hacer una investigación histórico-comparativa, destinada a establecer sus documentos; pero ya en esta labor procede al lado del hombre que ha realizado los documentos, trátase por ejemplo de un ídolo o de una estatua del Buda. De este modo, es preciso que todo historiador de las religiones trate el documento religioso como tal y tenga en cuenta su dimensión específica, ya que la historia debe renunciar a los presupuestos del historicismo, que excluye *a priori* toda idea de trascendencia. Sin ninguna duda, el historiador de las religiones tiene derecho a limitar su propia investigación a textos y trabajos de erudición.

Sin embargo, los fenómenos religiosos tienen un sentido que proviene directamente de su autor, el *homo religiosus*. Es entonces posible examinarlos en cuanto *significantes*, y esto da al historiador de las religiones la facultad de situarlos en una perspectiva universal, de estudiarlos a través del método comparativo para elucidar el sentido: es el trabajo del hermeneuta. A fin de no perder el camino que hace el *homo religiosus*, él sigue su trayectoria en el desarrollo de la humanidad, se compara con sus experiencias y subraya el papel de los grandes símbolos como fuente de revelación y de creatividad en el transcurso de los siglos, tomando así los valores fundamentales de las diversas experiencias de lo sagrado. Un trabajo como éste puede inspirarse en la obra de los grandes humanistas del Renacimiento italiano.

SPINETO. *En cuanto hombre de Iglesia, su experiencia en el tema ¿lo lleva a decir que las religiones tienen más para ganar que para perder, en el hecho de constituirse como objeto científico?*

RIES. Usted instala aquí la cuestión de la constitución de las religiones en objeto científico y del impacto de este aspecto en su desarrollo. En mi opinión, en toda religión hay una doble perspectiva de aproximación. Por un lado, destinada ante todo a orientar a los fieles, sus creencias, sus vidas y su comportamiento, la religión debe ser presentada en las propias estructuras doctrinales, culturales, institucionales e históricas, a fin de responder a las necesidades de los fieles en todas las circunstancias de la vida presente. Por otro lado, una religión necesita «ser constituida como objeto científico», ser sometida a análisis críticos para que se pueda buscar el pensamiento exacto del Fundador y de la fidelidad a la tradición fundadora y receptora, y verificar esta fidelidad en las inevitables adaptaciones a las culturas encontradas. Al mismo tiempo, es necesario responder a las críticas y a las objeciones, provenientes del interior y del exterior. Para mantener una armonía y un equilibrio entre estos dos caminos, la presencia de una autoridad es muy valiosa: su misión es la vigilancia, la iluminación de las estructuras de diálogo y la formación de los responsables.

SPINETO. *Confiarle la misión, como usted hace entender, de responder a las críticas formuladas desde el interior y el exterior, ¿no podría convertir nuevamente a la historia de las religiones en un instrumento al servicio de la religión misma?*

RIES. En cuanto ciencia, la historia de las religiones es una disciplina que debe permanecer estrictamente fiel a su propio método de investigación, que por otro lado es muy complejo. El historiador puede estudiar las distintas religiones (historia general) y puede también comparar los hechos y los fenómenos de diferentes religiones (historia comparada). En este trabajo, él hace abstracción de las propias creencias, que también le son útiles para comprender mejor el fenómeno religioso y al *homo religiosus*.

El diálogo “interreligioso” se pone sobre otro plano: es una investigación intelectual entre representantes de las diferentes religiones vivas, en vistas a un intercambio que puede limitarse al nivel científico o traspasarlo. El diálogo “intrareligioso”, en cambio, según Panikkar, es un diálogo emprendido por creyentes en la búsqueda de la salvación. Es en el diálogo de las religiones que las respectivas autoridades pueden asumir útilmente el papel de guías.

Traducción: Ana Delbosco