

Erik Borgman \*

---

## RELIGIÓN Y HERENCIA: UNA BREVE INTRODUCCIÓN

### Introducción

**E**n Países Bajos, mi país natal, se declaró 2008 el “Año de la Herencia Religiosa”. Bajo este lema se realizaron numerosos debates entre políticos, ideólogos de la política, miembros de las iglesias y de otras organizaciones religiosas sobre el destino de los edificios y los lugares religiosos. ¿Qué deberíamos hacer con ellos si ya han dejado de usarse para su finalidad original y la comunidad religiosa que es propietaria y responsable de ellos no

---

\* El doctor ERIK P. N. M. BORGMAN (Amsterdam, 1957) es profesor de Teología sistemática –Teología de la religión, especialmente cristianismo– en el Departamento de Estudios religiosos y Teología de la Universidad de Tilburgo (Países Bajos). Está casado y tiene dos hijas, y es laico dominico. Borgman estudió filosofía y teología en la Universidad de Nimega. Escribió una tesis doctoral sobre las diferentes formas de teología de la liberación y su relación con la teología académica occidental (investido doctor en 1990). Entre 1998 y 2004 trabajó para la Provincia neerlandesa de la Orden de Predicadores en el estudio de la teología de Edward Schillebeeckx. Publicó *Edward Schillebeeckx: a Theologian in his History. Volume I: A Catholic Theology of Culture*, Continuum, Londres-Nueva York 2003. Entre 2000 y 2007 trabajó en el interdisciplinar Instituto Heyendaal para la teología, las ciencias y la cultura en la Universidad Radboud de Nimega, desde 2004 como su director académico. Publica con abundancia acerca de la relación entre teología, religión, la tradición cristiana y la cultura contemporánea. Borgman es miembro del Consejo de Directores y de la Fundación de *Concilium*.

Dirección: Department of Religious Studies and Theology, Office D 146, PO Box 90153, NL-5000 LE Tilburg (Países Bajos). Correo electrónico: E.P.N.M.Borgman@uvt.nl

posee los medios económicos para conservarlos o bien ha dejado de utilizarlos? Esta cuestión es más compleja en Países Bajos que en cualquier otro país europeo, ya que las autoridades civiles comparten, de un modo u otro, la responsabilidad del mantenimiento de los edificios religiosos; una cuestión que ha llegado a complicarse más debido a la reciente polarización de los puntos de vista sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado. El debate sobre la integración de los musulmanes y los temores exacerbados por los desarrollos mundiales en las relaciones entre religión y política han hecho que se proteste en extremo contra la implicación de la responsabilidad pública en los asuntos religiosos. Prácticamente, ha llegado a hacerse inviable una discusión abierta y pragmática. Por lo tanto, resulta altamente sorprendente que apenas haya habido nadie que se opusiera al debate sobre el futuro de la herencia religiosa, es decir, de los edificios y de los objetos de arte religiosos. En un ambiente en el que frecuentemente se niega de forma agresiva que exista alguna relación positiva entre la cultura contemporánea y la historia religiosa, nos encontramos con el sorprendente acuerdo de que una iglesia constituye un monumento importante en el paisaje habitual, un elemento que recuerda a la gente que la vida es mucho más que los asuntos de cada día.

Pero, como ocurre siempre, el acuerdo no suele durar mucho. Las autoridades civiles tienden a restringir su disposición a restaurar o mantener los edificios, los lugares y otros objetos religiosos a aquellos que formalmente se han entregado a las instituciones públicas y pueden usarse públicamente. Las autoridades eclesiásticas tienden a defender el deber que las instituciones civiles tienen de ayudarles a mantener su patrimonio, pero quieren mantener su derecho como propietarios. La Iglesia católica de Países Bajos ha llegado incluso a preferir que se derribara una iglesia si se corroboraba que era imposible mantenerla como lugar de culto, pues consideraba que eso era mejor que permitir que se transformara en un bar o que se remodelara para convertirla en un bloque de apartamentos de lujo. Las normas que acentúan que la Eucaristía sólo puede celebrarse en un lugar exclusivamente destinado al culto hacen realmente difícil que una iglesia católica pueda usarse al mismo como iglesia y, por ejemplo, como una sala de conferencias o de conciertos. Sin embargo, los católicos y quienes lo han sido pero han dejado de serlo están fuertemente aferrados a la iglesia que ocupó un lugar importante en la vida de sus antepasados, que fue construida con su dinero y que sigue siendo un monumento singular en su pueblo o en su barrio.

En este artículo introductorio quiero indagar brevemente en algunos aspectos de la relación entre la religión y la herencia. Si la fe

surge de la escucha, como afirma el apóstol (Rom 10,17), parece que sólo podemos heredar nuestra religión de nuestros antepasados. Al mismo tiempo, sin embargo, todas las religiones, y el cristianismo en particular, afirman que Dios está presente en la historia humana en la que prosigue relevándose. Pero también la herencia puede ser algo que nos esclaviza y de la que deberíamos liberarnos para ver y recibir la verdadera palabra de Dios tal como nos habla aquí y ahora abriéndonos a un futuro nuevo. Ahora bien, esto no significa que nuestra herencia –o herencias, pues, de hecho, somos herederos de más de una herencia– no juegue un papel constructivo. El cristianismo de Asia, por ejemplo, heredero de tradiciones tanto hinduistas como cristianas, como muestra Felix Wilfred en este número, o de tradiciones budistas y cristianas, como expone claramente Matteo Nicolini-Zani, es diferente de las tradiciones hinduistas, budistas y cristianas de las que es heredero. En él encontramos características de las tres tradiciones, pero se trata de algo genuinamente nuevo. Éste es su valor, el modo en que contribuye a la Tradición (con T mayúscula) que presenta lo que en nuestras religiones habla verdaderamente de Dios. Como sugiere Claude Geffré en su artículo, las religiones pueden abrir a un nuevo futuro como tradiciones mezcladas e híbridas. Rafael Aguirre nos explica que nunca ha sido de otra forma y que la hibridación se encuentra incluso en el origen de lo que solemos denominar “cristianismo”. Lo que ocurrió al cristianismo al llegar a Asia, o a África –véase el artículo de Éloi Messi Metogo–, o a América Latina –véase el artículo de Enrique Dussel– no fue, en realidad, algo totalmente diferente, sino la continuación de la verdadera historia de la palabra hecha carne que habita entre nosotros. Adriano Rocucci nos explica que no siempre conduce esto a una historia gloriosa, sino que forma parte de la ambivalente condición humana, en la que siempre están entretejidos el bien y el mal.

## **I. La forma cambiante de la religión**

Hace unos cuantos años se realizó una investigación en Países Bajos que mostraba cómo mucha gente consideraba importante tener una iglesia en su barrio aunque nunca fueran a ella. Ni siquiera les importaba cuál fuera la denominación propietaria que la usaba. Lo que les importaba es que realmente pareciera una iglesia y que se utilizara como tal, aunque sólo fuera ocasionalmente. Esta investigación corrobora la tesis, desarrollada por la socióloga británica de la religión Grace Davie, de que la religión se ha convertido para muchas personas en una realidad “vicaria”: es importante que esté allí, como

parte de la vida cultural, pero no porque se necesite personalmente ni porque se quiera participar en ella, al menos no en todas las etapas de la vida<sup>1</sup>. La religión debe estar disponible por si alguien la necesita, esperando, más o menos, como una madre tradicional espera en casa, con una olla de té, a que sus hijos e hijas regresen del colegio. También corrobora la tesis de Danielle Hervieu-Léger, colega francesa de Davie, que sostiene que la religión no representa actualmente para la mayoría de la gente un sistema dogmático o una visión del mundo, sino la duradera memoria de nuestra cultura. En un mundo de cambios rápidos y constantes, la religión simboliza la continuidad con el pasado<sup>2</sup>. No obstante todo cuanto nos diferencia de ellos, aún mantenemos una conexión vital que nos vincula con la vida de nuestros antepasados. En general, esta conexión entre religión e identidad profunda es totalmente inocente, pero en ocasiones posee un rostro populista desagradable. Geert Wilders, un político neerlandés que llamó la atención internacional por catalogar, frecuente y persistentemente, al islam como una cultura enemiga y amenazadora y por hacer una película en la que se le presenta como una ideología intrínsecamente violenta, afirmó durante una visita a los Estados Unidos, en una entrevista concedida a Fox News, que su extraordinario éxito electoral se debe al hecho de que él representa orgullosamente la herencia cristiana europea y neerlandesa.

Probablemente, Wilders, que procede del catolicismo, se equivoca. La atracción electoral de su partido populista parece derivar de la retórica del nosotros *versus* ellos que utiliza, y la identidad que supuestamente necesita protección se desplaza fácilmente del “nosotros, cristianos”, al “nosotros que, a diferencia de los musulmanes, concedemos igualdad de derechos a las mujeres y a los homosexuales”. No obstante, Wilders plantea una importante cuestión: ¿cómo puede una cultura, y especialmente una cultura secularizada o post-religiosa o postsecularizada, recibir auténticamente los dones religiosos del pasado? La política oficial de la Iglesia católica que mencioné anteriormente –aunque en la práctica no se pueden derribar iglesias, bien porque son monumentos oficiales o porque forman parte de las “vistas protegidas de la ciudad”– responde, efectivamente, que es imposible. Nosotros, la Iglesia católica, se argumenta implícitamente, somos los legítimos herederos del pasado religioso, al menos en su vertiente católica. El único modo responsable de conservarlo como parte de la cultura contemporánea consiste en permitirnos que cuide-

<sup>1</sup> Cf. G. Davie, *Religion in Modern Europe: A memory Mutates*, Oxford University Press, Oxford 2000.

<sup>2</sup> D. Hervieu-Léger, *La religión, hilo de memoria*, Herder, Barcelona 2005.

mos de él del modo como pensamos que debe hacerse, porque somos nosotros quienes encarnamos la continuidad con el pasado. Pero en este punto es donde surge precisamente el problema. Se podría sostener convincentemente que la religión contemporánea no es la única heredera de la religión del pasado. Por ejemplo, si el interés religioso en nuestra situación actual se concibe como un interés espiritual, entonces podríamos usar las iglesias para la meditación y para otras actividades espirituales. Si, por ejemplo, los aspectos de la función social de la religión están secularizados, aquellos que realizan estos aspectos actualmente de un modo postreligioso pueden afirmar que también son herederos legítimos.

Resulta de gran interés constatar cómo, en ocasiones, aquellos que trabajan en centros hospitalarios o educativos se consideran a sí mismos herederos de los religiosos o religiosas que crearon los hospitales y las escuelas en las que trabajan. Mientras que las normas gubernamentales se hacen cada vez más estrictas, colocando los requerimientos oficiales por delante del compromiso humano, ellos redescubren en el pasado religioso de su profesión una tradición de dedicación y entrega como una verdadera alternativa<sup>3</sup>. Ahora bien, esto no significa necesariamente –y, francamente, lo más frecuente es que *no* signifique– que se consideren católicos practicantes o incluso cristianos. Gracias a la sociología de la religión hemos descubierto en nuestro occidente que la gente afirma que es religiosa pero en realidad no practica ninguna religión. En este caso nos encontramos con lo contrario: gente que practica en el seno de una tradición religiosa pero que no se considera religiosa. Yo estoy colaborando, en cierta medida, en un proyecto de una institución dedicada a enfermos mentales que la congregación de los Hermanos Franciscanos Penitentes creó a principios del siglo XX. La institución está experimentando con las posibilidades de usar este pasado como un recurso para un futuro sostenible e inspirador, más allá de las normas y las reglas burocráticas que amenazan con estrangular la actual atención sanitaria. Hace ya décadas que no hay ningún religioso que trabaje allí. Ni siquiera es una institución oficialmente católica, aunque está ubicada en una zona de Países Bajos que era tradicionalmente católica casi en su totalidad. Hay un agente de pastoral laico que es católico y atiende las necesidades espirituales tanto del personal como de los clientes. Aun así, los trabajadores y la dirección no sólo se consideran los herederos de los edificios neogóticos, de factura más bien torpe, de los Hermanos Franciscanos construidos en las décadas de los años

---

<sup>3</sup> Cf. A. van Heijst, *Models of Charitable Care: Catholic Nuns and Children in their Care in Amsterdam, 1852-2002*, Brill, Leiden 2008.

veinte y treinta del siglo XX, sino también de su forma de trabajar con los enfermos mentales, entendiéndolos como personas con potencial desconocidos dignos de ser explorados, como seres humanos con quienes se pueden comunicar y construir una comunidad, como personas que merecen ser tratadas con dignidad y vivir con dignidad. No serán muchos los que hablen de forma espontánea de ellos como seres creados a imagen y semejanza de Dios, y, por tanto, del deber que tienen de tratarlos así. Pero si se les presenta y se les explica inteligentemente este vocabulario, reconocerán que expresa muy adecuadamente lo que intentan realizar.

Este caso prueba que existen nuevas oportunidades para presentar las tradiciones religiosas en la esfera pública y pensar en la presencia de la religión en un mundo postsecular. Pero también implica que debemos aceptar que no vivimos simplemente en continuidad con la religión del pasado. Claro que existe una herencia religiosa, pero, como comentó Hannah Arendt, siguiendo al poeta francés René Char, a propósito de nuestra herencia cultural en general: “A nuestra herencia no la precede ningún testamento”. No existen unos herederos que sean claramente los destinatarios ni tampoco poseemos unas claras instrucciones sobre cómo recibir y mantener lo que heredamos del pasado<sup>4</sup>. En lo que queda de este artículo sostengo que al final no es el pasado religioso el que hace y mantiene como religiosa la herencia religiosa, sino que es el presente y el modo en que la religión está emergiendo y configurándose en éste, a la luz de la presencia de Dios en el futuro venidero, donde la herencia puede convertirse nuevamente en religiosa en todo su sentido.

## II. La forma cambiante del presente

Retrocedamos unos cuantos pasos. En ocasiones, los restos de lo que parece retrospectivamente un pasado religioso feliz y homogéneo nos hace sentir nostalgia de lo que se ha perdido y lamentarnos de la pobreza de lo que podemos hoy día disponer. Tal vez no deberíamos intentar vencer esta nostalgia restaurando una religión supuestamente auténtica, sino aceptarla en sí misma como un importante aspecto de la configuración religiosa de la escena contemporánea. Esto fue lo que sugirió Friedrich Schleiermacher (1768-1834) en su obra *Sobre la*

---

<sup>4</sup> H. Arendt, *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought*, Penguin Books, Nueva York 1993 (1961), pp. 1-16 (trad. esp.: *Entre el pasado y el futuro: ocho ejercicios sobre la reflexión política*, tr. Ana Poljak, Península, Barcelona 2003).

*religión: Discursos a sus menospreciadores cultivados* (1799)<sup>5</sup>. En este libro, el padre de la teología moderna sugería que la melancolía constituye la verdadera esencia del cristianismo como religión. Es tristeza porque lo Santo que hace lo religioso verdaderamente religioso es siempre sentido como lo que no está totalmente presente, ni siquiera en las prácticas religiosas del mismo cristianismo, que es la religión que profesaba Schleiermacher<sup>6</sup>.

El objetivo expreso de *Sobre la religión* era defender la religión en general y el cristianismo en particular de sus “cultos detractores”. Esto hace que sea incluso más extraordinario el hecho de que Schleiermacher imaginara el cristianismo, que consideraba la forma definitiva de la religión, como expresión de una “santa tristeza” –*heilige Weh*, en su original alemán. No es un sentir satisfacción porque uno es redimido, un sentir una presencia no quebrada de lo divino que nos libera de este melancólico sentimiento de tristeza. Por el contrario, con sus mismas palabras: “es el sentimiento de una nostalgia insatisfecha que se dirige hacia un gran objeto y de cuya infinitud eres consciente”, pero este santo objeto sólo puede encontrarse “íntimamente mezclado con lo profano, lo sublime con lo humilde y lo transitorio”. Con otras palabras, lo santo, lo sublime y lo eterno que se buscan mediante la religión sólo pueden encontrarse y se encuentran de hecho mezclados con lo que el que busca quiere dejar tras de sí: lo profano, lo mundano, lo efímero y lo finito. El creyente se ve remitido a lo que anhela dejar. La “santa tristeza” de la que habla Schleiermacher es *tristeza* exactamente porque esta nostalgia no encuentra satisfacción y porque es evidente que mientras seamos seres humanos finitos nunca podrá satisfacerse. Es *santa* tristeza porque es una forma de contacto –la única forma posible de contacto– con lo santo, lo sublime y lo eterno. El modo en que razona aquí Schleiermacher muestra claramente cierta afinidad con la tradición de la teología negativa o *apofática*. Sin embargo, tiene una importante diferencia con ésta. En la teología negativa la negación de todo lo finito es la vía para alcanzar lo infinito divino. Para Schleiermacher resulta evidente que lo finito es aquello a lo que deberíamos aferrarnos, no para alcanzar lo infinito, sino para desarrollar y mantener la conciencia de su presencia –su débil presencia, como diría el filósofo ita-

<sup>5</sup> F. D. E. Schleiermacher, *Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihre Verächtern* (= Krit. Gesamtausg. 1/12), De Gruyter, Berlín 1995, pp. 1-321 (1799); (trad. esp.: *Sobre la religión: Discursos a sus menospreciadores cultivados*, tr. Arsenio Ginzo Fernández, Tecnos, Madrid 1990).

<sup>6</sup> Cf. E. Borgman, B. Philipsen y L. ten Kate, “A Triptych on Schleiermacher’s ‘On Religion’”, *Literature and Theology* 21 (2007) 381-416.

liano Gianni Vattimo<sup>7</sup>— mediante el sentimiento de la tristeza en nuestra situación de estar vinculados a lo finito. Schleiermacher no quiere escapar de la ambivalencia, como en efecto lo quiere la tradición de la teología negativa. Él quiere aferrarse a ella.

La religión intuye el mundo como una realidad totalmente ambivalente, afirma Schleiermacher. En comparación con las demás tradiciones religiosas —dejo de lado por ahora el antijudaísmo con que Schleiermacher trata la religión judía como “una religión muerta desde hace tiempo”, inmediatamente antes de su disolución en el cristianismo<sup>8</sup>— el cristianismo es la cumbre de esta ambivalencia. Su intuición original no es “ninguna otra que la intuición de la tensión de todo lo finito contra la unidad del todo y del modo en que la deidad maneja esta tensión, cómo reconcilia la enemistad dirigida contra ella y pone límites a una distancia cada vez más enorme dispersando sobre todos los puntos individuales que son al mismo tiempo finitos e infinitos, humanos y divinos”. No se trata de un resumen altamente conciso del contenido esencial del cristianismo. Más bien, para Schleiermacher expresa lo que podríamos denominar la poética del cristianismo. “La corrupción y la redención, la enemistad y la mediación son los dos lados de esta intuición que se encuentran inseparablemente unidos entre sí, y mediante ellos se determina la configuración de todo el material religioso en el cristianismo y su configuración total”. Este planteamiento tiene sus consecuencias no solamente en la visión del mundo del cristianismo, sino también en su visión de la religión en general y de sí mismo en particular. Estos pensamientos tienen una gran relevancia a la hora de reflexionar sobre la religión y la herencia.

Según Schleiermacher, en cuanto religión, el cristianismo no es simplemente uno. No es una visión del mundo unificada a la que uno pertenece y se somete o de la que es excluido. En una frase memorable dice: “El hecho de que el cristianismo... trate la misma religión como materia de religión y de este modo, por así decirlo, sea exaltado al poder más elevado de la religión, constituye su carácter más específico y determina toda su forma”. Aquí no sólo quiere decir que el cristianismo es polémico con respecto al mundo, con respecto a otras reli-

<sup>7</sup> La visión que Vattimo tiene de la religión parece estar claramente influida por Schleiermacher; véase “La trace de la trace”, en *La religion: Séminaire de Capri*, J. Derrida y G. Vattimo (dirs.), Seuil, París 1996, pp. 87-104. Vattimo escribió extensamente sobre Schleiermacher en su obra *Schleiermacher, filosofo dell'interpretazione*, Nursia, Milán 1968.

<sup>8</sup> Crouter, en su traducción de la obra de Schleiermacher *Sobre la religión* (véase nota 5 *supra*), p. 113, n. 12, nos ofrece una bibliografía sobre la discusión de la posición de Schleiermacher con respecto al judaísmo y los judíos.



giones y con respecto a sus propias formas si resultan inadecuadas –lo que Paul Tillich llamaría posteriormente el “principio protestante”<sup>9</sup>. Schleiermacher quiere decir también que el cristianismo es una tradición creativa, no vinculada a lo ya hecho, sino que se adelanta a sí mismo, hallando formas nuevas e imprevistas, expresiones imprevisibles –de igual modo que un poeta, según la tradición romántica con la que Schleiermacher se identifica en su *Sobre la religión*, no es una persona que ha producido textos poéticos, sino el genio creador comprometido en un constante proceso de producir textos poéticos nuevos e inesperados. Con otras palabras, el cristianismo no está vinculado con su pasado y los cristianos no están limitados por su herencia. La fe puede venir mediante la escucha, pero el creyente no se limita a lo que escucha. La fe cristiana no es una creencia en teorías e imágenes del pasado, sino fe en Dios que en el pasado se expresó de ciertos modos, pero que en definitiva se nos presenta como nuestro futuro venidero que podemos anticipar en el presente.

### III. Heredar el futuro

Esta última idea nos hace retroceder a la cita que Hannah Arendt hace de René Char: “A nuestra herencia no la precede ningún testamento”. Para los cristianos esto no constituye una causa de incertidumbre, es decir, de no saber si podremos conservar lo que nos transmitieron nuestras generaciones anteriores, sino que es causa de esperanza. El Dios de quien hablan las palabras y las imágenes que hemos heredado es el Dios que está presente en nuestra vida y en nuestra historia como Aquel que crea el futuro que Jesús anunció como el reino de Dios. Será el mismo Dios, si bien no podemos anticipar lo que significa atendiendo solamente a lo heredado. Interpretamos lo que hemos heredado del pasado a partir del futuro de Dios en nuestra vida presente. En la imagen de Arendt y Char, el testamento por el que se nos ha dejado nuestra herencia se nos revelará en el proceso de heredar y articular lo que pensamos haber heredado. Ésta es la razón por la que el cristianismo es siempre un Nuevo Testamento, es decir, que no origina ningún Antiguo Testamento obsoleto reduciéndolo a una mera herencia del pasado, sino que releve constantemente el pasado a la luz del futuro, anticipado por las revelaciones de la presencia de Dios en el presente.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

---

<sup>9</sup> Cf. P. Tillich, *The Protestant Era*, University of Chicago Press, Chicago 1948, pp. 161-181.