

PERSPECTIVAS DEL FENÓMENO RELIGIOSO EN EL MARCO DE LA CULTURA TEOLÓGICA

ALBERTO R. RAMÍREZ T.
LUIS A. MERCHÁN P.



UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS
PRIMER CLAUSTRO UNIVERSITARIO DE COLOMBIA
EDUCACIÓN ABIERTA Y A DISTANCIA

Perspectivas del fenómeno religioso en el marco de la cultura teológica

PERSPECTIVAS DEL FENÓMENO RELIGIOSO EN EL MARCO DE LA CULTURA TEOLÓGICA

Alberto R. Ramírez T.

Luis A. Merchán P.



UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS
PRIMER CLAUSTRO UNIVERSITARIO DE COLOMBIA
EDUCACIÓN ABIERTA Y A DISTANCIA

Ramírez T., Alberto R.

Perspectivas del fenómeno religioso en el marco de la cultura teológica / Alberto R. Ramírez T., Luis A. Merchán P. – Bogotá : Universidad Santo Tomás, 2015.

86 páginas.

Incluye referencias bibliográficas.

ISBN 978-958-631-874-7

1. Cultura y religión 2. Teología 3. Teología -- Aspectos sociales 4. Educación religiosa I. Merchán P., Luis A. II. Universidad Santo Tomás (Colombia)

CDD 261

Co-BoUST



Autores

© Alberto R. Ramírez T. | Luis A. Merchán P.

© Universidad Santo Tomás, 2015
Ediciones USTA Carrera 13 n.º 54-39
Bogotá, D. C., Colombia
Teléfonos: (+571) 5878797 ext. 2991
editorial@usantotomas.edu.co
<http://www.editorial-usta.edu.co>

Director editorial: Daniel Blanco Betancourt
Coordinador de libros: Marco Giraldo Barreto
Diseño y diagramación: Sylvana Silvana Blanco Estrada
Corrección ortotipográfica: Lorena Castro Castro
Corrección de estilo: Edson Guáqueta

ISBN: 978-958-631-874-7

Primera edición, 2015

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra, por cualquier medio, sin la autorización expresa del titular de los derechos.

Contenido

El estudio de la cultura teológica	7
La presencia del fenómeno religioso en el hombre y la historia: la pregunta por la trascendencia	12
¿Qué se está entendiendo aquí por trascender?	16
El papel de la cultura en la búsqueda y comprensión de la trascendencia	19
El papel mediador de la teología	21
Perspectivas antropológicas y filosóficas	25
La idea y la experiencia de lo trascendental	33
Perspectivas teológicas de la historia	33
Nuevos movimientos religiosos	50
Aporte de las reflexiones teológicas latinoamericanas a la teología misma	51
Espiritualidad y religiosidad	56
Ecumenismo	59
DECRETO	65
Unitatis Redintegratio	65
Sobre el ecumenismo	65
Principios católicos sobre el ecumenismo	67
Unidad y unicidad de la Iglesia	67

La práctica del ecumenismo	73
La unión afecta a todos	73
La reforma de la Iglesia	73
La conversión del corazón	74
La oración unánime	75
El conocimiento mutuo de los hermanos	75
La formación ecumenista	76
La forma de expresar y de exponer la doctrina de la fe	76
La cooperación con los hermanos separados	77
Las iglesias y las comunidades eclesiales separadas de la sede apostólica romana	78
I. Consideración particular de las iglesias orientales	79
II. Las Iglesias y comunidades eclesiales separadas en occidente	82

El estudio de la cultura teológica

En su relación con el mundo y con los otros, el hombre se pregunta acerca de su propia vida, buscándole sentido a ella y a todo lo que involucra la realidad. Esto lo lleva a tomar una postura autorreflexiva, valorando aquellos elementos fundamentales que lo definen en su libertad, la esperanza, su conciencia, su capacidad de darle sentido a la realidad, su proyección y su historicidad. Así, cada uno de estos elementos hace preguntarse por la posibilidad de una plenitud, de una realización cada vez mayor.

Este anhelo lo conduce, a su vez, a reconocerse a sí mismo como un ser finito. Dicha experiencia de finitud proviene del descubrimiento del error, el fracaso, la desmotivación, la dependencia y la limitación a diferentes factores que están fuera de su control, y del deterioro progresivo de sus propias capacidades biológicas (sus fuerzas, su capacidad de dominio, su posibilidad de adaptación). Pese a sus éxitos, es consciente de que aún no ha realizado sus sueños y proyectos más deseados y cultivados, que cada logro es una búsqueda por objetivos aún mayores. El hombre se enfrenta, de esta forma, a una paradoja en la cual su vida va perdiendo progresivamente sentido, estímulo, novedad, pero además siente una obligación, que parte de sí mismo, por descubrir el sentido que tiene la vida y, por ende, cada situación que debe vivir. Descubre, entonces, que en él existe un núcleo vital que le permite crecer interiormente pese a las situaciones: la interioridad. En ella encuentra lo esencial cada persona y puede hallar elementos nuevos para su edificación.

Toda esta realidad ocasiona que el hombre se cuestione quién es, sus capacidades, la manera en que dispone de todo lo que hay a su alrededor. Entiende que no todo ha sido logrado por sí mismo, sino que quizá ha de existir una realidad más grande que fundamentalmente todo lo que es, una realidad que sea el origen de todo lo que hay y que lo impulsa (invita) a vivir responsablemente; es decir, no transformar, en lugar de destruir, para

el bien propio y de los otros. A partir de esto, el hombre entiende que puede optar por una fe, mientras que cuestionado por lo que existe —su propia vida, la vida de los demás, los diferentes avances que le permiten alcanzar un mejor nivel de vida, el dominio responsable que se puede hacer de la naturaleza, la infinidad de aptitudes que el hombre es capaz de desarrollar—, se enfrenta al cuestionamiento de que quizá pueda haber una realidad que lo sobrepasa, que es mucho mayor que él, pero que no lo destruye sino que le permite desplegar toda su potencialidad.

Estos son los interrogantes que más frecuentemente pasan por el pensamiento de todo hombre. En él está presente la pregunta por la finitud de su existencia y por el más allá; en esa pregunta está latente el deseo de que su vida nunca culmine, de permanecer por siempre. Es, pues, un cuestionamiento antropológico que lo remite a una realidad superior o trascendente, no necesariamente llamada “Dios”, pero en la que pretende encontrar el asidero necesario para poder hacer frente a tal preocupación. De fondo, lo que se puede captar es un cierto miedo a enfrentarse a la muerte, ya que todo ser humano desea perdurar para siempre, lograr superar sus propias finitudes y trascender la realidad, desea sentir que está llamado a ser más que aquello que lo rodea.

De esta forma, el ser humano se siente impulsado a desarrollar aquellas potencialidades que le permitan avanzar aún más en su capacidad de ser y actuar. Así es como permite que el manejo de la na-

turalidad sea cada vez mayor e, igualmente que sea para su beneficio y el de los demás. Siente que, aunque finito, es capaz de involucrarse activamente en la historia para transformarla, surgiendo de esta manera una fascinación por el reto que le propone la realidad de ser asumida responsablemente. El hombre se entiende como alguien que está relacionado y vinculado al mundo; descubre que él mismo es el lugar donde se concentran todas las energías de lo que existe, pues sintetiza la unidad de toda la naturaleza. El papel del hombre es el de realizarse como un ser completo, en medio de todo lo que supone el hecho de encontrarse inmerso en una realidad que le ha sido dejada con el fin de mejorar su construcción. Es de esta manera que el hombre participa en la realización del universo al proyectar adecuadamente su devenir. Así, la naturaleza va siendo manejada poco a poco por el hombre, modificándola y utilizándola para su propio bien, permitiéndole, además, reconocerse capaz de idear innumerables formas de desarrollar sus propias capacidades y aptitudes.

Desde esta perspectiva, la Universidad Santo Tomás promueve una formación de tipo integral. Es decir, busca una unidad entre las ciencias y el humanismo, de tal forma que el estudiante pueda desarrollar todos los aspectos de su vida y pueda contribuir a la construcción de una sociedad cada vez más humanizante. Para esto, la Universidad debe considerar como eje del proceso formativo, a la persona como ser humano que piensa

y se encuentra en una interrelación con otros seres humanos llamados a realizar esa construcción de sociedad. El papel de la Universidad, por tanto, es el de brindar todas las herramientas necesarias para que cada ser humano que compone la comunidad universitaria, pueda desempeñar adecuada y eficazmente su rol de agente activo en dicha edificación de la humanidad. Se busca, así, que cada estudiante pueda desarrollar una mayor capacidad de comprensión de la realidad, de forma que aplique en ella las habilidades y destrezas que posea, desde el respeto por el otro, la interacción con este, y la búsqueda de acciones que delineen el camino adecuado para la consecución de una, cada vez más, creciente mejora social, aportando de manera crítica y creativa las soluciones que se consideren pertinentes en este proceso.

La cultura teológica busca, entonces, generar un mayor conocimiento de la realidad espiritual, trascendental, metafísica y religiosa, de modo que pueda ser analizada desde una perspectiva crítica y permita contribuir, aún más, a las soluciones que, desde diferentes instancias y épocas de la historia, se le ha intentado dar a esta problemática. No pretende un proceso de convencimiento de ciertas creencias o de adoctrinamiento, sino que procura un acercamiento a esta dimensión, que también hace parte de ser persona, desde la postura de apertura, análisis crítico y diálogo con las diversas posiciones que al respecto se han generado y asumido.

Referencias

- Oleza Le-Senne, F. (2014). *El proceso humano de Dios*. Madrid: Cultiva Libros.
- Parra, A. (1997). *Teología fundamental desde América Latina II*. Bogotá: Centro Editorial Javeriano.
- Pannenberg, W. (1976). *Método en teología*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Rahner, K. (1968). El problema de la desmitologización y el ejercicio de la predicación. En *Concilium* 33, pp. 374-383.
- Reynal, V. (1995). *Introducción a las humanidades*. Puerto Rico: Universidad de Puerto Rico.

Actividades



1. Realice una descripción de la forma en que se ha asumido el sentido por lo humanístico y lo teológico a lo largo de su propia experiencia.
2. En nuestra realidad latinoamericana y, especialmente, colombiana, ¿qué manifestaciones o expresiones conoce acerca de la religión o lo espiritual?, ¿en qué situaciones se perciben o se notan dichas manifestaciones?
3. Indague acerca de las posiciones ateístas: ¿cuáles son las características de esos movimientos?, ¿cuáles son los argumentos que proponen para afirmar su posición?, ¿se puede hablar de un solo ateísmo o hay varias clases?, ¿cuáles son las razones que justifican su respuesta?, ¿de qué manera ha influido el ateísmo en las concepciones o vivencias religiosas en su entorno social?
4. Indague acerca de la forma en que la teología ha influenciado el pensamiento, las costumbres, las acciones y las culturas a lo largo de la historia de la humanidad.
5. Frente a los cambios que ha experimentado la humanidad, se ha hablado en los últimos siglos de un proceso de secularización, ¿en qué consiste dicho proceso?, ¿cómo se ha dado la secularización en Latinoamérica, sabiendo que en estos países el aspecto religioso tiene una gran importancia?

6. Vea el video sobre el debate acerca de las religiones: “¿Son importantes las religiones?” (programa emitido en el Canal 7 de Argentina, el día 28 de agosto del 2011). Escriba un breve ensayo acerca de la posición personal sobre este tema, argumentando suficientemente las ideas que se propongan en el escrito. Puede consultar el video en:
https://www.youtube.com/watch?v=7BjvbX4_m1A



La presencia del fenómeno religioso en el hombre y la historia: la pregunta por la trascendencia

Vivimos en un mundo en el que la “hipótesis Dios”¹ parece no ser necesaria; sin embargo, es un mundo que “liberado” de Dios no halla paz ni sosiego. Es un mundo vacilante, dominado por profundas incertidumbres y sobresaltos que hacen que se viva bajo la sensación de un constante riesgo. Algunos autores, como Anthony Giddens y Niklas Luhmann, han dicho que vivimos en una época donde la sensación de riesgo se ha tornado corriente. No es sorprendente, pues, que frente a la poca confianza en las grandes instituciones, el desmoronamiento repentino de regímenes que parecían indestructibles y el constante ir y venir del mar de opiniones, se termine expulsando cualquier forma o pretensión de “verdad” que aspire imponerse sobre el imperio de juicios provisorios. Anthony Giddens describe así lo que quiso ser, y no fue, el progreso anhelado que nos pone ante situaciones de riesgo:

1 Con esta se evoca la respuesta que Pierre Simon Laplace, físico y matemático francés, le dio a Napoleón, cuando este le preguntó sobre el papel de Dios en sus teorías científicas: “¿Dios? No necesito esa hipótesis”.

Los filósofos ilustrados trabajaban con una máxima simple pero aparentemente muy poderosa. Cuanto más capaces seamos de comprender racionalmente el mundo y a nosotros mismos, mejor podremos manejar la historia para nuestros propósitos. Debemos librarnos de los hábitos y prejuicios del pasado para controlar el futuro [...] El mundo en el que nos encontramos hoy, sin embargo, no se parece mucho al que pronosticaron. Tampoco lo sentimos de la misma manera. En lugar de estar cada vez más bajo nuestro control, parece fuera de él -un mundo desbocado-. Es más, algunas de las tendencias que se suponía harían la vida más segura y predecible para nosotros, incluido el progreso de la ciencia y la tecnología, tienen a menudo el efecto contrario. Por ejemplo, el cambio climático global y sus riesgos inherentes resultan probablemente de nuestra intervención sobre el medio ambiente. No son fenómenos naturales. Ciencia y tecnología están inevitablemente implicadas en nuestros intentos por contrarrestar tales riesgos, pero han contribuido también, y en primer lugar, a crearlos. Nos enfrentamos a situaciones de riesgo que nadie en la historia ha tenido que afrontar -el calentamiento global sólo es una de ellas-. Muchos de los riesgos e incertidumbres nuevos nos afectan independientemente de donde vivamos y de lo privilegiados o marginados que seamos” (Giddens, 2003, p. 4)

En el mundo parece existir una correspondencia entre el pasado y el futuro, que ha dejado de lado el presente. Esto se debe en gran parte a que el presente que vivi-

mos, influenciado por los medios de comunicación masivos y por la dinámica de las redes sociales y del mundo de opinión, ofrece una visión que distorsiona los tiempos pasado y futuro. Una memoria y una propuesta de futuro selectivas no permiten que asome una cierta coherencia en el momento de entender la realidad que nos circunda, en correspondencia con lo que el pasado nos enseña y con lo que el futuro nos debe entregar.

Porque la historia parece perdida y el futuro incierto, conviene efectuar una valoración que arroje luces sobre la primera, pues, como afirma Luhmann, el futuro solo tendrá sentido si es capaz de diferenciarse del pasado (2007, p. 854). Es decir, si se evita que el olvido irreflexivo del pasado intente vestirse para las generaciones futuras con el ropaje de lo novedoso. Vivimos en un mundo que obliga incesantemente a tomar decisiones, que exige disponer y actuar, pero ¿cómo hacerlo cuando las perspectivas de futuro parecen tan sombrías y poco confiables, y cuando las acciones se dan de acuerdo a las propias posibilidades? Sea cual sea la actitud con la que se aborde esta pregunta, incluso si se trata de indiferencia, desinterés o rechazo, no podrá pasarse por alto el factor determinante que rige todas y cada una de las acciones que se tomen tener frente a los retos que se avecinan: ser, en cada una de estas acciones, auténticamente persona.

La pregunta por el ser y el por qué y para qué de su existencia son no solo preguntas inevitables, sino que, sea cual sea

la respuesta, determinará tanto la experiencia sobre sí mismo como la del mundo y la de finitud.

Frente a cualquier ilusión por la vida, frente a cualquier intento por entenderla y descifrar su enigma en la existencia particular, la finitud —o el inevitable encuentro con la muerte— derriban cualquier pretensión de pensar la existencia como un avance infinito hacia el bienestar y el progreso. Renunciar a esa pretensión lleva a una cuestión más que especulativa y muy honesta: ¿es posible que la vida sea algo inteligible? Es decir, ¿efectivamente tienen sentido y se responden las preguntas del por qué y para qué de la existencia?, y ¿ese sentido es algo que subyace, que tiene la vida misma o es algo que se le otorga a ella? Lo primero indaga por una cierta estructura sobre la que la vida se levantaría; su máxima es “conócete a ti mismo”. Lo segundo apunta a las decisiones que comprometen a la existencia a otorgarle, responsable y libremente, un fin; su máxima es “sé lo que quieras ser”. Sin pretender menguar el valor ontológico del ser humano, por un lado, o diluir lo humano a ultranza en un voluntarismo, por otro, se le puede caracterizar en palabras de Juan Alfaro, teólogo español, como aquel que pese a ser el creador del lenguaje, de la técnica, de la cultura, del arte o de la historia; posee como distintivo que marca profundamente al ser humano, “su destino a buscar el sentido último de su vida: el hombre ha sido puesto en el mundo a la búsqueda de sí mismo y de su porvenir” (2002, p. 21).

Ahora bien, ¿qué tiene que ver esa sensación de riesgo en la que vive constantemente el ser humano, la desarticulación del pasado y del futuro, su actitud y las preguntas por la razón de su existencia con la cultura teológica y su motivo central de reflexión: la cuestión de Dios? Sin duda, la existencia humana no lleva a Dios como un río al mar. Las experiencias sensibles que cargan de sentido la vida humana no engendran, sin más, la percepción de la divinidad. Dios no es una hipótesis necesaria cuando el mundo y la realidad que se construyen; se hallan edificadas meramente con los ladrillos de las experiencias empíricas.

Sin embargo, la pregunta por el sentido de la vida rebasa los términos de una realidad reducida a lo fáctico. El ser humano, en su mundo, su historia y su destino asciende hacia algo que parece, de entrada, elevarse fuera de él mismo. Se trata de aquello que se manifiesta como trascendencia y que brinda inteligibilidad a las preguntas esenciales de la existencia humana. En este contexto nace la pregunta por Dios. No como una cuestión producto de la especulación, sino como una realidad que, aunque parece emerger fuera de la “realidad” del hombre, viene, sin embargo, a irradiar luz sobre el sentido último y más profundo de la existencia humana. La pregunta por Dios y su encuentro no paraliza el interés del hombre por su existencia, sino que, por el contrario, la carga de mayor significado y alcance.

En un mundo como el nuestro, que se puede ufanar de la riqueza y variedad de

conocimientos, el mar de información, unido a la ansiedad por el futuro, parecen ahogar a las personas, paradójicamente, en un gran y constante sinsentido. Por eso resulta apropiada una reflexión que permita una mirada diferente sobre la existencia humana —que parece cubierta de solo apariencias—. La apertura a la trascendencia —sin tener que despegar los pies de la tierra— brinda una nueva inteligencia de la realidad. Inteligencia que sin estar regida por las leyes de una lógica empírica, puede mostrarse accesible y creíble para el humano.

En esa apertura se funda un diálogo con aquel que no es ingenuamente la proyección o el eco del pensamiento propio, ni que llega a la vida de las personas empujado por la evidencia abrumadora de una realidad derivada de premisas lógicas. Dios establece con el ser humano un diálogo en el escenario de la trascendencia. Si bien es cierto que en ella su presencia resulta misteriosa, también es cierto que la existencia humana lo es.

En todo caso, estos dos misteriosos tienden a necesitarse: adentrarse en el misterio de Dios lleva a revelar algo del misterio del ser humano. Así como el misterio de la naturaleza humana parece conducir hacia la intuición de una realidad que no solo iguala y es a la vez distinta de la naturaleza meramente biológica, sino que parece configurar una imagen adecuada del ser humano. Por eso, en medio de toda su realidad histórica, social o política, resuena en cada época y cultura el imperativo “hagamos al hom-

bre” (Gn. 1, 26), no desde la inmediatez, las tendencias y los agobios de cada época que desdibujan la esencia de lo humano, sino desde la perspectiva de la trascendencia en la que la persona obtiene las respuestas a las preguntas existenciales que se plantea.

“Hacer al hombre” es, en ese sentido, una acción y un compromiso que se da en el ámbito de la trascendencia y que bien puede atribuirse a Dios. Esto carecería de fundamento si no fuera por el hecho innegable de que, por lo menos desde una perspectiva histórica, coincide el eclipse de Dios con tiempos de profundas crisis en la forma de estimar el valor de lo humano. Se entiende con ello que existe una insondable relación entre la búsqueda de Dios y un supremo valor de lo humano:

El hombre es un ser a la medida de Dios, su imagen, un ser teologal, que necesita conocer a Dios para conocerse del todo a sí mismo. Es un animal teotrópico, que sin saberlo y a sabiendas, como la planta hacia la luz, va en busca de Dios. [...] Dios es el fundamento radical de esta cultura y es la clave para dar razón del hombre. La incultura retorna y penetra por todos los poros cuando acontece la tragedia de la pérdida de Dios, la muerte, el eclipse, la fuga de los dioses, como ha acontecido en nuestro mundo moderno. (Lobato, 2001, p. 23)

Que el hombre sea hecho a la medida de Dios, que sea teotrópico y que Dios sea el

fundamento no solo de lo humano sino de la cultura misma, son aspectos que se entienden desde la afirmación de la tendencia humana por trascender; pero si no hay una comprensión adecuada de lo que significa la trascendencia y cómo se puede percibir en medio de un mundo sensible, el intento por articular lo humano de manera más integral con la adición necesaria que da la divinidad, sería todo un *flatus vocis*, o un juego de palabras que pretende justificar la creencia en algo que está más allá del mundo terreno, que no puede ser explicado, pero que es capaz de dar todas las respuestas sobre el sentido y razón de la existencia argumentando la idea de Dios. Por eso conviene hacer claridad acerca de lo que se entiende cuando aquí, en el contexto de la cultura teológica, se habla de trascendencia.

¿Qué se está entendiendo aquí por trascender?

Karl Rahner, famoso teólogo alemán que desarrolló el método de la teología trascendental, establecía una relación correspondiente entre inmanencia y trascendencia en la que ésta última era, sin más, otra forma de nombrar a Dios mismo (1961, p. 63). Aquí, sin embargo, es necesario ir más atrás, a un sentido más general en el que se define trascendencia como una cualidad que lleva a sobrepasar los límites definidos; además, designa todas las con-

diciones de existencia que se sitúan más allá de lo impuesto por la estructura sensorial o cognitiva y se describe como un movimiento opuesto a la inmanencia — que se refiere a la fuerza que se mantiene bajo sus propios límites y que posee en sí misma todas las causas y efectos posibles.

En este ascenso de la persona hacia la trascendencia, el primer peldaño que se pisa puede describirse como el “darse cuenta de la existencia del otro o de lo otro”.

Emmanuel Levinas es uno de los filósofos que más se ha preocupado por entender esta afirmación bajo el concepto de alteridad. Su comprensión del otro como distinto a mí resulta muy significativa, porque deja en evidencia que mientras se establezca la diferencia teniendo como sustrato el “ser”, dicha diferencia no es más que algo fútil. Afirmar que yo “soy” y que el otro “es” diferente a mí, deja al descubierto, según Levinas, más que una diferencia, una similitud: “¡ser!”. Esta forma de decir o de mostrar lo otro, lo distinto no hacen justicia a lo otro como irrupción de algo que realmente devenga como lo nuevo o lo distinto.

Para Levinas, -y aquí está su declaración reveladora,- hablar de lo otro implica partir hacia un mundo en el que el “ser” no tiene cabida ni sentido. No en la forma en que pasamos de un mundo donde las cosas “son” a un mundo donde no hay “nada”, porque conceptos como “ser”, “no ser” o “ser nada” pertenecen a la misma orilla ontológica, que se deja atrás cuando se formula la pregunta por el otro o

por lo otro y cuya realidad —aunque esté en constante y esencial relación conmigo mismo— no se agota en la individualidad que es circunscrita por la existencia (1999, pp. 45 y ss.).

Para Levinas, lo otro nos abre a la trascendencia en la medida en que se niega a exaltar “lo mismo”. Trascender no es ir de un punto A a un punto B. Tanto la pregunta por el otro, como la certeza de tener una relación con un mundo que no es invención absoluta de la conciencia, lleva al ser humano a salir de sí mismo, aunque lo haga solo para reafirmar el propio yo. Estos son aspectos que pertenecen a ese primer peldaño que lleva al hombre a comprender que la trascendencia no aparece como una especie de salto cuántico en la vida, sino como una apertura. La experiencia de lo otro es un suceso en el que algo distinto a la persona misma tiene la capacidad de enriquecer y reafirmar la propia identidad, comportándose como un ciclo: las cosas que suceden alrededor cargan de sentido la existencia y la existencia carga de sentido el mundo que la rodea.

En ese proceso —que caracteriza la vida humana— de “salir” y “aprender”, de “abrirse al mundo” y a una realidad más amplia que la personal, es apenas evidente que mucho de lo que se consigue llega de forma establecida, bajo enseñanzas formales, desde el hogar, la universidad, el lugar de trabajo o el círculo en el que se establecen y se mantienen las relaciones sociales. Es decir, la apertura al mundo no es el recibimiento de fenómenos ex-

traños, desarticulados o absurdos. Por la estructura del proceso cognitivo, lo novedoso, lo radicalmente otro, llega y se entiende bajo condiciones que resultan familiares. La experiencia religiosa de la divinidad no se escapa a estas condiciones. Ella llega a la vida del creyente, en la mayoría de los casos, por una instrucción y no por una experiencia directa con aquello que según su cuerpo doctrinal se sustenta como verdad. Además, este tipo de enseñanzas formales, tan comunes en la vida de la persona, no llegan ni se expresan de un modo unívoco o convencional. Estos aprendizajes se dan por imitación, por instrucción, por necesidad o por imitación del comportamiento social. El aprendizaje puede darse de manera puntual o puede prolongarse silenciosamente a lo largo de la vida; puede ser estricto y fatigoso o amplio y cómodo. En todo caso el aprendizaje, sea cual sea su forma, se expresa en una acción efectiva. Como afirma Rafael Echavarría, el aprendizaje representa el desafío quizá más importante al que se enfrenta todo ser humano durante su existencia. Este le permite tener una vida en la que no solo se reconoce un espontáneo devenir, sino en el que el ser humano se compromete como agente activo de sus posibilidades de transformación (2013, pp. 61 y ss.), que no es otra cosa que comprometerse a asumir el reto de trascender.

Manifestándose, también, de manera heterogénea, surge con el aprendizaje un tipo de asimilación que no se da de manera inmediata sino reflexiva y que no se

impone desde fuera, sino que es determinado por el juicio personal. Se trata del segundo peldaño en el ascenso hacia lo trascendental: la visión crítica de la realidad, una condición indispensable para saber “estar-en-el-mundo”, si se permite aquí utilizar el lenguaje de Heidegger en *Ser y tiempo* (2005, pp. 130 y ss.), quien entiende ese “estar-en-el-mundo” como una disposición que va más allá de la relación sujeto-objeto y que por ir más allá de esta, ya supone la trascendencia. El mundo en el que se está, ya es, según Heidegger, “algo demasiado fuera” (1967, pp. 364 y ss.), más allá del ámbito de lo subjetivo, porque antecede al sujeto, y a la vez más allá de lo que objetivo, porque no es producto de una observación. Con un mayor acento en el entender que en el ser, la oración de Tomás de Aquino para antes del estudio expresa una súplica por la destreza, que permite aprehender aquello sobre lo cual buscamos inteligencia:

Agudeza para entender,
capacidad para asimilar,
método y facilidad para interpretar.²

Junto con la apertura a lo otro y la visión crítica de la realidad existe un tercer peldaño que hace comprensible la tendencia humana hacia la trascendencia, se trata de la actitud creativa. Si la visión crítica descarga el juicio sobre la alteridad, la creatividad es una acción que permite

crecer, producir, crear. Es una praxis que compromete el juicio y la responsabilidad. Es también la capacidad de descubrir, en medio de una situación adversa o problemática, nuevas perspectivas que contribuyan a una solución y al surgimiento en la realidad de la innovación, que irrumpe como un factor de cambio.

El último peldaño por el que se asciende a la comprensión de la trascendencia es el compromiso ético. Conviene recordar, en palabras de María Esther Gómez de Pedro, que en Tomás de Aquino la persona se entiende como “lo más perfecto que hay en toda la naturaleza, o sea, el ser subsistente en la naturaleza racional” (ST, I, q. 28, a. 3, in c). Esta vida racional —continúa Gómez de Pedro— “que nos especifica como personas, no solo nos hace poseedores de una dignidad inalienable y sujetos de deberes y derechos, sino que nos introduce en el mundo de la libertad y de la responsabilidad. En efecto, ser de naturaleza racional nos permite ‘ser dueños de nuestros actos’, de ahí que cada persona, por el mero hecho de serlo, posee una dimensión ética” (2013, p. 21). No es suficiente con juzgar críticamente el mundo o tomar planes de acción para “corregir” aquello que está mal o “crear” aquello que hace falta. Es necesario comprender que los seres humanos siempre están en una búsqueda constante —que es una búsqueda de la felicidad—, según decía santo Tomás, y que por eso se intenta que acciones como ver, juzgar, comprender, actuar e innovar lleven a cada persona a ser auténtica, plena y

² “Da mihi intelligendi acumen, retinendi capacitatem, addicendi modum et facilitatem, interpretandi subtilitatem”.

feliz. Cada acción que se realice debe aportar un mejor conocimiento de sí mismo y de sus posibilidades. Realizar algo en el mundo conlleva realizarse en el mundo.

Con todo esto, queda expresado que cuando se sitúa la trascendencia en el horizonte del hombre, y cuando se pone la idea y posibilidad de comprender a Dios en la apertura hacia esa trascendencia, la persona aparece como un ser en crecimiento, que pese a estar determinada por diversos factores, puede progresar con y por sus acciones. Estas últimas pueden y deben ser siempre ejercicio de la libertad. La trascendencia se ofrece como una posibilidad para realizar un ascenso en el que se pueden frenar las ansiedades, dejar atrás el egoísmo y la ignorancia, y no renunciar a la felicidad por culpa del fracaso, el agotamiento, el rechazo y la sensación de impotencia. Dios entra en ese escenario de la trascendencia, de la historia y la cultura para encontrarse con la persona y fundar con ella una nueva realidad en la que se hará posible la realización de aquellas ilusiones que llenan el corazón.

El papel de la cultura en la búsqueda y comprensión de la trascendencia

Sin importar que la imagen escatológica de la humanidad sea más distópica que utópica, la cultura, aquello que nos conserva y nos hace crecer —y cuyos principios garantizan, en cierta manera la supervivencia— aparece siempre en escena. Conviene en este punto hacer una aproximación al concepto de cultura. Según Ángel Díaz Radas, la cultura puede ser una forma de vida social, a la vez que un conjunto de reglas con las cuales las personas dan forma a sus relaciones y a su acción social (2010, p. 19).

Tanto el cultivo como la conservación de las habilidades humanas juega un papel determinante en la conformación de algo que es mucho más grande: la sociedad. Si bien la cultura brinda un sinnúmero de elementos que determinan las condiciones de vida de la comunidad humana como el lenguaje, los procesos, las técnicas, los sistemas económicos, políticos e incluso religiosos, entre otros, la sociedad consolida la imagen y la vocación del ser humano, que no es meramente individuo, sino que por su búsqueda de trascendencia se abre al mundo y desea un lugar en el que no se aniquile o se disuelva, sino en el

que pueda reconocerse como persona. Como afirma Eudaldo Forment:

Por ser persona, el hombre no sólo pertenece a la sociedad, sino que por este atributo significador, es posible la misma sociedad. Una comunidad de meros individuos, como la que forman algunos animales, aun persiguiendo todos ellos el bienestar general, un bien común, no constituyen una sociedad. Porque sus miembros, por no ser personas, no conocen este bien, ni lo quieren libremente, lo logran por instinto. En cambio, la comunidad humana, por estar constituida por personas, puede tener un ideal común, conocido y buscado, que le da una unidad espiritual, que es lo que constituye formalmente a la sociedad. El bien común de la sociedad no tiene una comunidad de género o de especie sino que su comunidad es el fin. Afirma, por ello Santo Tomás que: “el bien común es común, no por la comunicación genérica o específica. Sino por comunicación de finalidad, puesto que el bien común es también fin común (Summa Theol., 2-2, q. 64, a. 2.)”. (Forment en Lobato, 1994, p. 824)

Y ese ideal, ese bien común o ese fin común, se comporta —según Tomás de Aquino— como cualquier fin de otra norma que busca consolidar la amistad entre los seres humanos: “toda ley tiende a establecer la amistad de los hombres unos con

otros y de estos con Dios” (Summa Theol., 1-2, q. 99, a. 1, ad 2.). La dimensión personal y la dimensión social son dos facetas que integran lo humano. La cultura se encarga de ofrecer o proporcionar a cada persona los instrumentos y las condiciones necesarias para que pueda alcanzar su realización plena. En el ámbito de la cultura teológica, se afirma que una de esas condiciones es propiciar el encuentro con Dios. Con ello se intenta fijar un itinerario y un fin supremo a la trascendencia.

No solo a través de la inteligencia y de la voluntad, sino a través de todo su ser y su capacidad de relacionarse, la persona se muestra destinada a Dios: la ciencia de su inteligencia y su tendencia indeclinable hacia el bien y la búsqueda de la verdad se despliegan como un camino que conduce no a un destino incierto, sino a un bien que resulta siendo un bien supremo. En ese sentido, la revelación —como afirma Javier Vitoria— “no está destinada a que los hombres y las mujeres sepamos algo sobre el misterio de Dios que, de otra manera, nos sería imposible o difícil saber, sino a que seamos de otra manera (Vitoria, 2008, p. 37).

La teología se encarga de ser mediación entre una determinada matriz cultural y la función que cumple la religión de permitir que cada persona, individual y socialmente, pueda encontrarse cara a cara con Dios, y que su manifestación se haga creíble en la humanización de los hombres y mujeres. La religión le pone norte a esa trascendencia que se distiende y nombre a lo que emerge como absoluto.

El papel mediador de la teología

La teología no es un cuerpo de doctrinas que han caído, como un monolito, del cielo y de las cuales se desprenden sin más las verdades que toda persona debe creer sobre Dios y sobre la esencia misma del mundo, su conducta y su destino final. La teología y, de manera particular, la cultura teológica hacen referencia a una reflexión que intenta mostrar que las personas están esencialmente abiertas a la pregunta sobre Dios y que ellas pueden comprender y acceder a una posible revelación en medio de la historia. La reflexión teológica traza un itinerario para la búsqueda trascendental de cada persona, insiste en que puede tener un encuentro con Dios, y lo hace siguiendo los mismos presupuestos que hacen posible el encuentro del ser humano con los otros. La teología no es un discurso que pretenda demostrar la existencia de Dios, ella se encarga más bien de mostrar que “pensar” a Dios no es una contradicción o algún tipo de absurdo. La cultura teológica es una reflexión que le presta una gran atención al problema del sentido. Ella se encarga de insistir que la revelación divina llega a la persona no solo cargada de sentido, sino como una fuerza capaz de llevar a la persona a adquirir la plenitud de sentido para su propia existencia. Del mismo modo, la cultura teológica como mediación brinda herramientas para que el pensamiento humano pueda acceder a Dios a través de

la búsqueda de sentido, de la necesidad de propiciar una conducta que promueva la dignidad, la libertad y el bien, entre otros aspectos, y que sostenga el ideal de realización personal.

Cada tradición religiosa, aunque no coincida en la idea de un Dios único — como si sucede entre judíos, cristianos y musulmanes— apela, en su discurso teológico, a darle sentido y cohesión a la existencia humana, proponiendo un horizonte guía. Todas las tradiciones buscan la forma de mantener en equilibrio la tensión entre la presencia o actuar de la divinidad y la libertad de la persona. En ese sentido, la multiplicidad de religiones no deja al descubierto contradicción, intolerancia o discrepancia, sino que aboga por esa ilimitada posibilidad de acceso que el ser humano tiene a la trascendencia. Por eso pierde valor la pregunta sobre si todas las religiones son iguales. No existe punto de comparación, como tampoco tiene sentido pretender una masiva unificación de las religiones, porque histórica y culturalmente su multiplicidad y diversidad hacen referencia de manera esencial a los contextos vitales que las suscitan y las nutren. El ecumenismo global y el diálogo interreligioso que se busca entre las religiones pone su acento en otra cuestión: aprender a conocer y respetar las creencias del otro, buscando dejar atrás absolutismos y relativismos, para despertar la conciencia de la responsabilidad que tienen las religiones de salvar al ser humano de las constantes amenazas y crisis que lo rodean.

Debido a la influencia que tiene el cristianismo en nuestra cultura, conviene echar un vistazo a la forma como asume, en su dinámica originaria de religión revelada, el sentido de la trascendencia humana. Conviene comenzar por la pregunta: ¿qué se entiende por revelación? El teólogo español Jorge Zazo Rodríguez ofrece un acercamiento apropiado al sentido de la revelación cuando afirma:

La revelación efectiva que Dios lleva acabo supone la real aparición ante el creyente de ese Tú que anhela. Lo cual es especialmente visible en ciertos pasajes veterotestamentarios, como la epifanía de Mamré y la vocación de Isaías. Tal proceso llega a su cumbre en la persona de Cristo. En efecto, el encuentro con Él es el encuentro con un hombre y, en ese sentido, en todo similar al encuentro con cualquier otra persona. Pero es también el encuentro con Dios y, por ello, esencialmente diverso e incomparable a ninguno otro. Y es que lo importante en la fe de la iglesia no es una doctrina, sino una Persona: la del Señor, que es la plenitud de la revelación. Solo a la luz de la relación con Él se comprenden todo lo demás. Pero ¿cómo puede el creyente encontrarse personalmente con Cristo? Gracias al mismo “principio” por quien pudieron encontrarlo realmente sus propios contemporáneos: Espíritu Santo. (2010, p. 41)

La revelación no es, como también lo afirmará Andrés Torres Queiruga, un puro conocimiento intelectual, sino que abarca la integridad de la persona y de la historia (2008, p. 435). Ahora bien, la anterior definición de Jorge Zazo recoge varios aspectos ya mencionados anteriormente, pero incorpora por lo menos dos nuevos aspectos que merecen una especial atención: el papel que juegan en el acontecimiento de la revelación la Escritura y Cristo.

La Escritura

¿Tendría que ser el lenguaje de la Biblia algo extraño para poder referirse de manera conveniente y adecuada a las situaciones peculiares que expresa? Para algunos pocos sí³, pero para la mayoría de los teólogos está claro que si bien las narraciones bíblicas no pueden incluirse dentro de los parámetros que siguen los lenguajes de verificación y observación, no dejan de ser profundamente significativas para aquellos que se refieren a ellas, ya sea como narradores o como oyentes de la palabra (Torres Queiruga, 2008, p. 449). Esto se debe más a que están determinadas por la lógica y la fuerza que comprometen al testigo, y no tanto a que se

3 Por ejemplo para el teólogo protestante I. T. Ramsey. Cfr Cossee de Maulde, G. “Analyse hnguistique et langage religieux l'approche de Ian Ramsey dans “Religious Language”. Nouvelle Révue Théologique 2 (1969) 186 nota 58. También Badham, Roger A. Introduction to Christian Theology: Contemporary North American Perspectives. Louisville: Westminster John Knox Press. 1996. p. 114.

apoyen en la observación empírica que las haría creíbles. Vicente Vide expresa esta particularidad del lenguaje religioso bíblico de este modo:

El cristiano que habla de Dios está convencido del significado de las expresiones empleadas, ya que el Dios al que se refiere está comprometido con la causa del hombre y coimplicado en la misma estructura del diálogo humano como condición de posibilidad última de cualquier tipo de lenguaje referido al Misterio y a lo de algún modo Absoluto. Además el lenguaje cristiano presenta una particularidad propia. No solamente habla de Dios y a Dios sino que afirma también que Dios ha hablado a los hombres en la historia de un modo explícito en Jesucristo, el Logos del Padre. (1999, p. 79)

Así pues, la Escritura ofrece al creyente en su vida de fe no unos relatos piadosos del pasado, sino que ofrece un testimonio. En efecto, la Escritura en el acontecimiento de la revelación no recoge únicamente una serie de historias devotas, también actúa como la promesa misma que no solo implica a los personajes históricos sobre los cuales habla, sino al lector, al oyente de esa palabra. Además, la Escritura se encarga de localizar sus testimonios dentro de la perspectiva en la cual la persona está buscando sentido a su propia existencia, de ese modo es palabra que interpela de manera directa. Como decía Searle sobre

el lenguaje performativo y que resulta bastante pertinente aquí:

En vez de ver en la relación entre las palabras y el mundo algo que existe in vacuo, ahora se ve esta relación en el marco de acciones que se orientan hacia un fin y que son realizadas por interlocutores que emplean instrumentos convencionales (palabras, frases) organizadas según juegos de reglas. (Searle, 2001, p. 126)

Como las relaciones que se establecen con Dios, según el testimonio de la Escritura, se orientan a un fin, es posible resaltar algunos de los rasgos más característicos de la imagen de ese Dios, que aparecen en la Escritura y que exteriorizan en cierta forma su ser y sus intenciones⁴. El testimonio bíblico señala que Dios es un Dios que crea, que vence el poder del caos e introduce un orden; es indiscutiblemente un Dios que promete. Es decir, entra en el mundo comprometiéndose y autoimplicándose con él por medio del establecimiento de promesas. Es un Dios que libera, no existe esclavitud alguna que no pueda ser vencida por su poder y busca que toda persona alcance el beneficio del cumplimiento de su promesa. Según la escritura, es un Dios que introduce en la vida personal y social un orden, su palabra suena muchas veces en la escritura como un decreto, como un mandato. Ese poder para establecer su mandato no solo

4 Se sigue aquí en la enumeración a Walter Brueggemann, *Theology of the Old Testament*. Minneapolis: Fortress Press, 1997. pp. 207 y siguientes.

garantiza el cumplimiento de preceptos o la rectitud del obrar, también garantiza la vida de los que se acogen a ella; una última imagen es la de Dios que guía. El pueblo de Israel reconoce que también las acciones que Dios realiza sobre ellos, son como el impulso y el camino que llevan a los creyentes hacia sí mismo.

De esta forma, la Biblia perfila un rostro de Dios que aparece dejando atrás esa imagen oscura, y a veces vaga, que se pueda tener de la trascendencia. Estos rasgos bíblicos de Dios hacen más fácil entender que su irrupción en la historia personal más que ser una enigmática hierofanía, es más bien un manifiesto, un encuentro existencial.

Cristo

El papel de Cristo es central al hablar de la revelación cristiana: “la verdad profunda de Dios y de la salvación del hombre que transmite la revelación, resplandece en Cristo, mediador y plenitud de toda revelación”, lo señala la Constitución Dogmática Dei Verbum No. 2 ante la pregunta que él mismo formuló: “¿Quién dice la gente que soy yo?”. El creyente de todos los tiempos sigue cuestionándose acerca de la identidad de Jesús. Pero no se trata de que existan serias dudas acerca de quién fue o es Jesús, sino más bien que la afirmación creyente de que Jesús no solo anuncia el reino, también su vida misma representa la irrupción de ese reinado. Jesús es la clave interpretativa que permite comprender la afirmación de que Dios

surge en medio del drama humano con corazón de hombre.

Si algo queda claro con la encarnación de Jesús como revelación de Dios es que adentrarse en el misterio humano y adentrarse en el misterio de Dios resultan siendo lo mismo: dos vías de acceso a un único misterio. Misterio que en ninguno de los dos casos se ha de interpretar como enigma, sino como realidad grandiosa, sobrecogedora e inabarcable. Antonio Bentué, siguiendo las palabras del Cardenal belga Godfried Danneels, considera que es posible afirmar que una presencia, oculta pero activa, del misterio de Cristo en las otras tradiciones religiosas, puede llegar a establecer las bases de un diálogo entre religiones. Ello explica que el intercambio de la experiencia religiosa entre los cristianos y los no cristianos, aun cuando sea inconscientemente por parte de estos últimos, es para todos el mismo misterio de salvación (Bentué, 2014, p. 24).

En el contexto de la búsqueda de la trascendencia, donde se ha situado la revelación de Dios, Cristo encarnado en el tiempo y en la historia humana viene a representar la plenitud de esa revelación en dos sentidos: por un lado, en él habita la plenitud de la divinidad (Col. 2, 9), que es comunicada a todos los hombres (Jn. 1, 16); y por el otro, en él se aprecia la condición creyente del testigo fiel, cuyo compromiso espera Dios. Curiosamente, porque en esa actitud testimonial del creyente -que en su “decir” y “hacer” busca lo querido por Dios- no solo se descubre el

profundo sentido de la fe, sino que se sigue revelando la voluntad misma de Dios.

Si bien la mención de la Revelación, la Escritura y Jesús hacen referencia a un contexto muy particular de fe —el cristiano—, poseen todos juntos un valor universal en el ámbito de la cultura teológica, que comparten las grandes religiones del mundo: en medio de un contexto histórico y temporal le dan al ser humano un horizonte de sentido, que lo abre hacia una nueva concepción de sí mismo, de su existencia, del mundo y de los otros. Frente a los embates del destino, estos factores demuestran que el hombre tiene la capacidad de realizarse de manera creativa y trascendente en medio de su historia, corrigiendo su camino, superando sus miedos y sanando heridas — las propias y las de la sociedad—.

La cultura teológica, intentando sanar la discordia, a veces demasiado acentuada, entre religión y cultura, intenta mostrar a la primera como una dimensión necesaria en la vida del ser humano —deseoso de trascendencia— que haga frente a esa tendencia social desprovista de fundamentos y agotada de sentido (Tillich, 1962, pp. 248 y ss.) y que ayude al ser humano no solo a reconocer sino a sobreponerse del drama que lo envuelve o lo hace sentir derrotado.

Perspectivas antropológicas y filosóficas

El problema de la dignidad y de la trascendencia del ser humano, en relación con la pregunta sobre Dios, es un asunto que pone a la reflexión teológica en diálogo con todas aquellas disciplinas que tienen el estudio del fenómeno humano como centro o referencia de su interés. Entre ellas sobresalen, fundamentalmente, la reflexión filosófica y la reflexión antropológica. Teología, filosofía y antropología son tres disciplinas necesarias que entran en juego cuando se intenta afirmar que la persona humana es, esencialmente, excéntrica. Es decir, al preguntarse por el sentido y el valor de su existencia, se descubre abierta a lo otro, al sentido del mundo presente y posible, y a su pregunta por Dios, y que por esa condición excéntrica se explica la trascendencia como aquello que le permitirá a la persona llegar a comprenderse a sí misma con relación —y siempre en correlación— al contexto vital que la sustenta. Juan Fernando Sellés describe el mapa de la relación entre teología, filosofía y antropología:

Hegel ha dicho que pensar filosóficamente es pensar a Dios. Kant dijo que pensar filosóficamente es preguntarse por el hombre. Ambas aserciones son verdad en lo que afirman, pero necesitan complementarse recíprocamente para no caer

en reduccionismos. Pensar a Dios, filosóficamente, no puede hacerse sin verlo como causa creadora, como ponente del ser finito y, en especial, del ser humano. Y el pensar filosófico sobre el hombre no puede obviar el hecho de que éste está abierto a una realidad que le trasciende y a un sentido que desborda su mera supervivencia biológica. En definitiva, la filosofía —al menos aquella que Aristóteles denominó “Filosofía Primera”— consiste en pensar a Dios desde el hombre y al hombre desde Dios. (Sellés, 2006, p. 47)

Lo anterior reafirma que no se parte de la cuestión humana por sí misma, sino que la pregunta por su sentido y significatividad es una cuestión que implica un entramado de perspectivas y un proceso reflexivo que tiene que realizarse bajo las condiciones del espíritu crítico de cada momento de la historia en particular, solo así la pregunta por el hombre, su trascendencia y su comprensión de Dios, pone en diálogo, y en una provechosa tensión, la pregunta originaria por la persona humana con la realidad que circunda a quien vuelve a plantearse esta cuestión.

La antropología filosófica resalta como ninguna otra disciplina el valor de este preguntar humano (Clammer, 2013, p. 35) y lo promueve como una orientación hacia aquello que va más allá de lo conocido y conseguido, generando siempre una dialéctica de preguntar para conocer y sobre lo conocido, preguntar. Según el teólogo Juan Alfaro, la cuestión de Dios

podrá ser justificada solamente como el “por qué” último exigido por la cuestión misma del hombre, es decir, como condición última de posibilidad inteligible de lo que el hombre vive en su relación con el mundo, los otros, la muerte y la historia (2002, p. 27).

Ahora bien, todo esto parece seguir una lógica clara y consecuente; sin embargo, aunque es así, no es posible pensar desde una perspectiva filosófica en un criterio único interpretativo para comprender lo humano. Existen múltiples factores que determinan las concepciones de las personas no solo en el ámbito filosófico, sino también en el teológico y el antropológico. Sami Pihlström, destacado filósofo pragmático contemporáneo de origen finlandés, distingue, según Brezina Václav, por lo menos cuatro concepciones filosóficas que marcan la comprensión de lo humano:

Pihlström distinguishes four major philosophical conceptions of humanity, which he calls essentialism, naturalism, existentialism and culturalism. Essentialism, according to Pihlström, presupposes that there exists ‘a timeless, unchanging, immutable, metaphysical essence of humanity’. Naturalism, on the other hand, is a reductionist, antimetaphysical position, which perceives humankind as part of the contingent natural world discoverable by individual specialized disciplines (biology, chemistry, psychology, so-

ciology, etc.). Existentialism, which stresses the importance of human existence over essence, maintains that ‘we are radically free to make our decisions [about our lives] in the concrete material and historical circumstances’. Finally, culturalism perceives human beings as rooted not in a pregiven, universal, metaphysical essence (as does essentialism), but in human-constructed cultural environment. (Kumar, 2013, p. 77)

Por esta razón, sostendrá Pihlström, la cuestión del ser humano tiene que abordarse como si fuera una especie de gran narrativa. Es decir, como un discurso —pese a la pluralidad de marcos interpretativos— que no solo soporte narraciones planas y lineales, sino también aquellas que sustentan narraciones más complejas, como la tragedia⁵. Esa gran narrativa es, según Pihlström, una tarea del pragmatismo, es decir, de la ponderación de la acción humana sopesada por su eficacia y su utilidad (Pihlström, 1998, p. 221). Sin embargo, la clave que descifra lo humano no se halla en la composición de un único “relato” narrado por diversos referentes, sino más bien por aquello que brinda un horizonte de sentido en un mundo que, como sostiene Niklas Luhmann, no solo vive en una constante sensación de riesgo, sino que paga el precio —al entender que sabe poco o casi nada— de sentir no solo que su identidad parece ofrecer poco, sino de sentirse inestable frente a los procesos históricos que lo cargan de importancia y ante las expectativas que lo llenan de sentido (Luhmann, 2009, p. 56).

En ese contexto de sentido se encuadran la cultura teológica y sus preguntas por el sentido último de la existencia humana, más allá de lo empírico y lo fenomenológico, hasta llegar a la pregunta por Dios, comprendiendo que la cuestión de Dios se da legítimamente en el contexto de la cuestión del hombre, en la medida en que orienta los pensamientos y las acciones humanas hacia aquello que lo carga de significado, en el ejercicio de la responsabilidad y la libertad, la condición humana y su vocación hacia la felicidad, como lo indica Tomás de Aquino⁶. En palabras de Lonergan:

5 Narrativity, Modernity, and Tragedy: How Pragmatism Educates Humanity. En: Paideia Project On-Line. <http://www.bu.edu/wcp/Papers/Amer/AmerPihl.htm>. [Febrero 10, 2015.]

6 “Beatitudo est ultima perfectio hominis”. En: Tomás de Aquino. *Scriptum super Sententiis. Liber IV, d. 49, q. 1, a. 3.*

La pregunta por Dios se halla, pues, dentro del horizonte del hombre. La subjetividad trascendental del hombre es mutilada o abolida a menos que el hombre viva expandiéndose hacia lo inteligible, lo incondicionado, hacia el bien del valor. El alcance, no de su logro, sino de su intencionalidad, es sin restricciones. Dentro de su horizonte hay una región para lo divino, un santuario para la santidad última que no puede ser ignorado. El ateo puede declararlo vacío. El gnóstico puede sugerir que su investigación no ha sido concluyente. El humanista contemporáneo rehusará permitir que la pregunta surja. Pero sus negociaciones presuponen una chispa que se centellea en nuestra arcilla, y que es nuestra innata orientación a lo divino. (2001, p. 105)

Esa innata orientación a lo divino es lo que se ha expresado aquí como una forma de condición relacional que se da con el otro, con el mundo, que no es solo puerta de acceso a una divinidad, sino aquello que carga de sentido y significado la propia existencia. El misterio del hombre (expresado por la biología, la antropología, la filosofía y la sociología entre tantas otras), unido al misterio de Dios (teología) y manifestados juntos en el misterio de Cristo (cristología), son tres realidades diferentes, que, sin embargo, están estrechamente relacionadas y son inseparables. Se iluminan unas en las otras y las tres realidades forman un triángulo fundamental (Fernández Castela, 2013, p. 127) que no solo sostiene al ser humano frente al desasosiego, el miedo y la amenaza constante de aniquilación, sino que lo impulsan para que pueda realizar alcanzar su bien máspreciado: la felicidad.

Referencias

- Alfaro, J. (2002). De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Badham, R. A. (1996). Introduction to christian theology: contemporary north american perspectives. Louisville: Westminster John Knox Press.
- Brueggemann, W. (1997). Theology of the Old Testament. Minneapolis: Fortress Press.
- Clammer, J. (2013). The project of philosophical anthropology. En Kumar Giri, A. y Clammer, J. (eds.). Philosophy and anthropology: border crossing and transformations. London: Anthem Press.
- Constitución Dogmática Dei Verbum sobre la Divina Revelación (1965). Concilio Vaticano II.
- Echeverría, R. (2013). Escritos sobre aprendizaje. Buenos Aires: Granica.
- Fernández Castela, P. y Madrigal Terrazas, S. (2013). La lógica de la fe: manual de teología dogmática. España: Universidad Pontificia Comillas.
- Forment, E. (1994). Dimensión social de la persona. En: Lobato, A. (dir.). El pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy, I. El hombre en cuerpo y alma. Valencia: Edicep.
- Giddens, A. (2003). Un mundo desbocado, los efectos de la globalización en nuestras vidas. México: Taurus.
- Heidegger, M. (2005). Ser y Tiempo. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Heidegger, M. (1967). Sein und Zeit. Tubinga: Max Neimayer Verlag.
- Kumar Giri, A. y Clammer, J. (eds.), (2013). Philosophy and anthropology: border crossing and transformations. London: Anthem Press.
- Levinas, E. (1999). De otro modo que ser, o más allá de la esencia. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Lobato, A. (2001). El pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy, II. El hombre y el misterio de Dios. Valencia: Edicep.
- Lonergan, B. (2001). Método en teología. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Luhmann, N. (2009). Soziologische Aufklärung 1: Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme. Wiesbaden: VSVerlag.
- Luhmann, N. (2007). La sociedad de la sociedad. México, D. F.: Herder.
- Pihlström, S. (2015). Narrativity, modernity, and tragedy: how pragmatism educates humanity. En: Paideia Project On-Line. <http://www.bu.edu/wcp/Papers/Amer/AmerPihl.htm>.
- Pihlström, S. (1998). Pragmatism and philosophical anthropology: understanding our human life in a human world. New York: Peter Lang.

- Searle, J. (2001). *Mente, lenguaje y sociedad. La filosofía en el mundo real*. Madrid: Alianza.
- Sellés, J. F. (ed.), (2006). *Propuestas antropológicas del siglo ~~xx~~ (I)*. Barañain: EUNSA.
- Tillich, P. (1962). *Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung. Schriften zur Theologie I*. Stuttgart: Evangelische Verlagwerke.
- Tomás de Aquino. *Scriptum super Sententiis. Liber IV, d. 49, q. 1, a. 3*.
- Tomás de Aquino. *Summa Theologica.*, 1-2, q. 99, a. 1, ad 2.
- Torres Queiruga, A. (2008). *Repensar la revelación*. Madrid: Editorial Trotta.
- Vide, V. (1999). *Los lenguajes de Dios. Pragmática lingüística y teológica*. Bilbao: Universidad Deusto.
- Zazo Rodríguez, J. (2010). *El encuentro: propuesta para una teología fundamental*. Salamanca: Secretariado Trinitaria.

Actividades



1. La antropología, la sociología y la filosofía intentan cada una explicar el origen del fenómeno religioso. Indague acerca de la manera como cada una de estas disciplinas argumenta su posición al respecto.
2. ¿Cuáles son los elementos que determinan la creencia en una religión?
3. El video “Hablando de ciencia: del mito a la razón” plantea la posición de la ciencia con respecto al desarrollo del pensamiento del hombre a lo largo de la historia. ¿Cómo se plantea el tema religioso en ese video?
 - ¿De qué forma la religión y la ciencia están relacionadas?
 - ¿Se podría afirmar que en el mundo contemporáneo hemos logrado superar las explicaciones de la realidad con base en los mitos?, ¿por qué?
 - Investigue acerca de la Cienciología: ¿cuáles son las características principales de esta creencia?, ¿cuáles son los argumentos que plantea para defender sus postulados?, ¿considera que los argumentos que plantea son suficientemente sólidos para defenderlos?, ¿por qué?
 - Puede consultar el video en los siguientes vínculos:
<https://www.youtube.com/watch?v=xYn3xlEHEvc>



4. Indague sobre y caracterice la manera como la psicología intenta explicar el asunto del fenómeno religioso en el ser humano y determine las diferentes posiciones que se han formulado al respecto. Escoja algunas de esas ideas y analícelas desde el punto de vista personal.

La idea y la experiencia de lo trascendental

Perspectivas teológicas de la historia

A lo largo de la historia se han dado diferentes manifestaciones de tipo religioso; motivadas por la necesidad natural en todo ser humano de relacionarse con una trascendencia. El hombre se diferencia de las demás cosas de este mundo por su capacidad innata de darles sentido; es él quien posibilita la transformación del mundo de manera racional para intentar brindarle un mayor sentido a su vida. En esta búsqueda de sentido, este se da cuenta que ello no solamente está posibilitado por la solución de sus necesidades básicas, por la misma transformación que ejerce de su entorno a través de un trabajo o por su capacidad de formar y vivir en una familia y en un ambiente social; también hay una búsqueda de sentido de aquellas realidades que desbordan las anteriores: la justicia, el amor, la realización personal, la felicidad. Todas ellas lo cuestionan y lo llevan a trascender la realidad, buscando un sentido aún más grande y desbordante sobre el que se fundamente todo. Es aquí donde surge la religión como una relación con esa trascendencia o un estado que justifique estilos y maneras de asumir la vida. Como lo afirma Paul Tillich:

Ser religioso significa preguntar apasionadamente por el sentido de nuestra vida y estar abierto a una respuesta [...] es el mismo ser del hombre en cuanto se pone en juego el sentido de su vida y de la existencia en general. Religión, en el sentido más amplio y profundo de la palabra, es aquello que nos atañe incondicionalmente [...]. La religión es la sustancia, el fundamento y la profundidad de la vida del espíritu humano. (Tillich en Marquínez, 1982, pp. 71-72)

Hinduismo

Cuando el pueblo ario llega al territorio indoeuropeo (2000 al 1500 a. C.) trae consigo una serie de creencias de las culturas que lo influenciaron. Esto hace que esta religión se caracterice, a diferencia de las demás religiones, por no tener un fundador específico, unos profetas que generen una unidad claramente marcada, ni una estructura que unifique sus creencias o marque líneas uniformes de vivencia de sus costumbres, ya que, si bien es cierto que las culturas que de allí se desprenden comparten muchos elementos, la manera de vivirlos, asumirlos y expresarlos tiene algunas especificidades. Es así como la cosmovisión y las prácticas del hinduismo manifiestan una gran diversidad, quizá la más grande entre todas las religiones existentes, fruto de esas constantes interrelaciones con los diferentes pueblos que pasaron por el territorio asiático a lo largo de toda la historia. No obstante, se intentarán precisar aquí los elementos propios de esta tradición cultural.

Lo primero que conviene aclarar es que en el sánscrito (lenguaje original de estas culturas) no existe un término que exprese completamente el significado de la palabra “religión”, ya que para los hindúes las creencias, vivencias y ritos están íntimamente vinculados al aspecto social. Por esto, es normal que cuando se habla con un hindú, estos insistan en que la suya no es propiamente una religión, sino una manera de vivir o una cultura (Delameau, 1997, pp. 263-271). Como lo afirma Cybelle Shattuck, “la palabra que más se acer-

ca [para definir el concepto de religión] sea dharma. Dharma significa ley, deber, justicia, virtuosidad” (2002, p. 14). Lo anterior permite ver cómo el hinduismo le da una especial relevancia a la manera como cada persona asume su propia vida, más que a las creencias. Dicha manera de comportarse está sujeta a la comprensión de una organización de la naturaleza, de la sociedad y de la familia que se concibe ligada a un orden divino. Por tanto, en el hinduismo existe una actitud de acatamiento de ese orden. Esto se nota, por ejemplo, en la forma en que cada hindú asume la posición social que le ha correspondido como producto de un orden mayor determinado y que debe ser tomada de forma natural y paciente. El dharma, entonces, consiste en vivir y asumir lo que le ha correspondido a cada uno de manera virtuosa y buscando mantener el orden de todo. Se ve, entonces, que la virtuosidad y la actitud que se demuestran frente a los diferentes acontecimientos de la vida constituyen un elemento fundamental en el sistema de comprensión de lo religioso de un hindú.

Tal esquema de vida se ve reflejado en sus escritos sagrados. Estos son producto de diversos textos que fueron mezclando poco a poco las diferentes tradiciones y creencias, siendo reelaborados a lo largo del tiempo por cada una de las culturas que los fueron produciendo y asumiendo. Las primeras composiciones religiosas corresponden a los Vedas¹, las cuales da-

1 El término “veda” es tomado por los hindúes como “conocimiento”.

tan de entre el 1500 y el 600 a.C.; fueron transmitidos durante varios siglos, generación a generación, de forma oral (lo que hizo que fueran construidos a través de rigurosos sistemas nemotécnicos que permitieran ser aprendidos fácilmente por cada persona que ejercía la labor de transmisor de estas tradiciones). Redactados, entonces, como himnos (1028 en total), están estructurados en cuatro tipos de colecciones:

- Rig Veda Samhita: compuestos en honor a diferentes personajes divinos y para recordar ciertas sagas de familias de sacerdotes. Eran recitados en rituales especiales.
- Sama Veda Samhita: canciones que planteaban instrucciones sobre cómo se debía recitar el Rig Veda.
- Yajur Veda: recoge mantras² en verso o prosa, los cuales eran dichos en rituales especiales de la cultura hindú tradicional.
- Atharva Veda: himnos y fórmulas que reflejaban costumbres populares de los diferentes pueblos.

Posteriormente, estos libros recibieron una serie de redacciones nuevas y reformulaciones que ayudaron a precisar nuevas formas de comprensión de su propia cultura y la incorporación de nuevas tradiciones que fueron surgiendo con el paso del tiempo. Estas adiciones son:

- Brahmanas: escritos que explican y regulan los ritos.
- Aranyacas: textos que detallan algunos de los ritos que aparecen en las Brahmanas y plantean los beneficios de estos ritos.
- Upanishads: quizá fueron escritos entre los años 600 y 300 a. C. Hacen énfasis en el sentido que poseen los rituales, ya que en aquella época se había perdido un poco. Son los libros hindúes más conocidos en el mundo occidental. Hablan de un elemento que con el paso del tiempo ocupó un puesto importante en las creencias de esta cultura: la reencarnación como un ciclo continuo entre la vida y la muerte.

Como bien se puede observar por el contenido de sus escritos, los hindúes le conceden una gran importancia a las celebraciones de sus ritos, pues es el modo como se relacionan con la realidad, expresando de esta forma que todo tiene un carácter sagrado y que en todo se manifiesta la presencia de la divinidad o de las divinidades.

Los dioses a los que se dedican los Vedas forman un panteón asociado con fuerzas naturales y culturales. Así, por ejemplo, hay deidades identificadas con el sol, la luna, la tierra, el cielo, el viento y la noche. Hay también dioses y diosas con esferas culturales específicas como son el bienestar, la curación y los rituales. Las divinidades, llamadas devas, pueden estar imprecisamente organizadas según

² Corresponde a palabras, sílabas o frases que son dichas en voz alta en momentos de meditación, para invocar a la divinidad o para generar estados interiores de concentración.

el lugar que ocupen en los tres niveles del cosmos: el dominio celestial, el dominio atmosférico y el dominio terrestre. (Shattuck, 2002, p. 21)

No obstante esta diversidad de divinidades, consideran que estas no son más que diferentes representaciones de una única divinidad que se manifiesta en todo lo que existe, llamada Brahman, quien es considerado el principio, la esencia fundamental del universo, lo que existía como causa primera de todo. A partir de esta divinidad fundante, existen otros dos dioses fundamentales: Shiva (la fuerza destructora, pero que a su vez crea desde esa misma destrucción al reintegrar las cosas) y Vishnú (restaurador del orden universal del cosmos).

Inicialmente en el hinduismo se asumía que el objetivo de los ritos religiosos consistía en buscar que los dioses le permitieran al ser humano una vida digna y tranquila en la tierra para alcanzar el cielo después de la muerte. Sin embargo, esta idea cambió y se introdujo el concepto de la reencarnación: después de morir, el hombre, dependiendo de sus acciones virtuosas, renacería en una vida que le daría premios o castigos derivados de lo hecho en su vida pasada. A tal ciclo de renacimientos se le denomina Samsara y al mecanismo que regula los beneficios o castigos se le llama Karma. La Moksha es el camino por el cual el ser humano se puede liberar de la perennidad de este ciclo y lo puede lograr por medio del Yoga, el cual es una disciplina de ascetismo y meditación, de forma que el autocontrol

del cuerpo y la mente conduzcan al hombre a un estado de conocimiento de todo lo superior e inaccesible.

Budismo

Doctrina que surgió en el siglo VI a. C., a partir de los planteamientos espirituales de Siddhartha Gautama que, al igual que el hinduismo, originó con el paso de los siglos diferentes corrientes de creencias y estilos de comprensión sobre la vida y la manera de asumirla. Sus planteamientos fundamentales tienen que ver en gran parte con ciertos sucesos que, a juicio de la tradición, marcaron decisivamente la vida de Siddhartha; cabe decir que estos hechos tienen una mezcla de leyenda y simbolismo que le imprimen un carácter místico a las ideas que propone el budismo.

Siddhartha nació en una región del Himalaya, en la parte noroeste de la India. Aunque no se ha podido precisar la fecha de su nacimiento ni los datos que rodean toda su vida (aún se siguen discutiendo la exactitud de las fechas), se han recopilado algunas historias que permiten establecer algunos hechos que en la tradición budista se han considerado importantes y de gran influjo para esta religión. Perteneció a la casta hindú Ksatriya, la cual estaba conformada por nobles y guerreros, lo que permite suponer que era de una clase social bastante acomodada y algunos historiadores consideran que su padre era el rey del territorio. Mayadevi, su madre, murió a los pocos días de su nacimiento. Cuenta la tradición que Su-

ddhódana, su padre, cuando cumplió con el rito de llevar al niño a los pocos días de nacido al brahmán del pueblo para que le predijera su futuro, se enteró de que este llegaría a ser o un gran líder político o un gran líder espiritual, por lo cual, buscando asegurar que Siddhartha continuara con el reinado, lo recluyó en el castillo con el fin de formarlo en las cuestiones relativas a su sucesión, pero además para evitarle las decepciones del mundo y el contacto con las fragilidades humanas. Incluso, contrajo nupcias en su juventud con la princesa Yasodhara, con quien tuvo un hijo al que llamaron Rahula.

Pese a tener todas las comodidades en su palacio, Siddhartha decide escapar para conocer la realidad del mundo exterior. Así, se cuenta, tuvo contacto con las que consideraría posteriormente las realidades que aquejan al ser humano: la vejez, la enfermedad y la muerte. Sin embargo, también conoce la práctica de la meditación y la abstinencia como camino para la ascesis. De acuerdo a esto, concluye que el dolor y la muerte se encuentran presentes en la vida de todo ser humano. Decide, entonces, renunciar a su antiguo estilo de vida para dedicarse a la contemplación y a la búsqueda de la superación del dolor. Afirma José Arlés Gómez que finalmente Siddhartha “se mantuvo constante en su meditación por cuatro semanas hasta que pasó más allá de todo conocimiento y de todo entendimiento humano, [...] y así pudo alcanzar la iluminación. Desde entonces fue llamado por sus discípulos, Buda, el ilumina-

nado: Siddhartha había llegado al nirvana sin necesidad de experimentar la muerte física” (Gómez, 2006d, p. 19). Se plantea entonces que el camino para alcanzar la perfección humana, es decir, el acceso al nirvana, es un estado de meditación que lleve al ser humano a la liberación de las sensaciones y al control de todas las pasiones y deseos.

Es así como el Budismo plantea cuatro verdades dentro de la existencia humana: la vida del hombre está influenciada de forma decisiva por el dolor; la causa de este dolor se encuentra en los deseos que siente toda persona; al controlar los deseos, el ser humano logra controlar el dolor; y el acceso al nirvana depende del control absoluto de los deseos (Harvey, 1998, pp. 71-93). A partir de esto, establece, a su vez, ocho caminos (por lo cual es denominado “el noble camino óctuple”) que conducen al estado de la iluminación: el recto juicio o entendimiento; el recto pensamiento; la recta palabra; la recta acción; la recta ocupación; el recto esfuerzo; la recta atención; y la recta concentración (pp. 94-98).

Además de lo anterior, uno de los elementos que es necesario aclarar es el papel que juega la figura de un dios en esta doctrina, ya que en ciertas ocasiones se ha afirmado que los budistas no consideran importante la creencia en este. Como bien se ha visto, el budismo insiste en la búsqueda de una iluminación personal y el acceso a un estado de superación de toda preocupación, sin hacer referencia a la adoración o creencia en una figura supe-

rior o trascendental. Esto no quiere decir, por tanto, que se niegue necesariamente la existencia de un dios en el budismo, sino que no es un requisito indispensable su creencia para la búsqueda del conocimiento. Igualmente, comparándolo con el hinduismo, el budismo no asume la reencarnación en el mismo sentido de los hindúes, ya que consideran que el alma no es permanente en el ser humano ni utiliza diversidad de cuerpos para mantenerse en continuo ciclo de vidas y muertes que lleven a una cadena de premios o castigos en posteriores formas de vida.

Finalmente, cabe decir que el budismo ha dado lugar a varias corrientes, de acuerdo a las diferentes interpretaciones a que ha dado lugar las doctrinas de Buda:

Existen dos tipos de budismo, uno de ellos es el llamado Mahayana (de maha, la palabra sánscrita que significa “grande” y yana, que significa vehículo o transporte) y el otro es el denominado Hinayana, que quiere decir pequeño vehículo (de hina que en sánscrito quiere decir “pequeño”). Este último término fue inventado por los mahayanistas para designar al otro grupo quienes, por cierto, se autodenominan miembros de la escuela Theravada (un término derivado de vada, que significa camino, y de thera, que significa de los mayores). En la actualidad, el budismo Theravada está extendido por Sri Lanka, Birmania, Tailandia Camboya y, en general, por todo el sudes-

te asiático. El Mahayana, por su parte, se difundió por Nepal, el norte de la India –donde se originó–, el Tíbet, China, Mongolia, Corea, Japón y, en cierta medida, Indonesia. Todas las escuelas del budismo japonés son Mahayana. (Watts, 1999, p. 21)

Esta segunda forma del budismo (theravada) es una de las más conocidas en el mundo: es la forma de vida que intentan asumir los monjes budistas. Se caracteriza por una gran rigidez de vida, manteniendo una estricta dieta vegetariana, la dedicación permanente a la meditación y la búsqueda de la abstinencia de los deseos y expresiones de sensaciones que no son consideradas adecuadas. Sin embargo, la primera forma (mahayana), que es la que algunas personas en el mundo occidental han asumido, plantea que aquella mantiene un régimen un poco exagerado y que no es necesario el alejamiento del mundo y de ciertos estilos de vida para mantener una disciplina de meditación, autocontrol y acceso al nirvana.

Además de estas dos corrientes, también se encuentra la escuela zen, la cual no hace una gran insistencia en los ritos, las acciones o el estudio, sino que sugiere que todas las cosas y hechos que se presentan en la vida de cualquier persona son dignas de ser contempladas y meditadas para aprender de estas. Por último, dentro de las corrientes, se puede incluir el lamaísmo o budismo tibetano (como bien se supone, debe su nombre a su ubicación geográfica), el cual le concede una gran importancia al uso de ciertos ritos,

la recitación de mantras y la constante meditación que conduzcan a la liberación del sufrimiento y al desarrollo de todo lo que el ser humano es en sí mismo; su gran líder es el Dalai Lama, considerado el gran maestro espiritual.

Al igual que las religiones antiguas, sus enseñanzas y tradiciones se transmitieron de forma oral durante un largo tiempo, y se fueron transformando y adaptando poco a poco, de acuerdo a los sitios, culturas y hechos históricos determinantes en el transcurso de la existencia de cada una de ellas. Igualmente, se utilizaron recursos nemotécnicos para mantener lo fundamental de cada uno de los relatos y creencias que allí se narraban. Es posible, además, que varios de los relatos atribuidos a Buda no sean de su autoría, sino que respondan a elaboraciones posteriores que le fueron atribuidas por el hecho de partir de reflexiones de personajes que se dedicaron intensamente al cultivo y preocupación por esta doctrina, de forma que agregaron elementos fundamentales a las tradiciones ya propuestas.

Shintoísmo

Esta también es una religión que se desarrolló a tal punto que forma una unidad cultural en la nación que la vio nacer. A diferencia de las religiones monoteístas y el hinduismo, el culto shintoísta se refiere a un ser superior (kami) que se encuentra en todo. No posee dogmas precisos, ni escritura sagrada propiamente dicha, ni un

código moral. Es la expresión de la espiritualidad japonesa y una manifestación sociocultural forjada por más de 26 siglos. Su doctrina ha sido transmitida oralmente bajo la forma de mitos y creencias.

Surgió a partir de mitos y ritos de varios clanes que se fueron uniendo hasta fusionarse en un régimen imperial. Con el paso del tiempo, integró ciertos elementos budistas (los ideales confucianos de moralidad y buen gobierno), frente a lo cual reaccionó una corriente que buscaba mantener el Shinto puro que sostuviera la unidad del imperio; aún subsisten estas dos tendencias.

Su fundamento reside en que ante la incapacidad del hombre para hacer frente a las fuerzas de la naturaleza, debe venerar a los espíritus presentes en ella para mantener buenas relaciones con ellos y así atraer las fuerzas benévolas. La unidad de medida en el shintoísmo no es la persona, sino la familia, por lo cual no se da una profesión de fe personal, sino comunitaria.

Judaísmo

El judaísmo es quizá la religión que más ha demostrado, a lo largo de la historia, una unidad entre quienes la comparten. Su comprensión de la relación con la divinidad está marcada por todo el proceso histórico que ha vivido como pueblo y la manera como Dios se les ha mostrado en esa misma historia (a lo cual denominan revelación). Su origen se remonta a unos

4000 años atrás, cuando varios grupos procedentes de la alta Mesopotamia se fueron estableciendo poco a poco en el territorio que posteriormente se denominará como Canaán, además trajeron consigo la lengua semita. Tradicionalmente se ha sostenido que eran un solo pueblo que se trasladó desde Ur, ciudad donde nació Abram (posteriormente llamado Abraham), hasta dicha región. Fue Abraham quien lideró esta travesía y los llevó a dedicarse al pastoreo sin lograr asentarse en algún sitio en concreto. Se dice, así mismo, que con el paso del tiempo, llevados por el hambre y la falta de tierras estables terminaron llegando a territorio egipcio, donde fueron esclavizados por el faraón durante muchas generaciones, hasta que Moisés los liberó para llevarlos finalmente a asentarse en lo que consideran es la tierra que Yahvé, su dios, les prometió (Satz, 1987, pp. 16-18). No obstante, tienen que habitar 40 años en el desierto antes de poder establecerse en la tierra que ellos mismos consideran se les destinó. Desde esta óptica se entiende por qué para la mentalidad judía tiene una especial importancia la posesión de este territorio específicamente, ya que su historia se enmarca en una constante búsqueda de las promesas de Yahvé hacia ellos y de ellos hacia este (Cohn-Sherbok, 2003, 13-15).

Como bien se puede observar, el judaísmo rompe con las antiguas creencias de las culturas ancestrales de que son varias las divinidades que rigen el universo y la historia. Es Abraham quien interpreta que hay un único dios, Yahvé, quien los

ha escogido como su pueblo y, por tanto, desea que ellos creen únicamente en él y no en concepciones e imágenes falsas. Así, Abraham pacta con Yahvé una fidelidad absoluta a cambio de que este les conceda una larga descendencia y los bienes que requieran para mantenerse unidos y constantes en sus creencias. Este pacto, con el tiempo, es asumido desde el establecimiento de un código de conducta que Yahvé le pide a su pueblo, conocido popularmente como los diez mandamientos o, en términos de los estudios teológicos, el Código cultural o Ley mosaica, es decir, una serie de normas que especifican la manera como el pueblo judío mantiene su conexión a su dios y este se asegura del cumplimiento de lo que quiere para su pueblo. Dicho código o ley, que no solamente tiene un carácter moral o religioso, sino que incluso en la cultura judía adquiere un valor jurídico, “propone en forma de alianza bilateral, la alianza del Sinaí, según la cual el mismo Yahveh se compromete a mantener la promesa de la tierra en libre posesión, como suelo firme sobre el cual se afirma de manera estable la monarquía de David; y por su parte el pueblo se compromete a ser fiel a la voluntad de Yahveh cumpliendo las cláusulas de esa alianza contenidas en el Deuteronomio” (Baena, 2011, p. 27). Con el paso del tiempo y de los acontecimientos que se le presentan al pueblo judío, se hace necesario especificar algunas de esas normas o agregar otras que determinen pautas de comportamiento frente a los demás en la vida social cotidiana y

en la relación con Yahvé, hasta el punto de que se terminan estableciendo 613 mandamientos o normas que, desde su experiencia religiosa, todo judío intenta cumplir a cabalidad.

Por tanto, la imagen que el pueblo de Israel se hace acerca de Yahvé (y que se encuentra presente en todo sus libros) es fruto de un proceso de continua reflexión a partir de lo cual concluyen que él se halla en la historia del pueblo judío en su propia historia. Curiosamente, esta búsqueda de la forma de ser de Yahvé es un proceso que se encuentra muy ligado a la manera como perciben que se presenta el mal en su propia historia, ya que, en un primer momento, hay una imagen de Dios que pretende erradicar el mal por medio de la represión, posteriormente, lo intenta hacer a través de la misma historia, guiándola él mismo. Finalmente, llegan a la elaboración de fórmulas o credos que concretan su propia experiencia de fe. Estas fórmulas responden a esa concepción de Dios como personaje que guía la historia del hombre y que sale al encuentro del hombre. De esta experiencia los hombres toman conciencia de la manera en que Dios se comporta, creando así un sistema comunitario que facilite la manifestación de ese comportamiento.

El desarrollo de todo este proceso de la búsqueda de Yahvé por su pueblo, de la comprensión de todas las revelaciones que él les quiere hacer y del intento por cumplir su voluntad aparecen en el texto denominado Torá, el cual consta de los cinco primeros libros de la Biblia (Géne-

sis, Éxodo, Levítico, Números y Deuteronomio). Estos textos recogen las tradiciones de la historia de su pueblo y la manera como interpretan que todos estos sucesos tienen una explicación desde la relación con Yahvé. Posteriores escritos resaltarán la manera como David, siendo rey de Israel, logra expandir el dominio del pueblo judío sobre este territorio y los pueblos cercanos; pero también se hablará de la división que se origina desde los pueblos de Israel y Judá y los constantes destierros que sufren ante la invasión de otras culturas, interpretando esto como el resultado que puede acarrear el hecho de traicionar esas normas que permiten mantener la unión de Yahvé con su pueblo. Es de tal importancia para el pueblo judío el contenido de estos textos que en sus celebraciones religiosas se recitan cotidianamente pasajes, como sucede por ejemplo en el Bar Mitzvah, ceremonia donde se festeja el paso a la adultez de los varones y la posibilidad de leer públicamente la Torá para toda la comunidad asistente.

Lo anterior explica por qué todas las festividades o celebraciones judías están basadas en las escrituras, ya que están relacionadas con acontecimientos importantes que tuvieron que vivir y que les recuerda la alianza que mantienen con Yahvé, pero así mismo, la permanencia de este en el proceso histórico de su pueblo escogido. José Arlés Gómez las resume de la siguiente manera:

Sabbathh o Shabbath (sábado): el séptimo día de la semana judía se guar-

da como recuerdo del séptimo día en que Yahvé descansó después de haber creado el mundo. Se dedica a la oración, lectura y visita a la sinagoga.

Yom Kippur (día de la expiación): es una festividad solemne caracterizada por el ayuno y la oración, el autoexamen y la penitencia.

Rosh Hashanah (año nuevo): Los judíos celebran su año nuevo en el mes de septiembre, según el calendario antiguo, expresado en el Levítico 16, 29-31. Es una fiesta de especial congregación de todos los miembros de la familia y la comunidad local.

Sukkot (fiesta de las cabañas): fiesta agrícola, relacionada con la recolección. Según el mandato del Levítico, 23, 34-43, en octubre, se celebra la cosecha y el fin de la parte principal del año agrícola.

Hanuká (dedicación): festividad popular que se celebra en diciembre; conmemora la independencia judía con relación al dominio de Siria y Grecia y la reedificación del templo de Jerusalén en diciembre del año 165. Se encienden velas durante ocho días.

Purim (fiesta de las suertes): se celebra a finales de febrero o marzo, para conmemorar el hecho de que los judíos fueron librados de Persia en el siglo V a. C., del genocidio Amán, citado por Ester 9, 20-28.

Pésaj (pascua): esta fiesta instituida como conmemoración de la liberación de Israel del cautiverio en Egipto en 513 a. C., quizás es la mayor y más antigua fiesta judía. Se celebra en el mes de Nisán (calendario judío), que, por lo general, es en marzo o abril. Cada familia se reúne para hacer la cena pascual. Durante los siguientes siete días no se consumen verduras, a este período se le denomina fiesta de los panes ácidos (matzot), citado en Éxodo 12, 14-20 (Gómez, 2006d, pp. 31-32).

Los textos de la Torá posteriormente son complementados con escritos de tipo profético y otro tipo de textos que recogen los hechos, alabanzas y comprensiones que se fueron dando de Yahvé a lo largo de la historia del pueblo judío. A esta agrupación de textos (24 en total) se le denomina la Tanaj, la cual corresponde a las escrituras de este grupo religioso. Con la frecuente lectura que se hace de ellos en las diferentes celebraciones judías, surgen comentarios, explicaciones, análisis y ampliaciones desde las reflexiones o exégesis que algunos rabinos vieron pertinente realizar, lo cual derivó en un escrito de setenta tratados de tipo interpretativo y regulador denominado Mishná. En un primer momento fue prohibida su escritura, pero con el paso del tiempo, para evitar que cayera en el olvido, pasó de ser transmitida oralmente a ser fijada por escrito. Este escrito, a su vez, da origen a una serie de determinaciones de carácter normativo, jurídico y moral, de forma que se regule el comportamien-

to y costumbres del pueblo judío en cada situación de sus vidas desde lo que Yahvé les ha transmitido a lo largo de su historia; este escrito es conocido con el nombre del Talmud o Halajá. Estos constituyen todo el compendio de textos que recogen la sabiduría, tradición, historia y pautas de comportamiento del pueblo judío.

Con el paso de los siglos, el judaísmo se ha desarrollado de forma que se han dado dos grandes tendencias (que a su vez agrupan a algunas corrientes dentro de sí mismas): la ortodoxa (en el sentido de que intenta mantener las costumbres lo más fielmente posibles a las originales) y la liberal (llamada por algunos como progresista y que fomenta la adaptación de algunas costumbres a las diferentes situaciones, posiciones geográficas y épocas) (Cohn-Sherbok, 2001, pp. 18-23). Sin embargo, mantienen en común características como la esperanza mesiánica, el nacionalismo, su concepción de la historia, la pasión por la justicia y la rectitud, su concepción de libertad y ser una religión que no promueva el proselitismo.

Islamismo

Normalmente tiende a situarse el origen del islam en el siglo VII, cuando Muhammad, en el año 610 recibe una serie de revelaciones de Dios que posteriormente registrará en el libro sagrado de esta religión, el Corán. Por tanto, la historia lo señala como el fundador del islamismo al querer plantear lo que considera los elementos fundamentales de la voluntad de

Dios para la humanidad, pues ha sido tergiversada a lo largo del tiempo y el profeta quiere compartirla e invitar a asumir desde dicho texto. Los datos que se tienen sobre su vida están mezclados con historias que no pueden ser confirmadas; sin embargo, se pueden determinar algunos hechos principales que permiten entender la forma en que se originó esta religión.

El hecho de que dentro de los historiadores del islam se afirme que Muhammad “nació en lunes, la duodécima noche de rabi’ al-awwal, en el año del elefante” (Ramadan, 2009, p. 30) hace suponer que el año corresponde al 570. Si bien es cierto que su familia perteneció a una tribu que era de carácter noble (algunos sostienen que era los Banû Hâshim y otros, los Quraish), se vio sometido a la limitación social y económica de ser huérfano, ya que su padre murió cuando aún no había nacido y posteriormente su madre cuando contaba con la edad de seis años. Vivió algunos años en los alrededores de la Meca, al cuidado de su tío Abû Tâlib, quien siempre lo cuidó de ejemplos y formas de vida que fomentaran el derroche de placer; luego estuvo durante algunos años viajando por el desierto, dedicado al comercio, lo que le ganó la fama de hombre digno de confianza por su honestidad, habilidad y justicia. Se casó en varias ocasiones, teniendo así mismo varios hijos. Se cuenta que a la edad de 40 años decidió retirarse durante ciertos periodos de tiempo a una cueva en el desierto, cerca de la Meca, donde recibió revelaciones de Dios a través del ángel Gabriel y se

le designó como el enviado de Alá (al-Lah, que significa “el Dios”) para comunicar este mensaje. Inició su predicación en la Meca, pero sufrió persecuciones que lo llevaron a refugiarse en Medina³, donde logra conformar un grupo de creyentes que lo reconoció líder religioso y político; con el paso del tiempo fueron invadiendo y dominando otros territorios, de modo que los fue unificando paulatinamente en torno a sus propuestas religiosas. Murió en el año 632, en Medina, pero las creencias islámicas sostienen que el ángel Gabriel lo despertó, lo llevó a Jerusalén y allí lo condujo al cielo. Muhammad cierra así un ciclo de profetas que inician con Adán, pasando por Noé, Abraham, Moisés e, incluso, el mismo Jesús.

El reconocimiento de estos personajes históricos como profetas hace que los islamistas consideren que los libros que relatan sus historias sean considerados también como válidos en su religión; no obstante, piensan que estos libros han sido modificados de acuerdo a las variadas interpretaciones de que han sido susceptibles a lo largo del tiempo, mientras que el Corán es considerado la síntesis de todos los mensajes anteriores y ha logrado ser conservado en su forma original.

La tradición islámica considera que las revelaciones que contiene el libro del Corán constituyen el fundamento de su fe y, por tanto, corresponden a lo que Dios quiere de su pueblo. Esto es importante,

por cuanto los islamistas consideran que solamente hay un Dios, que se denomina Alá y que pide que el ser humano se aleje de la adoración a otras creencias. El objetivo de la vida del hombre consiste en mantenerse unido a él por la fe y no permitir que absolutamente nada lo aparte de esta realidad, de modo que su vida manifieste, como lo suelen expresar ellos mismos, una total sumisión y obediencia a Alá (es por esto que esta religión se denomina así, ya que el término Islam significa una entrega absoluta a la voluntad de Dios). Por tanto, en el islamismo ocupa un papel preponderante el sometimiento a Alá, rendirle el culto que se merece como Señor y Creador y formar una comunidad que adoctrine, fortalezca, comprometa, proteja y enaltezca su fe. Esta gira en lograr un conocimiento más grande de Alá y en combatir las falsas creencias.

Esta religión cuenta con cerca de 800 millones de personas que se declaran musulmanes. En sus casi catorce siglos de historia ha logrado extenderse a Oriente Medio, una buena parte del Tercer Mundo afroasiático y consolidarse en Europa y América. Su cultura se halla unificada en torno a unos pocos elementos: un credo sencillo y fervorosamente aceptado, un culto sencillo y escrupuloso, un modo de vida en común, sujeto a las leyes compartidas y con una lengua unificadora. Ellos mismos sintetizan sus fundamentos en: el monoteísmo (cuya herramienta es la fe), la creencia en el proetazgo y el juicio o resurrección al final de los tiempos. Sin embargo, quizá su máximo fundamento

3 Este episodio es conocido como la Hégira (que en árabe significa huida), lo cual es asumido en el mundo entero como el inicio del islam, el 16 de julio del 622.

lo constituye hacer el bien, que se hace práctico por la profesión de fe (sahada), las oraciones cotidianas (salat), el ayuno (saum) y la limosna legal (hayy).

Finalmente, conviene decir que se consideran el pueblo escogido de Dios, ya que sostienen que Muhammad es descendiente directo de Abraham, a diferencia del pueblo judío, ya que afirman que el primogénito de dicho profeta es el hijo de Agar (Ismael) y no el hijo de Sara (Isaac) (Wright, 2011, pp. 3-67). Por tanto, se puede reconocer un tronco común original con el judaísmo.

Cristianismo

Al igual que se dijo del islamismo, el cristianismo comparte un tronco común con el judaísmo, ya que Jesús, el iniciador de esta religión, fue judío y compartió, por tanto, el fundamento de sus creencias. De acuerdo a los libros que recogen la experiencia de los apóstoles con Jesús, este quiso vivir el judaísmo desde la forma en que Dios se comunica y se revela continuamente a su pueblo; sin embargo, es clara la fuerte crítica que realiza al hecho de que el judaísmo se convirtiera, a su juicio, en una religión que le dio una fuerte relevancia a las normas establecidas como normas de Dios, dejando de percibir el amor que siempre demuestra a su pueblo. Tales críticas llevaron a que Jesús fuese condenado a morir en la cruz. Sus primeros seguidores sostuvieron que tiempo después de este acontecimiento experimentaron un cambio tal en sus vi-

das que solo podía ser explicado por el actuar de Jesús vivo y resucitado en la historia de la humanidad, de forma que dicho cambio los impulsó a dar testimonio de lo que ellos mismos sintieron en sus vidas y del mensaje que Jesús predicó a lo largo de la suya. Jesús, entonces, pasó de ser llamado por su nombre a ser llamado el Cristo, que etimológicamente significaba el ungido, el escogido por Dios, el Mesías; y es así como a sus seguidores, posteriormente, los denominaron cristianos. El cristianismo, por tanto, se caracteriza por no ser solo una fe en una palabra escrita transmitida oralmente, sino también una relación personal e íntima con la persona de Jesucristo. Es, pues, la experiencia de Cristo una certeza de que no murió, sino que resucitó y transforma a cada ser humano por la acción de su espíritu.

De esta forma, Jesús no es solo su fundador, sino su centro y razón de ser. Es el revelador del amor de Dios que salva a todo hombre. Al mismo tiempo, es visto como una persona histórica real, pobre, que durante su vida quedó desconocido en el vasto imperio romano. Su muerte en una cruz se convirtió en el símbolo del cristianismo, puesto que se consideró que allí está el centro de salvación, junto con la resurrección y la fortaleza del Espíritu de Dios. El cristianismo vio, entonces, que su misión consiste en dar testimonio de esta transformación que Dios realiza al interior de cada ser humano a través de acciones concretas que manifiesten su manera de ser con los hombres y que pide que los seres huma-

nos se conviertan en su imagen y semejanza. Es así como el cristianismo considera que la vida de Jesús fue un continuo cuestionamiento a las falsas imágenes de Dios, procurando manifestar el rostro amoroso y misericordioso del Padre hacia toda la humanidad. De igual manera, y por lo anterior, considera que su misión consiste en cuestionar todo aquello que genera estructuras sociales inhumanas, ya que esto conduce inevitablemente a la humanidad hacia un destino de mayor sufrimiento, desigualdad, injusticia y pérdida de esa misma humanidad.

No obstante, el final de la vida de Jesús demuestra que esta forma de vivir conlleva a un camino de incomprensión y persecución, lo cual exige fidelidad y confianza en que la acción de Dios se convierte en salvación para la humanidad. La resurrección, para los cristianos, muestra que la experiencia de Dios es la que permite comprometerse con la historia, pero no de cualquier manera, sino desde el amor hacia el Padre y hacia los otros, pudiendo, si es necesario, entregar la vida. Así, seguir a Jesús permite tener un contacto íntimo con Dios de la forma en que su hijo lo propone.

Son tres los elementos que fundamentan, con el paso del tiempo, las primeras comunidades cristianas y la naciente Iglesia: la Escritura, como manifestación de la revelación y salvación de Dios; el Reino de Dios, como el término hacia donde apunta toda la obra de creación y salvación; y la acción que Dios realiza en

todo hombre a lo largo de toda la historia y por la acción del Espíritu Santo.

La Escritura es un elemento sumamente importante, por cuanto recoge ese testimonio que ha podido llegar hasta nuestros días y que nos dice la manera en que esas primeras comunidades percibieron a Jesús y la experiencia que el contacto con él suscitó. No es algo que permanece como un documento histórico sobre la forma como Jesús se comportó y luego se marchó, sino que muestra cómo marcó profundamente a sus seguidores y el testimonio que propició a partir de aquella vivencia. “Acercarse al testimonio de la Escritura es acercarse al testimonio que la Iglesia hizo de la Escritura. El sustrato vivo de la Escritura es la Tradición que la Iglesia recibió para ser entregada y que ella consignó en el texto normativo de la revelación y de la fe” (Parra, 1996, p. 121). Es, pues, un testimonio vivo, que trasciende toda realidad, pues se convierte en la clave hermenéutica de esa realidad. “Es norma del permanente acontecer de la Iglesia, de su configuración, de su misión, de sus opciones, de su fe, de su esperanza, de sus formas organizativas, de su ministerio, de su sistema sacramental, de su relación social” (p. 120). Es el paradigma evocativo del camino de Jesús e inspira a seguirlo dada su influencia en la vida de cada ser humano a partir de su propia situación concreta.

Vemos, entonces, que el elemento fundamental es la experiencia de Jesús resucitado que transforma la vida del hombre, que despierta una forma de ser, que con-

lleva a comportamientos concretos y que transforma la realidad entera. Esta experiencia es la que se muestra en las Escrituras; experiencia que tuvo su origen en el pasado, pero que no se queda estática allí, sino en cada momento histórico, en cada realidad concreta, en cada contexto situacional del ser humano que vive con su propia peculiaridad y exigencia. Sin embargo, esta tradición muestra la manera en que los cristianos consideran que el Espíritu los anima y guía de tal forma que, desde la misma libertad del hombre, va realizando en la Iglesia el plan salvador del Padre. La Constitución del Concilio Vaticano II *Dei Verbum* lo expresa de la siguiente manera:

La Iglesia ha considerado siempre como suprema norma de su fe la Escritura unida a la Tradición, ya que, inspirada por Dios y escrita de una vez para siempre, nos transmite inmutablemente la palabra del Dios mismo; y en las palabras de los Apóstoles y los Profetas hace resonar la voz del Espíritu Santo. Por tanto, toda la predicación de la Iglesia, como toda la religión cristiana, se ha de alimentar y regir con la Sagrada Escritura. En los Libros sagrados, el Padre, que está en el cielo, sale amorosamente al encuentro de sus hijos para conversar con ellos. Y es tan grande el poder y la fuerza de la palabra de Dios, que constituye sustento y vigor de la Iglesia, firmeza de fe para sus hijos, alimento del alma,

fuerza limpiada y perenne de vida espiritual. (numeral 21)

De este modo, basado en la Escritura, el cristianismo se legitima como seguidor de la voluntad de Dios, pues cree que la Biblia lo origina, explica y fundamenta como religión.

Así, el Nuevo Testamento es considerado el texto fundante, fundamental y fundacional del cristianismo, pues logra expresar su identidad. Aunque la Escritura del cristianismo está constituida por los dos Testamentos, fue en el Nuevo donde se configuró la nueva Alianza y la revelación completa que había de hacerse por el mismo Jesucristo a su Iglesia (Constitución del Concilio Vaticano II *Lumen Gentium*, numeral 9). Es en ella en donde se plantean las líneas importantes para la Iglesia cristiana, ya que manifiestan el espíritu que la sostiene y del que no se puede desligar para acercarse verdaderamente a la construcción del Reino, que es considerado el objetivo fundamental del mensaje de Jesús y, por ende, del cristianismo. Mateo, por ejemplo, plantea la necesidad de la experiencia y la confesión de la fe mesiánica (reconocer a Jesús como Cristo e hijo del Dios vivo: Mt 16,13-28), fe que es gratuita y revelada por el Padre y que conlleva a un seguimiento y proclamación de la Verdad revelada, colaborando con el plan de salvación y reconciliación. Lucas muestra a la Iglesia guiada a través de toda su historia por el designio de Dios, especialmente a través de la acción del Espíritu Santo, pues se encuentra llena de él. Este

le lleva a anunciar el gran acontecimiento cristiano y el advenimiento del Reino. Esta Iglesia está caracterizada por la adhesión al Señor y a la doctrina apostólica, en donde, existiendo la diversidad, se comulga en distintos aspectos (mismo espíritu y alma, comunicación de bienes, fracción del pan, alabanza a Dios, simpatía mutua) para formar así una comunidad de salvación en continua apertura al que desee integrarse. Juan, desde un esquema altamente teológico y profundamente simbólico, plantea la importancia de creer, es decir, señala a la fe personal como el fundamento del seguimiento de Jesucristo, lo que, gracias a la elección del Padre, permite a los fieles ser sus amigos y discípulos; por otra parte, como Iglesia hay una exigencia en la permanencia a esa fe a través del amor, la unidad y la comunión. Finalmente, las cartas de Pablo sugieren el reconocimiento de la elección que Dios hace a cada persona, que conlleva, a pesar de la diversidad, a una misma identidad, que requiere de una actividad cultural y eucarística (pero superándolas), que implica una comunión en los bienes teologales y salvíficos, que lleva a relacionarse con cada una de las personas de la Trinidad y que exige una comunión social (Parra, 1996, pp. 134-155). Cabe recordar que para la Iglesia no se trata de la imitación ingenua de cada una de las anteriores características, sino de la actualización que los cristianos hacen de ello, bajo la guía del Espíritu Santo, que les indica la forma en que avanzan hacia el plan salvador de Dios y en la construcción

del Reino de Dios. Es por esto que Álvaro Quiroz plantea que Dios continuamente está construyendo su Iglesia, ya que “es él quien conserva en ella la misión de los apóstoles, la tarea de hacer llegar la buena noticia a todos los hombres. Estamos seguros de que, más allá de nuestras debilidades y claudicaciones, el Señor es fiel y continúa congregando a esta su Iglesia para enviarla siempre de nuevo” (Quiroz, 1983, p. 299).

No obstante, el Cristianismo también reconoce la validez del Antiguo Testamento como anticipo, prefiguración y profecía de las realidades del Nuevo, puesto que consideran que las figuras de Abraham, Isaac, Jacob y Moisés brindan elementos sustanciales a la Iglesia cristiana, pero planteando que la figura de Cristo los supera considerablemente. Por ello, en el Catecismo de la Iglesia Católica se afirma que

El fin principal de la economía antigua era preparar la venida de Cristo, redentor universal, y de su reino mesiánico, anunciarla proféticamente (cf. Lc 24,44; Io 5,39; 1 Petr 1,10), representarla con diversas imágenes (cf. 1 Cor 10,11). Los libros del Antiguo Testamento, según la condición de los hombres antes de la salvación establecida por Cristo, muestran a todos el conocimiento de Dios y del hombre y el modo como Dios, justo y misericordioso, trata a los hombres. Estos libros, aunque contienen elementos imperfectos y pasajeros, nos

enseñan la pedagogía divina. Por eso los cristianos deben recibirlos con devoción, porque expresan un vivo sentido de Dios, contienen enseñanzas sublimes sobre Dios y una sabiduría salvadora acerca del hombre, encierran tesoros de oración y esconden el misterio de nuestra salvación⁴. Los cristianos, por tanto, leen el Antiguo Testamento a la luz de Cristo muerto y resucitado. Esta lectura tipológica manifiesta el contenido inagotable del Antiguo Testamento. Ella no debe hacer olvidar que el Antiguo Testamento conserva su valor propio de revelación que nuestro Señor mismo afirmó (cf Mc 12,29-31). Por otra parte, el Nuevo Testamento exige ser leído también a la luz del Antiguo. (numeral 129)

Se cree que es Dios quien, a través de la acción del Espíritu Santo, impulsa a los cristianos eficazmente hacia el Reino, convirtiéndose así la Iglesia en sacramento histórico, es decir, en su representación concreta en la vida cotidiana de la humanidad. La Iglesia, por tanto, debe pretender llegar a convertirse en ser dirigida única y exclusivamente por Dios. “Trabajar por la simiente del Reino, trabajar sagazmente por el Reino, tal es la misión de los discípulos de Jesús, congregados en la Iglesia. Es entonces cuando se nos clarifica que la Iglesia no se identifica ni puede identificarse con el Reino, pero tampoco es entidad y comunidad enteramente desligada de él” (Parra, 1996, p. 126). Podría

pensarse, entonces, que el fin último del cristianismo consiste en el seguimiento y la pertenencia de la Iglesia, pero no, realmente está en el Reino. Dios y el Reino poseen para los cristianos un mayor valor que la propia Iglesia, pero se la necesita, puesto que allí es donde crece misteriosamente la semilla del Reino (Quiroz, 1983, p. 304). Es por esto que la pertenencia y el seguimiento del Reino conllevan a la pertenencia y seguimiento de la Iglesia. La Constitución del Vaticano II *Lumen Gentium* lo resume de la siguiente manera:

El misterio de la Santa Iglesia se manifiesta en su fundación. Pues nuestro Señor Jesús dio comienzo a la Iglesia predicando la Buena Nueva, es decir, la llegada del reino de Dios [...]. Este Reino brilla ante los hombres en las palabras, en las obras y en la presencia de Cristo [...]. Por esto la Iglesia, enriquecida con los dones de su Fundador y observando fielmente sus preceptos de caridad, humildad y abnegación, recibe la misión de anunciar el Reino de Cristo y de Dios e instaurarlo en todos los pueblos, y constituye en la tierra el germen y el principio de ese reino. Y, mientras ella paulatinamente va creciendo, anhela simultáneamente el reino consumado y con todas sus fuerzas espera y ansía unirse con su Rey en la gloria. (numeral 5)

En el Cristianismo se sabe que, como institución histórica que es, no está exento de caer en los errores humanos, tales como

monarquismo, centralismo, juridicismo, autoritarismo, dogmatismo, clericalismo, cultualismo, jerarquismo, enriquecimiento, secularización, etc., que deforman la imagen de lo que pretende ser la Iglesia cristiana, haciendo olvidar la importancia del carisma, el Reino, la revelación, la autoridad dada por la debilidad, la igualdad y el testimonio. Sin embargo, se sienten inspirados por la acción del Espíritu Santo para mirarla con amor y con una visión crítica para depurarla de todas aquellas situaciones que no le permiten mostrar la imagen del plan de Dios a la humanidad.

Como Iglesia, se inspiran en el libro de los Hechos de los Apóstoles, donde se narra el desarrollo de la primera comunidad cristiana, mantenida en unión por la fe, la escucha de la palabra, la fracción del pan y el compartir espiritual y material. A la vez que aparecen unas Escrituras del Nuevo Testamento, acogen las del mundo hebreo. Con la división del Imperio en Oriente y Occidente, las comunicaciones entre estas dos regiones se fueron haciendo difíciles, por lo cual la fe, el culto y la espiritualidad se tornaron distintas entre estas dos Iglesias. Fue así como en el año 1054 se estableció una separación entre ellas. En la Iglesia ortodoxa aún se practica el rito bizantino, con el griego bizantino como lengua o las nacionales propias de cada región. En sus iglesias solo se permiten iconos, prohibiéndose las esculturas y la música, aunque el canto juega un papel importante en la liturgia. El fundamento de su culto está en la Eucaristía. Aunque se ordenan hombres

casados, sus monjes son célibes. En ellas, doctrina y espiritualidad están estrechamente unidas.

Nuevos movimientos religiosos

Al comienzo del siglo XVI, la corrupción, decadencia y mundanidad al interior de ciertos sectores del cristianismo occidental, generaron una ruptura, que fue más allá de lo planteado inicialmente. Fue así como en 1517 Martín Lutero replanteó la doctrina y las prácticas cristianas, dándose una reforma cuyas tesis fundamentales eran la sola Escritura como base de doctrina y disciplina, la justificación por la fe (sola gracia) y el sacerdocio universal de los creyentes. Muy pronto se extendió al centro de Europa, donde adoptó una forma más radical y encabezada por el campesinado. Surge así una reforma que radicaliza el sacerdocio, replantea el bautismo, fomenta una ruptura entre la Iglesia y el Estado y plantea una salvación e interpretación comunitarias de la Biblia.

También en ese mismo siglo, por problemas entre Enrique VIII y el papa Clemente VII, sucede una ruptura entre la Iglesia católica y la corona británica, quedando al frente de la Iglesia inglesa, el rey.

Así, aparecen las diferentes Iglesias protestantes y con el tiempo se dividieron aún más. En Escocia, John Knox sentó las bases del presbiterianismo como sistema de doctrina y gobierno de la Iglesia sobre

principios calvinistas. En Inglaterra, y con fundamento en la misma fuente anglicana, surgieron el congregacionalismo y el independtismo; la comunidad de creyentes denominados bautistas, tuvo estrecha relación con ambos.

En el siglo XVII, la Sociedad de amigos, fundada por George Fox, se proclamó como movimiento no sectario y no sacramental, basado en la luz interior o experiencia espiritual. El unitarismo se convierte en la división más radical del cristianismo tradicional, al abandonar la doctrina trinitaria en favor de la creencia de una única persona divina.

Asimismo, con el paso del tiempo aparecieron los adventistas. Estos, nacidos por la predicación de William Miller, consideraron como año de la llegada de Cristo el año 1844; posteriormente adoptaron el nombre de Adventistas del séptimo día, subrayando el respeto por el sábado; creen en la inspiración y la autoridad de la Biblia. Los mormones, conocidos también como la Iglesia de Jesucristo de los santos de los últimos días, nació de una revelación hecha a Joseph Smith, relacionada con la recuperación de un libro escrito por un profeta llamado Mormón; se caracterizan por su empeño en la restauración de la Iglesia primigenia, dirigidos por un profeta encargado de transmitir las directrices de Cristo.

El ejército de salvación fue fundado por William Booth y pretenden realizar una obra de evangelización y ayuda comunitaria, fundada en la Biblia y en Jesucristo;

se fundamenta en el amor tanto al prójimo como a sí mismo, vivir de acuerdo al Evangelio y llevar un mensaje de paz y alegría. La Iglesia de la ciencia cristiana, fundada por Mary Baker-Eddy, pretende restablecer la armonía total del hombre, enseñándole a rechazar el mal. Finalmente, los testigos de Jehová, rama de la Iglesia adventista y organizada por Charles Russel, rechaza las nociones de Trinidad, inmortalidad del alma e infierno.

Aporte de las reflexiones teológicas latinoamericanas a la teología misma

La realidad latinoamericana, donde convergen diferentes culturas, ha generado que la visión, comprensión y experiencia de lo religioso tenga elementos característicos y que son fruto de procesos históricos particulares que fueron generando una forma de asumir la expresión de la relación con una figura que representa lo espiritual y la búsqueda de lo trascendental. El mestizaje, la imposición de elementos que inicialmente eran ajenos a las culturas existentes en este territorio, la mezcla de creencias, la dependencia de grupos que asumieron el control, las divisiones que se dieron por diferentes factores son todos ellos elementos que termi-

nan influenciando de alguna manera las vivencias y creencias de lo religioso, lo cultural y lo espiritual.

José Arlés Gómez, basado en los planteamientos que Francisco Zuluaga propone en su libro *Religiosidad popular campesina*, explica las características fundamentales que se dan en la manera de vivir y comprender lo religioso desde nuestro contexto latinoamericano:

1. Un hondo sentido de Dios y dependencia de él, que invade todas las situaciones de la vida. En la mentalidad sencilla y llena de sentido común, la realidad de Dios palpita en cada ser por pequeño que sea; el hombre experimenta a Dios en la cotidianidad y su vida depende absolutamente de los designios divinos.
2. Fortaleza para la aceptación del dolor y el sacrificio. Dentro de la imagen veterotestamentaria de Dios [es decir, la que se encuentra en el Antiguo Testamento], que vive nuestro pueblo, toda calamidad histórica se explica como castigo infringido por un dios-juez, que se encoleriza con los excesos de pecado de su pueblo. Por ello, en la religiosidad popular, ningún desastre o sufrimiento es absurdo o vano, pues se deja ver en ellos la voluntad de Dios y los sufrimientos que padeció su hijo Jesús para redimirnos de los pecados.

3. Disposición de la ayuda mutua [...]. El pueblo latinoamericano ha demostrado a través de la historia que la misma palabra solidaridad se desprende del sentido histórico de su propio sufrimiento y que la escasez y la falta de recursos [...] no ha menguado esa solidaridad.
4. Sentido de lo sagrado en el culto. El sentido de lo sagrado, en contraposición a lo profano, es una característica primordial para entender la razón de ser de los santuarios y lugares santos [...]. Hay una irrupción en el presente de la eternidad y aquello que era visto como rutinario se convierte en infinito, pues es una actualización de lo sagrado, que es eterno. (Gómez, 2006a, pp. 28-29)

Es así como el contexto latinoamericano lleva a concebir la realidad como un acto de gratuidad de un ser divino hacia ellos, captando todo como lleno de su presencia. Esto implica en sus vidas la invitación a asumir la existencia como un don, abriéndose a una experiencia trascendental en la que este ser o realidad trascendental, metafísica, espiritual o religiosa se comunica. Queda así, desde esta experiencia trascendente, resignificada toda la realidad del hombre, manifestándose tal acontecimiento en una búsqueda de coherencia en su vida.

El ser humano se siente, por la responsabilidad con que otros han asumido su propia existencia, en un mundo transformado (con el sacrificio y la creativi-

dad), permitiéndole entender la realidad como un don, como una gracia recibida y que lo enfrenta con su libertad, su responsabilidad y su capacidad de planear el futuro. Todo esto es una muestra de que alguien lo interpela, de que alguien amó a los hombres para darles este mundo. Se realiza, entonces, un encuentro que lo lleva a vivir en la opción del amor. Es esa interpelación del otro la que puede llamar incluso a una entrega total. Pero para asumir la existencia como un don que se convierte en una experiencia de fe, de tomar conciencia de la gracia, se requiere una actitud de apertura, ya que es el encuentro con Dios lo que posibilita dicha experiencia.

Las religiones cristianas, desde la experiencia propia de Latinoamérica, proponen la vida de Jesús como el paradigma de asumir la vida en continua apertura a la acción de Dios. Él, con su vida, manifiesta que Dios y el hombre no son antagonistas, sino artífices de una historia de salvación en la que cada hombre se convierte en protagonista, ya que aquella depende de las decisiones responsables que tome. En el caso de estas religiones, presentan la vida de Jesús como un continuo comportamiento de solidaridad con el ser humano, puesto que asume la condición de finitud, manifestando que es necesario pasar por el sufrimiento para demostrar el amor que Dios tiene hacia la humanidad y la capacidad de vivir tal dolor con un sentido que no promueve la inactividad, sino que, por el contrario, lleva a buscar alternativas de solución

frente a las situaciones que lo causan. Se muestra, entonces, la vida de Jesús como la forma en que debe ser asumidas dichas situaciones: desde la aceptación en total libertad y en fidelidad al compromiso con Dios y con toda la historia humana. Es él quien asumiendo el fracaso como consecuencia de su fidelidad a la voluntad de Dios y a su entrega total por el amor a los hombres, presenta la salvación como gracia, como la manera en que Dios ama y reconoce que es esta la manera de vivir comprometidamente la historia.

Este compromiso que siente el hombre desde su experiencia con Dios, lo lleva a comprender que la experiencia religiosa no se limita a una relación personal con un ser espiritual que lo construye desde su interioridad, que se le revela poco a poco en su propia vida, sino que es la expresión concreta de la liberación de los oprimidos, los cautivos, los enfermos, los necesitados, los desplazados; esto es, los abandonados generalmente por la sociedad, los menos tenidos en cuenta, los pequeños. Es por esta razón que Xabier Pikaza determina una forma de ser de Dios, donde este “hace suya la historia de la pequeñez, ofreciendo la posibilidad creadora de su esperanza (reino) y el gesto transformante de su amor entre los pobres de la tierra” (1990, p. 135). El hombre tiene la gran tarea de lograr concretar dicha manera de ser en su propia realidad. Se concibe así al hombre como la manifestación del amor que el Padre tiene sobre el mundo a través del respeto a la persona, la igualdad, la justicia y la solidaridad.

No cabe duda que en nuestro mundo se encuentran manifestaciones de estos valores religiosos que fomentan la esperanza por la construcción de una sociedad fundada en la igualdad. El reordenamiento geográfico del planeta, la conciencia renovada de los grandes bloques, el movimiento de globalización que conlleva a la unión, las nuevas filosofías de estado de democracias participativas y el surgimiento de todo tipo de grupos que reconoce a la persona sin el matiz institucional, son la muestra de que la sociedad se puede organizar de tal forma que se superen poco a poco situaciones de injusticia, hambre y violencia. Para ello es necesario partir del propio descubrimiento y valoración de quién es, pues de este modo el hombre es libre para realizarse, teniendo en cuenta la de los que se encuentran a su alrededor, que le impulsa a la donación y el encuentro en una verdadera comunión entre todos (yo-tú-nosotros). Pero es en el marco concreto de su existencia como puede desplegar todas sus potencialidades, construyendo verdaderamente la sociedad en el devenir histórico que su misma interioridad le exige.

No obstante, también es necesario reconocer que nuestra sociedad actual presenta serios índices anticomunitarios: el individualismo, la universalización que no tiene en cuenta lo particular, el neoliberalismo que conlleva a la competencia y el exclusivismo, la marcada diferenciación social, la promoción del consumismo y el hedonismo, la violación de los derechos, el éxodo rural por culpa de la vio-

lencia, las discriminaciones y el creciente desempleo son una muestra de que esta sociedad, para convertirse en una mayor manifestación de los valores humanos, necesita la acción eficaz de cada persona en procura de una verdadera transformación que posibilite relaciones de equidad y respeto mutuo. Así, se tiende hacia los más necesitados, reestructurando la sociedad de tal forma que se construyan estructuras justas y libres que promuevan la igualdad y el respeto por la dignidad de cada ser humano. Requiere ello que se les restituya a los más necesitados su palabra, sus derechos, sus iniciativas, su actividad.

En la Teología de la liberación se ha dado impulso a una nueva praxis que exige una renovación y una vuelta a aquellos que la sociedad ha dejado de lado. Es por ello que se ha tomado conciencia de la actual situación social, injusta e inhumana, para identificar las exigencias que tal realidad plantea, de forma que se busque un cambio y adaptación de la sociedad, colocando en el centro la justicia, el compromiso social y la transformación de las condiciones históricas. Se produjo una visión crítica de los modelos sociales para señalar y superar sus insuficiencias y así marcar la pauta de proyección social que respondiese a esas problemáticas. Se impuso así la tarea del acompañamiento comprometido y crítico al pueblo, del diálogo teológico, del trabajo en equipo, de la dedicación del ser humano que plantee una necesidad y de la legitimación de esta forma de ser social.

Esta forma de actuar y de pensar supone un cambio de visión frente a los demás, ya que se le considera con una dignidad que no depende de sí misma ni de la sociedad, sino de su carácter humano, de ser alguien diferente a lo que cada uno es y que tiene un valor y una riqueza intrínsecos a su misma existencia y humanidad.

Una relación verdaderamente interpersonal nos ubica en un plano de completa libertad frente al otro, comunicando todo aquello que se necesite expresar. En este sentido, se da la revelación, el develarle al otro lo que yo soy en profundidad y sin buscar funcionalidades de ningún tipo.

Para realizar esta manifestación interpersonal, son medios válidos aquellos que logren expresar con claridad la intimidad a nivel personal o interpersonal: las palabras (bien sean acuñadas personalmente o tomadas del ámbito social) y los gestos corporales y la simbología de los grupos con los cuales se establece una identificación profunda.

Cuando se da una revelación por parte del otro, se exige apertura y acogida (receptividad afectuosa y confiada) frente a lo que comparte, al igual que un compromiso por consolidar y enriquecer su experiencia.

El carácter interpersonal del hombre parte de su necesidad de establecer relaciones con los demás, enmarcada especialmente por la forma dialogal (tú-yo) y donde tiene gran relevancia la comunicación profunda. Lo comunitario parte de esto y está caracterizado porque el nivel

de comunicación mencionado se extiende a un grupo que es significativo para el hombre (nosotros). Lo social implica una relación del hombre o de su comunidad con otros hombres o comunidades que por lo general son de carácter funcional.

El encuentro interpersonal abre a la persona a un cúmulo de posibilidades diferentes a las suyas dentro de una comunidad ordenada de personas a personas, en la que cada uno realiza su inalienable vocación en el seno de esta sociedad. El encuentro con el otro le permite al ser humano revisar sus propias convicciones y abrirse a nuevas posibilidades de construcción de lo que él mismo es y, a su vez, de los demás. Es dentro de esta comunidad donde el hombre se confronta, donde se obliga a manifestarse y se enfrenta a todo aquello que impide su realización con el otro. La auténtica realización del hombre se da con la revelación del rostro del otro, en la escucha de la palabra del otro. Abre la oportunidad para que los hombres puedan decir sí o no, también para aceptar o rechazar aquello que vaya en contra de sus convicciones. Es el “sí al otro” lo que hace posible que él y yo seamos libres, es la afirmación de su razón de ser, es dejar que enseñe su rostro como es, sin temores por su condición religiosa, diferencias de color o costumbres.

Espiritualidad y religiosidad

Nociones de espiritualidad

Cuando se intenta definir la espiritualidad, casi que de manera inmediata nuestra mente se dirige hacia un modo de vivir tranquilo, trascendente, silencioso, en comunicación constante con un “algo” que está en nuestro interior, “algo” esencial que se encuentra dentro del ser humano, no material, puro, no mundano. Y a ese “algo” se le llama en la mayoría de los casos espíritu. Por lo mismo, las imágenes de espiritualidad más comunes en google nos muestran la silueta de un ser humano, hombre o mujer, en posición de loto, en medio de la naturaleza, ojala en frente de un lago o del mar, con los chacras alineados. El ser humano en paz, comunicado con su yo interior.

Sin embargo, aceptar la anterior imagen de espiritualidad, nos llevaría a aceptar que el ser humano solo puede vivir su espiritualidad en los cortísimos momentos que puede dedicarse a hacer silencio, solo, y en un lugar que inspire paz. Siendo esto una práctica que da gozo, pero que se convierte en una emoción pasajera que no puede agotar el ser espiritual, pues es una práctica alejada de la cotidianidad humana, que no es estática, es dinámica y relacional.

En la realidad contemporánea, la espiritualidad se despierta a partir de la expe-

riencia (prácticas de meditación, retiros espirituales, entre otras); al ser humano no le sirven espiritualidades heredadas de sus padres o antepasados o dogmáticas, sino que se debe experimentar por sí misma. Sin embargo, la experiencia despierta la espiritualidad pero no la agota; de ser así, el ser humano tendría que estar en meditación permanente para poder vivir su espiritualidad.

Sentido de la espiritualidad

Hay diferentes propuestas para referirse a la espiritualidad, por ello es importante partir de lo fundamental: la palabra espíritu viene del latín *spiritus*, que significa aliento, viento o respiración; tres palabras que aluden al movimiento y a la vida. Se podría afirmar, entonces, que esa es la naturaleza del espíritu y en él se encuentran el movimiento y la vida. También se ha afirmado que la espiritualidad se describe desde la de ser del espíritu. Lo siguiente sería preguntarse cómo se mueve el espíritu, cómo vive el espíritu y cómo es el espíritu.

El Sacerdote Antony de Mello afirmaba que solo hay una necesidad, y esa necesidad es amar. Cuando alguien descubre eso, descubre así mismo que es transformado. Cuando la vida se vuelve una constante reflexión y búsqueda de la propia interioridad, la espiritualidad se traslada a los actos, de forma que las acciones que se desarrollan se convierten en la expresión un impulso interno que lleva al hombre a entregarse a sí mismo en todo lo que hace.

Por su parte, Mercedes Nasarre (2011) ha establecido que la espiritualidad tiene cinco características fundamentales:

1. Entender la profunda unidad y conexión que hay con el universo.
2. Encontrar el sentido profundo que se le da a la vida, es decir, lo sagrado entendido como aquello sin lo cual la vida perdería todo fundamento. Es importante resaltar que cada persona escoge libremente qué es lo sagrado para ella.
3. Sensibilidad y cultivo de valores superiores. Aquello que se hace gratuitamente y que cuando se está haciendo, da plenitud.
4. Caminos o prácticas, religiosas o no, que comprometen voluntaria y profundamente y que ayudan a la transformación personal.
5. Encontrar el núcleo auténtico de la persona, su esencia, su más profunda interioridad.

Desde la fe cristiana-católica, Gustavo Baena (2011) explica la espiritualidad como una constante búsqueda del ser humano por la presencia que habita en él, presencia que se revela a sí misma al hombre y que lo transforma desde adentro para convertirlo en alguien capaz de realizar, de manera concreta, toda una serie de acciones que construyen cada vez más la humanidad. Esto quiere decir que el contacto del hombre consigo mismo, con su profundidad, la comprensión de lo que él verdaderamente es, lleva a las personas a salir de sí mismas en función del

otro; el hombre, entonces, descubre que no está llamado al solipsismo, sino que lo propio de sí es trascender en los demás.

Lo que llama la atención, sin embargo, es que así mismo hay una tendencia natural de carácter egoísta que proviene de su misma finitud, de la posibilidad que tiene el hombre de escoger si se proyecta hacia fuera o si permanece en sí. Es aquí donde juega un papel importante el discernimiento, es decir, la capacidad de diferenciar entre las motivaciones que se presentan en el momento de realizar las acciones, de forma que se pueda tener claro, y así se pueda ser consciente, de lo que realmente el ser humano busca cuando vive, cuando se manifiesta a través de los actos.

La experiencia religiosa

Cuando se habla de experiencia religiosa, normalmente se suele asumir como una experiencia por la que pasa el ser humano y que supone la iniciativa, por parte de un ente trascendental, de hacerle grandes revelaciones y manifestaciones que afectan de manera definitiva el curso de la historia humana, con el fin de determinar en ella una voluntad o plan divino. Desde esta perspectiva, el hombre es asumido como un sujeto que busca ser una mediación para su cumplimiento, lo cual exige de él una constante relación con dicho ser trascendental, para constituirse en un agente activo capaz de transformar la realidad. Así, la vivencia religiosa es una situación dinámica, donde la realidad trascendental

y lo humano se encuentran en una constante interacción que produce efectos que modifican la historia. En este sentido, se entiende que la experiencia religiosa no se agota en un acto de contemplación, sino que conlleva a una manifestación concreta en el actuar del ser humano.

Además, dicha experiencia también implica para el individuo la certeza de que lo que se vive a nivel religioso no es una situación imaginaria, sino una realidad que conlleva un proceso de transformación personal (que no necesariamente consiste en una conversión de vida diametralmente opuesta a la que se acostumbraba a tener) y que conduce a asumir unos comportamientos, actitudes y valores en coherencia con aquello que se considera el sentido fundamental de la existencia. Este cambio que se da en la persona no se considera como una realidad impuesta, sino que requiere de una apertura, búsqueda y disponibilidad por parte de la persona hacia la realidad trascendental, religiosa, espiritual o metafísica. Precisamente desde esta actitud es que una experiencia religiosa es capaz de transformar poco a poco la vida de un individuo, hasta el punto de afectar todos los aspectos que lo componen. Es por esto que José Luis Sánchez Nogales, al hacer un estudio detallado de lo que implica lo religioso, plantea que:

Hay experiencias de muchos tipos. La experiencia religiosa es interior e individual, y únicamente quienes la realizan tiene acceso directo a ella,

algo parecido a lo que ocurre con la experiencia del dolor. La “experiencia experiencial” supone la implicación de la totalidad de la existencia personal en la realidad de lo “experienciado”. Algo específico de la experiencia religiosa es que, en un instante, quien hace la experiencia reúne su propio “aquí y ahora” y la totalidad de la realidad, por esta razón, en la experiencia religiosa se revela el sentido en la situación histórica concreta del hombre que la realiza. (2003, pp. 387 a 388)

Joaquín García Alandete sugiere que la religiosidad tiene los siguientes componentes:

1. Afectivo-evaluativo: afectos de carácter intenso, serio y solemne con una evaluación, hacia la divinidad, las estructuras, instituciones y grupos religiosos, los ritos, costumbres y conductas religiosas, etc.
2. Cognitivo: la religiosidad haría referencia al conjunto de conocimientos, ideas u opiniones acerca del objeto religioso.
3. Conativo: intención de realizar determinados comportamientos típicamente definidos como religiosos.
4. Comportamental: efectiva realización de acciones específicamente religiosas, tales como la asistencia a los actos litúrgicos, la oración o la participación en celebraciones comunitarias.

Adicionalmente, García Alandete resalta que la religiosidad y las actitudes religio-

sas se relacionan de manera directa con los resultados de la interacción entre diferentes procesos psicológicos, la búsqueda de una voluntad divina y el carácter dinámico y evolutivo del proceso de desarrollo personal, y el contexto sociocultural específico en el que se realiza.

Por otra parte, conviene decir que es importante que el ser humano no se permita vivir de manera inadecuada prácticas espirituales o religiosas que lo conduzcan a considerarlas, o a generar, un consuelo ilusorio ante los problemas de la vida, una defensa a la vida del cuerpo, una adicción y apegos a estados alterados de conciencia, una forma de cultivar el narcisismo, evitar opciones y decisiones y negar pérdidas; una idealización de maestros espirituales, una desvalorización del mundo cotidiano, un fanatismo e intolerancia, y la causa de miedos, opresiones o culpas.

Ecumenismo

Si bien es cierto que varias de las religiones comparten muchos elementos entre sí, como situaciones históricas, raíces, fundamentos, maneras de celebrar los ritos, ideas acerca de la comprensión de la divinidad, etc., la historia ha demostrado que el énfasis de las relaciones entre ellas se ha dado desde los elementos que las diferencian. Esta actitud ha marcado una fuerte separación durante mucho tiempo, de forma que en las últimas décadas se ha visto la necesidad de replantear estos

comportamientos, ya que promueven una dinámica diferente al sentido original de cada una de las religiones. Es por ello que, en el caso del catolicismo, el Papa Francisco se ha atrevido afirmar que las divisiones existen porque la Iglesia se ha visto demasiado a sí misma, lo que conlleva a volverse autorreferencial. En las últimas décadas se ha abierto, por tanto, una nueva actitud, que consiste en un acercamiento que distingue elementos comunes que permitan trabajar en bien de la sociedad, antes que de una búsqueda de convencimiento de ideas o posiciones religiosas.

Para dar pasos en este diálogo se parte de dos presupuestos: primero, es posible un conocimiento de Dios por parte de los hombres o una experiencia religiosa auténtica, así como la presencia universal de dones y de gracias en el curso de la historia religiosa de la humanidad; y, segundo, lo que cuenta son los hombres, antes que sus sistemas y estructuras.

El diálogo no puede nacer de oportunismos tácticos, sino de razones fruto de la experiencia, de la reflexión y de las mismas dificultades. Sin embargo, en ese diálogo se pueden dar distintas posturas: una atea en que se considere que ninguna religión es verdadera o todas falsas; otra absoluta, en que se afirme que una sola religión es la verdadera y las demás son falsas; una relativista, en que cualquier religión es verdadera; otra en que se incluya a las demás en una sola, en la cual las diferentes religiones son expresiones de una única verdad superior frente a ellas; y, finalmente, una en la que se ma-

nifieste respeto por las otras religiones, valorando las experiencias religiosas, pero sin abandonar las propias⁵, dejando de lado los intereses defensivos.

Lo realmente importante aquí es reconocer cada profesión religiosa como tal, valorando sus fundamentos y respuestas, las cuales se entrecruzan y se fecundan tendiendo hacia un mismo punto: lograr que el hombre encuentre el sentido de su existencia, que logre su plena humanización.

Es necesario, entonces, tener claras las propias creencias, dar razón de su propia esperanza, tener seguridad de la propia fe, mantenerse anclados a la propia tradición; pero también es necesario estar abiertos a otras creencias, a otra fe, a otras tradiciones. A través de una apertura ilimitada, de una fidelidad a la propia confesión y de una capacidad de autocrítica, es posible emprender el camino, que aún no tiene una meta clara, pero que ayuda a transformar personas y a enriquecer estilos de vida. No se trata de competir unos contra otros, sino de generar un apoyo recíproco que promueva la justicia y la paz, encaminado en la búsqueda progresiva de un mayor sentido de la propia existencia. En los valores de la paz, la cooperación, la solidaridad, el respeto y la tolerancia es posible hallar caminos de encuentro concreto juntos. Esto requiere de una permanente interrelación con el otro y la posibilidad de escucharlo que permitan la aceptación que se necesita de un otro que complemente, que confronte y que pueda ser un fuerte apoyo en tareas que redundan en beneficio de los diferentes grupos sociales.

5

Aquí es necesario aclarar que diálogo y testimonio no se excluyen.

Referencias

- Baena, G. (2011). Fenomenología de la revelación. Teología de la Biblia y hermenéutica. Navarra: Verbo Divino.
- Cohn-Sherbok, D. (2003). Breve enciclopedia del Judaísmo. Madrid: Ediciones Istmo.
- Cohn-Sherbok, D. (2001). Judaísmo. Madrid: Akal.
- Corbin, A. (dir.), (2007). Historia del cristianismo Barcelona: Ariel S. A.
- Delumeau, J. (comp.), (1997). El hecho religioso: una enciclopedia de las religiones hoy. México, D. F.: Siglo Veintiuno Editores.
- Fletcher, J. y Roper, A. (2008). Historia general del cristianismo. Del siglo I al siglo XXI. Barcelona: Clie.
- García Alandete, J. (2008). Actitudes religiosas, valores y razonamiento moral. Valencia: Universidad de Valencia.
- Gómez A., J. A. (2006). Antecedentes de lo religioso en América Latina. Bogotá: Universidad Santo Tomás.
- Gómez A., J. A. (2006). Aproximaciones al Jesús histórico y al Cristo de la fe. Bogotá: Universidad Santo Tomás.
- Gómez A., J. A. (2006). El hecho religioso y por qué es religioso el hombre. Bogotá: Universidad Santo Tomás.
- Gómez A., J. A. (2006). Las grandes religiones hoy. Bogotá: Universidad Santo Tomás.
- Harvey, P. (1998). El budismo. Madrid: Cambridge University Press.
- Hawkins, B. (2003). Budismo. Madrid: Akal.
- Marquínez Argote, G. (1982). Filosofía de la religión. Bogotá: Universidad Santo Tomás.
- Nasarre Ramón, M. (2011). Un psiquiatra se pone a rezar. Huesca, España: Editorial Pirineo.
- Pagola, J. A. (2013). Jesús: aproximación histórica. Bogotá: Ediciones PPC.
- Parra, A. (1996). La Iglesia: contextos sociales, textos fundacionales, pretextos mundiales. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Pikaza, X. (1990). El Dios de la fe: principios de la sociedad cristiana. En Trinidad y comunidad cristiana. Salamanca: Secretariado Trinitario.
- Prabhupada, B. S. (s. f.). Los secretos de un yogui. Bogotá: Editorial Bhaktivedanta.
- Quiroz, Á. (1983). Apostolicidad en fidelidad histórica a la misión. En Eclesiología en la Teología de la liberación Salamanca: Sígueme.

- Ramadan, T. (2009). Vida y enseñanzas del profeta del islam. Muhammad. Barcelona: Kairós.
- Sánchez, J. (2003). Filosofía y fenomenología de la religión. Salamanca: Ediciones Secretariado Trinitario.
- Satz, M. (1987). El judaísmo 4000 años de cultura. Barcelona: Montesinos Editor.
- Shattuck, C. (2002). Hinduismo. Madrid: Akal.
- Scholem, G. (1995). The messianic idea in the judaism. New York: Schocken Books.
- Watts, A. (1999). Budismo. Barcelona: Kairós.
- Wright, B. (2011). Semillas del conflicto. Las raíces bíblicas de la crisis inevitable en el Medio Oriente. Nashville, Tennessee: Grupo Nelson.

Actividades



1. Tradicionalmente se ha sostenido que son diez los mandamientos que se establecen en la Biblia. Sin embargo, en la cultura judía se habla de 613 mandamientos que deben cumplir para demostrar su fidelidad a la voluntad de Yahvé. ¿De dónde procede esta discrepancia?
2. En el texto se ha mencionado la Torá. Es de tal importancia para el pueblo judío, que se acostumbra a leer en muchas de sus celebraciones o ritos. ¿Qué otros libros son importantes para el judaísmo? ¿Por qué son importantes cada uno de ellos y qué es lo que los diferencia entre sí?
3. Establezca un paralelo o cuadro comparativo entre las diferentes religiones especificadas en el texto, de acuerdo a los siguientes aspectos: origen, dios o dioses, simbolismos utilizados, ritos y figuras o personajes importantes para dicha religión.
4. ¿Qué es lo que origina el conflicto judeo-palestino y qué relación tiene con las creencias religiosas del judaísmo y el islamismo?
5. ¿Cómo es que el cristianismo pasa de ser una religión perseguida a convertirse en la religión oficial del imperio romano y a extenderse por toda Europa?
6. ¿En qué momento y de qué forma el cristianismo cambia su nombre a catolicismo?

7. El conflicto entre el mundo árabe y el mundo occidental tiene una larga historia. Indague acerca de las causas entre estas dos culturas y la situación que en este momento se está presentando.
8. Con respecto a la espiritualidad existen muchos puntos de vista, unos complementarios y otros divergentes entre sí. Vea los siguientes videos y plantee una posición crítica respecto a las diferentes posiciones que se presentan:

<https://www.youtube.com/watch?v=TWowfbQrGZ4>

<https://www.youtube.com/watch?v=ATlgRIWcF2o>

9. Lea el siguiente texto acerca de lo que propone la Iglesia católica con respecto al ecumenismo. Nombre las ideas fundamentales del texto y comente de qué manera se pueden ajustar tales lineamientos para un mejor diálogo entre las diferentes religiones.



DECRETO

Unitatis Redintegratio

Sobre el ecumenismo

PROEMIO

1. Promover la restauración de la unidad entre todos los cristianos es uno de los fines principales que se ha propuesto el Sacrosanto Concilio Vaticano II, puesto que la única es la Iglesia fundada por Cristo Señor, aun cuando son muchas las comuniones cristianas que se presentan a los hombres como la herencia de Jesucristo; todos se confiesan discípulos del Señor, pero sienten de modo distinto y siguen caminos diferentes, como si Cristo mismo estuviera dividido. División que abiertamente repugna a la voluntad de Cristo y es piedra de escándalo para el mundo y obstáculo para la causa de la difusión del Evangelio por todo el mundo.

Con todo, el Señor de los tiempos, que sabia y pacientemente prosigue su voluntad de gracia para con nosotros los pecadores, en nuestros días ha empezado a infundir con mayor abundancia en los cristianos separados entre sí la compunción de espíritu y el anhelo de unificación. Esta gracia ha llegado a muchas almas dispersas por todo el mundo, e incluso entre nuestros hermanos separados ha surgido, por el impulso del Espíritu Santo, un movimiento dirigido a restaurar la unidad de todos los cristianos. En este movimiento de unidad, llamado ecuménico, participan los que invocan al Dios Trino y confiesan a Jesucristo como Señor y salvador, y esto lo hacen no solamente por separado, sino también reunidos en asambleas en las que conocieron el Evangelio y a

las que cada grupo llama Iglesia suya y de Dios. Casi todos, sin embargo, aunque de modo diverso, suspiran por una Iglesia de Dios única y visible, que sea verdaderamente universal y enviada a todo el mundo, para que el mundo se convierta al Evangelio y se salve para gloria de Dios. Considerando, pues, este Sacrosanto Concilio con grato ánimo todos estos problemas, una vez expuesta la doctrina sobre la Iglesia, impulsado por el deseo de restablecer la unidad entre todos los discípulos de Cristo, quiere proponer a todos los católicos los medios, los caminos y las formas por las que puedan responder a esta divina vocación y gracia.

CAPÍTULO I

Principios católicos sobre el ecumenismo

Unidad y unicidad de la Iglesia

2. La caridad de Dios hacia nosotros se manifestó en que el Hijo Unigénito de Dios fue enviado al mundo por el Padre, para que, hecho hombre, regenerara a todo el género humano con la redención y lo redujera a la unidad. Cristo, antes de ofrecerse a Sí mismo en el ara de la cruz, como víctima inmaculada, oró al Padre por los creyentes, diciendo: “Que todos sean uno, como Tú, Padre, estás en mí y yo en Ti, para que también ellos sean en nosotros, y el mundo crea que Tú me has enviado”, e instituyó en su Iglesia el admirable sacramento de la Eucaristía, por medio del cual se significa y se realiza la unidad de la Iglesia. Impuso a sus discípulos el mandato nuevo del amor mutuo y les prometió el Espíritu Paráclito, que permanecería eternamente con ellos como Señor y vivificador.

Una vez que el Señor Jesús fue exaltado en la cruz y glorificado, derramó el Espíritu que había prometido, por el cual llamó y congregó en unidad de la fe, de la esperanza y de la caridad al pueblo del Nuevo Testamento, que es la Iglesia, como enseña el Apóstol: “Un solo cuerpo y un solo Espíritu, como habíais sido llamados en una esperanza, la de vuestra vocación. Un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo”. Puesto que “todos los que habíais sido bautizados en Cristo os habíais revestido de Cristo... porque todos vosotros sois uno en Cristo Jesús”. El Espíritu Santo que habita en los creyentes, y llena y gobierna toda la Iglesia, efectúa esa admirable unión de los fieles y los congrega tan íntimamente a todos en Cristo, que Él mismo es el principio de la unidad de la Iglesia. Él realiza la distribución de las gracias y de los ministerios, enriqueciendo a la Iglesia

de Jesucristo con la variedad de dones “para la perfección consumada de los santos en orden a la obra del ministerio y a la edificación del Cuerpo de Cristo”.

Para el establecimiento de esta su santa Iglesia en todas partes y hasta el fin de los tiempos, confió Jesucristo al Colegio de los Doce el oficio de enseñar, de regir y de santificar. De entre ellos destacó a Pedro, sobre el cual determinó edificar su Iglesia, después de exigirle la profesión de fe; le prometió las llaves del reino de los cielos y al ver la manifestación de su amor, le confió todas las ovejas, para que las confirmara en la fe y las apacentara en la perfecta unidad, reservándose Jesucristo el ser Él mismo para siempre la piedra fundamental y el pastor de nuestras almas.

Jesucristo quiere que su pueblo se desarrolle por medio de la fiel predicación del Evangelio, y la administración de los sacramentos, y por el gobierno en el amor, efectuado todo ello por los Apóstoles y sus sucesores, es decir, por los Obispos con su cabeza, el sucesor de Pedro, obrando el Espíritu Santo; y realiza su comunión en la unidad, en la profesión de una sola fe, en la común celebración del culto divino, y en la concordia fraterna de la familia de Dios.

Así, la Iglesia, único rebaño de Dios como un lábaro alzado ante todos los pueblos, comunicando el Evangelio de la paz a todo el género humano, peregrina llena de esperanza hacia la patria celestial.

Este es el Sagrado misterio de la unidad de la Iglesia de Cristo y por medio de Cristo, comunicando el Espíritu Santo la variedad de sus dones, El modelo supremo y el principio de este misterio es la unidad de un solo Dios en la Trinidad de personas: Padre, Hijo y Espíritu Santo.

Relación de los hermanos separados con la Iglesia católica

3. En esta una y única Iglesia de Dios, ya desde los primeros tiempos, se efectuaron algunas escisiones que el Apóstol condena con severidad, pero en tiempos sucesivos surgieron discrepancias mayores, separándose de la plena comunión de la Iglesia no pocas comunidades, a veces no sin responsabilidad de ambas partes. Pero los que ahora nacen y se nutren de la fe de Jesucristo dentro de esas comunidades no pueden ser tenidos como responsables del pecado de la separación, y la Iglesia católica los abraza con fraterno respeto y amor; puesto que quienes creen en Cristo y recibieron el bautismo debidamente, quedan constituidos en alguna comunión, aunque no sea perfecta, con la Iglesia católica.

Efectivamente, por causa de las varias discrepancias existentes entre ellos y la Iglesia católica, ya en cuanto a la doctrina, y a veces también en cuanto a la disciplina, ya en lo relativo a la estructura de la Iglesia, se interponen a la plena comunión eclesiástica no pocos obstáculos, a veces muy graves, que el movimiento ecumenista trata de superar. Sin embargo, justificados por la fe en el bautismo, quedan incorporados a Cristo y, por tanto, reciben el nombre de cristianos con todo derecho y justamente son reconocidos como hermanos en el Señor por los hijos de la Iglesia católica.

Es más: de entre el conjunto de elementos o bienes con que la Iglesia se edifica y vive, algunos, o mejor, muchísimos y muy importantes pueden encontrarse fuera del recinto visible de la Iglesia católica: la Palabra de Dios escrita, la vida de la gracia, la fe, la esperanza y la caridad, y algunos dones interiores del Espíritu Santo y elementos visibles; todo esto, que proviene de Cristo y a Él conduce, pertenece por derecho a la única Iglesia de Cristo.

Los hermanos separados practican no pocos actos de culto de la religión cristiana, los cuales, de varias formas, según la diversa condición de cada Iglesia o comunidad, pueden, sin duda alguna, producir la vida de la gracia, y hay que confesar que son aptos para dejar abierto el acceso a la comunión de la salvación.

Por consiguiente, aunque creamos que las Iglesias y comunidades separadas tienen sus defectos, no están desprovistas de sentido y de valor en el misterio de la salvación, porque el Espíritu de Cristo no ha rehusado servirse de ellas como medios de salvación, cuya virtud deriva de la misma plenitud de la gracia y de la verdad que se confió a la Iglesia.

Los hermanos separados, sin embargo, ya particularmente, ya sus comunidades y sus iglesias, no gozan de aquella unidad que Cristo quiso dar a los que regeneró y vivificó

en un cuerpo y en una vida nueva y que manifiestan la Sagrada Escritura y la Tradición venerable de la Iglesia. Solamente por medio de la Iglesia católica de Cristo, que es auxilio general de la salvación, puede conseguirse la plenitud total de los medios salvíficos. Creemos que el Señor entregó todos los bienes de la Nueva Alianza a un solo colegio apostólico, a saber, el que preside Pedro, para constituir un solo Cuerpo de Cristo en la tierra, al que tienen que incorporarse totalmente todos los que de alguna manera pertenecen ya al Pueblo de Dios. Pueblo que durante su peregrinación por la tierra, aunque permanezca sujeto al pecado, crece en Cristo y es conducido suavemente por Dios, según sus inescrutables designios, hasta que arribe gozoso a la total plenitud de la gloria eterna en la Jerusalén celestial.

Ecumenismo

4. Hoy, en muchas partes del mundo, por inspiración del Espíritu Santo, se hacen muchos intentos con la oración, la palabra y la acción para llegar a aquella plenitud de unidad que quiere Jesucristo. Este Sacrosanto Concilio exhorta a todos los fieles católicos a que, reconociendo los signos de los tiempos, cooperen diligentemente en la empresa ecuménica.

Por “movimiento ecuménico” se entiende el conjunto de actividades y de empresas que, conforme a las distintas necesidades de la Iglesia y a las circunstancias de los tiempos, se suscitan y se ordenan a favorecer la unidad de los cristianos.

Tales son, en primer lugar, todos los intentos de eliminar palabras, juicios y actos que no sean conformes, según justicia y verdad, a la condición de los hermanos separados, y que, por tanto, pueden hacer más difíciles las mutuas relaciones en ellos; en segundo lugar, “el diálogo” entablado entre peritos y técnicos en reuniones de cristianos de las diversas Iglesias o comunidades, y celebradas en Espíritu religioso. En este diálogo expone cada uno, por su parte, con toda profundidad la doctrina de su comunión, presentado claramente los caracteres de la misma. Por medio de este diálogo, todos adquieren un conocimiento más auténtico y un aprecio más justo de la doctrina y de la vida de cada comunión; en tercer lugar, las diversas comuniones consiguen una más amplia colaboración en todas las obligaciones exigidas por toda conciencia cristiana en orden al bien común y, en cuanto es posible, participan en la oración unánime. Todos, finalmente, examinan su fidelidad a la voluntad de Cristo con Relación a la Iglesia y, como es debido, emprenden animosos la obra de renovación y de reforma.

Todo esto, realizado prudente y pacientemente por los fieles de la Iglesia católica, bajo la vigilancia de los pastores, conduce al bien de la equidad y de la verdad, de la concordia y de la colaboración, del amor fraterno y de la unión; para que poco a poco por esta vía, superados todos los obstáculos que impiden la perfecta comunión eclesial, todos los cristianos se congreguen en una única celebración de la Eucaristía, en orden a la unidad de la una y única Iglesia, a la unidad que Cristo dio a su Iglesia desde un principio, y que creemos subsiste indefectible en la Iglesia católica de los siglos.

Es manifiesto, sin embargo, que la obra de preparación y reconciliación individuales de los que desean la plena comunión católica se diferencia, por su naturaleza, de la empresa ecumenista, pero no encierra oposición alguna, ya que ambos proceden del admirable designio de Dios.

Los fieles católicos han de ser, sin duda, solícitos de los hermanos separados en la acción ecumenista, orando por ellos, hablándoles de las cosas de la Iglesia, dando los primeros pasos hacia ellos. Pero deben considerar también por su parte con ánimo sincero y diligente, lo que hay que renovar y corregir en la misma familia católica, para que su vida dé más fiel y claro testimonio de la doctrina y de las normas dadas por Cristo a través de los Apóstoles.

Pues, aunque la Iglesia católica posea toda la verdad revelada por Dios, y todos los medios de la gracia, sin embargo, sus miembros no la viven consecuentemente con todo el fervor, hasta el punto que la faz de la Iglesia resplandece menos ante los ojos de nuestros hermanos separados y de todo el mundo, retardándose con ello el crecimiento del reino de Dios.

Por tanto, todos los católicos deben tender a la perfección cristiana y esforzarse cada uno según su condición para que la Iglesia, portadora de la humildad y de la pasión de Jesús en su cuerpo, se purifique y se renueve de día en día, hasta que Cristo se la presente a Sí mismo gloriosa, sin mancha ni arruga.

Guardando la unidad en lo necesario, todos en la Iglesia, cada uno según el cometido que le ha sido dado, observen la debida libertad, tanto en las diversas formas de vida espiritual y de disciplina como en la diversidad de ritos litúrgicos, e incluso en la elaboración teológica de la verdad revelada; pero en todo practiquen la caridad. Pues con este proceder manifiestan cada día más plenamente la auténtica catolicidad y la apostolicidad de la Iglesia.

Por otra parte, es necesario que los católicos, con gozo, reconozcan y aprecien en su valor los tesoros verdaderamente cristianos que, procedentes del patrimonio común, se encuentran en nuestros hermanos separados. Es justo y saludable reconocer las riquezas de Cristo y las virtudes en la vida de quienes dan testimonio de Cristo y, a veces, hasta el derramamiento de su sangre, porque Dios es siempre admirable y digno de admiración en sus obras.

Ni hay que olvidar tampoco que todo lo que obra el Espíritu Santo en los corazones de los hermanos separados puede conducir también a nuestra edificación. Lo que de verdad es cristiano no puede oponerse en forma alguna a los auténticos bienes de la fe, antes al contrario, siempre puede hacer que se alcance más perfectamente el misterio mismo de Cristo y de la Iglesia.

Sin embargo, las divisiones de los cristianos impiden que la Iglesia lleve a efecto su propia plenitud de catolicidad en aquellos hijos que, estando verdaderamente incorporados a ella por el bautismo, están, sin embargo, separados de su plena comunión. Más aún, a la misma Iglesia le resulta muy difícil expresar, bajo todos los aspectos, en la realidad misma de la vida, la plenitud de la catolicidad.

Este Sacrosanto Concilio advierte con gozo que la participación de los fieles católicos en la acción ecumenista crece cada día, y la recomienda a los Obispos de todo el mundo, para que la promuevan con diligencia y la dirijan prudentemente.

CAPÍTULO II

La práctica del ecumenismo

La unión afecta a todos

5. El empeño por el restablecimiento de la unión corresponde a la Iglesia entera, afecta tanto a los fieles como a los pastores, a cada uno según su propio valor, ya en la vida cristiana diaria, ya en las investigaciones teológicas e históricas. Este interés manifiesta la unión fraterna existente ya de alguna manera entre todos los cristianos, y conduce a la plena y perfecta unidad, según la benevolencia de Dios.

La reforma de la Iglesia

6. Puesto que toda la renovación de la Iglesia consiste esencialmente en el aumento de la fidelidad a su vocación, por eso, sin duda, hay un movimiento que tiende hacia la unidad. Cristo llama a la Iglesia peregrinante hacia una perenne reforma, de la que la Iglesia misma, en cuanto institución humana y terrena, tiene siempre necesidad hasta el punto de que si algunas cosas fueron menos cuidadosamente observadas, bien por circunstancias especiales, bien por costumbres, o por disciplina eclesiástica, o también por formas de exponer la doctrina que debe cuidadosamente distinguirse del mismo depósito de la fe, se restauren en el tiempo oportuno recta y debidamente.

Esta reforma, pues, tiene una extraordinaria importancia ecumenista. Muchas de las formas de la vida de la Iglesia, por las que ya se va realizando esta renovación como el movimiento bíblico y litúrgico, la predicación de la palabra de Dios y la catequesis, el apostolado de los seglares, las nuevas formas de vida religiosa, la espiritualidad del matrimonio, la doctrina y la actividad de la Iglesia en el campo social, hay que recibirlas como prendas y augurios que felizmente presagian los futuros progresos del ecumenismo.

La conversión del corazón

7. El verdadero ecumenismo no puede darse sin la conversión interior. En efecto, los deseos de la unidad surgen y maduran de la renovación del alma, de la abnegación de Sí mismo y de la efusión generosa de la caridad. Por eso tenemos que implorar del Espíritu Santo la gracia de la abnegación sincera, de la humildad y de la mansedumbre en nuestros servicios y de la fraterna generosidad del alma para con los demás. “Así, pues, os exhorto yo dice el Apóstol a las Gentes, preso en el Señor, a andar de una manera digna de la vocación con que fuisteis llamados, con toda humildad, mansedumbre y longanimidad, soportándoos los unos a los otros con caridad, solícitos de conservar la unidad del Espíritu mediante el vínculo de la paz” (Ef., 4,1-3). Esta exhortación se refiere, sobre todo, a los que han sido investidos del orden sagrado, para continuar la misión de Cristo, que “vino no a ser servido, sino a servir” entre nosotros.

A las faltas contra la unidad pueden aplicarse las palabras de San Juan: “ Si decimos que no hemos pecado, hacemos a Dios mentiroso, y su palabra no está en nosotros”. Humildemente, pues, pedimos perdón a Dios y a los hermanos separados, como nosotros perdonamos a quienes nos hayan ofendido.

Recuerden todos los fieles, que tanto mejor promoverán y realizarán la unión de los cristianos, cuanto más se esfuercen en llevar una vida más pura, según el Evangelio. Porque cuanto más se unan en estrecha comunión con el Padre, con el Verbo y con el Espíritu, tanto más íntima y fácilmente podrían acrecentar la mutua hermandad.

La oración unánime

8. Esta conversión del corazón y santidad de vida, juntamente con las oraciones privadas y públicas por la unidad de los cristianos, han de considerarse como el alma de todo el movimiento ecuménico, y con razón puede llamarse ecumenismo espiritual.

Es frecuente entre los católicos concurrir a la oración por la unidad de la Iglesia, que el mismo Salvador dirigió enardecido al Padre en vísperas de su muerte: “Que todos sean uno”.

En ciertas circunstancias especiales, como sucede cuando se ordenan oraciones “por la unidad”, y en las asambleas ecumenistas es lícito, más aún, es de desear que los católicos se unan en la oración con los hermanos separados. Tales preces comunes son un medio muy eficaz para impetrar la gracia de la unidad y la expresión genuina de los vínculos con que están unidos los católicos con los hermanos separados: “Pues donde hay dos o tres congregados en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos”.

Sin embargo, no es lícito considerar la comunicación en las funciones sagradas como medio que pueda usarse indiscriminadamente para restablecer la unidad de los cristianos. Esta comunicación depende, sobre todo, de dos principios: de la significación de la unidad de la Iglesia y de la participación en los medios de la gracia.

La significación de la unidad prohíbe de ordinario la comunicación. La consecución de la gracia algunas veces la recomienda. La autoridad episcopal local ha de determinar prudentemente el modo de obrar en concreto, atendidas las circunstancias de tiempo, lugar y personas, a no ser que la Conferencia episcopal, a tenor de sus propios estatutos, o la Santa Sede provean de otro modo.

El conocimiento mutuo de los hermanos

9. Conviene conocer la disposición de ánimo de los hermanos separados. Para ello se necesita el estudio que hay que realizar con un alma benévola guiada por la verdad. Es preciso que los católicos, debidamente preparados, adquieran mejor conocimiento de la doctrina y de la historia de la vida espiritual y cultural, de la psicología religiosa y de la cultura peculiares de los hermanos.

Para lograrlo, ayudan mucho por ambas partes las reuniones destinadas a tratar, sobre todo, cuestiones teológicas, donde cada uno pueda tratar a los demás de igual a igual, con tal que los que toman parte, bajo la vigilancia de los prelados, sean verdaderamente peritos. De tal diálogo puede incluso esclarecerse más cuál sea la verdadera naturaleza de la Iglesia católica. De esta forma conoceremos mejor el pensamiento de los hermanos separados y nuestra fe aparecerá entre ellos más claramente expresada.

La formación ecumenista

10. Es necesario que las instituciones de la sagrada teología y de las otras disciplinas, sobre todo, históricas, se expliquen también en sentido ecuménico, para que respondan lo más posible a la realidad.

Es muy conveniente que los que han de ser pastores y sacerdotes se imbuyan de la teología elaborada de esta forma, con sumo cuidado, y no polémicamente, máxime en lo que respecta a las relaciones de los hermanos separados para con la Iglesia católica, ya que de la formación de los sacerdotes, sobre todo, depende la necesaria instrucción y formación espiritual de los fieles y de los religiosos.

Es también conveniente que los católicos, empeñados en obras misioneras en las mismas tierras en que hay también otros cristianos, conozcan hoy, sobre todo, los problemas y los frutos que surgen del ecumenismo en su apostolado.

La forma de expresar y de exponer la doctrina de la fe

11. En ningún caso debe ser obstáculo para el diálogo con los hermanos del sistema de exposición de la fe católica. Es totalmente necesario que se exponga con claridad toda la doctrina. Nada es tan ajeno al ecumenismo como el falso irenismo, que pretendiera desvirtuar la pureza de la doctrina católica y obscurecer su genuino y verdadero sentido.

La fe católica hay que exponerla al mismo tiempo con más profundidad y con más rectitud, para que tanto por la forma como por las palabras pueda ser cabalmente comprendida también por los hermanos separados.

Finalmente, en el diálogo ecumenista los teólogos católicos, bien imbuidos de la doctrina de la Iglesia, al tratar con los hermanos separados de investigar los divinos misterios, deben proceder con amor a la verdad, con caridad y con humildad. Al confrontar las doctrinas no olviden que hay un orden o “jerarquía” de las verdades en la doctrina católica, por ser diversa su conexión con el fundamento de la fe cristiana. De esta forma se preparó el camino por donde todos se estimulen a proseguir con esta fraterna emulación hacia un conocimiento más profundo y una exposición más clara de las incalculables riquezas de Cristo (Cf. *Ef.*, 3,8).

La cooperación con los hermanos separados

12. Todos los cristianos deben confesar delante del mundo entero su fe en Dios uno y trino, en el Hijo de Dios encarnado, Redentor y Señor nuestro, y con empeño común en su mutuo aprecio den testimonio de nuestra esperanza, que no confunde.

Como en estos tiempos se exige una colaboración amplísima en el campo social, todos los hombres son llamados a esta empresa común, sobre todo los que creen en Dios y aún más singularmente todos los cristianos, por verse honrados con el nombre de Cristo.

La cooperación de todos los cristianos expresa vivamente la unión con la que ya están vinculados y presenta con luz más radiante la imagen de Cristo Siervo. Esta cooperación, establecida ya en no pocas naciones, debe ir perfeccionándose más y más, sobre todo en las regiones desarrolladas social y públicamente, ya en el justo aprecio de la dignidad de la persona humana, ya procurando el bien de la paz, ya en la aplicación social del Evangelio, ya en el progreso de las ciencias y de las artes, con Espíritu cristiano, ya en la aplicación de cualquier género de remedio contra los infortunios de nuestros tiempos, como son el hambre y las calamidades, el analfabetismo y la miseria, la escasez de viviendas y la distribución injusta de las riquezas.

Por medio de esta cooperación podrían advertir fácilmente todos los que creen en Cristo cómo pueden conocerse mejor unos a otros, apreciando más y cómo se allana el camino para la unidad de los cristianos.

CAPÍTULO III

Las iglesias y las comunidades eclesiales separadas de la sede apostólica romana

13. Nuestra atención se fija en las dos categorías principales de escisiones que afectan a la túnica inconsútil de Cristo.

Las primeras tuvieron lugar en el Oriente, a resultas de las declaraciones dogmáticas de los concilios de Efeso y de Calcedonia, y en tiempos posteriores por la ruptura de la comunidad eclesiástica entre los patriarcas orientales y la Sede Romana.

Más de cuatro siglos después sobrevienen otras en la misma Iglesia de Occidente, como secuela de los acontecimientos que ordinariamente se designan con el nombre de reforma. Desde entonces, muchas comuniones nacionales o confesionales quedaron disgregadas de la Sede Romana. Entre las que conservan, en parte, las tradiciones y las estructuras católicas, ocupa lugar especial la comunión anglicana.

Hay, sin embargo, diferencias muy notables en estos diversos grupos no sólo por razón de su origen, lugar y tiempo, sino especialmente por la naturaleza y gravedad de los problemas pertinentes a la fe y a la estructura eclesiástica.

Por ello, este Sacrosanto Concilio, valorando escrupulosamente las diversas condiciones de cada uno de los grupos cristianos, y teniendo en cuenta los vínculos existen-

tes entre ellas, a pesar de su división, determina proponer las siguientes consideraciones para llevar a cabo una prudente acción ecumenista.

I. Consideración particular de las iglesias orientales

Carácter e historia propia de los orientales

14. Las Iglesias del Oriente y del Occidente, durante muchos siglos siguieron su propio camino unidas en la comunión fraterna de la fe y de la vida sacramental, siendo la Sede Romana, con el consentimiento común, árbitro si surgía entre ellas algún disentiendo en cuenta a la fe y a la disciplina. El Sacrosanto Concilio se complace en recordar, entre otras cosas importantes, que existen en Oriente muchas Iglesias particulares o locales, entre las cuales ocupan el primer lugar las Iglesias patriarcales, y de los cuales no pocas traen origen de los mismos Apóstoles.

Por este motivo han prevalecido y prevalece entre los orientales el empeño y el interés de conservar aquellas relaciones fraternas en la comunión de la fe y de la caridad, que deben observarse entre las Iglesias locales como entre hermanas.

No debe olvidarse tampoco que las Iglesias del Oriente tienen desde el principio un tesoro del que tomó la Iglesia del Occidente muchas cosas en la Liturgia, en la Tradición espiritual y en el ordenamiento jurídico. Y es de sumo interés el que los dogmas fundamentales de la fe cristiana, el de la Trinidad, el del Hijo de Dios hecho carne de la Virgen Madre de Dios, quedaron definidos en concilio ecuménicos celebrados en el Oriente. Aquellas Iglesias han sufrido y sufren mucho por la conservación de esta fe.

La herencia transmitida por los Apóstoles fue recibida de diversas formas y maneras y, en consecuencia, desde los orígenes mismos de la Iglesia fue explicada diversamente en una y otra parte por la diversidad del carácter y de las condiciones de la vida. Todo ello, a más de las causas externas, por la falta de comprensión y de caridad, motivó las separaciones.

Por lo cual el Sacrosanto Concilio exhorta a todos, pero especialmente a quienes han de trabajar por restablecer la plena comunión entre las Iglesias orientales y la Iglesia

católica, que tengan las debidas consideraciones a la especial condición de las Iglesias que nacen y se desarrollan en el Oriente, así como a la índole de las relaciones que existían entre ellas y la Sede Romana antes de la separación, y que se formen una opinión recta de todo ello; observar esto cuidadosamente servir muchísimo para el pretendido diálogo.

La Tradición litúrgica y espiritual de los orientales

15. Todos conocen con cuánto amor los cristianos orientales celebran el culto litúrgico, sobre todo la celebración eucarística, fuente de la vida de la Iglesia y prenda de la gloria futura, por la cual los fieles unidos a su Obispo, teniendo acogida ante Dios Padre por su Hijo el Verbo encarnado, muerto y glorificado en la efusión del Espíritu Santo, consiguen la comunión con la Santísima Trinidad, hechos “partícipes de la naturaleza divina”. Consiguientemente, por la celebración de la Eucaristía del Señor en cada una de estas Iglesias, se edifica y crece la Iglesia de Dios, y por la concelebración se manifiesta la comunión entre ellas.

En este culto litúrgico los orientales ensalzan con hermosos himnos a María, siempre Virgen, a quien el Concilio Ecuménico de Éfeso, proclamó solemnemente Santísima Madre de Dios, para que Cristo fuera reconocido como Hijo de Dios e Hijo del hombre, según las Escrituras, y honran también a muchos santos, entre ellos a los Padres de la Iglesia universal. Puesto que estas Iglesias, aunque separadas, tienen verdaderos sacramentos y, sobre todo por su sucesión apostólica, el sacerdocio y la Eucaristía, por los que se unen a nosotros con vínculos estrechísimos, no solamente es posible, sino que se aconseja, alguna comunicación con ellos en las funciones sagradas en circunstancias oportunas y aprobándolo la autoridad eclesiástica. También se encuentran en el Oriente las riquezas de aquellas tradiciones espirituales que creó, sobre todo, el monaquismo. Allí, pues, desde los primeros tiempos gloriosos de los santos Padres floreció la espiritualidad monástica, que se extendió luego a los pueblos occidentales. De ella procede, como de su fuente, la institución religiosa de los latinos, que aún después tomó nuevo vigor en el Oriente. Por lo cual se recomienda encarecidamente a los católicos que acudan con mayor frecuencia a estas riquezas espirituales de los Padres del Oriente, que levantan a todo hombre a la contemplación de lo divino.

Tengan todos presente que el conocer, venerar, conservar y favorecer el riquísimo patrimonio litúrgico y espiritual de los orientales es de una gran importancia para con-

servar fielmente la plenitud de la Tradición cristiana y para conseguir la reconciliación de los cristianos orientales y occidentales.

Disciplina propia de los orientales

16. Las Iglesias del Oriente, además, desde los primeros tiempos seguían las disciplinas propias sancionadas por los santos Padres y por los concilios, incluso ecuménicos. No poniéndose a la unidad de la Iglesia una cierta variedad de ritos y costumbres, sino acrecentando más bien su hermosura y contribuyendo al más exacto cumplimiento de su misión como antes hemos dicho, el Sacrosanto Concilio, para disipar todo temor declara que las Iglesias orientales, conscientes de la necesaria unidad de toda la Iglesia, tienen el derecho y la obligación de regirse según sus propias ordenaciones, puesto que son más acomodadas a la idiosincrasia de sus fieles y más adecuadas para promover el bien de sus almas. No siempre, es verdad, se ha observado bien este principio tradicional, pero su observancia es una condición previa absolutamente necesaria para el restablecimiento de la unión.

Carácter propio de los orientales en la exposición de los misterios

17. Lo que antes hemos dicho acerca de la legítima diversidad, nos es grato repetirlo también de la diversa exposición de la doctrina teológica, puesto que en el Oriente y en el Occidente se han seguido diversos pasos y métodos en la investigación de la verdad revelada y en el reconocimiento y exposición de lo divino. No hay que sorprenderse, pues, de que algunos aspectos del misterio revelado a veces se hayan captado mejor y se hayan expuesto con más claridad por unos que por otros, de manera que hemos de declarar que las diversas fórmulas teológicas, más bien que oponerse entre sí, se completan y perfeccionan unas a otras. En cuanto a las auténticas tradiciones teológicas de los orientales, hay que reconocer que radican de una modo manifiesto en la Sagrada Escritura, se fomentan y se vigorizan con la vida litúrgica, se nutren de la viva Tradición apostólica y de las enseñanzas de los Padres orientales y de los autores eclesiásticos hacia una recta ordenación de la vida; más aún, tienden hacia una contemplación cabal de la verdad cristiana. Este Sacrosanto Concilio declara que todo este patrimonio espiritual y litúrgico, disciplinar y teológico, en sus diversas tradiciones, pertenece a la plena catolicidad y apostolicidad de la Iglesia, dando gracias a Dios, porque muchos orienta-

les, hijos de la Iglesia católica, que conservan esta herencia y ansían vivirla en su plena pureza e integridad, viven ya en comunión perfecta con los hermanos que practican la Tradición occidental.

Conclusión

18. Bien considerado todo lo que precede, este Sacrosanto Concilio renueva solemnemente todo lo que han declarado los sacrosantos concilios anteriores y los Romanos Pontífices; a saber, que para el restablecimiento y mantenimiento de la comunión y de la unidad es preciso “no imponer ninguna otra carga más que la necesaria” (*Act.*, 15,28). Desea, asimismo, vehementemente, que en adelante se dirijan todos los esfuerzos en los varios institutos y formas de vida de la Iglesia, sobre todo en la oración y en el diálogo fraterno acerca de la doctrina y de las necesidades más urgentes del cargo pastoral en nuestros días y se encaucen para lograr paulatinamente la comunión. De igual manera recomienda a los pastores y a los fieles de la Iglesia católica estrecha amistad con quienes pasan la vida no ya en Oriente, sino lejos de la patria para incrementar la colaboración fraterna con ellos con Espíritu de caridad, dejando todo ánimo de controversia y de emulación. Si llega a ponerse toda el alma en esta empresa, este Sacrosanto Concilio espera que, derrocado todo muro que separa la Iglesia occidental y la oriental, se haría una sola morada, cuya piedra angular es Cristo Jesús, que haría de las dos una sola cosa.

II. Las Iglesias y comunidades eclesiales separadas en occidente

Condición propia de estas comunidades

19. Las Iglesias y comunidades eclesiales que se disgregaron de la Sede apostólica Romana, bien en aquella gravísima perturbación que comenzó en el Occidente ya a finales de la Edad Media, bien en tiempos sucesivos, están unidas con la Iglesia católica por una afinidad de lazos y obligaciones peculiares por haber desarrollado en los tiempos pasados una vida cristiana multiseular en comunión eclesial.

Puesto que estas Iglesias y comunidades eclesiales por la diversidad de su origen, de su doctrina y de su vida espiritual, discrepan bastante no solamente de nosotros, sino también entre sí, es tarea muy difícil describirlas cumplidamente, cosa que no pretendemos hacer aquí.

Aunque todavía no es universal el movimiento ecuménico y el deseo de armonía con la Iglesia católica, abrigamos, no obstante, la esperanza de que este sentimiento ecuménico y el mutuo aprecio irán imponiéndose poco a poco en todos.

Hay que reconocer, ciertamente que entre estas Iglesias y comunidades y la Iglesia católica hay discrepancias esenciales no sólo de índole histórica, sociológica, psicológica y cultural, sino, ante todo, de interpretación de la verdad revelada. Mas para que, a pesar de estas dificultades, pueda entablarse más fácilmente el diálogo ecuménico, en los siguientes párrafos trataremos de ofrecer algunos puntos que pueden y deben ser fundamento y estímulo para este diálogo.

La confesión de Cristo

20. Nuestra atención se dirige, ante todo, a los cristianos que reconocen públicamente a Jesucristo como Dios y Señor y Mediador único entre Dios y los hombres, para gloria del único Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo. Sabemos que existen graves divergencias entre la doctrina de estos cristianos y la doctrina de la Iglesia católica aun respecto a Cristo, Verbo de Dios encarnado, de la obra de la redención y, por consiguiente, del misterio y ministerio de la Iglesia y de la función de María en la obra de la salvación. Nos gozamos, sin embargo, viendo a los hermanos separados tender hacia Cristo, como fuente y centro de la comunión eclesial. Movidos por el deseo de la unión con Cristo, se sienten impulsados a buscar más y más la unidad y también a dar testimonio de su fe delante de todo el mundo.

Estudio de la Sagrada Escritura

21. El amor y la veneración y casi culto a las Sagradas Escrituras conducen a nuestros hermanos separados el estudio constante y solícito de la Biblia, pues el Evangelio “es poder de Dios para la salud de todo el que cree, del judío primero, pero también del griego” (*Rom.*, 1,16).

Invocando al Espíritu Santo, buscan en las Escrituras a Dios, que, en cierto modo, les habla en Cristo, preanunciado por los profetas, Verbo de Dios encarnado por nosotros. En ellas contemplan la vida de Cristo y cuanto el divino Maestro enseñó y realizó para la salvación de los hombres, sobre todo los misterios de su muerte y de su resurrección.

Pero cuando los hermanos separados reconocen la autoridad divina de los sagrados libros sienten -cada uno a su manera- diversamente de nosotros en cuanto a la Relación entre las Escrituras y la Iglesia, en la cual, según la fe católica, el magisterio auténtico tiene un lugar especial en orden a la exposición y predicación de la palabra de Dios escrita.

Sin embargo, las Sagradas Escrituras son, en el diálogo mismo, instrumentos preciosos en la mano poderosa de Dios para lograr aquella unidad que el Salvador presenta a todos los hombres.

La vida sacramental

22. Por el sacramento del bautismo, debidamente administrado según la institución del Señor, y recibido con la requerida disposición del alma, el hombre se incorpora realmente a Cristo crucificado y glorioso y se regenera para el consorcio de la vida divina, según las palabras del Apóstol: “Con Él fuisteis sepultados en el bautismo, y en Él, asimismo, fuisteis resucitados por la fe en el poder de Dios, que lo resucitó de entre los muertos” (*Col.*, 2,12; *Rom.*, 6,4).

El bautismo, por tanto, constituye un poderoso vínculo sacramental de unidad entre todos los que se han regenerado. Sin embargo, el bautismo por Sí mismo es tan sólo un principio y un comienzo, porque todo él se dirige a la consecución de la plenitud de la vida en Cristo. Así, pues, el bautismo se ordena a la profesión íntegra de la fe, a la plena incorporación, a los medios de salvación determinados por Cristo y, finalmente, a la íntegra incorporación en la comunión eucarística.

Las comunidades eclesiales separadas, aunque les falte esa unidad plena con nosotros que dimana del bautismo, y aunque creamos que, sobre todo por la carencia del sacramento del orden, no han conservado la genuina e íntegra sustancia del misterio eucarístico, sin embargo, mientras conmemoran en la santa cena la muerte y la resurrección del Señor, profesan que en la comunión de Cristo se representa la vida y esperan su glorioso advenimiento. Por consiguiente, la doctrina sobre la cena del Se-

ñor, sobre los demás sacramentos, sobre el culto y los misterios de la Iglesia deben ser objeto de diálogo.

La vida con Cristo

23. La vida cristiana de estos hermanos se nutre de la fe e Cristo y se robustece con la gracia del bautismo y con la palabra de Dios oída. Se manifiesta en la oración privada, en la meditación bíblica, en la vida de la familia cristiana, en el culto de la comunidad congregada para alabar a Dios. Por lo demás, su culto muchas veces presenta elementos claros de la antigua Liturgia común.

La fe por la cual se cree en Cristo produce frutos de alabanza y de acción de gracias por los beneficios recibidos de Dios; también un vivo sentimiento de justicia y una sincera caridad para con el prójimo. Esta fe laboriosa ha producido no pocas instituciones para socorrer la miseria espiritual y corporal, para perfeccionar la educación de la juventud, para hacer más llevaderas las condiciones sociales de la vida, para establecer la paz en el mundo.

Pero si muchos cristianos no entienden siempre el Evangelio en su aspecto moral, en la misma manera que los católicos, ni admiten las mismas soluciones a los problemas más complicados de la sociedad moderna, no obstante quieren seguir, lo mismo que nosotros, la palabra de Cristo, como fuente de virtud cristiana, y obedecer al precepto del Apóstol: "Todo cuanto hacéis de palabra o de obra, hacedlo en el nombre del Señor Jesús, dando gracias a Dios Padre por Él" (Col., 3,17). De aquí puede surgir el diálogo ecuménico sobre la aplicación moral del Evangelio.

Conclusión

24. Expuestas brevemente las condiciones en que se desarrolla la acción ecuménica y los principios por los que se debe regir, dirigimos confiadamente nuestra mirada al futuro. Este Sagrado Concilio exhorta a los fieles a que se abstengan de toda ligereza o imprudente celo, que podrían perjudicar al progreso de la unidad. Su acción ecuménica ha de ser plena y sinceramente católica, es decir, fiel a la verdad recibida de los Apóstoles y de los Padres y conforme a la fe, que siempre ha profesado la Iglesia católica, tendiendo constantemente hacia la plenitud con que el Señor desea que se perfeccione su Cuerpo en el decurso de los tiempos.

Este Sagrada Concilio desea ardientemente que los proyectos de los fieles católicos progresen en unión con los proyectos de los hermanos separados, sin que se pongan obstáculos a los caminos de la Providencia y sin prejuicios contra los impulsos que puedan venir del Espíritu Santo. Además, se declara conocedor de que este santo propósito de reconciliar a todos los cristianos en la unidad de la única Iglesia de Jesucristo excede las fuerzas y la capacidad humana. Por eso pone toda su esperanza en la oración de Cristo por la Iglesia, en el amor del Padre para con nosotros, en la virtud del Espíritu Santo. “Y la esperanza no quedaría fallida, pues el amor de Dios se ha derramado en nuestros corazones por la virtud del Espíritu Santo, que nos ha sido dado” (Cf. *Rom.*, 5,5).

Todas y cada una de las cosas contenidas en este Decreto han obtenido el beneplácito de los Padres del Sacrosanto Concilio. Y Nos, en virtud de la potestad apostólica recibida de Cristo, juntamente con los Venerables Padres, las aprobamos, decretamos y establecemos en el Espíritu Santo, y mandamos que lo a Sí decidido conciliarmente sea promulgado para gloria de Dios.

Roma, en San Pedro, 21 de noviembre de 1964



UNIVERSIDAD
SANTO TOMÁS