



La vulnerabilidad como revelación compasiva:

La respuesta emocional de Jesús en Jn 11,33-38 en diálogo con el budismo tailandés

Vulnerability as Compassionate Revelation:

Jesus' Emotional Response in John 11:33–38 in Dialogue with Thai Buddhism

Andrés Felipe Jaramillo Gutiérrez

Trabajo de grado para optar por el título de Magíster en Teología

Asesor: Mg. Andrés Mauricio Quevedo Rodríguez

**UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS
DIVISIÓN DE FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA
FACULTAD DE TEOLOGÍA
BOGOTÁ
2026**

Resumen

Este artículo examina la respuesta emocional de Jesús ante la muerte de Lázaro en Juan 11,33-38 como un eje hermenéutico privilegiado para el diálogo interreligioso y la iniciación cristiana de catecúmenos de origen budista en Lampang, Tailandia. Mediante un análisis exegético de la perícopa joánica, se argumenta que la agitación interior y el llanto de Jesús no constituyen meras reacciones afectivas, sino manifestaciones teológicamente significativas de una compasión encarnada que integra dimensiones cristológica, antropológica y soteriológica. El estudio contrasta esta configuración bíblica de la compasión con las nociones de dukkha y karuṇā en el budismo theravada, caracterizadas por el cultivo del desapego y la ecuanimidad, así como con la reinterpretación mahāyāna de la compasión en la figura del bodhisattva, entendida como disposición altruista a asumir el sufrimiento ajeno para facilitar su liberación. La lectura comparativa permite identificar convergencias éticas y divergencias ontológicas relevantes para los procesos de inculturación y para la elaboración de propuestas catecumenales contextualizadas. A partir de ello, se propone un marco teológico-pastoral para la iniciación cristiana en contextos budistas, fundamentado en la hermenéutica del encuentro, la escucha dialógica y la integración crítica de elementos de interioridad. El estudio concluye que la humanidad compasiva de Jesús ofrece una categoría teológica robusta para la mediación pedagógica y mistagógica en escenarios interculturales marcados por tradiciones budistas theravada y mahāyāna.

Palabras clave: *cristología, compasión, Juan 11, budismo mahāyāna, budismo theravada, catecumenado.*

Abstract

This article investigates Jesus' emotional response to the death of Lazarus in John 11:33-38 as a privileged hermeneutical locus for interreligious dialogue and Christian initiation of catechumens of Buddhist origin in Lampang, Thailand. Through an exegetical analysis of the Johannine pericope, the study argues that Jesus' agitation and tears are not merely affective expressions but theologically charged manifestations of an embodied compassion that integrates Christological, anthropological, and soteriological dimensions. This biblical configuration of compassion is contrasted with the Theravada Buddhist notions of dukkha and karuṇā, which emphasize detachment and equanimity, as well as with the Mahāyāna reinterpretation of compassion through the bodhisattva ideal, understood as an altruistic

commitment to assume the suffering of others to facilitate their liberation. The comparative analysis reveals ethical convergences and ontological divergences pertinent to inculturation processes and to the development of contextually grounded catechumenal frameworks. On this basis, the article proposes a theological–pastoral model for Christian initiation in Buddhist contexts rooted in dialogical hermeneutics, critical inculturation, and integrative practices of interiority. The study concludes that Jesus’ compassionate humanity constitutes a robust theological category for pedagogical and mystagogical mediation in intercultural settings shaped by Theravada and Mahāyāna Buddhist traditions.

Keywords: *Christology, compassion, John 11, Mahāyāna Buddhism, Theravada Buddhism, catechumenate.*

Introducción

El Evangelio de Juan (11,33-38) presenta una manifestación singular de la respuesta emocional de Jesús ante la muerte de Lázaro. El texto describe a Jesús profundamente conmovido, experimentando una intensa agitación interior y derramando lágrimas. La dimensión emocional de Jesús ha sido objeto de diversas interpretaciones teológicas, en la medida en que revela una compasión encarnada que trasciende la mera empatía pasiva. Sin embargo, la recepción del mencionado episodio en contextos culturales diversos plantea desafíos hermenéuticos. En particular, en el ámbito del budismo theravada, la compasión (*karuṇā*) es concebida como una actitud de desapego que busca aliviar el sufrimiento sin quedar emocionalmente afectado. Esta diferencia paradigmática interpela el proceso de evangelización en contextos budistas, generando interrogantes sobre la manera en que los catecúmenos comprenden la respuesta de Jesús en este pasaje joánico.

A partir de la experiencia misionera en Lampang, Tailandia, se ha observado que los catecúmenos, en su mayoría provenientes de ambientes budistas, encuentran dificultades para asimilar el sentido cristiano del sufrimiento y la compasión. En la tradición cristiana, la compasión implica una participación activa en el dolor del otro, mientras que, en la espiritualidad budista, se busca trascender el sufrimiento mediante la ecuanimidad. Esta diferencia se hace particularmente evidente en la interpretación del texto joánico, en donde la intensidad emocional de Jesús podría percibirse, desde la óptica budista, como una falta de autodominio espiritual. Ante este desafío catequético, resulta relevante indagar si la respuesta

emocional de Jesús puede constituirse en un punto de convergencia para el diálogo interreligioso y la formación catecumenal.

Teniendo en cuenta una perspectiva teológico-pastoral, la investigación pretende ofrecer un aporte relevante al estudio del diálogo interreligioso y la evangelización en Asia. Los procesos de iniciación a la vida cristiana requieren de una hermenéutica que posibilite al mensajero cristiano dialogar con la experiencia religiosa del pueblo receptor. En este sentido, comprender cómo los catecúmenos de origen budista perciben la respuesta emocional de Jesús en Juan 11,33-38 es crucial para la formación catequética en contextos interreligiosos. La investigación contribuirá a desarrollar una propuesta teológica que no solo respete la identidad del otro, sino que también profundice en la propia comprensión cristiana de la compasión, integrando la dimensión emocional de Jesús como un aspecto esencial de su misión salvífica.

En un sentido más amplio, el Magisterio de la Iglesia ha subrayado en numerosas ocasiones la importancia del diálogo interreligioso como un camino para el encuentro con el otro y el testimonio del Evangelio en el mundo contemporáneo. Particularmente, el Papa Francisco en *Evangelii Gaudium* (2013, n. 250) y *Fratelli Tutti* (2020, n. 271) destaca que el diálogo interreligioso es esencial para superar fundamentalismos y construir una convivencia justa y fraterna. En sintonía con esta perspectiva, el presente estudio se justifica en la medida en que busca articular una reflexión teológica que ayude a los agentes de pastoral a presentar la figura de Cristo de manera que pueda ser comprendida particularmente en un contexto budista. Se trata de una profundización en la cristología y la antropología teológica, en la medida en que se explora cómo la humanidad de Cristo interpela y dialoga con otras tradiciones espirituales. De este modo, la investigación no solo tendrá implicaciones para la praxis teológico-pastoral en Tailandia, sino que también ofrecerá un modelo de acercamiento teológico-pastoral aplicable a otros contextos de misión en Asia y más allá.

El contexto anteriormente descrito y los desafíos encontrados en el proceso de iniciación cristiana en esta realidad suscitan en el investigador la siguiente pregunta: ¿Cómo la respuesta emocional de Jesús ante la muerte de Lázaro en Juan 11,33-38 puede ser un punto de diálogo con la experiencia religiosa del grupo de catecúmenos en Lampang, Tailandia? Buscando responder a esta inquietud, el objetivo de esta investigación pretende explorar esta respuesta emocional de Jesús ante la muerte de Lázaro en Juan 11, 33-38 como oportunidad de diálogo con la experiencia religiosa del grupo de catecúmenos en Lampang, Tailandia.

Para alcanzar tal propósito, la investigación se desarrollará en tres fases. En primer lugar, se realizará un acercamiento exegético al texto de Juan 11,33-38, descubriendo allí la cristología subyacente captada en términos existenciales por el cuarto Evangelio,

particularmente la relevancia teológica de la respuesta emocional de Jesús en este texto. Acto seguido, se procederá a abordar y reconocer algunos elementos de la experiencia religiosa en el marco cultural del budismo, particularmente en el contexto tailandés, identificando puntos de convergencia y contraste entre el budismo y el cristianismo ante la experiencia del dolor y las manifestaciones de compasión dentro de ambas tradiciones. Finalmente, se formulará una propuesta teológico-pastoral basada en el diálogo interreligioso, orientada a facilitar la comprensión del mensaje cristiano, particularmente de la persona de Jesús y la compasión cristiana, en el contexto de la formación catecumenal en Tailandia.

El estudio se enmarca dentro de un enfoque cualitativo con un método hermenéutico-narrativo. Se llevará a cabo un análisis exegético del texto bíblico en su contexto histórico y teológico, complementado con una revisión de fuentes documentales sobre el budismo. Asimismo, se recurrirá a la experiencia misionera en Lampang, particularmente en el proceso catecumenal de adultos de origen budista, a fin de contextualizar la reflexión teológico-pastoral. Este enfoque permitirá no solo profundizar en la dimensión académica del problema, sino también ofrecer una propuesta concreta que responda a las inquietudes espirituales de los catecúmenos. En este orden de ideas, la respuesta emocional de Jesús en Juan 11,33-38 podría constituir una clave hermenéutica para la presentación de la compasión cristiana en términos significativos para los catecúmenos de origen budista. Se espera que esta investigación contribuya tanto a la teología de la misión como a la praxis catequética en contextos interculturales, ofreciendo así un modelo de evangelización en diálogo con las diversidades religiosas.

1. La respuesta emocional de Jesús en Juan 11,33-38: acercamiento exegético y cristológico

El Evangelio según Juan se caracteriza por su profunda densidad teológica y su elaborada simbología, en la que cada gesto y palabra de Jesús asume una carga reveladora. Entre los relatos más significativos, tanto en términos cristológicos como existenciales, se encuentra la resurrección de Lázaro (Jn 11), cuyo corazón narrativo está constituido por la respuesta emocional de Jesús ante la muerte de su amigo. Esta escena representa no solo un signo precursor de la resurrección, sino también una epifanía de la humanidad del Verbo encarnado y un modelo de discipulado encarnado en la vulnerabilidad. En palabras de Aldave Medrano (2022), se podría decir que “la relevancia de estos versículos radica, entre otros

aspectos, en que convierten la vulnerabilidad de la vida de Lázaro en uno de los hilos narrativos principales de la escena” (p. 147).

1.1. Análisis textual: conmoción interior y lenguaje de la compasión

La perícopa de Jn 11,1-44, que relata la resurrección (o resucitación) de Lázaro, se encuentra en la primera sección del Evangelio de Juan, en el llamado libro de los *signos* o *señales*. Dentro de la estructura del cuarto Evangelio, esta sección se extiende desde el capítulo 1 hasta el capítulo 12 y se centra en los signos que Jesús realiza, los cuales revelan su identidad y glorifican a Dios. Más específicamente, Jn 11,1-44 se ubica hacia el final de esta sección de señales. La resurrección de Lázaro, la séptima y última señal registrada en esta parte, se presenta como el signo más elocuente del poder de vida de Jesús (Jaubert, 1987, p.56). Paradójicamente en el relato de Juan, el dar nueva vida a Lázaro será el motivo de la decisión, por parte del Sanedrín, de condenar a muerte a Jesús. En este sentido, el texto cumple la función de posibilitar la transición entre el libro de los signos (Jn 1-12) y el libro de la gloria (Jn 13-20); es decir: en la narrativa joánica, el signo de la resurrección de Lázaro conecta el ministerio público de Jesús con su posterior glorificación (pasión, muerte y resurrección).

El núcleo del pasaje analizado (Jn 11,33-38) se edifica sobre un léxico cuidadosamente seleccionado por el evangelista, en el que destacan los verbos que expresan una intensa conmoción emocional: “se conmovió profundamente en el espíritu” (ἐνεβριμήσατο τῷ πνεύματι), “se turbó” (ἐτάραξεν ἑαυτόν), y finalmente “lloró” (ἐδάκρυσεν). En particular, el verbo ἐμβριμάομαι ha sido interpretado por la tradición exegética como una expresión de indignación o enojo, no dirigido contra los personajes presentes, sino contra la realidad de la muerte misma (Aldave Medrano, 2018). Por su parte, ταρασσώ denota una agitación interna, que subraya la profundidad del impacto emocional de Jesús, quien, estremecido en su interior, se revela contra el mal del ser humano.

El relato de Juan 11,33-36 presenta una profunda manifestación de las emociones de Jesús ante la muerte de Lázaro, revelando su humanidad y compasión. En primer lugar, se destaca la conmoción y agitación interior de Jesús (v. 33), expresada por el término griego ἐνεβριμήσατο, que sugiere una intensa indignación no dirigida a María o los judíos, sino al poder de la muerte misma (Voorwinde, 2006, p. 175). Esta turbación interna muestra cómo Jesús se enfrenta a la realidad de que resucitar a Lázaro implicará también su propia muerte (Vanier, 2005, p. 282). Luego, el texto subraya la empatía y tristeza de Jesús a través del llanto visible y audible (ἐδάκρυσεν, v. 35), el cual no es solo por la pérdida de su amigo, sino también por el sufrimiento de quienes lo acompañan, reflejando un amor divino sensible al dolor

humano (Leon-Dufour, 1992, p. 336). Este llanto es singular en el Evangelio de Juan y representa un llorar sereno que anticipa la vida y la esperanza: “Jesús derrama lágrimas que no son expresión de su impotencia ante el dolor, sino manifestación del poder del amor” (Fausti, 2008, p.321).

Finalmente, el amor de Jesús se evidencia en la interpretación que los presentes hacen de sus lágrimas (v. 36), reconociendo su profundo cariño por Lázaro (Leon-Dufour, 1992, p. 336). Esta percepción confirma lo anunciado previamente en Juan 11,3 y 11,5 sobre el afecto personal de Jesús hacia Lázaro, Marta y María. Así, la expresión emocional de Jesús en esta perícopa, más que mostrar un vínculo afectivo concreto, revela la encarnación de un amor divino que se hace cercano y humano, acompañando el dolor de la muerte sin perder la confianza en la resurrección. Este momento destaca la singularidad del llanto de Jesús en el Evangelio, que es distinto del lamento humano y se convierte en un signo de esperanza y vida futura. La perícopa “exhorta a no quedarse anclado en el duelo. Las sucesivas escenas invitan a seguir hacia delante, a creer y confiar en que la vida no acaba en el sepulcro” (Aldave Medrano, 2022, p. 154).

Estos términos no son neutros: rompen con los estereotipos del varón mediterráneo antiguo, quien debía mostrarse imperturbable frente al sufrimiento. Tal como argumenta Aldave Medrano (2018), el evangelista no reprime esta manifestación emocional, sino que la coloca en el centro del relato, desafiando los modelos patriarcales que asocian la emotividad con debilidad o feminidad. Esta manifestación emocional en un varón, según Aldave Medrano, contrasta con la visión mediterránea de la época donde “los varones que se preciaban de serlo, cuya masculinidad no quería ser puesta en duda, los varones con buena reputación, evitaban llorar el público” (Aldave Medrano, 2022, p. 152). Manzo-Montesdeoca (2023), en referencia a las masculinidades insurgentes en el Nuevo Testamento, afirma que Jesús, en cuanto figura histórica, encarna una masculinidad que desafía los modelos hegemónicos de su tiempo: vive fuera de las expectativas sociales, se solidariza con los vulnerables, enfrenta al poder sin violencia y establece relaciones marcadas por la inclusión, la justicia y la renuncia al dominio (p. 151).

1.2. Una cristología desde las lágrimas: humanidad y gloria en tensión

La reacción de Jesús no puede entenderse exclusivamente en términos de empatía humana; en ella se entrelazan dimensiones profundamente cristológicas. El Verbo encarnado (Jn 1,14) no permanece distante ante el dolor: se deja afectar por él, revelando así que la compasión y la fragilidad son constitutivas de su identidad mesiánica. Su llanto no debilita su

autoridad; por el contrario, la plenifica. Es precisamente desde esa humanidad doliente que Jesús, como aquel que posee poder sobre la muerte más que como un testigo pasivo, se acerca al sepulcro. Este dinamismo paradójico entre gloria y debilidad recorre toda la cristología joánica, y se manifiesta paradigmáticamente en el capítulo 11. El mismo que proclama “Yo soy la resurrección y la vida” (Jn 11,25) es quien llora frente a la tumba de su amigo. Aldave Medrano (2022) insiste en que la teología de Juan no es una abstracción desencarnada, sino una revelación que acontece en situaciones reales de sufrimiento y pérdida, en las cuales Dios no se presenta como fuerza lejana, sino como presencia solidaria y “vehículo para encontrarse con el Resucitado” (p. 154).

Desde una clave existencial, el relato interpela directamente al lector en su experiencia de vulnerabilidad, pérdida y esperanza. El llanto de Jesús no debe entenderse como una simple concesión a su condición humana; más bien, constituye una afirmación teológica de gran profundidad y alcance: Dios ha querido experimentar el sufrimiento desde dentro, y no solo observarlo desde fuera (Hb 4,15). Silvano Fausti (2008) afirma en este sentido que “su amor lo llevará a venir y ver dónde estamos, hasta compartir nuestra suerte” (p. 321). Así, la gloria de Dios no brota de la evasión del dolor; emerge del modo en que este es acogido y transfigurado. Esto se puede comprender desde la visión del teólogo japonés Kazoh Kitamori, quien afirma que Dios experimenta dolor porque dentro de Él se da una tensión real entre su amor y su justicia. Para él, ese “dolor” divino expresa que Dios decide amar precisamente aquello que debería ser objeto de su ira (Kitamori, 1965, p. 51).

Ahora bien, este dolor no es como el nuestro: el sufrimiento humano suele ser estéril, una pura oscuridad. El dolor de Dios, en cambio, genera algo nuevo: es una oscuridad que contiene la luz de la salvación. Cuando nuestro sufrimiento se abre a dar testimonio del sufrimiento de Dios, éste se convierte en un lugar de iluminación: cobra sentido y produce fruto (Kitamori, 1965, p. 52-53). El dolor de Dios, que vence y transfigura su propia ira, transforma a su vez nuestro dolor, antes comprendido como signo de esa ira, en un camino que conduce a la salvación. Aun siendo distintos, el dolor humano y el divino pueden tocarse en un punto común; desde ese lugar compartido del sufrimiento, común a ambos (Dios y el ser humano), podemos entrever algo del misterio de la gracia. Dios está en dolor, y ese dolor toma forma humana en Jesucristo. Por eso Kitamori (1965) concluye que el amor que brota del dolor de Dios solo se comprende cuando lo vivimos; no se puede mirar desde fuera, solo desde adentro de la experiencia humana (p. 167).

Desde esta clave interpretativa, la visión teológica de Kitamori, complementada con la teología del Dios crucificado de Jürgen Moltmann, ayudan a iluminar en el intento de entender

el llanto de Jesús en Juan 11, 35. Las emociones hondas de Jesús ante la tumba de Lázaro hacen visible el dolor de Dios cuando su amor se enfrenta a las consecuencias de la condición humana marcada por el pecado: la muerte y el desgarramiento del corazón. En el núcleo del pensamiento teológico de Moltmann se encuentra la convicción de que Dios no permanece ajeno ni distante frente al sufrimiento humano. Frente a visiones que conciben a Dios como aislado, él plantea una comprensión de Dios profundamente solidaria. Donde el clamor de la víctima inocente irrumpe, la única respuesta coherente es un Dios que asume ese dolor desde dentro; de lo contrario, difícilmente podría ser reconocido como Dios que acompaña, sostiene y puede ser invocado por quienes viven en medio del sufrimiento (Bingemer, 2016, p. 90).

Pero ese dolor no es final ni vacío; es fecundo. Esto se ve claramente en la resurrección de Lázaro: de la oscuridad del sufrimiento emerge la luz de la vida. Así, las lágrimas de Jesús revelan un dolor divino que, lejos de quedarse en el sufrimiento, abre camino a la salvación y a la victoria sobre la muerte. Fausti (2008) afirma que de la misma manera que la sed de Jesús (Jn 4, 7; 19, 28) sacia la nuestra, “sus lágrimas enjugarán todas nuestras lágrimas, que fecundarán la tierra y harán germinar la semilla escondida” (Fausti, 2008, p.321). En tal horizonte, el llanto de Jesús puede ser interpretado como expresión de un amor comprometido que no niega el sufrimiento, pero que lo transforma desde la compasión. No es una emocionalidad desbordada: se trata de una sabiduría afectiva que convierte la fragilidad en vía de comunión.

1.3. Dimensiones narrativas, teológicas y pastorales: la cristología de la vulnerabilidad como camino de esperanza

El relato de Juan 11 está estructurado narrativamente de forma inclusiva: comienza con la amenaza sobre Lázaro y concluye con la amenaza sobre la vida de Jesús (Jn 11,7-8.53), anticipando así su pasión. Esta arquitectura literaria resalta la vulnerabilidad compartida entre el Maestro y sus discípulos. El amor de Jesús por Lázaro (Jn 11,3.5.36), más que un accesorio, es el motor de su acción: es ese amor el que lo impulsa a llorar y también a llamar a Lázaro a la vida. Asimismo, el relato redefine el concepto de “gloria” en Juan. En palabras de Jesús, la enfermedad de Lázaro “no es para muerte, sino para gloria de Dios” (Jn 11,4), enunciado que resignifica la muerte no como derrota, sino como lugar de manifestación de la vida divina. Forger (2020) subraya que la voz de Jesús tiene un carácter performativo: su palabra, pronunciada con voz fuerte (*φωνῇ μεγάλῃ*), no solo comunica, sino que actúa, traspasando los límites entre la vida y la muerte (p. 286). Este elemento auditivo confirma la teología del logos que recorre todo el Evangelio: la palabra que se hace carne es también la palabra que da vida.

El pasaje de la resurrección de Lázaro también propone un modelo comunitario del sufrimiento y de la esperanza. Jesús se conmueve al ver llorar a María y a los judíos (Jn 11,33), reconociendo que el dolor se experimenta en relación y no en solitario. Como destaca Aldave Medrano (2022), el relato joánico, más que estigmatizar la vulnerabilidad y el llanto, los integra como parte del camino de fe (p. 152). Este enfoque posee una profunda resonancia pastoral, especialmente en contextos donde la soledad, el abandono y la desarticulación social marcan la experiencia del duelo. En contextos marcados por la migración, la fragilidad económica o la desestructuración familiar, el llanto de Jesús puede leerse como una validación divina del sufrimiento humano y como una promesa de presencia incondicional: Nuestro mal lo afecta profundamente, incluso más de lo que lo haría su propio mal, y lo desestabiliza hasta el punto de conducirlo a la entrega total, incluso hasta la muerte, por causa de ese mal. (Fausti, 2008, p.320)

El episodio de Juan 11,33-38 no debe ser reducido a un mero preámbulo de la resurrección de Lázaro. Constituye una auténtica teofanía de la compasión, una cristología de la vulnerabilidad en la que Jesús revela su gloria no a pesar de sus lágrimas, sino precisamente en ellas. Fausti (2008) afirma que la compasión no brota de la fragilidad, sino de quien participa de la fuerza misma de Dios, que es amor (p. 321). La compasión puede “desinstalar” y remover profundamente, pero al mismo tiempo es fuente de vida: al que la ofrece, le comunica la vida de Dios; y al que la recibe, le brinda una presencia capaz de sostenerlo incluso ante la muerte (Fausti, 2008, p.321). El Verbo encarnado se muestra no como un ser impasible, sino como un Dios que ha llorado, y cuyo poder se expresa en su amor. Esta perspectiva desafía las imágenes triunfalistas tanto de Jesús como de la vida cristiana. En su lugar, propone una fe encarnada, tejida en el dolor, la escucha y la solidaridad.

La cristología joánica, encarnada en las lágrimas de Jesús, ofrece así una teología de la esperanza que se construye no desde la negación del sufrimiento, sino desde su transfiguración amorosa. El texto, lejos de ofrecer una explicación teórica del mal, propone una presencia compasiva y solidaria en medio de él: Dios que, en la persona de Jesús, es capaz de humanidad. Esto lo expresa Gelabert (2019) quien, citando al gran teólogo Yves Congar, afirma que la encarnación es posible porque en Dios existe una disposición interna que lo mueve a asumirse como hombre, más allá de su omnipotencia y de la libertad de su gracia (p. 42). Desde la perspectiva ofrecida por Jn 11, 33-38, los procesos mistagógicos se podrían convertir en espacios de sanación, donde la experiencia de fe puede ayudar a abrazar la experiencia del dolor con esperanza compartida, sin necesidad de anestesiarlo; acompañar emocional y espiritual de los procesos de pérdida y búsqueda de sentido, más que limitarse a una mera

transmisión doctrinal. En esta clave, los que inician su camino de fe pueden descubrir en Jesús no solo al Maestro que enseña, sino al Amigo que acompaña y consuela.

2. La visión del sufrimiento (*dukkha*) y la compasión (*karunā*) en el budismo

La capacidad de conmoverse hasta las lágrimas ante el sufrimiento ajeno por parte de Jesús, descrita en Juan 11,33-38, abre un horizonte para el diálogo con otras tradiciones religiosas que también han reflexionado sobre la fragilidad de la vida, la inevitabilidad del sufrimiento y la necesidad de una respuesta compasiva. La vulnerabilidad humana se acentúa cuando la vida parece extinguirse inexorablemente, generando en el ser humano y en su entorno una profunda crisis marcada por dolor, pérdida de autonomía, dependencia creciente, incertidumbre y las emociones propias del proceso de morir (Avilés Lee, 2024, p. 18). Sin embargo, en palabras del pensador coreano Byung-Chul Han (2025), el dolor como revelador de la realidad se convierte también en la puerta de acceso a la experiencia del mundo, al amor y la belleza: “es el medio por el que la realidad se nos anuncia y nos deja constancia de ella” (p. 96).

Particularmente para el budismo en sus diversas expresiones, entre ellas la tradición theravada presente en Tailandia, el sufrimiento (*dukkha*) ocupa un lugar central como verdad universal de la existencia. *Dukkha*, entendido como insatisfacción o sufrimiento, constituye el núcleo de la primera verdad enseñada por Buda. Él afirma haber expuesto el sufrimiento, su causa, su cesación y el camino que conduce a dicha cesación porque estos elementos son verdaderamente útiles para la vida religiosa. Independientemente de cómo se conciba el mundo (eterno o no, guiado por un Dios creador o por un Dios encarnado) persisten el renacimiento, la vejez, la muerte y las diversas formas de aflicción humana. En este sentido, *dukkha* “existe existiendo”: es decir, constituye un hecho inevitable de la condición humana (Koyama, 2004, p. 164).

Cabría aclarar que el budismo no aborda el tema del sufrimiento como mero infortunio, sino como punto de partida para una transformación espiritual desde la extinción del deseo y de las apetencias que conduce a la realización del Nirvana (*Nibbana*): quien, libre de apegos, alcanza esta extinción, deja de experimentar cualquier forma de existencia condicionada y ha vencido definitivamente a las fuerzas que lo atan al ciclo del renacimiento (Koyama, 2004, p. 164). En este orden de ideas, la compasión desde el budismo (*karunā*) busca entender y prevenir las causas del sufrimiento, incluyendo el sufrimiento que causamos a nosotros mismos debido a nuestro potencial dañino (Gilbert & Van Gordon, 2023, p. 2396). Desde esta comprensión,

la compasión surge como una fuerza activa que acompaña este camino de transformación espiritual, buscando aliviar el dolor propio y ajeno en un horizonte de interdependencia.

Al poner en diálogo el gesto empático de Jesús en Jn 11,33-38 con la tradición budista, especialmente en el contexto tailandés, se abre la posibilidad de comprender cómo distintas cosmovisiones convergen en la intuición de que el sufrimiento no puede ser ignorado y que la respuesta ética y espiritual frente a él es la compasión. A partir de esta premisa, se hace necesario profundizar en los conceptos de sufrimiento y compasión desde la enseñanza budista y su vivencia en contextos como el tailandés, posibilitando un diálogo con la tradición cristiana; esto para profundizar en una ética espiritual que atraviesa tanto el ámbito cristiano como el budista. Esto posibilitará que las tradiciones de sabiduría presentes en diversas culturas y religiones pueden contribuir de manera significativa a la construcción de una cultura de paz que fortalezca la cohesión de la sociedad global (Dellios, 2025, p. 16).

2.1. El sufrimiento (dukkha) en el budismo

El eje doctrinal del budismo son las Cuatro Nobles Verdades. La primera de ellas afirma la presencia inevitable del sufrimiento (dukkha) en la existencia. Este término, más que limitarse al dolor físico o emocional, abarca una sensación más amplia de insatisfacción, de no estar en plena armonía con la vida. Dukkha designa distintas formas de sufrimiento derivadas de la autoconciencia humana: nacer, la enfermedad, el dolor físico, envejecer, la muerte, la pérdida, el cambio (impermanencia o anicca), y la percepción del sufrimiento inherente a toda existencia. Tales experiencias solo son posibles por nuestra capacidad consciente (Gilbert & Van Gordon, 2023, p. 2403). Lejos de ser una visión pesimista, el budismo propone reconocer esta realidad como punto de partida para la transformación personal y la búsqueda de la felicidad genuina (Avilés Lee, 2024, pp. 18-19).

La segunda Noble Verdad señala que la raíz del sufrimiento está en la *sed* o deseo (samudaya o tanha), alimentado por la ignorancia sobre la verdadera naturaleza de la existencia y del yo. Abordar el problema del sufrimiento en el budismo exige una confrontación radical con la noción de individualidad. El budismo sostiene que el origen del sufrimiento radica en la ilusión de un yo permanente. Mientras se mantenga esa percepción individualista, surge el apego y, con él, el sufrimiento. A ello se suman los llamados “Tres Venenos”: la ignorancia, la ira y la codicia, que oscurecen la mente y generan sufrimiento (López, 2020, p. 64). Por ello, el camino budista busca dismantelar esta ilusión en la mente y en la conducta, de modo que las acciones se vuelvan verdaderos medios hábiles (upaya). Así, identidad y acción son

inseparables, y la pregunta ética no es solo si atender al sufrimiento, sino cómo hacerlo sin motivaciones egocéntricas (Hoyos-Valdés, 2018, p. 43).

Desde esta perspectiva, la noción budista de anatta (no-yo o la ausencia de un yo permanente) cumple una función ética decisiva, pues elimina la raíz del sufrimiento al desmontar el apego a la idea de un yo. Según la interpretación de Barnhart, la ética budista orienta la respuesta al sufrimiento precisamente desde esta comprensión de la irrealidad del yo (Hoyos-Valdés, 2018, p. 44). Allí se conecta con la tercera Noble Verdad, la cual ofrece una alternativa: la cesación del sufrimiento. Este estado, conocido como Nirvana (Nibbana), se entiende como la liberación definitiva que se alcanza al extinguir el deseo y las causas del dolor. *Dominar el amor propio y desenterrar la raíz de la pasión* aluden al proceso de desactivar tanha (el deseo posesivo que origina dukkha) y, con ello, aquietar el conflicto interior. Desde esta perspectiva, Nirvana no se trata de un lugar, sino de una experiencia de paz y desapego que se logra al comprender profundamente la interdependencia de todo lo que existe desde gestos éticos como el servicio, el cumplimiento del deber, la caridad y la palabra serena (Koyama, 2004, p. 161).

Finalmente, la cuarta Noble Verdad presenta el Noble Óctuple Sendero como guía práctica para alcanzar esa liberación. Incluye dimensiones éticas, meditativas y de sabiduría: visión correcta, pensamiento correcto, palabra correcta, acción correcta, medios de vida correctos, esfuerzo correcto, atención correcta y concentración correcta (Meza, 2018, p. 14; Hoyos-Valdés, 2018, p. 49). López (2020) afirma que lo que posibilita el tránsito de la tercera a la cuarta Noble Verdad es la extinción del deseo y el apego, es decir, en dejar de aferrarse o desear, para disponerse a una identidad auténtica fundada en la compasión (karunā) y en su carácter interrelacional (p. 82). En conjunto, las Cuatro Nobles Verdades muestran que la superación del sufrimiento no se alcanza solo mediante el reconocimiento intelectual de dukkha, sino a través de un proceso integral que desmonta la ilusión del yo (anatta), extingue el deseo posesivo (tanha) y transforma la conducta en acciones guiadas por la lucidez.

Esta transformación requiere dos cualidades complementarias: samatha, la calma profunda que aquietta la mente y disuelve el apego emocional (rāga), y vipassanā, la visión penetrante que genera sabiduría (paññā) y elimina la ignorancia espiritual (avijjā). Cuando se integran, posibilitan un estado de lucidez serena indispensable para recorrer el Noble Óctuple Sendero y alcanzar el primer gran avance espiritual o *stream-entry* (Harvey, 2013, p. 324-325). De esta forma, samatha y vipassana se convierten en un camino de autoconocimiento que conecta la enseñanza doctrinal con la experiencia directa que lleva a la comprensión de la interdependencia de todos los fenómenos. Desde esta lucidez surge la compasión (karunā)

como manifestación ética de una existencia liberada del ego: reconocer en el sufrimiento ajeno la prolongación del propio y responder con benevolencia, servicio y palabra serena constituye, en el budismo, el signo más claro de una libertad verdaderamente descentrada del yo (Harvey, 2013, p. 326).

2.2 La compasión (karunā) en la ética budista

En la experiencia ética budista, los brahmavihāras son un conjunto de cuatro actitudes o cualidades espirituales representan la forma más elevada de habitar el mundo interior y de relacionarse con los demás. Su nombre significa literalmente *las moradas divinas* o *las moradas sublimes*, porque quien las cultiva vive en un estado mental comparable al de los seres más elevados. En el budismo, el amor altruista se expresa principalmente a través de mettā/maitrī y karunā, dos de los cuatro brahmavihāras: bondad amorosa o amistad benevolente (mettā/maitrī), compasión (karunā), la alegría compartida o empática (muditā) y la ecuanimidad (upekkhā) (Avilés Lee, 2024, p. 29). Mientras la tradición budista theravada ve en su práctica un camino hacia renacimientos favorables, la tradición mahayana la considera una vía hacia el Nirvana. Mettā se cultiva hacia quienes gozan de bienestar y se opone a la hostilidad, mientras que karunā responde al sufrimiento ajeno y se contrapone a la crueldad; la primera es más destacada en theravada y la segunda en mahayana (Sheth, 2021, p. 248).

La compasión (karunā) ocupa un lugar central en la ética budista. No se entiende solo como un sentimiento empático, sino como una disposición activa orientada a aliviar el sufrimiento de los demás (Avilés Lee, 2024, p. 9). Puede afirmarse que el significado primario de la compasión, entendida etimológicamente como *padecer con* o *sentir con* el otro, se aproxima de manera más precisa al concepto budista de karunā. Este no se limita a experimentar una emoción dirigida hacia otra persona, sino que implica una participación íntima en su experiencia, un resonar con su sufrimiento desde la propia interioridad. Además, karunā abarca también la disposición compasiva hacia uno mismo, reconociendo la necesidad de cultivar una relación interna de cuidado y comprensión. En este sentido, integra el aporte de maitrī, que remite a la benevolencia, el respeto y el amor propio. Así, la compasión budista no es solo una respuesta afectiva hacia el otro, sino una actitud integral que incluye el reconocimiento de la interconexión y la acogida amable de la propia vulnerabilidad (Gottlieb, 2004, p. 2).

La compasión, entendida como una acción y un compromiso desinteresado que busca liberar a todos los seres del dolor y de sus causas, no puede separarse de la sabiduría (prajñā); ambas se complementan y se potencian en el proceso de transformación interior. López (2020),

citando al pensador indio Nagarjuna fundador de la escuela Madhyamika, afirma que la sabiduría (prajñā) reconoce la vacuidad de todos los fenómenos (su ausencia de esencia propia), lo que simboliza la orientación hacia lo alto. La compasión, en cambio, se dirige a la realidad empírica hacia abajo, en donde los seres experimentan dukkha. Así, la iluminación auténtica requiere integrar ambas dimensiones: ver la vacuidad de todo y, al mismo tiempo, actuar con compasión en el mundo de las formas, hacia la realidad empírica del sufrimiento (p. 156).

En el caso del budismo tailandés, esta iluminación auténtica se puede alcanzar por las prácticas de meditación. Ajahn Dhiravamsa, maestro tailandés de vipassanā y estudioso del Dharma y del pali, explica que el budismo distingue entre un círculo virtuoso y uno vicioso. Mientras se permanezca dentro de ellos, la experiencia queda limitada; solo cuando el practicante transforma esos círculos en una espiral es posible avanzar hacia el *río del Nirvana*, entendido como el fluir dinámico de la vida y de la energía. Este flujo no debe restringirse al tiempo formal de meditación; más bien, ha de extenderse a la vida diaria. La conciencia ordinaria solo puede mantenerse clara y objetiva si se apoya en esa conciencia profunda vinculada al fluir de la existencia (López, 2020, p. 63). En este orden de ideas, vipassanā, más que una práctica de observación de la mente es el camino abierto a una comprensión más clara y profunda de la realidad, la cual desemboca naturalmente en una actitud compasiva hacia los demás, entendiendo esta compasión como una práctica universal, no como una idea abstracta.

En las tradiciones theravada y mahayana, karunā designa una compasión radical y activa que abarca todas las dimensiones del amor altruista. Karunā constituye el eje de la vida del bodhisattva (bodhisatva) quien, en el budismo mahayana, es entendido como un ser que busca y alcanza la iluminación para beneficio de todos los seres, más que para sí mismo (López, 2020, p. 153). No se trata de una emoción pasajera, sino de una disposición estable que impulsa a participar del sufrimiento ajeno con la misma intensidad con la que un padre ama a su hijo único. Esta compasión transforma éticamente al practicante: lo libera del afán de beneficio personal, orienta su búsqueda de la iluminación al bien de todos los seres y lo mueve a una generosidad ilimitada que puede incluir desde la entrega de bienes materiales hasta el sacrificio del propio cuerpo o la transferencia meritoria para favorecer el bienestar de otros. Karunā se manifiesta como una solidaridad universal que asume incluso los dolores más profundos de los seres que sufren, mostrando que la iluminación no es un logro individual, sino la realización de una responsabilidad ilimitada hacia la vida de los demás (Sheth, 2021, p. 251-252).

2.3 Diferentes respuestas dentro de las tradiciones budistas frente al sufrimiento

Para comprender la visión del sufrimiento y la compasión en el contexto tailandés, es necesario acercarnos a las diferencias entre las tradiciones budistas theravada y mahayana, las cuales se vuelven particularmente visibles cuando se examina su comprensión del amor altruista y del ideal espiritual. En la tradición theravada, mayoritaria en Tailandia, el cultivo de mettā y karuṇā como esfuerzo personal está orientado principalmente al progreso interior del practicante (Sheth, 2021, p. 254). Estas virtudes se desarrollan mediante un método sistemático de meditación que busca purificar la mente, generar ecuanimidad y favorecer la liberación individual del sufrimiento. El arhat o arahant, considerado en el budismo antiguo como el ideal de persona plenamente desapegada, es aquel que, mediante el esfuerzo personal y erradicando las impurezas mentales, ha roto todas las ataduras y alcanzado una libertad interior total. (Koyama, 2004, p. 166). En este marco, el amor benevolente del arhat como persona apática (sin pasiones; sin gustos o disgustos) tiende a ser impersonal y regulado, evitando excesos afectivos como el apego o la tristeza.

El mahayana, en contraste, desarrolla una visión mucho más expansiva y radicalmente altruista de la compasión. Su figura paradigmática, el bodhisattva, encarna un compromiso que trasciende la liberación individual: pospone su propia iluminación hasta que todos los seres, incluso los más insignificantes, hayan alcanzado el despertar. Esta ética de la compasión ilimitada se sostiene en la doctrina de la interdependencia (pratītyasamutpāda), según la cual los seres no existen de manera aislada, sino que coemergen en una red ontológica compartida (Sheth, 2021, p. 256). Un bodhisattva, según la explicación de Edward Conze, representa el ideal mahāyāna en contraste con el arhat del budismo temprano. Mientras el arhat aparece como una figura centrada en su propia liberación y relativamente indiferente al sufrimiento ajeno, el bodhisattva encarna una compasión ilimitada: renuncia al mundo sin abandonar a los seres que lo habitan. En esta tradición, la compasión se eleva al nivel de la sabiduría, pues el bodhisattva no solo busca su propio despertar, sino que posee la capacidad de ayudar a otros a descubrir y desarrollar en sí mismos las semillas de la iluminación (López, 2020, p. 153).

En este orden de ideas, se podría expresar que en Tailandia (y, en general, en buena parte del sudeste asiático donde predomina el budismo de tradición theravada) la experiencia religiosa tiende a orientarse hacia la serenidad entendida como desapego, interioridad y ausencia de perturbación. Este horizonte espiritual se articula en torno al ideal del arhat del budismo theravada, donde la vivencia del amor altruista se desarrolla hacia el propio progreso espiritual, más que hacia el bien de los demás (Sheth, 2021, p. 253). El teólogo japonés Kosuke Koyama, gran conocedor del contexto religioso tailandés, señala esta búsqueda de calma absoluta podría desembocar en una forma de apatía (no padecimiento) religiosa que se vive

como desentendimiento del conflicto, huida de la historia (anatta) y distancia frente al sufrimiento del otro (Koyama, 2004, p. 119). Desde esta perspectiva, esta apatía tailandesa, nacida de una comprensión cíclica de la existencia, podría conducir a descuidar la dimensión histórica y sociales, entendiendo el dolor ajeno como parte del orden natural del karma (kamma), más que como un llamado ético a la acción compasiva (Koyama, 2004, p. 121).

2.4. “Jesús lloró”: la compasión encarnada frente a la compasión contemplativa

La compasión ocupa un lugar central tanto en la tradición budista como en la revelación cristiana, aunque surge de presupuestos espirituales distintos. Una mirada a la comprensión del amor altruista cristiano y el budista puede revelar similitudes importantes como la oposición a la crueldad, la práctica del perdón, la disposición al sacrificio e incluso el amor hacia los enemigos (Sheth, 2021, p. 253). Sin embargo, aunque tanto el budismo (en sus vertientes theravada y mahayana) como el cristianismo promueven la compasión, sus fundamentos, motivaciones y marcos ontológicos difieren de manera significativa. La tradición theravada concibe la compasión como una disposición cultivada que tiende hacia la ecuanimidad y el desapego afectivo, promoviendo una actitud benevolente que, sin negar el sufrimiento, evita una implicación emocional intensa. En el cristianismo, el amor compasivo, como don de Dios, se orienta al compromiso afectivo con personas con dignidad ontológica e identidad perdurable. Koyama (2004) afirmaría que el Dios bíblico, profesado por el cristianismo, es un Dios apasionado y comprometido con la historia (p.170-171).

En este orden de ideas, la tradición mahayana podría acercarse mucho más a la dinámica compasiva manifestada por Jesús en Juan 11,33–38. Allí se le describe “estremecido en su espíritu” y “profundamente turbado” al contemplar el llanto de María y el dolor de la comunidad. Esta reacción emocional, lejos de ser un mero registro psicológico, expresa una compasión que participa existencialmente en el sufrimiento del otro y no se contenta con una distancia contemplativa. La persona de Jesús, por el misterio de la encarnación, revela la lógica de un Dios que se compromete con la historia y el caminar humano, aún cuando “esta historia esté llena de ‘insatisfacciones’, ‘mutaciones’ y ‘autodestrucciones’” (Koyama, 2004, p. 177). Dicha lógica guarda una cercanía tipológica con el ethos del bodhisattva de tradición mahayana, cuya compasión implica asumir el sufrimiento ajeno y retrasar incluso la propia realización espiritual por el bien de todos; este amor es comparable con la enseñanza de Jesús de dar la vida por los amigos (Sheth, 2021, p. 255).

Desde la perspectiva cristiana, la compasión alcanza su forma más plena en la propia persona de Jesucristo, cuya conmoción ante la muerte de Lázaro nace no solo del

reconocimiento del sufrimiento humano, sino de una relación personal concreta y de su identidad filial en el misterio trinitario. El monje benedictino y maestro zen Willigis Jäger afirma que Jesús no se limita a indicar a las personas lo que deben hacer; más profundamente, les revela quiénes son: el Reino de Dios ya habita en ellos y su identidad última es ser hijos de Dios (Jäger, 2013, pp. 86-87). El llanto de Jesús expresa que su compasión no suprime la alteridad ni disuelve al otro en una perspectiva impersonal, sino que honra su singularidad. Jesús no contempla el dolor desde fuera; lo acoge y lo siente desde dentro, como quien entra en la historia y en la fragilidad humana para conducirla hacia la vida.

En el ámbito budista, autores como Thích Nhất Hạnh sostienen que la compasión nace de un ejercicio de contemplación profunda del sufrimiento propio y ajeno. Su propuesta de *looking deeply* (mirada profunda) consiste en una atención tan concentrada que la percepción de distancia entre quien observa y aquello observado se desvanece progresivamente, hasta crear una resonancia directa con lo contemplado (Pierce, 2005, loc. 3023). Desde esta mirada penetrante brota la comprensión, y dicha comprensión se convierte en la semilla del amor. Nhất Hạnh afirma que comprender es fruto de mirar con hondura (Pierce, 2005, loc. 4912) y que, cuando uno se permite entrar en contacto real con el sufrimiento propio y del otro, la comprensión emerge de manera espontánea (Pierce, 2005, loc. 3009). En esta perspectiva, la compasión no es una emoción pasajera, sino el resultado maduro de una percepción lúcida del sufrimiento y de la interdependencia fundamental entre todos los seres.

Esta concepción se refuerza cuando Thích Nhất Hạnh vincula explícitamente el amor con la experiencia del sufrimiento, señalando que el amor no puede darse al margen de la vulnerabilidad, pues es precisamente allí donde encuentra su origen (Pierce, 2005, loc. 3128). De manera convergente, el Dalai Lama subraya que la compasión auténtica solo es posible cuando se reconoce de forma clara y consciente la experiencia de sufrimiento del otro y se afirma su dignidad como alguien merecedor de cuidado y afecto (Pierce, 2005, loc. 3123). Esta visión se fundamenta en la convicción de que toda vida humana está entrelazada con la de los demás, de modo que ningún ser puede considerarse ajeno o irrelevante para la existencia de otro (Pierce, 2005, loc. 3144). Así, la compasión budista brota de una comprensión existencial de la interdependencia y de un acercamiento honesto al dolor, complementándose con la compasión cristiana manifestada en la persona de Jesús que se estremece, se turba y llora, asumiendo existencialmente el sufrimiento ajeno para transfigurarlo desde dentro mediante la resurrección.

En consecuencia, a partir de estas coincidencias y diferencias en la vivencia de la compasión, la propuesta de Paul Knitter y Roger Haight se vuelve especialmente iluminadora

para el diálogo entre tradiciones. Más allá de las diferencias profundas en la manera de comprender a Dios, al ser humano y la realidad, ambos caminos pueden encontrarse en algo muy concreto y cercano: su capacidad de ayudar a las personas a afrontar el sufrimiento y a vivir con mayor plenitud. Desde aquí, la verdad religiosa no aparece solo como un conjunto de ideas bien formuladas, sino como una experiencia que transforma la vida y la hace más humana. Así, la compasión (tanto la que se transparenta en la vida de Jesucristo como la que se cultiva en la tradición budista) abre un espacio de encuentro real, donde cada tradición, sin perder su identidad, puede aprender de la otra y enriquecer una manera de vivir que responda con mayor profundidad al dolor humano y al anhelo de una vida más plena (Knitter & Haight, 2015, p. 82).

Estas consideraciones nos pueden ayudar a identificar tanto convergencias como divergencias significativas entre cristianismo y budismo, incluyendo diferencias entre theravada y mahayana (Sheth, 2021, p. 257). Aun cuando todas estas tradiciones difieren en su origen y finalidad, coinciden en que la compasión surge del contacto directo con el sufrimiento y de una mirada que atraviesa las apariencias para reconocer la verdad de la condición humana, así como en la necesidad de cercanía afectiva que abra el corazón. Catalina de Siena afirmó que el amor verdadero solo es posible cuando se ve con hondura, y que la profundidad de la mirada marca la medida del amor (Pierce, 2005, loc. 3023). A partir de esta premisa, la tarea del diálogo interreligioso e intercultural, entendido como disposición para el entendimiento mutuo y el autoconocimiento de cada tradición, podría favorecer la colaboración en el servicio a las personas y la construcción de puentes de paz, más allá de la mera presentación de la persona de Jesús y su mensaje en un contexto budista como el tailandés.

3. Desafíos pastorales para una formación catecumenal en el contexto de Lampang, Tailandia

La investigación sobre las implicaciones de la respuesta emocional de Jesús frente a la muerte de Lázaro en Jn 11,33-38 como oportunidad para establecer un diálogo con el budismo y su manera de vivir la compasión como respuesta al sufrimiento, se convierte en una oportunidad para repensar los procesos mistagógicos en el contexto tailandés. Particularmente, la parroquia-misión Nuestra Señora de Lourdes en la provincia de Lampang, ubicada al norte de Tailandia, específicamente en la diócesis de Chiang Mai, es un espacio donde la fe cristiana convive con una cultura mayoritariamente budista. Para quienes se acercan al cristianismo, este proceso de iniciación va más allá del aprendizaje doctrinal, pues implica una transformación

profunda que atraviesa sus tradiciones culturales y religiosas, su cosmovisión y sus relaciones comunitarias. Sin embargo, este itinerario formativo hacia la iniciación cristiana presenta desafíos particulares y enfrenta las dificultades propias de un contexto donde la religión está profundamente arraigada en la identidad cultural. Comprender y acompañar a los nuevos creyentes requiere una mirada pastoral que valore la riqueza del entorno sin perder la esencia del mensaje cristiano.

Lampang es una provincia con una fuerte identidad cultural, en la que el budismo theravada es eje central en la vida social, más que la religión mayoritaria. Templos, festivales y prácticas religiosas configuran la cotidianidad de la comunidad, y la cosmovisión budista tiene un impacto profundo en la educación, la moral y las relaciones familiares. Para la gran mayoría de los habitantes de Lampang, la religión no es solo una creencia individual, sino un vínculo con la comunidad y la historia familiar. La pertenencia al budismo suele estar asociada con la identidad nacional, lo que convierte cualquier conversión en un posible distanciamiento de las raíces propias. En este sentido, el cristianismo, al ser visto como una fe distinta y extranjera, podría ser interpretado como una ruptura con las tradiciones familiares y sociales. En algunos casos los nuevos creyentes, a pesar de encontrar en el cristianismo respuestas a sus crisis o búsquedas vitales (Puipim & Hilderbrand, 2024, p. 167), enfrentan incompreensión o presión social, lo que puede hacer que el proceso de formación cristiana sea más desafiante.

En este orden de ideas, valdría aclarar que, desde la perspectiva theravada, la convivencia fraterna y el diálogo interreligioso auténtico encuentran un fundamento sólido en los seis principios de cordialidad (*saraniyadhamma*) del *Saraniya Sutta*: bondad amorosa constante en cuerpo, palabra y mente, compartir generoso, conducta virtuosa inquebrantable y visión noble liberadora. Estos elementos se alinean con la intención y con la palabra correctas del Noble Óctuple Sendero. Asimismo, participan en la superación de las cuatro inclinaciones erróneas (*agati*) —el sesgo por deseo, aversión, ignorancia y temor— mediante la práctica de la ecuanimidad (*upekkhā*). Esta actitud garantiza la imparcialidad y elimina tanto la desconfianza como la tergiversación. Del mismo modo, se expresan en la amistad espiritual (*kalyāṇamittatā*), que permite que personas de distintas tradiciones religiosas se acompañen mutuamente con fidelidad a sus propios caminos. Tal relación enriquece su práctica sin diluir sus identidades y transforma el encuentro interreligioso en una oportunidad real de crecimiento compartido hacia la liberación del sufrimiento y la construcción de comunidades pacíficas y plurales. (Mazza et al., 2024, p. 156)

Sabiendo que el diálogo interreligioso es un camino posible en sociedades como la tailandesa, quizás uno de los principales retos de la mistagogía en Lampang es la dificultad de

transmitir el mensaje cristiano en un entorno donde las categorías teológicas occidentales no son familiares. Conceptos fundamentales como la salvación, la gracia, la Trinidad, la encarnación o la relación personal con Dios pueden resultar ajenos a personas formadas en la cosmovisión budista, donde la trascendencia y la divinidad se entienden de manera distinta. En este sentido, la hermenéutica diatópica propuesta por Raimon Panikkar entendida como la capacidad de interpretar diversas culturas manifestadas en distintos *topoi* y contextos temporales podría propiciar el encuentro de diversas tradiciones espirituales y existenciales mediante el diálogo duologal, entendido como una metodología diseñada para superar las barreras que frenan el desarrollo intelectual y abrir la puerta a la creación de nuevas y diversas formas de pensamiento (Carmona, 2022, p. 61).

Otro desafío es la escasez de materiales catequéticos adaptados a este contexto. La mayoría han sido diseñados para sociedades donde el cristianismo es predominante, por lo que asumen que los catecúmenos tienen al menos un conocimiento básico sobre Dios y la revelación cristiana. En Lampang (y generalmente en Tailandia), muchos llegan sin referencias previas sobre estos temas, lo que hace necesario replantear la enseñanza. Cabe mencionar que, de acuerdo a las estadísticas presentadas por la oficina de prensa del Vaticano con motivo de la visita apostólica del Papa Francisco a Tailandia y Japón, el porcentaje de católicos en Tailandia es del 0.59% de la población aproximadamente (Oficina de Prensa de la Santa Sede, 2019). Comprendiendo este contexto de minoría cristiana, es importante aclarar que no se trata solo de explicar nuevas ideas, ni basta con traducir los contenidos doctrinales, sino que es fundamental reinterpretarlos de manera que dialoguen con la cosmovisión y las experiencias de los catecúmenos (Wibowo & Tangyin, 2025, pp. 135-136).

La formación de catequistas también juega un papel clave en la mistagogía. Aunque su labor suele estar marcada por la entrega y la generosidad, en muchos casos no cuentan con suficiente preparación en el diálogo interreligioso y en la comprensión profunda de la espiritualidad budista theravada. Esto puede limitar su capacidad para acompañar a los nuevos creyentes en su proceso de iniciación. Para que la catequesis pueda comunicar en profundidad el mensaje cristiano en un contexto budista, es necesario que los catequistas no solo transmitan conocimientos, sino que también escuchen, comprendan y generen puentes entre ambas tradiciones (Wibowo & Tangyin, 2025, p. 141). A esto se suma el desafío de la integración de los nuevos creyentes en la comunidad cristiana. Frente a la crisis propia de un neófito en su proceso de conversión, la comunidad cristiana tendría que jugar un papel fundamental: la iniciación cristiana no puede ser un camino solitario, sino una experiencia en la que los catecúmenos encuentren un nuevo hogar en la fe.

3.1. Horizontes teóricos para la iniciación cristiana en contextos multiculturales y multirreligiosos

En contextos como el anteriormente descrito, donde coexisten profundas tradiciones culturales y religiosas diversas al cristianismo, la tarea de acompañar los procesos de iniciación cristiana no es estática, sino que exige una reflexión y una praxis pastoral dinámicas y encarnadas. Los documentos consultados ofrecen claves valiosas para discernir los horizontes teóricos fundamentales que deben iluminar esta labor evangelizadora, invitando a una aproximación respetuosa, dialogante y atenta a la acción del Espíritu en cada contexto particular. En este sentido, estos siete horizontes teóricos podrían ofrecer un panorama para abordar la iniciación cristiana en el contexto multicultural y multirreligioso de Lampang, Tailandia.

3.1.1. El horizonte de la teología contextual y la escucha a las realidades diversas

La Iglesia está llamada a un ejercicio constante de escucha y diálogo. Comprender a las personas y las comunidades implica reconocer la riqueza y la complejidad de sus vidas, que no se reducen a categorías simplistas. Las identidades se entrelazan en múltiples pertenencias, referencias y vínculos, y los contextos cotidianos están marcados por diversas experiencias (Estévez López & Martínez-Gayol Fernández, 2022, p. 559). En este sentido, la reflexión teológica y la práctica pastoral deben nutrirse de la realidad vivida, integrando la diversidad cultural y las experiencias particulares como punto de partida. Así, Estévez López y Martínez-Gayol Fernández explican que “en contextos como África, Asia y América, se aprecia el diálogo igualmente con otras tradiciones religiosas y espirituales” (p. 564). Este diálogo se convierte en una fuente de enriquecimiento y comprensión mutua, fundamental para una iniciación que responda a las búsquedas profundas de las personas en su propio entorno cultural y religioso.

3.1.2. El horizonte de la lectura teologal del contexto (signos de los tiempos)

La realidad social y cultural en la que se desarrolla la misión no es meramente un telón de fondo, sino un lugar donde se manifiesta la acción de Dios. Afirmar el Concilio Vaticano II en la constitución pastoral *Gaudium et Spes* (1965) que “es deber permanente de la Iglesia escrutar a fondo los signos de la época e interpretarlos a la luz del Evangelio” (n. 4). Discernir los “signos de los tiempos” implica ir más allá del análisis sociológico para realizar una lectura de fe, una interpretación teologal de los acontecimientos y las realidades que interpelan a la humanidad. Sanmiguel Martínez, parafraseando a Merino Beas afirma que una realidad social,

por muy constatable que sea, “se vuelve Signo de los Tiempos cuando se hace sobre él una lectura teologal” (2024, p. 82). Este horizonte invita a mirar el contexto tailandés –sus desafíos, aspiraciones, valores y expresiones espirituales– con ojos de fe, buscando los puntos de encuentro donde el Evangelio puede resonar como una respuesta que ilumina y plenifica la vida.

3.1.3. El horizonte de la inculturación

Para que la fe cristiana eche raíces en una cultura, debe ser capaz de expresarse y vivirse de manera que sea significativa para el pueblo que la acoge. La inculturación es el proceso por el cual el Evangelio se encarna en una cultura particular, purificándola y enriqueciéndola al mismo tiempo. De Vicente Carmona y Núñez nos indican que el Concilio Vaticano II, en la constitución *Sacrosanctum Concilium* (n. 37), ofreció un criterio fundamental al señalar que “La Iglesia no pretende imponer una rígida uniformidad en aquello que no afecta a la fe o al bien de toda la comunidad, ni siquiera en la liturgia: por el contrario, respeta y promueve el genio y las cualidades peculiares de las distintas razas y pueblos” (2022, p. 250). Este principio conciliar sigue siendo esencial hoy, llamando a la creatividad pastoral para adaptar los itinerarios de iniciación, las formas litúrgicas y la vida comunitaria a las características propias de la cultura tailandesa, sin diluir el mensaje evangélico.

3.1.4. El horizonte del diálogo como dinamismo de la evangelización

La evangelización en el mundo contemporáneo, especialmente en contextos multirreligiosos, se comprende cada vez más como un proceso de diálogo. La misión misma de la Iglesia se presenta como la expresión de la economía de salvación en diálogo. Este diálogo no es una estrategia secundaria, sino una dimensión inherente al anuncio evangélico. En un contexto de diálogo, se puede honrar lo que de verdad y bien pueda haber en el otro, reconociendo una posible “*anima naturaliter christiana*” (Delgado Escolar, 2021, p. 112). Para la iniciación, esto subraya la importancia de acercarse a las personas desde el respeto, la escucha sincera y el testimonio humilde, invitando a un encuentro con Cristo que es diálogo con la Verdad. Así, según lo afirmado por Juan Pablo II en su encíclica *Redemptoris missio*, “El diálogo interreligioso forma parte de la misión evangelizadora de la Iglesia” (1990, n. 55).

3.1.5. El horizonte de la *Semina Verbi* y la valoración de otras tradiciones religiosas

La Iglesia reconoce que el Espíritu de Dios actúa más allá de sus confines visibles. Grasso & Jeldres recuerdan que el Concilio Vaticano II marcó un cambio significativo en la actitud hacia otras religiones, adoptando una perspectiva “más positiva” que reconoce los “elementos parciales pero auténticos de verdad y de bien que hay en ellas” (2022, p. 58). Un claro ejemplo de esto fue la declaración *Nostra Aetate* que menciona explícitamente a budistas,

hindúes, judíos y musulmanes. Este horizonte planteado desde la doctrina oficial de la Iglesia invita a acercarse a la tradición budista en Tailandia con una mirada de aprecio, discerniendo la presencia de semillas del Verbo y construyendo puentes a partir de valores compartidos o aspiraciones espirituales comunes. Sin embargo, hay que reconocer que el camino del diálogo interreligioso ha enfrentado la tensión entre una visión inclusivista (la salvación es necesariamente mediada, implícita o explícitamente, por Cristo y la Iglesia), expresada en la declaración *Dominus Iesus*, y una visión a favor del pluralismo religioso.

La declaración *Dominus Iesus* sostiene que la Iglesia, instituida por Jesucristo como mediación universal de salvación, posee la plenitud de los medios salvíficos; aunque reconoce la acción de la gracia fuera de ella, rechaza el relativismo religioso y fundamenta la misión de anunciar a Cristo como único mediador. (Congregación para la Doctrina de la Fe, 2000, n. 22). Esta visión contrasta con la apertura teológica al valor salvífico de otras religiones, desarrolladas desde la propuesta inclusivista de Karl Rahner, quien introduce la noción de “cristianos anónimos”, hasta posturas más claramente pluralistas en Raimon Panikkar y Paul Knitter, que reconocen a las religiones como caminos autónomos de salvación. En una posición intermedia, Jacques Dupuis propone un “pluralismo inclusivo” que admite la mediación salvífica de otras religiones sin renunciar a la centralidad de Cristo (Kalamba-Mupoy, 2025, p. 2). El desafío desde este horizonte siempre será buscar el diálogo que no busca la imposición, sino la búsqueda conjunta de la verdad, sabiendo que, como afirmó el Papa Francisco, “el diálogo realmente puede enriquecer a cada uno” (2013, n. 251).

3.1.6. El horizonte de la comprensión de métodos de transformación espiritual

El diálogo interreligioso puede extenderse a la comparación y comprensión de las prácticas y métodos espirituales de otras tradiciones. Existen métodos para el autodesarrollo o *self-improvement* que son funcionalmente similares entre el cristianismo y el budismo, y se reconoce la meditación como uno de los más efectivos. Comprender cómo otras tradiciones abordan la búsqueda interior, la purificación o la conexión con lo trascendente puede enriquecer la propia comprensión de la vida espiritual cristiana y facilitar un diálogo más profundo y respetuoso (Wang & Wang, 2025, p. 6).

3.1.7. El horizonte de la *via pulchritudinis* (el camino de la belleza)

La belleza posee un potencial evangelizador intrínseco, capaz de tocar el corazón y el espíritu humano, superando a menudo barreras racionales o corrientes culturales. La vía de la belleza se presenta como un camino pastoral (Consejo Pontificio para la Cultura, 2022, p. 60), especialmente relevante en culturas con ricas expresiones artísticas y estéticas. Presentar el misterio cristiano a través del arte, la música, la liturgia cuidada y el testimonio atractivo de las

vidas de los santos ofrece una forma poderosa de comunicar la fe en un lenguaje universal. Este horizonte impulsa a valorar y utilizar las expresiones de belleza presentes en la cultura tailandesa como vehículos para el anuncio y la celebración de la fe.

3.2. Hacia una propuesta de iniciación cristiana en diálogo interreligioso e intercultural

En el marco religioso y sociocultural de la comunidad católica en Lampang, Tailandia, toda propuesta mistagógica orientada a la iniciación cristiana de adultos debe fundamentarse en una comprensión integral de las dinámicas espirituales, históricas y comunitarias que configuran la vida de sus habitantes. La iniciación cristiana, entendida como proceso de incorporación a la vida eclesial y al seguimiento de Cristo, no puede reducirse a una transmisión sistemática de contenidos doctrinales ni a una preparación exclusivamente sacramental. En su lugar, se requiere una pedagogía de la fe centrada en la experiencia personal, el acompañamiento pastoral y el discernimiento espiritual, que permita a los catecúmenos entrar progresivamente en el misterio cristiano. En un contexto donde el budismo theravada constituye el sustrato religioso predominante y fuente de identidad colectiva, la propuesta mistagógica debe adoptar una forma dialógica, respetuosa y profundamente encarnada, capaz de tender puentes significativos entre la riqueza espiritual del budismo —especialmente su atención al sufrimiento (*dukkha*) y su práctica de la compasión (*karunā*)— y la novedad transformadora del Evangelio.

El punto de partida metodológico se encuentra en la escucha activa y respetuosa de las trayectorias personales, familiares y religiosas de los catecúmenos, valorando sus búsquedas espirituales como lugar teológico desde donde construir el proceso de fe. En consonancia con la teología contextual, los encuentros mistagógicos deben estructurarse en torno a preguntas existenciales más que a respuestas doctrinales predefinidas. A través de espacios de diálogo, narración de vida y contemplación compartida —inspirados en la práctica budista de “mirar profundamente” (*vipassanā*)— se busca facilitar una lectura teologal de la propia existencia a la luz del Evangelio. Esta dinámica pedagógica se inspira en el relato de los discípulos de Emaús, donde el Resucitado se hace compañero de camino, acoge las inquietudes, interpreta las Escrituras y comparte el pan. De este modo, el anuncio cristiano no se impone como verdad absoluta ajena a la experiencia, sino que se propone como presencia viva que transforma la cotidianidad y se adapta a los ritmos de la vida tailandesa sin perder profundidad teológica.

La inculturación del lenguaje teológico y de los símbolos litúrgicos constituye otro eje fundamental. Dada la sensibilidad religiosa del contexto budista, se hace necesario traducir los signos de la fe cristiana en categorías que dialoguen con nociones como la compasión, el

desapego del ego y la liberación del sufrimiento. Un punto de partida privilegiado es la escena de Jn 11,33-38, donde Jesús “se estremeció en su espíritu y se conmovió profundamente” (ἐνεβριμήσατο τῷ πνεύματι καὶ ἐτάραξεν ἑαυτόν) y “lloró” (ἐδάκρυσεν ὁ Ἰησοῦς). Lejos de la ecuanimidad desapegada, Jesús se deja afectar existencialmente por el dolor ajeno; su compasión no es indiferencia, sino participación real en el sufrimiento humano. El fraile dominico Brian J. Pierce, citando al maestro budista Thich Nhat Hanh, afirma que Jesús nacido hace dos milenios, reconoció de manera lúcida el sufrimiento presente tanto en su propia experiencia humana como en la realidad social que le rodeaba, y eligió no apartarse ni evadir ese dolor, sino afrontarlo con plena conciencia (Pierce, 2005, loc. 3179).

La cruz, por tanto, puede ser interpretada no solo como instrumento de redención, sino también como símbolo de entrega radical, solidaridad con el dolor humano y camino hacia la plenitud, en resonancia con el ideal budista de superación del sufrimiento. Del mismo modo, conceptos cristianos como gracia y Trinidad deben presentarse desde una dimensión experiencial (amor gratuito, comunidad y donación desinteresada) antes que desde abstracciones doctrinales. La oración cristiana podría dialogar respetuosamente con prácticas de silencio y meditación que, sin perder su identidad, generen puentes espirituales con formas de interioridad propias del budismo, como el samādhi, favoreciendo así una experiencia de fe profunda y arraigada en el corazón de la cultura local (Zhang, 2024, p. 7).

En paralelo, se reconoce la necesidad de una formación sólida y contextualizada para los catequistas, quienes desempeñan un rol crucial como acompañantes del proceso de iniciación. La propuesta incluye un programa sistemático de capacitación que combine fundamentos bíblicos y teológicos —con especial énfasis en Jn 11,33-38 y en la cristología joánica de la compasión encarnada— con conocimiento profundo del budismo theravada y del contexto cultural tailandés. Esta formación debe ir más allá de lo teórico, incluyendo talleres vivenciales, visitas a templos, encuentros con líderes religiosos budistas y momentos de reflexión compartida. El objetivo es cultivar una actitud de diálogo, humildad y apertura, que permita a los catequistas hablar desde una experiencia vivida, más que desde un rol de autoridad. Solo desde esta postura podrán acompañar a los catecúmenos como verdaderos compañeros de camino, facilitando procesos de fe auténticos, respetuosos y contextualizados, y evitando toda forma de proselitismo que pueda resultar ajena o incluso violenta en un entorno interreligioso.

Finalmente, se subraya la necesidad de que la comunidad cristiana local se involucre activamente en el proceso mistagógico, asumiendo su papel como espacio de acogida, formación continua y celebración de la fe. La mistagogía no concluye con el bautismo, sino

que se prolonga en la inserción progresiva en una comunidad que acompaña, sostiene y da sentido a la vida cristiana. Para ello, se propone el fortalecimiento de pequeños grupos postbautismales de vida, oración y formación, donde los nuevos creyentes puedan compartir sus experiencias, afrontar los desafíos sociales y familiares, y continuar madurando en la fe con un compromiso apostólico concreto. Estos espacios deben caracterizarse por la hospitalidad, el respeto a los ritmos personales y la apertura al diálogo con la cultura circundante. Así, esta propuesta no busca simplemente enseñar el cristianismo, sino ofrecer una experiencia de fe transformadora, arraigada en la vida concreta y abierta a la acción del Espíritu, en fidelidad al Evangelio y en profundo respeto por la tradición espiritual del pueblo tailandés.

Conclusiones

La investigación realizada se propuso discernir de qué manera la respuesta emocional de Jesús ante la muerte de Lázaro, narrada en Juan 11,33-38, puede abrir un espacio de diálogo fecundo con la experiencia religiosa de los catecúmenos budistas en Lampang, Tailandia. El recorrido metodológico (exegético, hermenéutico e intercultural) permitió mostrar que el pathos de Jesús no constituye un obstáculo en contextos marcados por la búsqueda de ecuanimidad, sino una clave hermenéutica para comprender la compasión cristiana desde dentro. El análisis del texto joánico reveló que los movimientos interiores de Jesús no son meras reacciones afectivas, sino manifestaciones de su identidad filial y de la misión que recibe del Padre; su conmoción y sus lágrimas poseen una densidad cristológica que ilumina la naturaleza del amor salvador de Dios. Este punto de partida permitió establecer el contraste con la comprensión budista del sufrimiento y la compasión, especialmente en el marco theravada, donde la serenidad ante el dolor y la purificación de las aflicciones constituyen signos de progreso espiritual.

Frente a ese trasfondo, el gesto de Jesús se presenta no como falta de autodominio, sino como revelación de un modo distinto —personal, relacional, encarnado— de enfrentar el misterio del sufrimiento humano. A partir de este contraste inicial, el estudio mostró que la comprensión cristiana de la compasión no se agota en la identificación afectiva, ni puede reducirse a una reacción emocional espontánea; se trata de una compasión que brota de la comunión trinitaria y que se expresa en la capacidad de Jesús de entrar plenamente en la historia humana para transformarla desde dentro. En tal perspectiva, el llanto de Jesús, que podría ser percibido por algunos catecúmenos budistas como señal de falta de ecuanimidad, aparece más

bien como señal de una presencia divina que no anula la vulnerabilidad, sino que la asume como camino de salvación.

El diálogo con el concepto budista de *karunā* permitió reconocer tanto convergencias (la importancia de aliviar el sufrimiento, la apertura del corazón, la centralidad de la presencia atenta) como divergencias que brotan de marcos ontológicos y antropológicos distintos. Mientras la *karunā* theravada se orienta al desapego y la purificación interior, la compasión cristiana se orienta a la comunión, a la restauración de la persona concreta y a la afirmación de su dignidad irreductible. De este modo, el análisis comparativo puso en evidencia que las diferencias entre ambas tradiciones no invalidan el diálogo; al contrario, lo hacen posible y necesario, permitiendo que la figura de Jesús sea presentada no en contraposición al horizonte budista, sino como una invitación a mirar el sufrimiento de un modo que integra tanto la lucidez como la entrega amorosa.

Sobre esta base, la investigación desarrolló una propuesta teológico-pastoral orientada a la formación catecumenal en Lampang, Tailandia, subrayando la necesidad de una metodología que parta de la experiencia religiosa del catecúmeno, asuma sus claves culturales y establezca puentes significativos con la revelación cristiana. El relato joánico se mostró particularmente apto para este propósito, pues conjuga emoción, relación y acción transformadora; permite presentar a Jesús como aquel que no observa el sufrimiento desde la distancia, sino que se deja afectar para conducir a la vida. De ahí que uno de los aportes fundamentales del estudio consista en señalar que la evangelización en contextos budistas no puede limitarse a explicitar conceptos doctrinales, sino que debe abrir espacios narrativos y simbólicos donde la humanidad de Jesús pueda ser contemplada como una vía de aprendizaje espiritual. Al articular la exégesis bíblica, la antropología teológica y el diálogo interreligioso, el trabajo ha mostrado que la emoción de Jesús no solo revela su identidad, sino que también puede iluminar el camino espiritual de quienes buscan comprender el dolor desde su propia tradición.

Finalmente, el estudio abre varios horizontes de investigación y acción pastoral que requieren ser profundizados. En primer lugar, sería necesario evaluar empíricamente cómo los catecúmenos budistas interpretan la figura de Jesús conmovido y qué resonancias genera esta imagen en su experiencia espiritual. En segundo lugar, convendría ampliar el análisis comparativo hacia otras ramas del budismo (especialmente el mahayana) donde la figura del bodhisattva compasivo podría ofrecer puntos de mayor convergencia conceptual con el pathos de Jesús. Un tercer horizonte se refiere a la formación afectiva de los agentes de pastoral en

contextos interculturales: acompañar desde la compasión requiere integrar la propia vulnerabilidad, evitando tanto la frialdad espiritual como la absorción emocional.

Por último, la investigación sugiere la posibilidad de desarrollar una cristología contextual que articule la vulnerabilidad de Jesús con las intuiciones espirituales del mundo budista, permitiendo pensar la misión no desde la confrontación, sino desde el encuentro transformador; en un mundo marcado por el dolor y la búsqueda de sentido, la figura de Jesús que llora con los que lloran y actúa para devolver la vida se convierte en un puente interreligioso capaz de generar comprensión mutua, crecimiento espiritual y esperanza compartida. En este horizonte, la afirmación de que “el ser humano es una manifestación de Cristo y, por tanto, es tarea ineludible redescubrirlo; de hecho, no conocemos a Cristo, ni siquiera lo imitamos, sino que lo somos” (López, 2023, p. 181) ilumina el encuentro con el otro como un espacio de revelación. Reconocer la compasión y la búsqueda espiritual en otras tradiciones no diluye la identidad cristiana, sino que la profundiza al descubrir a Cristo ya operante en lo humano. Así, la misión se comprende como un proceso de mutuo desvelamiento, en el que anunciar a Cristo implica también reconocerlo vivo y actuante en la historia.

Referencias

- Aldave Medrano, E. (2018). La resurrección de Lázaro y la unción en Betania (Jn 11,1–12,11) a la luz del ritual de duelo de la antigüedad, *Estudios Bíblicos*, 76 (2), 221-243.
- Aldave Medrano, E. (2022). María de Betania: sufrimiento, vulnerabilidad y fe en los grupos joánicos y en el mundo de hoy, *Proyección* LXIX, 141-155.
- Avilés Lee, S. (2024). *Aportes de la compasión desde la ética budista y de la autonomía relacional a los cuidados paliativos al final de la vida* (Tesis de maestría). Universidad El Bosque. <https://repositorio.unbosque.edu.co/server/api/core/bitstreams/4fdf3b2f-8eac-429f-8499-659d42d36880/content>
- Bingemer, M. C. (2016). El sufrimiento de Dios en algunas teologías contemporáneas. *Concilium: Revista Internacional de Teología*, 366, 87–97.
- Carmona Patiño, D. M. (2022). La diversidad, una sinfonía para la hermenéutica diatópica. *Revista Lumen Gentium*, 6(2), 54–74. <https://doi.org/10.52525/lg.v6n2a4>
- Concilio Vaticano II. (1965). *Nostra aetate: Declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas*. Librería Editrice Vaticana. https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_sp.html

- Concilio Vaticano II. (1965). *Gaudium et Spes: Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual*. Librería Editrice Vaticana. https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html
- Congregación para la Doctrina de la Fe. (2000). *Dominus Iesus: Sobre la unicidad y la universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia*. Vaticano. Librería Editrice Vaticana https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000806_dominus-iesus_sp.html
- Consejo Pontificio para la Cultura. (2022). La Via pulchritudinis, camino de evangelización y de diálogo. *Actualidad catequética para la evangelización*, (270), 37–74.
- De Vicente Carmona, J. L., & Núñez, J. M. P. (2022). Evangelizar desde el kerygma a adultos que se reinician en la fe en el ámbito de la religiosidad popular. *Actualidad catequética para la evangelización*, (269), 215-270.
- Delgado Escolar, R. (2021). El diálogo en el dinamismo de la evangelización. *Teología y Catequesis*, 150, 103-122.
- Dellios, R. (2025). From dukkha to sukha: Mandalic thinking in constructing a positive peace. *Religions*, 16, 369. <https://doi.org/10.3390/rel16030369>
- Estévez López, E., & Martínez-Gayol Fernández, N. (2022). “Escuchar, dialogar y discernir” con las mujeres: Retos de una Iglesia sinodal. *Estudios Eclesiásticos*, 97(381-382), 555–589. <https://doi.org/10.14422/ee.v97.i381-382.y2022.009>
- Fausti, S. (2008). *Una comunidad lee el evangelio de Juan*. San Pablo.
- Forger, D. (2020). Jesus as God’s Word(s): Aurality, Epistemology and Embodiment in the Gospel of John. *Journal for the Study of the New Testament*, 42(3), 274-302. <https://doi-org.crai-ustadigital.usantotomas.edu.co/10.1177/0142064X19890489>.
- Francisco. (2013). *Evangelii Gaudium: Exhortación apostólica sobre el anuncio del Evangelio en el mundo actual*. Vaticano. https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html
- Francisco. (2020). *Fratelli Tutti: Carta encíclica sobre la fraternidad y la amistad social*. Vaticano. https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html
- Gelabert Ballester, M. (2019). Un Dios capaz del Hombre. Humanidad en Dios, divinización del hombre. *Carthaginensia*, 35(67), 35–51. <https://revistacarthaginensia.com/index.php/CARTHAGINENSIA/article/view/123>

- Gilbert, P., & Van Gordon, W. (2023). Compassion as a skill: A comparison of contemplative and evolution-based approaches. *Mindfulness*, 14, 2395–2416. <https://doi.org/10.1007/s12671-023-02173-w>
- Gottlieb, T. (2004). Reseña de “Budismo solidario. Un nuevo mapa del sendero”, de Kenneth Kraft. *POLIS, Revista Latinoamericana*, 3(9), 0. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=30500925>
- Grasso, M. D. P. M., & Jeldres, J. I. F. (2022). La religión como fenómeno universal. Una mirada desde el magisterio de la Iglesia post conciliar al diálogo interreligioso. *Revista Con-Sciencias Sociales*, 14(27), 56-65.
- Han, B.-C. (2025). *Sobre Dios: Pensar con Simone Weil*. Paidós.
- Harvey, P. (2013). *An introduction to Buddhism: Teachings, history and practices*. Cambridge University Press.
- Jäger, W. (2013). *Sabiduría eterna: el misterio que se esconde detrás de todos los caminos espirituales*: (ed.). Editorial Verbo Divino. <https://elibro.net/en/ereader/usta/62211?page=87>
- Jaubert, A. (1987). *El evangelio según san Juan*. Editorial Verbo Divino.
- Juan Pablo II. (1990). *Redemptoris missio: Sobre la permanente validez del mandato misionero*. Librería Editrice Vaticana. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio.html
- Kalamba-Mupoyi, A. (2025). El pluralismo religioso y el nuevo concepto de la misión de la Iglesia. *Cuadernos De Teología*, 17, e6671. <https://doi.org/10.22199/issn.0719-8175-6671>
- Kitamori, K. (1965). *Theology of the pain of God*. John Knox Press.
- Koyama, K. (2004). *La Teología del búfalo de agua*. Editorial Verbo Divino.
- Leon-Dufour, X. (1992). *El evangelio de Juan: Jn 5-12. Vol II*. Ediciones Sígueme.
- López, C. (2020). *Muerte y Renacimiento: diálogo cristianismo-budismo a partir de la intuición cosmoteándrica en Raimon Panikkar* [Tesis de Doctorado]. Pontificia Universidad Javeriana. <https://repository.javeriana.edu.co/bitstream/handle/10554/50009/Trabajo%20de%20grado.pdf?sequence=2&isAllowed=y>
- López, C. (2023) *La dimensión cosmoteándrica de la muerte: buddhismo y cristianismo en diálogo*. Herder Editorial. <https://elibro.net/en/lc/usta/titulos/229598>
- Manzo-Montesdeoca, A. (2023). Masculinidades insurgentes: Perspectivas desde los estudios críticos de los hombres en la religión y la pastoral. *Teología Práctica*

- Latinoamericana*, 2(1), 129-178. Recuperado a partir de <https://revistas.ubl.ac.cr/index.php/tpl/article/view/595>
- Mazza, D., Mahatthanadull, S., & Phramaha Phuen Kittisobhano. (2024). A Buddhist-Muslim Partnership Model for Strengthening Solidarity in the Local Community: A Case-Study of Tha-It Subdistrict, Pakkred, Nonthaburi, Thailand. *The Journal of International Buddhist Studies College (JIBSC)*, 10(1-2), 147–162.
<https://so03.tci-thaijo.org/index.php/ibsc/article/view/279239>
- Oficina de Prensa de la Santa Sede. (2019). *Apostolic trip of His Holiness Francis to Thailand and Japan (19 to 26 November 2019) – Statistics*.
<https://press.vatican.va/content/salastampa/en/bollettino/pubblico/2019/11/15/191115g0.html>
- Pierce, B. J. (2005). *We walk the path together: Learning from Thich Nhat Hanh and Meister Eckhart* [Kindle edition]. Orbis Books.
- Puipim, C., & Hilderbrand, K. M. (2024). The perceived influences and reasons Buddhist background believers in Nongkhai, Northeast Thailand converted to Christianity. *Missiology*, 52(2), 164–176.
<https://doi-org.crai-ustadigital.usantotomas.edu.co/10.1177/00918296241230975>
- Sanmiguel Martínez, F. A. (2024). Una lectura de “apertura” de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (Medellín). Apuntes para el diálogo ecuménico e interreligioso. *Revista Albertus Magnus*, 14(1), 77-85. <https://doi.org/10.15332/25005413.10404>
- Sheth, N. (2021). Christian and Buddhist altruistic love. En C. Vealiath (Ed.), *The wheel and the cross: An anthology of Jesuits & friends on Buddhism and dialogue* (pp. 243–257). Jesuit Conference of Asia Pacific.
- Vanier, J. (2005). *Acceder al Misterio de Jesús a través del Evangelio de Juan*. Editorial Sal Terrae.
- Voorwinde, S. (2006). *Jesus' Emotions in the Fourth Gospel: Human or Divine?* T&T Clark International.
- Wang, S., & Wang, F. (2025). Buddhist and Christian Views of Self: A Comparative Analysis. *Religions*, 16(3), 291. <https://doi.org/10.3390/rel16030291>

- Wibowo, S. S., & Tangyin, K. (2025). Split-level Christianity in Thailand: A survey of local Thai beliefs and practices among Thai Catholics. *Prajñā Vihāra*, 26(1), 126–149. <https://doi.org/10.59865/prajn.2025.5>
- Zhang, S. (2024). El yo y el otro: Una reflexión más profunda sobre el diálogo budista-cristiano. *Religiones*, 15 (3), 376.