

ECCLESIASTICA

XAVERIANA

Organo de las Facultades Eclesiásticas de la Pontificia Universidad Javeriana
Resolución 000722 del Ministerio de Gobierno

VOLUMEN XXIII, 1 — 1973

Director:

ALBERTO ARENAS, S. I.

Subdirector:

JOSE M. GALLEGO, S. I.

Consejo de Redacción:

VIRGILIO ZEA, S. I. ROBERTO CARO, S. I. GERARDO REMOLINA, S. I.

SUMARIO:

LA CRISIS ACTUAL DE LA RELIGIOSIDAD COLOMBIANA

Horacio Martínez Herrera, S. I.

LA TEOLOGIA POLITICA SEGUN J. B. METZ

Gilberto Gómez Arango, S. I.

ANTECEDENTES PARA EL ESTUDIO DE LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION.

Roger Vekemans, S. I.

Comentario Bibliográfico. Tercera parte.

Publicación trimestral.

Suscripción anual: En Colombia \$ 80.00

Para el Exterior US \$ 6.00

Carrera 10 N° 65-48

Bogotá, 2 D. E., Colombia S. A.

LA CRISIS ACTUAL DE LA RELIGIOSIDAD

COLOMBIANA

Horacio Martínez Herrera, S. I.

Introducción:

Estamos viviendo un momento de crisis religiosa en nuestra sociedad colombiana. La fe tradicional de nuestro pueblo parece no querer ser aceptada por las nuevas generaciones que buscan una religiosidad con características propias o que rechazan simplemente todo lo que tiene que ver con la religión.

Para buscar una inteligencia y una interpretación del fenómeno que está ocurriendo en Colombia, queremos en estas páginas, en primer lugar, interpretar el fenómeno religioso colombiano actual a la luz de la secularización, porque creemos que:

"El mensaje de la secularización no es más que un intento para dar una interpretación articulada a un vasto fenómeno religioso que está ocurriendo en nuestros tiempos" (Robert L. Richard, **Teología de la secularización**, Salamanca 1969, pág. 44).

En segundo lugar, haremos una reflexión pastoral sobre la religiosidad colombiana, buscando los tipos religiosos fundamentales que existen en nuestra sociedad y señalando unas directrices acerca de cómo se debe enfocar el trabajo con estos diversos grupos.

Como en todo este trabajo haremos muchas alusiones al proceso de secularización queremos dar desde ahora una breve descripción de lo que entendemos por secularización. El concepto que aquí damos se irá complementando y matizando a lo largo de estas páginas.

Nuestro mundo está cambiando rápidamente. Pasamos de una sociedad pre-industrial a la sociedad industrial-tecnificada. La población del mundo desperdigada antes por los campos se está concentrando en las grandes ciudades. Vivimos un proceso creciente de socialización. La facilidad de las comunicaciones está borrando las distancias y unificando al mundo. Las culturas hasta hace poco cerradas sobre sí mismas se están abriendo a un pluralismo cultural.

En este mundo en cambio también la religión está sufriendo una transformación. El principal cambio religioso actual es la secularización. Se denomina **secularización** el fenómeno en virtud del cual el hombre moderno vive las realidades constitutivas de la vida humana (políticas, culturales, etc.) no sólo despojadas de sus formas religiosas sino con autonomía creciente respecto de las normas e instituciones religiosas tradicionales.

Es un hecho observable que el puesto de la religión en la sociedad y su influjo están cambiando. Hasta hace unos años la religión ocupaba el lugar más relievante dentro de la organización social. Bastaba contemplar desde lejos un pueblo para ver destacar sobre las casas la silueta de la Iglesia. El clero ocupaba un lugar destacadísimo no sólo en las iglesias sino en la educación e incluso en la vida política.

La situación se presenta hoy diferente. Sobre todo en las grandes ciudades, lo primero que se divisa son los grandes rascacielos y no las torres de las iglesias. La religión juega cada día un papel menos importante en la marcha de la sociedad y de las costumbres.

Estamos pasando de un tipo de sociedad, donde en todos los aspectos culturales aparecía en primer lugar Dios y la religión, a una sociedad preocupada ante todo por la construcción del mundo y la promoción de una vida más humana.

Muchos contemporáneos han llegado hasta el extremo de un rechazo total de todo lo religioso. Se llega hasta la negación de todas las realidades que no pueden ser percibidas por los métodos de las ciencias experimentales: Dios, lo ultramundano. Esta exageración de la secularización es lo que se denomina **secularismo**.

El secularismo designa "un sistema de creencias o una actitud que niega en principio la existencia o el valor de las realidades que no pueden ser percibidas con los métodos de las ciencias de la naturaleza" (Lesslie Newbegin, **Honest Religion for Secular Man**, Londres 1966, pág. 8).

La secularización no excluye la fe, aunque sacuda hasta la raíz el aspecto cultural de la religión. El secularismo es una ideología cerrada por principio a toda realidad trascendente, porque es la absolutización del mundo y de lo humano. No es compatible el secularismo con la fe cristiana.

La secularización es ante todo un fenómeno cultural y como tal es muy complejo. Por esta razón estudiaremos a continuación tres aspectos de este fenómeno: la desmitificación, el rechazo de un sobremundo y el rechazo de las formas tradicionales.

Veremos cómo estas tres corrientes del movimiento de secularización van directamente contra tres aspectos característicos de la religiosidad popular: su aspecto mítico, su carácter escatológico y su índole tradicionalista.

Este choque de corrientes produce una crisis cuyas consecuencias estudiaremos sobre todo en la segunda parte de nuestro trabajo sobre la reflexión pastoral.

SECULARIZACION Y RELIGIOSIDAD POPULAR COLOMBIANA

CAPITULO I

**LA SECULARIZACION COMO DESMITIFICACION DEL MUNDO
Y SUS CONSECUENCIAS EN LA RELIGIOSIDAD POPULAR**

a) El fenómeno de la desmitificación

El proceso actual de desmitificación

La secularización aparece como un proceso de desdivinización o desmitificación del mundo, de las estructuras, de las personas. Se intenta separar la verdad religiosa de su corteza mítica.

"Secularidad o secularización del mundo es aquel proceso de la historia del espíritu, de la progresiva desdivinización, desdiosamiento o desmitificación del mundo. ¿Qué quiere decir esto?. Esto quiere decir que el hombre comprende cada vez más profundamente la independencia del mundo: el hombre conoce con su razón cada vez más plenamente las leyes del mundo y hace así al mundo, de realidad de Dios o de los dioses, realidad suya propia. El mundo está entregado al hombre, a su razón y poder. En suma: un mundo secularizado, un mundo profano es un mundo en que uno sólo tiene que ver inmediatamente consigo mismo y, por ende, con el hombre, pero no con Dios" (Johannes Günter Gerhartz, "La Iglesia en el mundo secularizado" **Academia Teológica**, No. 3, Salamanca 1967, p. 136).

En este sentido secularizó y desmitificó Colón el mundo, al pasar el límite que hasta entonces tenía fijado el hombre, en que el mundo

pasaba a lo ultramundano y divino. En este sentido también secularizaron y desmitificaron el mundo Copérnico y sus sucesores al mostrar que el cielo no es nada ultramundano ni morada de Dios, que no es precisamente "cielo", sino a su vez mundo y nada más que mundo. En este sentido seculariza al mundo todo investigador que propone a la ciencia del mundo nuevos conocimientos objetivamente válidos.

El hombre actual no siente ya los misterios de la naturaleza como una manifestación de la presencia de Dios en el mundo. La ciencia moderna y la tecnología, en sus esfuerzos por analizar y explicar los fenómenos naturales, han realizado tales progresos que éstos son cada vez menos misteriosos. El hombre de hoy, en general, se siente menos impresionado por lo misterioso, y por la atmósfera de "lo desconocido".

La secularización produce un espíritu de sospecha hacia toda identificación inmediata de lo divino con personas, cosas, estructuras, etc. ¡Dios siempre está más allá!

El hombre moderno está reduciendo el área en la cual necesita la ayuda de Dios. Con ésto se va dejando el acudir con súplicas a Dios. Un ejemplo que ilustra perfectamente esto lo tenemos en un filme de Eisenstein "La ligne générale": primero encontramos un ignorante mujic que combate a la sequía con procesiones y postraciones, y luego aparece el joven trabajador soviético abriendo canales y construyendo represas. "El regar vence al rogar", dice un intencionado juego de palabras.

La autonomía del mundo.

Como contrapartida a la desmitificación del mundo viene la afirmación de la autonomía de lo terreno. El núcleo de la secularización del mundo es su autonomía, es decir, la independencia del hombre, de la sociedad, de la ciencia, del arte, de la política y de la economía; en una palabra, el reconocimiento de que el mundo tiene sus propias leyes. Para la secularización la vida terrestre tiene valor por sí misma y no por la del cielo. Los valores temporales tienen una consistencia propia. Esta manera de ver las cosas aparece claramente en el "Manifiesto de la American Humanist Association":

"El humanismo es una tradición avalada por el tiempo. Mucho antes de que Jesús naciera había ya hombres que tenían una actitud humanista. Durante el correr de los siglos ha habido otros que les han seguido en vivir una vida humanista. Hoy día el humanismo está alcanzando un nuevo reconocimiento y está adquiriendo una nueva expresión, una nueva interpretación.

Es naturalista y acepta la suficiencia de este mundo. Usa el método de la ciencia para la averiguación de los hechos y para la resolución de los problemas.

Afirma que la libertad y la dignidad de la persona individual defiende una vida plena y completa en sus aspectos de pensamiento, emoción y acción. Está comprometida con la democracia en su contexto social completo.

Es una fe arriesgada, una disciplina rigurosa. Se encara con la realidad sin miedo, acepta la tragedia con valor. Está dedicada a la búsqueda del conocimiento con humildad y encuentra alegría en arriesgar la vida para propósitos humanos no garantizados por divinas sanciones.

Es una ética constructiva, práctica y universal, que practicada hoy día llevará a la paz, justicia y felicidad a los hombres del mundo de mañana. Desea esta vida mejor para todos los hombres" (Tomado de un apéndice en el libro del Sr. G. Simpson, **Science as Morality**, The Humanist Press, Yellow Springs, Ohio, USA, sin fecha).

El Concilio Vaticano II en su "Constitución sobre la Iglesia en el mundo de hoy" entiende principalmente la profanidad del mundo bajo el concepto de autonomía del mundo; habla principalmente del mundo secularizado como del mundo autónomo. Y así dice:

"Si por autonomía de la realidad terrena se quiere decir que las cosas creadas y la sociedad misma gozan de leyes y valores propios, que el hombre ha de descubrir, emplear y ordenar poco a poco, es absolutamente legítima esta exigencia de autonomía" (No. 36).

El Concilio reconoce claramente una auténtica independencia del mundo:

"...en esta misma ordenación divina, la justa autonomía de lo creado y sobre todo del hombre no sólo no se suprime, sino que se restituye más bien a su dignidad y en ella se consolida". (No. 41 b).

Sin embargo, el mismo Concilio previene contra una falsa autonomía:

"Pero si autonomía de lo temporal quiere decir que la realidad creada es independiente de Dios y que los hombres pueden usarla sin referencia al Creador, no hay creyente alguno a quien se le escape la falsedad envuelta en tales palabras. La criatura sin el Creador se esfuma" (No. 36. Cfr. No. 41 c).

Hay que reconocer la autonomía plena de lo profano y simultáneamente la necesidad que tiene la autonomía profana de Cristo para realizar plenamente su potencialidad. San Pablo en una fórmula lapidaria resume el pensamiento cristiano sobre la independencia del mundo y su relación con Cristo: "Todo es vuestro; vosotros sois de Cristo, y Cristo es de Dios". (I Cor. 3, 22-23).

"Como consecuencia de la secularización y reconocimiento de la autonomía del mundo, se hace más y más consciente en el hombre una nueva relación con el mundo. Su relación con la realidad del mundo no es ya la de aceptarlo pasivamente como expresión de la voluntad de Dios, contra la que el hombre no puede atentar, sino de configurarlo activa y dinámicamente por la civilización. El mundo es para el hombre moderno un mandato de Dios de sometérselo más y más, de configurarlo y perfeccionarlo". De un mundo de la mano de Dios quiere hacer el hombre un mundo de su propia mano" (Johannes Günter Gerhartz, *op. cit.*, pág. 141-142).

En la "Constitución sobre la Iglesia en el mundo actual" el Vaticano II expuso las obligaciones del hombre acerca del dominio sobre las criaturas:

"Se afianza la convicción de que el género humano puede y debe no sólo perfeccionar su dominio sobre las cosas creadas, sino que le corresponde además establecer un orden político, económico y social que esté más al servicio del hombre y permita a cada uno y a cada grupo afirmar y cultivar su propia dignidad" (No. 9 a).

Cristianismo y Desmitificación

A primera vista parecerá que la desmitificación es un fenómeno anti-cristiano. Sin embargo, una intelección profunda de este proceso nos lleva a la conclusión de que la concepción judeo-cristiana del mundo y de Dios son las que han causado esta desmitificación.

"La mundanidad del mundo que se ha producido en el moderno proceso de secularización, fue provocada fundamentalmente (aunque no en sus formas históricas y particulares) no a pesar sino a causa de la cristiandad. Es, en su origen, un acontecimiento cristiano" (Johannes B. Metz, "Weltverständnis im Glauben", en **Geist und Leben**, 35 (1962), págs. 165-184).

El principal elemento desmitificante del mundo lo encontramos en la Biblia cuando desde el relato de la creación nos presenta su concepción del hombre y del mundo. En la Biblia el hombre se percibe como ser creado y finito, contrapuesto a las demás obras de Dios y superior a ellas en su libertad, que le permite trabajar en el mundo y crear la historia. Todas las cosas han sido creadas buenas por un Principio que todo lo trasciende, y que se denomina "Dios". Estamos en las antípodas de la concepción griega que pone al hombre en manos del cosmos o de la divinidad, sin permitirle ese distanciamiento respecto al mundo y a Dios que es condición imprescindible para que el hombre se afirme como sujeto independiente.

La fe en la creación "desdiviniza" el mundo divinizado y nómico y funda el mundo hominizado.

"El cristianismo y su fe en el Dios creador es uno de los impulsos siquiera no sea el más decisivo, que han llevado a la secularización del mundo. La secularización, tal como

la hemos expuesto, no es disolución o negación de la fe cristiana, sino legítima consecuencia de ella. El trato científico con el mundo y la transformación que ese trato lleva a la imagen del mundo en un mundo profano, no hubiera sido posible sin el supuesto que creó la fe cristiana (heredada de la Biblia), la fe sobre todo de que Dios es creador y el mundo, consiguientemente, una criatura. Y así sólo un mundo que no está lleno de dioses, sino que, como cosa creada, sólo es en sí mismo mundo; sólo un mundo en que el sol y la luna no son ya señores divinos del mundo, sino únicamente lámparas que el creador colgó del firmamento (Gen. 1, 14-18); sólo un mundo que su totalidad precede del Logos y, por tanto, es lógico en su totalidad, podría ser punto de partida de una investigación científica y objetiva, que no es casual se haya dado precisamente en espacio marcado por el cristianismo" (Johannes Günter Gerhartz, *op. cit.*, pág. 139).

En la Biblia el mundo no se identifica con Dios, sino más bien el mundo político y profano constituye la esfera de la actividad liberadora y renovadora de Dios.

"El mundo es el escenario en que Dios actúa con el hombre. A diferencia de los otros dioses y divinidades del Antiguo Oriente Medio, el Dios de la Biblia se caracteriza precisamente por el hecho de que El actúa en y a través de los sucesos políticos. El Dios bíblico no comparte su divinidad con las estrellas, con el sol y con la luna. Estos cuerpos celestes son simples criaturas de Dios, no seres divinos. El Dios de los hebreos era el Dios que se revelaba en el éxodo, en la conquista, en el exilio, en la destrucción del reino. El Dios de los hebreos se revelaba en la liberación del pueblo de la servidumbre económica y de la esclavitud política, en la victoria militar, en la derrota a manos de una potencia extranjera. Dios se sirve de acontecimientos políticos y militares para realizar sus designios. Dios utiliza personas que reniegan de El, personas que nunca oyeran nada sobre El, incluso personas que le desafían" (H. Cox, **El cristiano como rebelde**, Madrid 1968, pág. 23).

Desde sus orígenes la Iglesia mostró una actitud desmitificante. En la Iglesia primitiva, se insiste en la liberación del hombre de las fuerzas de este mundo, y esta actitud motivó que no hubiera templos, altares, víctimas; que no hubiera una esfera sagrada, como sucedía en las demás religiones, incluido el judaísmo. En consecuencia, los no cristianos designaban a los cristianos como "ateos", personas sin piedad. El año 178 Celso compara a los cristianos con "los chinos ateos y los pueblos más irreligiosos e inicuos" (Orígenes, *Contra Celso*, 7, 62). Alejandro de Yonópolis inicia las ceremonias de Esculapio invitando a salir a "todo ateo, cristiano o epicúreo" (Luciano de Samosata, "El Pseudoadivino Alejandro", 38). El año 155 el grito de la multitud de Esmirna reunida en el circo contra los cristianos es "¡Fuera los ateos" (Mart. Pol. 5, 2).

El pensamiento cristiano también ha sido una fuerza secularizante. Santo Tomás con su insistencia en la legítima autonomía de lo que él llama las "causas segundas" ha ayudado a desdivinizar el mundo.

En el proceso de desmitificación han entrado otros influjos distintos del cristianismo. El racionalismo que considera a Dios como el artífice que da al reloj del mundo el impulso inicial dejándolo luego regir por sus propias leyes. El desarrollo autónomo de la ciencia moderna que no considera a Dios como una "hipótesis" útil. El método experimental de la ciencia exige explicar y justificar, en cuanto sea posible, los fenómenos del mundo por causas intramundanas. La ciencia moderna destruye la mentalidad contemplativa y la sustituye por una actitud de explicación creadora. Ahora bien, esta posibilidad de la ciencia moderna de explicar el mundo a su nivel sin contar con Dios, produce en el hombre contemporáneo una cierta experiencia de la ausencia de Dios. La técnica moderna le resuelve al hombre problemas que antes no parecían tener más solución que una intervención milagrosa de Dios. Por ejemplo, la curación de numerosas enfermedades. Ahora, a medida que crece el poder de la ciencia, el hombre ve alejarse el poder de Dios.

También se tiene una experiencia de la ausencia de Dios del mundo de la historia. En la historia actual, con dos guerras mundiales, no se ven huellas claras de la presencia inmediata de Dios. Parece que Dios hubiese dejado las riendas de la historia en las manos, a veces

irresponsables, de los hombres. El hombre moderno se experimenta creador de su propia historia. Como tal se ha entregado a la tarea de construir su propia ciudad terrena, sin que tenga que contar con la ayuda de ningún poder divino.

Hasta el surgir de la experiencia científica moderna, la relación con la naturaleza era de tipo sacral, en la cual Dios impregnaba todas las cosas. En este régimen de lo sagrado lo divino no se concebía en su trascendencia absoluta ni el mundo tenía una realidad independiente de su relación con lo sagrado. ¿Esto significa el fin del cristianismo? No, porque en el cristianismo las cosas del mundo no son lugares de residencia de lo divino, sino signos que remiten a la realidad divina. Las cosas actúan como mediadoras con Dios, pero Dios ya no se identifica con ellas. En el régimen religioso cristiano lo divino se concibe como trascendente al mundo. La secularización se opone a la forma sacral de vivir la relación con Dios, pero no a la forma religiosa cristiana. Secularización es equivalente a desacralización pero no a descristianización.

La secularización es un proceso que brota de la profundización de la experiencia cristiana. La predicación de Jesús es una ruptura con la forma sacral de entender la relación con Dios y de vivir.

"Frente a las características sacrales de la religión hebráica, la vida y la predicación de Jesús tienen el valor de una ruptura que pone en crisis esa sacralidad primitiva: no se cambiará una iota de la ley, pero se la acatará con espíritu de libertad y no con espíritu de siervo; el hombre, que ya no está subordinado a la mediación de las cosas y los ritos (el Hijo del Hombre es señor del sábado), vive en las cosas y en los ritos su relación trascendente con Dios. Incluso el temor ancestral del culto de los muertos se disuelve ("Deja que los muertos entierren a sus muertos"), y lo mismo sucede con las tradiciones rituales ("Lo que contamina al hombre no es lo que entra por la boca, sino lo que sale por ella... comer sin lavarse las manos no contamina al hombre"). Se llega incluso a una revolución total de la mentalidad sagrada de vivir: la banalidad de las cosas y de los gestos, su insignificancia frente a la intención espiritual interior,

manifestada con clara franqueza, marcan el fin del temor mágico-sacral en las relaciones corrientes de la vida cotidiana, revelando al hombre su libertad y su posición de Hijo de Dios, que le da derecho al dominio sobre la creación" (Franco Crespi, "El proceso de secularización: de la desacralización a la religión", IDO-C Año I, (3. 3. 68), n. 35, pág. 3).

Según Johannes Baptist Metz, el nacimiento de la edad moderna y la secularización han de ser entendidas como la manifestación histórico-socio-cultural de la forma de pensar cristiano-anthropocéntrica, como una victoria de la concepción hominizada del mundo sobre la concepción divinizada. Entonces, cristianizar el mundo equivale a mundanizarlo, llevarlo a profundizar en su realidad mundana, en lo que es y en su forma de ser. (Cfr. J. B. Metz, "Weltverständnis im Glauben". Christliche Orientierung in der Weltlichkeit der Welt heute, 183; Cfr. H. J. Schultz, Konversion zur Welt. Gesichtspunkte für die Kirche von morgen. Hamburg 1964).

Naturalmente una desacralización radical sería tan perniciosa como una desmitificación absoluta que pretendiera acabar con la dimensión simbólica del conocimiento humano.

"La desmitificación llega muy hondo en la vida de la fe. La gran cuestión es saber si es capaz de matar esa vida o de reavivarla y darle una fecundidad nueva" (Bernard Delfgaauw, **Creyentes e incrédulos en un mundo nuevo**, Buenos Aires 1968, pág. 182).

b) **La desmitificación de la imagen de Dios**

La muerte de un Dios tapa-agujeros del mundo

Hasta hace poco ha sido corriente la concepción de Dios como una fuerza cósmica, al cual se acude para satisfacer las necesidades vitales y superar las limitaciones de la vida natural.

"Es un hecho que el fiel ordinario está lleno de religión, que el hombre de la calle considera a Dios como un tapa-

agujeros; un Dios que sirve para colmar las lagunas de la ciencia" (E. Schillebeeckx, *Dieu et l'homme*, pág. 92).

Pero como anota Bonhoeffer, actualmente la humanidad ha llegado a su mayoría de edad y no quiere renunciar a su responsabilidad de construir el mundo. Por eso rechaza a un Dios tapa-agujeros, aquel que viene a compensar nuestras incapacidades y nuestra pereza, el "Deus-ex machina".

Dios se va haciendo innecesario desde el momento que el hombre está transformando al mundo en gran escala. El hombre de hoy no se pregunta si este mundo se explica a sí mismo, puesto que el mundo no necesita explicarse a sí mismo y es el hombre el que lo explica.

"Por primera vez desde hace veinte siglos Dios no es una muleta, Dios no es una "razón" (Gabriel Vahanian, **No Other God**, New York 1966, pág. 7).

Esta tendencia moderna se revela en la conversación entre el astrónomo Pierre Simon Laplace y su amigo Napoleón, entonces primer cónsul. Cuando se publicó en 1789 "L'Exposition du système du monde", su autor, Laplace, presentó un ejemplar a Napoleón. Después de haberlo leído, Napoleón felicita a su amigo. Esta explicación del mundo, dice, es admirable. "Pero, añade, yo no encuentro ninguna mención de Dios en vuestro libro". Laplace respondió: "Yo no he tenido necesidad de esa hipótesis".

Búsqueda de Dios en el corazón de la vida

Ante la problemática suscitada por la desmitificación de Dios como un tapa-agujeros del mundo, varios autores se han esforzado por encontrar una imagen desmitificada de Dios.

"Dios no es un "tapa-huecos"... hay que reconocer a Dios no solamente en el límite extremo de nuestras posibilidades, sino en medio de la vida; Dios quiere ser aceptado en la vida y no en el último momento de la muerte; en la salud y en la fuerza y no en el momento extremo del dolor... Dios es el centro de la vida... (D. Bonhoeffer, **Widerstand und Ergebung**, Nüchsen, 1965, pág. 156).

Bonhoeffer piensa que el Dios de la fe cristiana es muy distinto del Dios tapa-agujeros que viene a suplir nuestras incapacidades y nuestra pereza. El Dios de la Revelación cristiana es Jesucristo, que "en el mundo encuentra lugar y poder por su impotencia". El reina por la cruz. La fe es una entrega total en el seno mismo de la realidad vida y la búsqueda de Dios mismo en el corazón mismo de esta realidad. Bonhoeffer se esfuerza en presentar un cristianismo que afirme a Dios, no como un "tapa-agujeros" del mundo, sino "como el más allá de nuestro medio", como el compañero que hace su presencia progresivamente más sutil para que maduremos con el mundo para El.

Para Bonhoeffer, ser cristiano quiere decir ante todo: "ser un hombre" configurado a Cristo, el Dios sufriente, y por ello también "el hombre para los otros hombres". El encuentro con Cristo importa una orientación total de la existencia hacia el servicio y la entrega del prójimo que tenemos a nuestro alcance. Una vida con Cristo significa: ser para los otros.

En un debate mantenido en la BBC, el profesor Gregor Smith trató de conciliar el sentido de la desaparición de Dios del mundo con una afirmación cristiana sobre Jesús: "Reconozco que la situación que usted describe, para usted y para todos nosotros, lo que se podría llamar la reaparición de Dios, una reaparición por supuesto velada, y la centraría en la vida de Cristo, en su vida que consiste en ser-para-los-demás-hombres, cuyo resumen podría ser este: ser-para-los demás-totalmente".

Para Paul Van Buren, en su obra **The Secular Meaning of the Gospel**, la "palabra Dios" ha muerto, porque según el positivismo lógico una afirmación no verificable en la experiencia carece de significado real. Para que las afirmaciones sobre Dios de la teología cristiana tengan algún valor, hay que comprenderlas como afirmaciones sobre el hombre, porque así son susceptibles de verificación a través de la acción del creyente. El lenguaje de la fe tiene sentido cuando se traduce en formas de vida cristiana.

"¿Cómo puede un cristiano, que es él mismo un hombre secular, entender los Evangelios de una manera secular?"
Paul Van Buren, **The Secular Meaning of the Gospel**, pág. XIV).

Desde una perspectiva positivista Van Buren intenta hallar el sentido secular del evangelio para el creyente de hoy. Para él hay en el evangelio un núcleo compacto que resiste al principio de verificabilidad. Es la libertad de Jesús que se contagia a sus discípulos a través de la experiencia personal. Por la fe, la historia de Jesús ejerce sobre el hombre un efecto liberador y se apodera de él de tal forma, que Jesús se convierte en la norma histórica de su perspectiva ante la vida. Así el sentido secular del evangelio consiste en reducir la teología a la cristología y ésta a la ética. Las afirmaciones sobre Dios hay que entenderlas como afirmaciones sobre el hombre. La consecuencia es clara: la verdadera verificación de aquella libertad contagiosa de Jesús, que está en el comienzo de la fe, se encuentra solamente en una vida de entrega a los demás. El cristiano secular no puede hablar de Dios, pero proclama su fe a través de su comportamiento..

c) **Impacto de la desmitificación en la religiosidad popular colombiana.**

La religiosidad popular por motivaciones cosmológicas

Para comprender el impacto de la corriente desmitificadora de la secularización es conveniente hacer antes un análisis de la religiosidad popular en Colombia. Ante la escasez de estudios al respecto es preferible y necesario analizar la religiosidad popular a nivel latinoamericano, sobre la cual sí hay algunos estudios, pues juzgamos que en general la situación del catolicismo popular es la misma en la mayoría de los pueblos latinoamericanos.

La religiosidad popular latinoamericana es propia de un ambiente rural y por lo tanto tiene un carácter predominante cosmológico que influye en toda su concepción de Dios, de los santos, de Cristo, de la Providencia, del Sacerdote, de la Iglesia, de la Moral y de las prácticas religiosas.

La religiosidad latinoamericana y colombiana tiene unas marcadas motivaciones cosmológicas. Las motivaciones cosmológicas surgen de la situación precaria del hombre ante el cosmos. La naturaleza se ve como una realidad manifestativa de un poder sagrado o fuerza superior que clásicamente se denomina: El Numinoso. Caracteriza a esta

motivación la actitud del hombre de servirse del Numinoso para solucionar sus problemas a través de la manifestación de aquel en las fuerzas naturales: tormentas, rayos, etc.

Dios es afirmado como una fuerza cosmológica a la cual se acude para satisfacer sus necesidades y limitaciones. A ésto se añade el hecho de que en América Latina existe una simbiosis —a veces sincretística— entre valores cristianos y elementos tomados en préstamo a la religión natural, lo cual tergiversa aún más la imagen de Dios.

“La mezcla de la religión aborígen con la dominante fe católica ha sido un fenómeno común en toda la América Latina. . . Las supersticiones (de los indios) llegaron a asociarse con los ritos y sacramentos católicos y con el tiempo llegaron a formar parte del patrimonio de los mestizos tanto como de los indios” (Benjamín Edward Haddock, **Sociedad y Religión en Colombia** (Estudio de las instituciones religiosas colombianas), Bogotá 1965, pág. 116).

Entre los indios latinoamericanos “Dios” no es claro que siempre sea el Ser Supremo; muchas veces son politeístas porque junto al Dios Supremo hay dioses inferiores. Este Dios vive aislado, lejos de los hombres. Normalmente entonces hay que entenderse con “dioses” inferiores (santos). La Virgen se confunde a veces con la Madre Tierra, tanto en el mundo andino como mexicano, a veces es eterna, y se le ofrecen sacrificios.

La motivación cosmológica de satisfacer las necesidades vitales produce en Latinoamérica una **exaltación de la Virgen y de los Santos** como protectores. Las imágenes protectoras de los santos se encuentran por todas partes en Latinoamérica: en los hogares, en los buses, en los taxis, en los caminos y particularmente en las curvas peligrosas.

“En los medios populares (y recordemos que estos medios constituyen la inmensa mayoría de los habitantes de la América Latina) parece muy difícil encontrar la idea de que los santos son unos modelos de santidad que hay que imitar. No es cierto que a menudo se considera a los santos como “divinidades de segunda clase” de las que hay que

obtener favores y con las que se "pasan contratos de tipo conmutativo"? Tal actitud contractual de la devoción hacia los santos parece muy característica de la devoción popular en el entero continente" (Emile Pin, S. I., **Elementos para una sociología del catolicismo latinoamericano**, Feres, Friburgo-Bogotá, 1963, pág. 33).

La creencia en un Dios cósmico conduce a un **fatalismo providencialista**. La religiosidad popular latinoamericana tiene el sentimiento de la presencia natural de Dios en el mundo y de su acción directa en el mundo. Esto conlleva un oscurecimiento de la acción de las causas segundas y una negación práctica de la libertad humana, del pecado y de la santificación de la vida.

Este fatalismo providencialista se encarna en una **actitud resignada y pasiva ante el mundo**. Hay una sumisión ante las fuerzas de la naturaleza divinizada. Se acepta todo como querido por Dios "si Dios lo quiere, no comemos". El sentimiento de absoluta dependencia de la divina providencia se ha trocado generalmente en una actitud de extremada resignación.

"Numerosos indicios hacen suponer que la América Latina ha sido particularmente marcada por lo que aquí nombramos el providencialismo popular. No queremos decir con esto que los pueblos latinoamericanos vivan en una tranquilidad indolora. Por el contrario, la religión latinoamericana es una religión de sufrimiento. De sufrimiento aceptado, pero al mismo tiempo, rogando a Dios, a la Virgen y a los santos para librarse de él. El mundo exterior aparece a menudo frecuentado por seres hostiles... En la imposibilidad de librarse por sí mismo, el pueblo pide a Dios, a la Virgen y a los santos que le libre. Esto explica, a la vez, una cierta pasividad... y una perpetua súplica para obtener la intervención libertadora, el milagro" (Emile Pin, **op. cit.**, pág. 50).

El fatalismo providencialista latinoamericano tiene varias consecuencias. La primera es que lleva a una **concepción religiosa sombría**.

"Otra característica nos parece ser que la religión (a lo menos en Hispanoamérica) tiene matices de tristeza. Las

devociones principales son sufrientes, tristes (la Pasión, la Virgen de la Soledad, etc.), y la Resurrección y la alegría cristiana no están presentes. ("Dios es triste, y nuestro canto le alegra", hemos oído decir a un piadoso mestizo). Esta "tristeza religiosa", sin embargo, no es incompatible con el hecho que la religiosidad popular es amante de la música, del canto, de las procesiones y fiestas, y aún de bailes culturales. Tal vez sea una forma de compensación religiosa" (Segundo Galilea, **Para una pastoral latinoamericana**, México 1968, pág. 111).

Esta religiosidad pasiva, resignadamente providencialista, ha llevado a **una concepción de la Pasión y Muerte de Cristo de sabor monofisita**. La humanidad de Cristo aparece pasiva, receptora; en muchas partes la fiesta religiosa por excelencia es la del Viernes Santo y la procesión más concurrida es la del santo sepulcro.

"La cristología latinoamericana, popular, sin saberlo, es bastante monofisita. Esta actitud es de origen complejo; habría que remontarse a la actitud antiarriana de la Península Ibérica, que junto con acentuar en la piedad y en la doctrina al Cristo-Dios, por consiguiente acentuó también la importancia de otros mediadores, que tenían que reemplazar una Humanidad del Verbo oscurecida y como absorbida por lo divino (de ahí la fuerte devoción mariana y santoral). En los casos en que aparece una devoción a Cristo Hombre (Pasión, Crucifijo), este es concebido como algo instrumental, pasivo, sería más bien devoción al "Cuerpo" de Cristo, receptáculo de la Divinidad. Esta depreciación práctica de la Humanidad de Jesús hace también que el pueblo no tenga sentido claro del Padre, ya que se les presenta a Cristo-Dios como la meta. Igualmente lleva a una degradación de la "imagen" de la Iglesia, que deja de ser —en la línea de la Encarnación— el Cuerpo de Cristo, su Humanidad sacramental, para quedarse algo jurídico e institucional. En esta perspectiva se pierde el dinamismo trinitario —por Cristo al Padre en el Espíritu—; ésta queda en la conciencia y devoción

popular algo nominalista y estático. Se pierde por ende el dinamismo religioso. La catequesis, ya desde el siglo XVI, preocupada por la distinción de naturaleza y por la Redención de Cristo, puso en la sombra el encuentro con su Persona, en la fe y vida cristiana" (Segundo Galilea, **op. cit.**, pág. 116-117).

Esta concepción cósmica de Dios también ha llevado a **identificar el poder de Dios con el del sacerdote**. El sacerdote, que tiene el poder divino en sus manos, suscita hacia él una adhesión respetuosa y una mezcla de temor mágico.

"La imagen —característica por cierto— del ministro católico en América Latina es la del brujo cristiano de una comunidad ritualizada o de un burócrata eclesiástico" (Segundo Galilea, **Op. Cit.**, pág. 208).

El temor y respeto por el sacerdote ha hecho que los campesinos le transpasen las responsabilidades de la vida. Así ellos aceptan sin discusión la palabra de su cura párroco. Esto ha hecho al sacerdote una figura de autoridad.

"En muchos países de la América Latina el sacerdote es una figura de autoridad. No es raro que haya conservado funciones civiles más o menos oficiales. El pueblo le necesita para obtener determinados favores, un empleo, una intercesión. Sería imprudente disgustarlo. Esto añadido a los sentimientos que se manifiestan para su función puramente religiosa, ritual o taumátúrgica, puede conferir una apariencia de efecto a los comportamientos exteriores. En realidad los sentimientos parecen más complejos. En estos últimos años se han manifestado muchas veces sentimientos hostiles en el curso de movimientos revolucionarios. Hasta se ha podido ver un palacio episcopal atacado e incendiado" (Emile Pin, **op. cit.**, pág. 66).

El Latinoamericano no considera a **la Iglesia** como una sociedad a la cual se pertenece, sino como una organización cultural que per-

mite al individuo obtener ciertos resultados. Es una Iglesia que vende y donde los hombres compran las cosas de Dios. Los sacerdotes son los gerentes que reciben el pago. Esto crea una falta real de solidaridad entre el sacerdote y el fiel.

"La Iglesia no aparece como la asamblea de los hijos de Dios, el Cuerpo Místico de Cristo cuyos miembros tenemos conciencia de ser, sino más bien como la organización de las cosas sagradas, a la cual se dirige uno y con la cual se hacen contratos para obtener los resultados buscados. La jerarquía, los sacerdotes, son "técnicos sagrados", respetados porque están en contacto con el "Poder", pero no necesariamente amados y seguidos como Jefes con los cuales se identificarían tanto en la desgracia como en las horas de alegría" (Emile Pin, *op. cit.*, pág. 32).

Como consecuencia de la motivación cosmológica se nota una **neutralidad moral de la religión**. Las devociones y prácticas religiosas sirven fundamentalmente para obtener resultados materiales que urgen al individuo pero no sirven para "transformar la vida". La plegaria tiene un sentido casi exclusivamente utilitarista de someter y poner las fuerzas superiores a su servicio. En el catolicismo latinoamericano se valorizan los ritos y la doctrina por lo que aportan egoístamente y no por su valor dentro de la religión instituída por Cristo. Así hay más afluencia del pueblo a recibir ceniza el Miércoles de Ceniza que para participar en la ceremonia misma. Para muchos es preferible prender una lámpara a un santo que participar en la Santa Misa.

"Una proporción bastante grande del pueblo asiste a la misa y cumple con los preceptos pascuales. No obstante, muchos jamás se confiesan y quienes lo hacen con frecuencia suelen ofrecer negligentemente palabras rutinarias en vez de una confesión que se refiera a los problemas y necesidades personales auténticos. . . Para ellos (los campesinos) se trata de otro mecanismo religioso. Cuando se cumple el rito, el campesino parece satisfecho consigo mismo, aunque la experiencia no abra nuevas vías a la devoción, ni al servicio de los demás, ni a la moral personal" (B. E. Haddox, *op. cit.*, pág. 119).

La separación existente entre la moral y la creencia religiosa se manifiesta en la existencia de un doble "standard" moral: el de la vida corriente y el del confesionario. No es raro ver en los buses y en las casas estampas de santos junto a pornografía.

"Aunque la religión penetre todos los aspectos de la vida diaria de muchos colombianos, la comprensión superficial de la doctrina oficial y la observación mecánica de los ritos tienen en realidad poca influencia sobre las relaciones éticas. Para el campesino, el cristianismo no es una forma de vida sino la consagración a las exigencias de una institución poderosa. Hay una gran preocupación por evitar las penas acarreadas por el incumplimiento de los deberes religiosos. Por otra parte, hay muy escasas pruebas de un creciente interés personal por los valores éticos o las obras altruistas. En realidad, el dócil creyente cumple casi completa y regularmente con los preceptos de su fe religiosa, tal como la entiende, con el fin de ganar la bendición de la Iglesia. No obstante, este puntual cumplimiento de los deberes exteriores tiene, aparentemente, escasa influencia positiva en sus hábitos y en su vida cotidiana" (B. E. Haddox, **op. cit.**, pág. 125).

Como consecuencia de todo esto, el latinoamericano tiene una **religiosidad exterior y mecánica**. Se asiste a la misa dominical y a las procesiones más por costumbre que por convicción.

"Esa externalización es, en sí misma, un resultado de la mezcla de las herencias española e indígena, caracterizadas ambas por el mucho énfasis puesto a la expresión formal de la religión. En cierto sentido es, pues, el resultado de un sincretismo religioso en el cual las formas de un credo suplantaron las de otro sin la comunicación de una fe dinámica" (B. E. Haddox, **Op. Cit.**, pág. 93).

Otra consecuencia de las motivaciones cosmológicas del catolicismo latinoamericano es su **religiosidad ritualista**. Para muchos la religión es solo formas rituales. Estos ritos son aseguradores contra las desgracias y necesidades. El pueblo latinoamericano teme constante-

mente la mala suerte y pide a los ritos que le protejan de ella las oraciones son frecuentemente de petición de éxito en sus negocios, de curación de una enfermedad, de éxito en los exámenes; no faltan ejemplos de oraciones hechas con miras a resultados moralmente dudosos.

"El rito no significa nada en sí mismo. Su relación con el resultado es algo que pura y simplemente se cree: no entraña ningún esfuerzo, ninguna acción, por parte de quien participa en él. Basta que el rito se realice bien. Un campesino de Colombia a quien se le preguntaba cómo había tratado sus árboles contra los insectos, respondía que el año precedente había utilizado los "rezos" pero que el resultado había sido malo. Según él, el "recitador" no conocía bien la fórmula. Este año, no pudiendo encontrar un buen "recitador", había tenido que recurrir a un producto químico. . . No estamos lejos de la magia" (Emile Pin, *op. cit.*, pág. 31).

El catolicismo ritualista latinoamericano tiende a dar un valor absoluto a objetos: escapularios, imágenes, santuarios. Se le da un valor mágico a estos objetos, sin tener en cuenta las actitudes personales. Se cree que una fábrica está bendita, porque está presidida por la imagen del Sagrado Corazón, aunque en ella reine la injusticia social. Más de un bandolero dado de baja por la policía y el ejército colombiano llevaba colgado del cuello numerosos escapularios y "talismanes" religiosos. El culto a los santos llega a veces hasta el fetichismo, pues se llega a confundir a la imagen con el santo mismo.

En esta religiosidad de motivación cosmológica también **la muerte adquiere un sentido trágico**, muy al contrario de la esperanza cristiana en la Resurrección. Aparece también un culto preponderante a los difuntos: se quiere integrar a los muertos al mundo de los vivos.

Impacto de la corriente desmitificadora sobre la religiosidad popular

El problema que se presenta en Colombia es el que existen amplios sectores de su población con una religiosidad mítica de motivaciones cosmológicas por un lado. Por el otro lado, la mentalidad técnica desmitificante está siendo propagada en Colombia por la educación y por los medios de comunicación: cine, radio, prensa, televisión.

Este impacto secularizante explica la crisis religiosa en amplios sectores, sobre todo de la juventud obrera. Estos jóvenes no ven cómo se puede compaginar la fe de sus padres con la nueva cultura que están recibiendo en los colegios y en el SENA.

La crisis más importante es la de su idea de Dios. El joven obrero tiene una resistencia interior a la concepción tradicional en su medio de Dios. Busca una nueva imagen de Dios más de acuerdo a su mentalidad.

Cuál sea la solución a los problemas que esto plantea a la pastoral hoy, lo veremos en la segunda parte de este trabajo.

LA SECULARIZACION COMO RECHAZO DE UN SOBREMUNDO Y SUS CONSECUENCIAS EN LA RELIGIOSIDAD COLOMBIANA

a) El fenómeno del anti-sobrenaturalismo

Rechazo de un sobremundo

La secularización se presenta también como una tentativa de reducir al ámbito natural la experiencia de lo sobrenatural. Se intenta reconstruir en términos de humanidad o sociedad los valores religiosos y místicos. Marcan etapas significativas de este intento, el Nuevo Cristianismo de Saint Simon, la religión de la humanidad de Comte, la identificación entre el objeto de la religión y la sociedad de Durkheim.

La secularización pretende librar al cristianismo de su carácter de "otro-mundo", al menos en cierto sentido; y hacer del cristianismo una "fuerza creativa" de este mundo. La palabra secularización está derivada de la palabra latina "saeculum" que significa esta era presente. La secularización viene cuando el hombre vuelve su atención de mundos más allá a este mundo y a este tiempo. Es lo que Bonhoeffer llamaba "la mayoría de edad del hombre".

La secularización es una reacción contra la excesiva espiritualización del hombre, contra el "angelismo" que hace énfasis en el alma del hombre descuidando el hecho de que el hombre es un espíritu encarnado. A esto se llegó por el influjo del pensamiento griego sobre el cristianismo.

Búsqueda de un cristianismo de este mundo

La secularización tiende a reducir lo "de-otro-mundo" a este mundo concreto. Se corre el peligro de un reduccionismo que no dejaría del cristianismo sino un humanismo o una sociología cristianas. No faltan intentos de disolver las realidades eclesiales y religiosas en la realidad del mundo. Otros pretenden darle al cristianismo una significación no religiosa.

"En cierto sentido el cristiano de hoy es invitado a adoptar lo que algunos han llamado un "cristianismo no religioso". Esto no es ciertamente un cristianismo sin Dios, o sin Cristo, o sin Iglesia, o sin culto, o sin sacramentos u oración. Quiere decir abandonar ese estrecho concepto según el cual la religión es algo puramente "de otro mundo", que nada tiene que hacer en la "ciudad secular" y que es simplemente cuestión de gustos y preferencias individuales, que sólo afecta la esfera de la moralidad y ética privada y que ningún puesto tiene en las zonas social, política o cultural de la vida. Esta es una "religión" incompatible con el verdadero cristianismo. En este sentido, algunos teólogos modernos, a ambos lados de la divisoria de la Reforma, han postulado un "cristianismo sin religión", y en este sentido podremos estar de acuerdo con ellos. Pues el evangelio se aproxima muy incómodamente a la vida. Está dirigido a este mundo y con la intención de tener aplicación en sus necesidades concretas. El evangelio nos exhorta a curar y reconciliar, a servir y dar testimonio aquí y ahora, en este mundo" (Carta pastoral "La Iglesia sirviente" del Cardenal Richard Cushing, publicada el 3er. domingo de adviento de 1966).

Lo sagrado no se puede concebir como "espacio separado", como sector de la vida o del mundo reservado a Dios. En la medida en que lo sagrado se repliega sobre sí mismo y se hace autónomo, muere de asfixia. Lo sagrado se debe insertar en lo teologal y lo teologal en la existencia humana. De aquí la necesidad de vivir el cristianismo en la vida concreta.

Andrew Greeley en su artículo "Lo sicodélico y lo sagrado" (Informaciones Católicas Internacionales, n. 345, l. 10. 69) opina que el

movimiento sicodélico representa el resurgimiento de la necesidad de lo sagrado que el hombre siente ante una sociedad secularizada. Este movimiento tiene cierto carácter religioso, porque pretende trascender los límites, la banalidad de lo cotidiano, para hacer descubrir al hombre las realidades fundamentales del universo. Los defensores de la "ciudad secular" quieren hacernos creer que el hombre moderno ha abandonado la idea del "otro mundo" para encontrar "aquí abajo" las satisfacciones y los desafíos de la vida. Lo sicodélico refuta en parte tal presunción porque constituye manifiestamente una frenética tentativa para escapar con las drogas y la música a "este mundo", para "hacer girar el botón" y "partir".

b) **La des-sobrenaturalización de Dios**

La muerte de un Dios separado del mundo

La corriente secularizante respecto a Dios ha rechazado una imagen de Dios como separado del mundo. En su famoso libro "Sincero para con Dios", J. A. T. Robinson ha denunciado la transposición a lo largo de la historia de "Dios arriba en los cielos" a una concepción espiritual o metafísica de "un Dios allá afuera".

"En lugar de un Dios que se halle literalmente o físicamente "en lo alto", hemos aceptado, como parte de nuestro bagaje mental, a un Dios que se halla "afuera" en un sentido espiritual o metafísico" (J. A. T. Robinson **Sincero para con Dios**, Barcelona 1969, pág. 34).

La teología cristiana por la preocupación de pensar a Dios lo más trascendente y absolutamente posible, le atribuyó con supereminencia infinita cuanto de positivo hay en el mundo, a excepción de una cosa: el movimiento. El movimiento era reputado por imperfección. Sólo se mueve el que está aún inacabado. Con esto se llegó a imaginar a Dios como inmóvil y fuera del movimiento de la historia. Al convertirlo en un más allá de la historia, se colocaba a Dios fuera del mundo.

"Dios fue objetivado y, en consecuencia, situado como un objeto fuera de la esfera de nuestra realidad. Esta obje-

tivación de Dios ha tenido consecuencias muy graves, puesto que un Dios así concebido se prestaba a ser mal utilizado por una Iglesia con ambiciones oportunistas. Este mal empleo de un Dios objetivado fue muy frecuente en los siglos pasados para justificar, por ejemplo, la opresión de sus semejantes por un hombre o situaciones inhumanas. Como Bonhoeffer ha señalado, este Dios se usó para rellenar las fisuras de nuestros conocimientos y de nuestra habilidad, para justificar guerras y derramamientos de sangre ("¡Es la voluntad de Dios!") y para defender intereses partidistas de las Iglesias. Retrocediendo en la historia, fue utilizado para justificar el sistema feudal y, más recientemente, fue visto, no sin justificación, por los comunistas del siglo XIX como el protector del sistema capitalista y de la burguesía" (R. Adolfs, **La tumba de Dios**, Buenos Aires 1967, págs. 34-35).

Altizer en **El Evangelio del ateísmo cristiano** (Philadelphia, 1966) aboga por la muerte del Dios separado del mundo propio de la tradición cristiana. El Dios del cristianismo es un "Motor inmóvil", un "trascendente". El "trascendente" es algo más allá de la experiencia, algo que de alguna forma niega el aquí y el ahora, algo que se mueve fuera de la existencia humana. Para el cristianismo lo perfecto es lo estático, lo que permanece; en cambio, la experiencia humana es un movimiento, un proceso. Por lo tanto el Dios del cristianismo tradicional es la negación de la experiencia humana, del desarrollo y de la historia.

Con esta concepción, según Altizer, el Cristianismo ha recaído en la concepción propia de las religiones. Para las religiones (Altizer analiza las orientales), Dios es un ser separado del mundo, es una perfección estática de eterna ecuanimidad. En las religiones naturales se da una huida, una negación radical del mundo que evoluciona, para encontrar la perfección en lo estático. Las religiones tienden hacia atrás, hacia un sagrado primordial, hacia una inocencia original. Dios en las religiones es un ser separado, con "un" lugar en la existencia y con una presencia exclusiva en el templo. Las religiones niegan la historicidad, son ajenas a los riesgos de la experiencia histórica.

Tiene razón Tillich cuando ve en un Dios inmutable, por encima del mundo y de la historia, una provocación para el hombre. A este Dios no se le puede aceptar, porque atenta contra la dignidad del hombre. Contra este Dios protestó Nietzsche. Toda la lucha de Zarathustra no es más que el deseo de realización total del hombre en lo humano mismo. No puede querer una existencia repartida entre el aquí y el más allá. ¡Fuera, pues, "ultramundos y ultramundanos"! "Permaneced fieles a la tierra, hermanos míos, con el poder de vuestra virtud..." y "... el que sabe dice: yo soy cuerpo y nada más que cuerpo".

Los ateos modernos rechazan la imagen de un Dios que aliena al hombre y lo aparta de la vida y de sus compromisos terrenos.

"Pero contra ese Dios hay que protestar no sólo en nombre del hombre, sino también en nombre de Dios. No es ése el verdadero Dios, sino un ídolo mísero. Y así es como un Dios que sólo existe al margen y por encima de la historia, un Dios que no es él mismo historia, es un Dios finito. Si a parejo se le da el nombre de Dios, hay que hacerse ateo en nombre de lo absoluto. Ese Dios rígido corresponde a una idea rígida del mundo; ese Dios es garante de lo establecido y enemigo de lo nuevo. En un mundo en que todo es historia y movimiento, se torna en residuo, acaso venerable, pero que está muerto" (Walter Kasper, "Dios en la historia" en **Dios hoy ¿problema o misterio?**, Salamanca 1967, pág. 212).

Búsqueda de Dios como fundamento de nuestras experiencias personales

Ante la negación de un Dios más allá del mundo se intenta formular una imagen de Dios más acorde con la realidad. Paul Tillich rechaza la idea de un Dios trascendente en sentido supranatural. El intenta pensar a Dios no como un supra-ser individual que, como ser por encima del mundo, sobreviene pesadamente sobre la mundanidad del hombre, sino como el corazón profundo, íntimo y trascendente a un tiempo, de la existencia, la referencia más profunda del hombre a sí mismo en la que éste decide cómo quiere ser y entenderse. Para Tillich Dios es la base del ser.

"Pro hablo del Dios que es la base creadora de todas las cosas, que está siempre presente, siempre creando y destruyendo, siempre experimentando como más próximo a nosotros de lo que estamos nosotros mismos, siempre inaccesible, santo, fascinante, aterrador, la base y el sentido de lo que es" (Paul Tillich, "Yewish Influences on Contemporary Christian Theology", **Cross Currents**, II, 1952, pág. 40).

Con esta concepción quiere Tillich reemplazar la divinidad de los supranaturalistas y deístas, un Dios tan distante del mundo que ya no tiene importancia una vez que su empujón creador ha puesto en movimiento la rueda del tiempo. Dios está en el centro de la actividad humana, como la fuente de la fuerza, amor, realizaciones y esperanzas humanas.

Tillich intenta relacionar la experiencia ontológico-existencial del hombre con el ofrecimiento del "nuevo ser" hecho presente en Jesucristo. En todo lo que el hombre hace, en la ciencia, en el trabajo, en el amor, con tal que ponga en ello todo su ser, experimenta la realidad profunda, oculta, de algo incondicional y absoluto que últimamente le concierne. El hombre actual que con seriedad vive su vida en el trabajo no deja de preguntarse: "¿Cuál es el sentido de mi vida?" La respuesta es que el hombre y su actividad se encuentran referidas, desde dentro de sí mismas, a una realidad última e incondicional que le rebasa y trasciende. Dios es el sentido profundo de la existencia.

Todo el que busca el sentido último de la vida y de su trabajo está orientado hacia Dios. El que ha empezado a encontrar el sentido al amor, a la existencia, conoce algo de Dios. Hay una referencia a Dios, consciente o inconsciente, de todo acto humano que ha llegado al fondo de sí mismo. Tillich insiste mucho en la experiencia de Dios, porque "sin un encuentro con Dios en el centro y en el fondo de nuestra existencia personal, Dios es una palabra vacía" ("Yewish Influences on Contemporary Christian Theology", pág. 39).

Para Tillich Dios no es una persona.

"Dios no es menos que nosotros. Como base de todo lo personal es también personal en relación a una persona. . .

Pero Dios trasciende lo personal... La razón es que Dios como Espíritu significa que está presente de una manera no personal a la vida no-personal, de una manera personal a la vida personal, y de una manera supra-personal a toda la vida" ("God as Reality and Symbol", **Essays and Studies**, Tokyo, XI (marzo 1961), pág. 107-108).

"'Dios personal' no significa que Dios es una persona... No es una persona, pero no es menos que personal" (**Systematic Theology**, I, pág. 245).

Aunque Tillich afirma que Dios no es persona, admite la necesidad del símbolo del Dios personal para el encuentro religioso. El encuentro religioso exige una relación Yo-Tú (Id., pág. 223). Dios no puede ser un "Ello". Cualquier cosa inferior a un Dios personal es incapaz de provocar una preocupación fundamental en el hombre. Un Dios infra-personal no es Dios.

"Esta es la razón por la que el símbolo de Dios personal es indispensable para la religión viva" (**Theology of Culture**, New York, Oxford University Press, 1959, pág. 132).

El Obispo Robinson tampoco quiere pensar a Dios como "persona", para no hacer de Dios un sujeto universal que, con su exterioridad, nos convierta en "objetos". Al hacer de Dios sujeto supremo, bajo su mirada exterior y universal el hombre se sentiría radicalmente "alienado", en una dialéctica muy similar a la descrita por Sartre a propósito de la mirada del otro. Pero también nosotros, al afirmarnos como sujetos, convertiríamos a Dios a nuestra vez en objeto.

Para Robinson no se da ninguna clase de encuentro especial con Dios, sino que Dios es el más profundo fundamento de nuestras experiencias existenciales. Para él las afirmaciones sobre Dios son afirmaciones acerca de la "ultimidad" de las relaciones personales. Dios es el tercer trascendente en nuestras relaciones interpersonales.

"El tú eterno no se encuentra sino en, con y bajo el tú finito, tanto si es en el encuentro con otras personas, como en nuestra respuesta al orden natural".

"Cuando quien desprecia el nombre, y se cree sin-Dios, entrega su ser dentro dirigiéndolo al Tú de su vida, como un Tú que no puede ser limitado por ningún otro, él se dirige a Dios" (M. Buber, **I and Thou** (1937), pág. 76). (Citado por Robinson, HtG, pág. 48).

Buber sólo puede hacer esta afirmación, porque para él "el tú finito... es adivinación del Tú eterno". De esta manera el encuentro con Dios es justificado en el ejercicio existencial de nuestro ser-con-los-otros, independientemente de que esa experiencia de incondicionalidad llegue a ser articulada en un saber reflejo y conceptual. Robinson radicaliza aún más el carácter antropológico de la afirmación de Dios.

"Las afirmaciones teológicas no son una descripción del ser supremo, sino un análisis de las profundidades de las relaciones personales de toda experiencia interpretada por el amor". (HtG, pág. 50).

Tienen razón Tillich y Robinson al decir que Dios no está fuera ni al margen de la vida, sino presente en ella, embelleciéndola y fecundándola. Está bien lo que dice Robinson acerca de que Dios está presente sobre todo en el esfuerzo por encontrarse y amarse unos a otros, como el tú que tercia en nuestras relaciones interpersonales. Ya antes G. Marcel había mostrado cómo Dios está presente en el amor humano, porque es el garante de un amor y fidelidad total, el que da consistencia al "tú" humano y el que comparte con nosotros el amor a otros "túes".

"El tú en quien espero es cada uno de los seres a los que amo; es, sobre todo, el Tú absoluto, Trascendente. La esperanza, porque quiere llevar a cabo la experiencia de comunión que la fundamente, no se espera de un recurso más o menos explícito al Único. Espero en Tí para nosotros. El vínculo vivo, que sólo la reflexión más insistente puede descubrir en el acto de esperar, entre este Tú y este nosotros, consiste en que el Tú es el garante de esta unidad que nos vincula" (R. Troisfontaines, **De l'existence à l'être**, La philosophie de Gabriel Marcel, Lovaina-París, 1953, pág. 201).

El hombre moderno percibe a Dios cuando comparte con otros hombres un deseo sincero de prestar servicio al pobre y al abandonado. El lugar del encuentro de Dios con el hombre de hoy es allí donde se lucha y se trabaja. Dios revela su Rostro al hombre de hoy en la experiencia del cambio social. Dios es quien da sentido al desarrollo del mundo y a la promoción del hombre.

"Vuestro deber y vuestro deseo esenciales consisten en uniros a Dios. Pero, para uniros, es preciso que antes seáis integralmente vosotros mismos. Pues bien, desarrollad primero vuestra personalidad, tomad posesión del mundo para ser. Y después renunciaros, aceptad vuestra disminución para ser para el OTRO" (Teilhard de Chardin, **Le Milieu Divin**, Seuil, 1957, pág. 106).

Está bien lo que dice Bonhoeffer de que hay que hallar la "trascendencia en el corazón de la vida". Pero hay que tener presente lo que dice San Agustín: Dios está presente en sus criaturas de forma más íntima que nuestra intimidad", pero como corresponde al creador trascendente: "más sublime que nuestra sublimidad".

Estamos de acuerdo con lo que dice Tillich acerca de que Dios es el fundamento del ser.

"Dios no es un elemento del mundo, sino su fundamento supremo; él no es un elemento objetivo del saber al lado de otros objetos, sino el infinito siempre anterior al movimiento del saber y en cuyo interior el saber recorre sus caminos que permanecen siempre finitos. Dios no es la hipótesis final procedente de un proyecto previo de perfeccionar la imagen del mundo, sino la tesis única, que es puesta con cada una de las hipótesis de las que nos servimos para edificar nuestra imagen del mundo" Karl Rahner, **Wissenschaft als Konfession?** (Wort und Wahrheit) IX, nov. 1954, pág. 811).

Xabier Zubiri ha mostrado que la existencia humana no se encuentra solamente a sí misma arrojada entre las cosas, sino también religada por su raíz a su fundamento trascendente, Dios. Por estar religado, el hombre no está con Dios como está con las cosas, sino que está en Dios como quien viene de El y va hacia El.

Diferimos, con todo, con Tillich y con Robinson en su rechazo que hacen a la concepción de Dios como Persona. El rechazo a la concepción de un Dios fuera del mundo, no puede hacernos ciegos a la auténtica alteridad personal de Dios. Robinson representa la tendencia cristiana que tiende a unilaterizar nuestra relación personal con Dios, dirigiéndola exclusivamente al prójimo y a la promoción del mundo. Para él no se da ninguna clase de encuentro especial con Dios, sino que Dios es el más profundo fundamento de nuestras experiencias existenciales. Con esto Robinson reduce la Teología a Antropología, o a lo que Schillebeeckx nomina "teología funcional".

Contra el horizontalismo de Robinson hay que mostrar que el hombre trasciende el mundo, está abierto sobre Dios. Pero no es solo una trascendencia horizontal: Dios como el tercer trascendente de las relaciones interpersonales y de la empresa humana de promoción del mundo. Es una trascendencia vertical sobre Dios "persona". La reciprocidad personal con Dios es fuente de la solidaridad humana y de la empresa humana de humanizar el mundo.

La fórmula fundamental del monoteísmo del Antiguo Testamento no es decir "existe Dios" (diríamos nosotros: existe un primer principio del mundo) sino "Yahvé es el único Dios" (en esta fórmula el acento está puesto sobre una persona concreta: Yahvé). El concepto de Dios entendido como un simple sustrato metafísico, como una fuente de creación, fuente de ser. Es imposible traducir la realidad divina por un impersonal; Dios en el Antiguo Testamento siempre es un "él", un "aquel", un "alguien"; por eso el hombre puede dirigirse a El como a un tú, puede entrar en relaciones interpersonales con El.

Israel era un pueblo en íntima relación con su propio Dios, una relación que se expresa en la alianza. En un principio, se enfocó con un criterio cuasi-jurídico, por analogía con un contrato entre dos razas que se prometen ayuda mutua, aunque con la diferencia de que aquí Dios elige un compañero a quien proteger. Luego, con el profeta Oseas, la relación se hace más personal, sobre todo a consecuencia de su propia y desgraciada historia amorosa. La alianza se consideró como una relación matrimonial, lo que expresa cuán cerca está Dios de los hombres, en su amor y su cuidado personal.

Gerhard Ebeling dice, en su comentario al Padrenuestro, que si la invocación "que estás en los cielos" hubiera de entenderse como expresión de la lejanía de Dios, habría que pedir francamente lo contrario.

"Todo el que, como Jesús, predica al Dios cercano, acaba con la imaginación del cielo como la remota morada de Dios, e invierte la relación de Dios y cielo: no está Dios donde esté el cielo, sino que donde está Dios allí está el cielo".

c) **Impacto de la des-sobrenaturalización en la religiosidad colombiana**

La religiosidad popular por motivaciones escatológicas

Para comprender el impacto que pueda tener la secularización en cuanto rechazo de un sobremundo es necesario entender que la religiosidad latinoamericana está fuertemente influida por motivaciones escatológicas o por la salvación en el más allá. El choque es violento, porque la secularización nos hace volver los ojos hacia él aquí y el ahora, hacia la vida presente y no hacia la vida futura en el más allá.

El latinoamericano tiene una **escatología individualista**: busca ansiosamente su "propia" salvación.

"Consecuencia de esta disposición es que las personas animadas solamente por esta religión de salvación eterna difícilmente comprenden los esfuerzos que hace el clero para renovar o desarrollar los aspectos comunitarios de la vida cristiana. Se mantienen a distancia o se oponen" (Emile Pin, **op. cit.**, págs. 37-38).

La motivación de la salvación individual eterna produce **una concepción dualista de lo profano y de lo religioso**, que lleva al cristiano a un miedo a asumir los valores del mundo y del hombre en una perspectiva de compromiso con el progreso. Se huye del mundo y de los compromisos temporales. El trabajo es considerado como un castigo a consecuencia del pecado. En las diversiones de la vida el latinoamericano tiende a ver un alejamiento de Dios.

"Otra visión del mundo teóricamente en las antípodas de la precedente, y de hecho a veces yuxtapuesta a ella, divide el mundo en dos dominios separados: el profano y el sagrado... Para entrar en contacto con el Absoluto, el hombre no dispone más que de ritos sagrados. Y es el rito donde el hombre se convierte en sagrado por unos instantes, pero el resto del tiempo y el resto del mundo son profanos: lo sagrado no puede penetrarlos... La Iglesia, los sacramentos, tienen que ocuparse de los ritos y de las ceremonias religiosas porque estas permiten obtener la vida eterna, pero no tienen nada que ver con el desarrollo cotidiano de la existencia temporal. No tienen que interferir con ella... No esperan de ella (la Iglesia) una orientación para la vida..." (Emile Pin, **Op. Cit.**, pág. 52).

Este deseo de salvar el alma da una **tonalidad predominantemente moralizadora** a la vida religiosa. La vida cristiana se ve como un código de prohibiciones cuya observancia es necesaria para salvarse. Este moralismo causa una angustia que se demuestra en un rigorismo farisáico, en un laxismo sin escrúpulos o un ritualismo destinado exclusivamente a liberar del sentido de culpabilidad. Por eso la religión "significa principalmente el cumplimiento con los requerimientos de la Iglesia y la obediencia a los dictados del sacerdote" (Orlando Fals-Borda, **Peasant Society in the Colombian Andes**, Gainesville; Prensas de la Universidad de Florida, 1955, pág. 227).

Como consecuencia de esta actitud viene una **sobrevaloración del pecado mortal y del infierno**. Muchos tienen una religión de pecado y de temor. A Dios se le ve ante todo un juez que nos espera en la otra vida y no como un Padre misericordioso. Esto lleva a ver en las cosas del mundo pecado u ocasión de pecado. Todo lo relacionado con el sexo es visto con un tinte de pecado, y no como una obra buena de Dios. Se cae en una concepción maniquea, en la cual todo el mundo es malo.

Se produce también una **proliferación de ritos salvadores**. De aquí el auge extraordinario que tiene en muchas partes los primeros viernes. Se cae también en una manía de confesarse continuamente sin

un verdadero propósito y como puro rito de purificación: muchos no se atreven a comulgar si no acaban de confesarse. La Iglesia se convierte así en una compañía de seguros que organiza y vende culto para salvarse.

Con esto **la muerte adquiere un sentido trágico**. La gente le da importancia grandísima al hecho de que el difunto se haya confesado antes de morir sin parar muchas mientes en cómo haya sido su vida.

Impacto de la des-sobrenaturalización sobre la religiosidad popular

Si la concepción religiosa de los colombianos está muy marcada por la tendencia a la salvación individual en la otra vida, es lógico que choque con la tendencia que busca la salvación del mundo y del hombre histórico ya desde esta vida.

Este movimiento encarnacionista de la religión cambia notablemente muchos de los aspectos de nuestra imagen de Dios y de nuestro comportamiento religioso.

Existe hoy en día todo un movimiento llamado la "Teología de la liberación" que quiere hacer consciente al cristiano latinoamericano de su responsabilidad frente al cambio social y frente a la promoción del hombre. Toda esta corriente de teología se convierte así en propagadora de la tendencia encarnacionista de la secularización. Cuál sea nuestra actitud ante toda esta corriente lo veremos en la última parte.

CAPITULO III

LA SECULARIZACION COMO RECHAZO DE LAS FORMAS RELIGIOSAS TRADICIONALES Y SUS CONSECUENCIAS EN EL CATOLICISMO COLOMBIANO

a) El fenómeno del anti-tradicionalismo

Rechazo de las formas religiosas tradicionales

El proceso de secularización va contra los modos y formas de vida tradicional durante muchos siglos. El cristianismo, tal como lo ha vivido nuestra tradición, estaba encarnado en una situación histórica en la cual lo profano quedaba asumido y santificado en el orden sobrenatural. La verdad religiosa era considerada fundamento de toda autoridad y de todo comportamiento ético. El orden jerárquico de las formas del saber colocaba a la teología en el vértice de una síntesis armónica.

Pero hoy, al acentuarse la autonomía del orden del conocimiento como consecuencia del desarrollo del método científico, la independencia del desarrollo del método científico, la independencia del orden político y social, y la responsabilidad ética del individuo, ha quedado rota la unidad tradicional histórica del antiguo régimen de cristiandad.

A la secularización corresponde la abolición de todos los privilegios dados normalmente en una sociedad de tipo tradicional y jerárquico. La estructura social que busca es el pluralismo democrático, donde cada uno y cada grupo ocupan un puesto según el valor que les es propio. Lo fundamental es la libertad y aquello que puede construirse a partir de ella.

El hombre moderno tiene conciencia de que la religión es una realidad demasiado personal para ser sólo una careta exterior mediante la cual nos conformamos a las costumbres de la comunidad. El busca hacer coincidir lo exterior con lo interior, lo que llama Ives Congar "el deseo de gestos verdaderos".

Por eso el cristiano de la ciudad secular busca la autenticidad primitiva del cristianismo, tiene deseos de la verdad fundamental del cristianismo. El interpreta la vida cristiana como "pro-existencia", como "vida-para-otros", porque esta fórmula expresa la exigencia fundamental del Evangelio.

Búsqueda de un cristianismo según el estilo de vida moderno

Junto con el rechazo de las formas tradicionales de vivir el cristianismo han surgido nuevos intentos de interpretar el mensaje cristiano y formas nuevas de vivirlo en las circunstancias actuales.

Un ejemplo de ruptura con la tradición es la nueva exégesis bíblica. La manera de entender la historicidad de los primeros capítulos del Génesis es hoy muy distinta a la tradicional. Lo mismo se diga de la exégesis de los Evangelios o de la manera de entender el "milagro" bíblico, como el del paso del Mar Rojo.

Las formas de expresión en que está vertido el mensaje de la Revelación en la Biblia y en la tradición cristiana hoy son ininteligibles para los no "iniciados". Esto trae la necesidad de "traducir el contenido del cristianismo a términos modernos existenciales.

El intento más notable a este respecto es el de **Bultmann**. Rudolf Bultmann, capellán del ejército durante la primera Guerra Mundial, llegó al descubrimiento que el mensaje cristiano no decía nada a los soldados. Se planteó el problema de cómo el mensaje cristiano podía predicarse en forma que resultara significativo para el hombre contemporáneo. En 1942 publicó Bultmann, protestante, sus ideas sobre la desmitificación del Nuevo Testamento.

El método de la "desmitologización" de Bultmann es un medio para salvar la distancia entre el mensaje cristiano y el hombre moderno. Se trata de deletrear el alfabeto mítico del Nuevo Testamento en

una clave ontológico-existencial, que permite descubrir en el fondo de sus símbolos una realidad, siempre válida que concierne a la vida humana. El Nuevo Testamento se convierte así en un mensaje de esperanza que responde a la "crisis" más honda de la existencia humana, señalando hacia el acontecimiento salvador de la muerte y resurrección de Cristo, acontecimiento que el hombre debe apropiarse y hacer suyo, si quiere alcanzar su ser más auténtico.

Bultmann pretende "desmitificar" al Evangelio de todas las objetivaciones mitológicas, según él: ángeles que bajan a la tierra de un cielo que está arriba, una Virgen que concibe milagrosamente. Nada de esto, según Bultmann, puede el hombre inteligente del siglo veinte mantener por más tiempo. Para él lo importante y decisivo no es lo que Jesús fue "en sí" mismo, sino lo que significa "para mí" desde la fe. De aquí la distinción y la poca importancia que le da al Jesús de la historia en relación con el Cristo de la fe.

La secularización se presenta hoy como una aceptación sin ilusiones de la condición histórica del hombre y de las tareas temporales que ella le impone. **Harvey Cox** en su libro "La Ciudad Secular" muestra cómo en el contexto de la ciudad secular moderna sería posible vivir hoy el cristianismo en su autenticidad. En los primeros siglos el cristianismo era la religión de las ciudades, mientras los paganos eran los habitantes de las aldeas.

Según Cox, las virtudes de la ciudad secular: anonimidad, movilidad, pragmatismo, profanidad, responsabilidad personal, social e histórica, no van contra el Evangelio, sino en la misma dirección. En la ciudad secular se puede realizar mejor el ideal de caridad del Nuevo Testamento en identificación con "el hombre para los demás".

En la anterior organización de la sociedad, la persona recibía una gran influencia de su ambiente territorial. Hoy día, la multiplicación de los medios de comunicación y de transporte, la urbanización y otras condiciones de la vida moderna han reducido la influencia del lugar donde se habita.

El "anonimato" permite al hombre urbano moderno librarse de los convencionalismos sociales y seleccionar sus relaciones personales con

responsabilidad. Aunque para la mayoría de los habitantes de la ciudad sea un número sin rostro, para unos cuantos es un rostro con nombre y objeto de una gran intimidad. Así el anonimato ayuda al cristiano a desarrollar valores cristianos, sobre todo el de la libertad y responsabilidad personal.

La "movilidad" u oportunidades que tiene el hombre moderno para un rápido y frecuente movimiento de un lugar a otro pueden en realidad fomentar un espíritu opuesto a la madurez y responsabilidad. Pero también la movilidad, como cualquier otro aspecto en la liberación del hombre urbano de los condicionamientos culturales y sociales, aumenta en sumo grado las posibilidades de decisión personal y ejerce una función creativa para efectuar cambios sociales.

El hombre de la ciudad es "pragmático", es decir, un hombre interesado en la solución concreta de los problemas concretos en que vive, ya sean económicos o sociales, y desinteresado por las cuestiones últimas, ya sean metafísicas o religiosas. El interés del pragmático se centra en aquello que le sirve para dominar el mundo. Le preocupa ante todo el funcionamiento de una cosa, los resultados, lo que se contiene en el ámbito de lo posible aquí y ahora, no lo que es esencial. El hombre pragmático es capaz de vivir con soluciones provisionales sin necesidad de resolver las cuestiones últimas de la vida.

El hombre moderno ha pasado del período "ontológico" al "funcional", de una visión de la realidad en términos de "sustancia" a la visión de la realidad en términos de "lo que hay que hacer". ¿La mentalidad funcional se halla en contradicción con la tradición bíblica? A Cox le parece que no, porque el concepto bíblico de verdad no expresa lo "ontológico" verdadero, sino la fidelidad, la confianza, es decir, el ejercicio de una libertad personal y la toma de responsabilidad socio-cultural. ¿No definen los profetas la verdad de Yahvé por sus obras? ¿No apela el mismo Jesús a sus obras como testimonio de que El es la verdad? ¿No habla de conocer el árbol por sus frutos?

El hombre secular se caracteriza también por la "profanidad". El hombre profano es un hombre que se experimenta a sí mismo como creador de cuanto hay de grande, bello y valioso en su propio mundo, sin que haya de contar para ello con la ayuda de ningún poder su-

pramundano. Su prototipo es Camus, el pensador que se planteó seriamente la pregunta de "cómo vivir con un fin y una integridad en un mundo sin Dios". Como Camus, el hombre profano cree encontrar una contradicción entre la idea de Dios y la libertad y responsabilidad humanas. Cox opina que es sólo el "balbuceo" del Dios de la Biblia en categorías sacadas de la metafísica griega lo que ha obligado al hombre moderno a elegir entre él y Dios. Por eso la mejor respuesta a su problemática consiste en volver literalmente al Dios de la Biblia. Un Dios creador, cuya creación pide la colaboración del hombre. No se trata de negar la responsabilidad del hombre profano en la construcción de su propia ciudad, sino más bien de mostrarle que es, en definitiva, Dios mismo quien le ha lanzado a ello. Aunque la profanidad de la existencia moderna reduce "lo-de-otro-mundo" hace del cristianismo una fuerza creativa "de-este-mundo".

b) Rechazo de la imagen tradicional de Dios

La muerte del Dios de la tradición cristiana

Nietzsche en "El eterno retorno" nos presenta a un loco que "penetró un día en diferentes iglesias y entonó un 'requiem aeternam Deo'. Expulsado e interrogado, no cesó de responder siempre lo mismo: "¿Qué son estas iglesias hoy, sino tumbas y sepulcros de Dios?" (F. Nietzsche, **Obras Completas**, 3, Aguilar, Buenos Aires 1961, págs. 108-109).

Para Nietzsche afirmar que Dios ha muerto, es afirmar una realidad histórica. Dios era algo vivo en otro tiempo. Pero ahora está muerto, "aunque sigue mostrando su faz en el tiempo y ese tiempo no se ha dado cuenta todavía de que eso ya no irradia luz alguna". Dios ha muerto aunque el hombre siga pensando en él. Son pensamientos y palabras vacías y no algo que comprometa al hombre y le determina en su quehacer cotidiano. Dos son las afirmaciones de Nietzsche: "Dios ha muerto" y los mismos hombres, asesinos de Dios, "no se han dado cuenta de tan enorme suceso".

Cuando Nietzsche habla de la "muerte de Dios", se refiere a una realidad histórica concreta. Para él el Dios que ha muerto es el Dios

de la tradición metafísica y religiosa de occidente cristiano. Para él hay una oposición entre el mundo trascendente y metafísico, ámbito de la verdad, la justicia, el bien y la felicidad absolutas, personificadas luego en Dios y concretadas en su reino, y el mundo físico y terreno, destinado a la muerte. Para Nietzsche el Dios de la metafísica cristiana se ha desmoronado, ya que el hombre moderno no admite sino el mundo terreno y humano, un mundo del que el hombre es el único artífice.

Los actuales teólogos del movimiento de la muerte de Dios también anuncian la muerte del Dios de la tradición cristiana en nuestra cultura. Hamilton en **Teología radical y muerte de Dios**, describe así a los teólogos de la muerte de Dios: "Los representantes de esta corriente... son hombres sin Dios que no anticipan su retorno. Pero no se trata de una simple carencia, ya que hay una experiencia de pérdida... Lo que se ha perdido no son los ídolos, ni el Dios del teísmo, sino el Dios de la tradición cristiana". El mismo autor en su obra **The New essence of Christianity** (New York 1961, pág. 58ss.): "Cuando hablamos de la muerte de Dios, hablamos no sólo de la muerte de los ídolos o de una falsedad objetivada que existen en el cielo; hablamos también de la muerte, en cualquiera de nosotros, del poder de aceptar cualquiera de las imágenes tradicionales de Dios... y nos preguntamos si, acaso, Dios mismo no se ha marchado". En su artículo **The Death of God** en la revista *Playboy* (agosto 1966, pág. 84): "No esperamos el retorno del Dios cristiano, abiertamente o disfrazado".

Según Altizer (en **Teología Radical y muerte de Dios**, pág. 28 ss.) las Iglesias cristianas han secuestrado al Dios del cristianismo por una versión helénica y fixista de la fe bíblica:

"Porque cuando la Iglesia ingresó en el mundo helenístico y cuando más tarde contribuyó a crear el mundo del Occidente moderno, quedó indisolublemente ligada a una tradición histórica particular... La idea cristiana de Dios, por ejemplo, es obviamente un producto de la fusión de la Biblia con la ontología griega, y en gran medida la peculiaridad del "Dios cristiano" deriva de sus raíces helénicas".

Búsqueda de una nueva imagen de Dios

Ante la crisis de la imagen conceptual y estática del Dios de la tradición cristiana han surgido nuevas interpretaciones del Dios bíblico que esté más de acuerdo con la mentalidad contemporánea.

Contra la imagen de un Dios inmóvil y separado del mundo vinieron los grandes pensadores del idealismo alemán, quienes consideraron la absolutidad de Dios no en su inmovilidad, sino en su libertad y poder histórico. Dios no es inmutable de manera fixista, sino de manera viva y divina; su eternidad no significa intemporalidad y salirse de la historia, sino poder precisamente histórico, posibilidad de entrar en la historia, sin anularla.

Aunque los idealistas del racionalismo alemán tuvieron razón en concebir a Dios como presente en la historia, cayeron en un panteísmo inmanentista y evolutivo. En la filosofía de Hegel la trascendencia de Dios no es reconocida: el Espíritu, el absoluto, está inmanente al pueblo, a la historia; él es el "Volksgeist". En consecuencia, la trascendencia es concebida como una representación del hombre, es decir, una creación de su espíritu y de su imaginación, al cual nada corresponde.

En nuestros días Thomas J. J. Altizer ha elaborado una teología dentro de la línea hegeliana. Hegel, sobre todo en la "Fenomenología del Espíritu", elaboró una dialéctica de la encarnación progresiva del Espíritu, que permite a Altizer entrever el advenimiento de una nueva era, la era del espíritu.

Para Altizer Dios no es una realidad estática sino algo dinámico:

"Dios es un proceso progresivo de metamorfosis kenótica que permanece él mismo precisamente mientras pasa a través de un movimiento de autonegación absoluta" (**The Gospel of Christian Atheism**, Philadelphia 1966, pág. 89).

"Dios es una consecuencia del movimiento de Dios mismo" ("Catholic Philosophy and the Death of God", **Cross Currents**, vol. XVII, n. 3 (Summer 1967)).

Según Altizer se da un proceso progresivo y dialéctico de transformación en Dios. El Dios separado del mundo murió en Cristo por la Encarnación. Cristo a su vez murió en la Cruz a su forma individual transformándose en Humanidad Universal, plenitud conjunta de Dios y y el hombre.

“El movimiento hacia adelante de la Palabra Encarnada es de Dios hacia Jesús, y la palabra continúa en su kenótico movimiento y dirección por el movimiento del Jesús histórico hacia el cuerpo universal de la humanidad” (**The Cospel of Christian Atheism**, pág. 83).

Esquemmatizando el pensamiento de Altizer:

TESIS: El Dios separado del Antiguo Testamento y de la Religión, que ha muerto por la Encarnación en

ANTITESIS: Cristo, Dios inmanente al mundo, que ha muerto en la Cruz a su forma individual transformándose en

SINTESIS: Humanidad Universal, plenitud conjunta de Dios y el Hombre.

T. Dios muere en Jesús a su forma separada. Conocer que Dios es Jesús, es conocer que Dios mismo se ha hecho carne y que por lo tanto no existe por más tiempo como “Dios separado”. En Jesús Dios muere a su forma separada del Antiguo Testamento y de la Religión.

“Dios se ha negado y trascendido a sí mismo en la Encarnación, y de esta manera ha cesado plena y finalmente de existir en su original y primordial forma. Conocer que Dios es Jesús, es conocer que Dios mismo se ha hecho carne: no por más tiempo existe Dios como Espíritu trascendente o soberano Señor, ahora Dios es amor” (**The Gospel...**, pág. 67).

“Dios ha muerto en Jesús, Dios se ha negado a sí mismo y finalmente ha llegado a ser carne” (Id., pág. 67).

A. **Dios se vacía en el hombre Jesús** diciéndose a sí mismo en el seno del mundo y por amor al mundo. Cualquier cosa que sea Dios, es lo que se nos revela en Cristo Jesús.

"Es precisamente por la negación de sí mismo como Señor trascendente que Dios llega a ser todo en todas las cosas" ("Catholic Philosophy and the Death of God", pág. 280).

"El nombre cristiano de Dios es el nombre de un proceso de absoluta negación de sí mismo, por el que Dios se auto-revela en Jesucristo, para ser el Dios que ha venido y ha muerto libremente por el hombre" (**The Gospel...**, pág. 88).

La Encarnación significa negación de la trascendencia, negación dialéctica del Dios del Antiguo Testamento. La Encarnación es el paso de un "Dios separado" a un Dios que se derrama en la inmanencia del mundo, que se encarna sin límites en todas las áreas de la profanidad. Lo Santo ha dejado su exclusividad del Templo para recubrir la universalidad de lo humano. Desde la Encarnación se incorporó Dios a la historia. Por eso la Encarnación es la muerte del Dios separado, del Dios esquemático.

"Si el cristianismo radical desencarna al Dios primordial, rechazando aun el nombre del Creador soberano, entonces una teología nueva o radical debe buscar una comprensión del único nombre cristiano de Dios, abriéndose a sí misma a una comprensión teológica plena del nombre de Jesucristo. Ante todo debemos reconocer que Jesucristo es el nombre de Dios que ha llegado total y plenamente a encarnarse y, por consiguiente, es un nombre divino, un nombre que revela el movimiento actual de Dios mismo", (**The Gospel...**, pág. 86-87).

La Encarnación significa también la negación de lo sagrado primordial de las religiones. Por la Encarnación el movimiento del cristianismo es progresivamente hacia adelante, hacia el esjaton, que es lo peculiar al cristianismo. La Encarnación cierra el camino a un mo-

vimiento hacia atrás, a la manera de las otras religiones. Iniciando un movimiento de retorno hacia atrás, a la manera de las otras religiones, el cristianismo habría traicionado la verdad de la Encarnación.

La Encarnación significa que el Cristianismo es un movimiento hacia lo profano. Orienta al creyente hacia una participación transformadora en el movimiento ascendente de la historia hacia un final en el que el mundo profano es redimido. La Encarnación, para Altizer, culmina no en un esjaton puramente apocalíptico, sino en la transformación total de la forma carnal consecuencia de la caída; es el fin de la carne aislada del espíritu y el fin del espíritu aislado de la carne. El espíritu se hace carne en el movimiento contingente de la historia y queda como vacío de sí mismo.

S. **Jesús muere en la Humanidad Universal a su forma individual.**

Para Altizer también Jesús murió para dar nacimiento a una nueva humanidad.

"El verdadero Jesús ha pasado a través de su muerte desde una forma particular a una forma universal" (**The Gospel**, pág. 56).

"Una nueva humanidad es creada por la muerte de Dios en Jesús, una humanidad que es directamente contraria al hombre natural quien permanece solitario en su propia condición y aprisionado por la brutal contingencia del tiempo. . . El Jesús, que es la "Humanidad Universal" es la plenitud de hacerse uno Dios y el hombre" (Id., pág. 72).

Para Altizer Jesús no es Dios, en el sentido de ser otro o trascendente, sino más bien es perfectamente immanente en el sentido de ser actualmente hombre. Más aún, Jesús no es precisamente un hombre sino la totalidad de la humanidad.

"Nosotros queremos decir que Jesús es el nombre cristiano para la totalidad de la Experiencia, una nueva actualidad creada por la abolición del ser primordial, cuya muerte inaugura una nueva humanidad liberada de todas las normas y significados trascendentales" (**The Gospel**, pág 73).

El Dios que no es Jesús, el Dios separado, el Dios que no se ha derramado en la "Humanidad Universal" es presentado blasfemante como Satán, en el comentario de Altizer a la obra del poeta Blake. En cambio Jesús canta el canto de la universal fraternidad liberada. La muerte de Dios libera al hombre de este Dios que es el poder de su propia alienación. Jesús con su muerte nos ha liberado de la "sombra de la trascendencia" para la "comunidad del amor".

La fidelidad al contenido de la fe (que el Verbo se hizo carne y que el Espíritu llena la tierra) impone a los cristianos radicales la negación de la forma eclesial de la fe (un Dios inmóvil y separado), que ha impedido a la Palabra hacerse carne o profanidad y al Espíritu derramarse en la historia.

"Una epifanía de Cristo es hoy imposible a menos de que haya una transformación de todo el lenguaje y de las formas del cristianismo eclesiástico" (**The Gospel**, pág. 9).

Hay que pasar por la muerte del "Dios separado", para ser fieles al Cristo viviente que habita contemporáneamente a nuestra situación.

"Nosotros advertimos que un Cristo contemporáneo no significa la identificación con el Cristo de nuestro cristianismo pasado" (**The Gospel**, pág. 135).

"La fe radical gira alrededor de una participación en el Cristo que está plena y totalmente presente en nosotros" (Id., pág. 124).

El "cristianismo radical" de Altizer se opone con vigor al cristianismo institucional que habría hecho de Cristo un extraño al mundo, aceptando las formas de la "religión". En la línea de Bonhoeffer aboga por un cristianismo sin religión. La teología cristiana, identificando al Dios encarnado con el Dios inmutable e impasible de las religiones, habría perdido la posibilidad de imaginar las verdaderas consecuencias de la encarnación. El retorno a la realidad primordial, movimiento propio de las religiones, habría impedido el desarrollo de una teología kenótica progresista, que es la propia del cristianismo.

La Iglesia ha reasumido motivos "religiosos" en doctrinas como la Creación; y el movimiento de la encarnación habría sido detenido si se interpreta la resurrección con un hecho que separa a Cristo del mundo. Desde la Encarnación se incorporó Dios a la historia, y la muerte de Dios en la cruz es un acontecimiento decisivo que condena al Dios creador en retirada.

Puesto que Dios es definido como una opresiva negación del valor humano y de la realidad humana, al hombre no se le puede dar un significado en un contexto religioso sino negando a Dios que es la fuente de su opresión y propia alienación.

"Nosotros debemos darnos cuenta que la muerte de Dios es un suceso histórico, que Dios ha muerto en el cosmos, en nuestra historia, en nuestra existencia" (**Radical Theology and the Death of God**, New York 1966, pág. 11).

Si Jesús significa la experiencia y Dios significa la negación de la experiencia, todo lo que puede significar la muerte de Dios es la realización del hombre. Por eso, para Altizer, la muerte de Dios es un acontecimiento que celebrar, un acontecimiento gozoso, que sólo los cristianos radicales pueden anunciar.

La muerte de Dios en Jesús es la liberación de la humanidad hacia su futuro de transformación, que no puede ser definido por ninguna de las teologías eclesiales que se agotan en la tarea de definir y "separar" nuevamente al Dios que se ha querido vaciar de sí mismo para compartir el destino histórico, que conduce a una humanidad siempre nueva.

Para Altizer, la muerte de Dios tiene estrictamente un doble significado: la disolución de las imágenes de la trascendencia y también la disolución del trascendente mismo.

"La muerte de Dios, es decir, la disolución de todas las imágenes y todos los símbolos de un original sagrado, y el colapso de un sagrado y trascendental reino" (**Radical Theology**, pág. 155).

Para Altizer, lo trascendente es lo sagrado y la experiencia es lo profano. En este sentido la muerte de Dios envuelve la repulsa de lo sagrado por amor de lo profano. La muerte de Dios representa la afirmación de la realidad experimental. La "muerte de Dios" se identifica con el "nacimiento del mundo".

La "muerte de Dios", entendida en términos de Dios, significa que Dios mismo ha cesado de existir —no simplemente la idea del hombre acerca de Dios. ¿Pero cómo una realidad trascendente deja de existir? Para Altizer, tal suceso ocurre en un proceso dialéctico mediante el cual el trascendente llega a ser inmanente. Y el término que él escoge para designar al Dios-inmanente es Jesús, o la Palabra.

"Decir que "Dios es Jesús" es decir que Dios ha llegado a ser la Palabra Encarnada, que él ha abandonado o negado su forma trascendental" (**The Gospel**, pág. 44).

Es evidente que todo el pensamiento de Altizer desemboca en un panteísmo evolucionista e inmanentista, que no es sino una forma poética de ateísmo. Lo inmanente existe solamente a través de su oposición a lo trascendente, y con la abolición de lo trascendente la distinción deja de tener significado, y todo no es más que el hombre y su experiencia.

Altizer ha disuelto a Dios en el cuerpo inmanente de la historia. Dios se mueve continuamente hacia adelante en la historia, negando así sus previos modos de ser. Un Dios en perpetuo movimiento, en continuo proceso de auto-transformación, de autonegación ¿cómo podría conservar la identidad consigo mismo? ¿Cómo es Dios una realidad puramente inmanente al mundo? Toda la obra de Altizer es la negación de la trascendencia de Dios. Para él la trascendencia de Dios es un polo demoníaco.

Altizer llama a su teología "ateísmo cristiano". Ateísmo, porque Dios trascendente del teísmo ha muerto; cristiano, porque su muerte no implica la muerte del cristianismo. Lo que verdaderamente implica es la muerte de la cristiandad, que se está desmoronando ante nuestros ojos.

El mérito de los filósofos idealistas alemanes a la concepción cristiana de Dios, es la de habernos hecho volver a la concepción bíblica de Dios. El Dios de la Revelación es el Señor de la Historia, que entra en Diálogo interpersonal con el hombre en y por la historia. La revelación es la acción de Dios en la historia para encontrarse con el hombre mediante la autocomunicación de su misterio personal.

Israel rompe con la concepción cíclica del tiempo oponiéndole una concepción lineal, porque ha encontrado a Dios en la historia. Los griegos y las religiones orientales buscaban la salvación en la eternidad, en un tiempo mítico extratemporal. Los israelitas, al contrario, en la duración histórica, porque por la historia y en la historia Dios salva a Israel. La historia es el lugar de la revelación, porque sólo conocemos a Dios en cuanto ha hablado y obrado en la historia. La esencia de la fe de Israel es que Dios vivo se revela en la historia.

"La idea de que Dios sufre en la historia está implícita en toda la concepción profética hebraica, según la cual Dios está comprometido y envuelto en la Historia y no es un "motor inmóvil" que disfruta de una eterna ecuanimidad" (Reinhold Niebuhr).

El Dios a quien el cristiano da culto con su fe y caridad no es una abstracción metafísica sino alguien concreto. Es el Dios vivo y vivificante, creador del mundo y que interviene de una manera personal en la historia humana. Es el Dios que llama al hombre y que determina el sentido de su vida.

c) **Impacto del anti-tradicionalismo en el catolicismo colombiano**

La religiosidad por motivaciones socio-culturales o de tradición

El catolicismo latinoamericano es una religión por tradición. En la mayoría de los casos la pertenencia a este grupo socio-cultural, que es Latinoamérica, determina la adopción de unas determinadas prácticas religiosas.

En Latinoamérica lo religioso es **un valor más del ethos del ambiente**. En Latinoamérica más o menos el 90% son bautizados, que

llega al 95 o 98% en México y América Central, y baja al 70% en Cuba.

"Se trata de un catolicismo más o menos identificado con la cultura ambiental y que uno se siente obligado a adoptar para definirse a sí mismo, o para ser fiel al grupo al que se pertenece. Es una etiqueta que se aprecia, porque sin ella no estaría seguro de lo que es. Su contenido se acepta en bloque y sin conocerlo demasiado. Como esta etiqueta se recibe al nacer y no es el resultado de una elección, el que la lleva se la atribuye como un derecho y no trata de descubrir su contenido: ser latinoamericano (o, según los casos, argentino, chileno, colombiano, mejicano), es equivalente, ser católico" (Emile Pin, *op. cit.*, pág. 33).

"Las poblaciones están dominadas por las agujas de las torres de la Iglesia. La cultura rural se halla dominada por consideraciones religiosas. El ritmo cotidiano de la vida familiar se centra en torno a los actos y objetos religiosos. El calendario gira en gran parte alrededor de las fiestas religiosas. La política de los partidos y de los estadistas se amolda a los propósitos y al poder eclesiástico. En realidad casi todos los asuntos que afectan al individuo se hallan condicionados por la religión" (B. E. Haddox, *op. cit.*, pág. 116).

Como la religión es parte del ambiente, **Las prácticas religiosas tienen un marcado carácter de celebración social.** El bautismo se convierte en una fiesta social de ingreso en la comunidad social. La primera comunión es otra fiesta social y el carácter religioso queda en segundo plano. La asistencia a la misa dominical, que en los pueblos es de casi un ciento por ciento, es una costumbre sin el sentido pleno de participación en el misterio de Cristo y en la comunidad parroquial. La Semana Santa, que es el clímax del año litúrgico, va perdiendo su carácter de días de meditación y se toman como días de vacación. El matrimonio se mira como una exigencia de la sociedad que mira con malos ojos la vida marital independiente del sacramento instituido por Dios; lo importante es el estar casados y poco importa la fidelidad, sobre todo entre los hombres.

"En su aspecto religioso la costumbre se reduce frecuentemente a algunos actos esenciales de carácter más cultural que propiamente religioso, o, si se prefiere, cuyo papel es la sacralización de los acontecimientos sociales: ritos que marcan los momentos principales de la existencia, que les hacen existir socialmente: bautismo, primera comunión (iniciación), matrimonio, sepultura. Hay una práctica que puede aumentar esta impresión: en ciertos países la Iglesia asegura el servicio del estado civil. Nacer es ser bautizado. No haber sido bautizado es, en cierta manera, no existir legalmente" (Emile Pin, **op. cit.**, pág. 33).

En Latinoamérica **la fe se hereda**, viene con el apellido y con la nacionalidad. Esto lleva a que se considera la práctica religiosa como una costumbre más de la sociedad. Pero actualmente las costumbres en Latinoamérica están cambiando aceleradamente (se pasa directamente del transporte en mula al viaje en jet) y el latinoamericano se pregunta si no debe cambiar también sus "costumbres" religiosas.

Crisis de la religiosidad popular como consecuencia del anti-tradicionalismo

La religión por pura tradición está en crisis también en Colombia sobre todo por influjo del estilo de vida urbano que ha cambiado bastante las costumbres de todo tipo.

Una exigencia urgente de la pastoral de hoy es encontrar nuevas formas de expresión religiosa que hagan posible al hombre de ciudad vivir su cristianismo. Hay que buscar formas que se adapten tanto al estilo actual de vivir como a la idiosincrasia del pueblo colombiano, pues no basta un simple trasplante de formas europeas.

**REFLEXION PASTORAL SOBRE LOS DIVERSOS TIPOS
DE RELIGIOSIDAD COLOMBIANOS**

CAPITULO I

TIPOS DE RELIGIOSIDAD COLOMBIANA

a) **Religiosidad mítica**

En Colombia no podemos hablar de una cultura única. Existen en Colombia varias sub-culturas a las cuales vienen a corresponder diversos tipos de religiosidad. Creemos que hoy se pueden distinguir tres tipos fundamentales de religiosidad: la mítica, la de salvación individualista y la de encarnación en el mundo.

Para tener una idea clara y sucinta de cada tipo de religiosidad analizaremos primero la imagen de Dios que le es propia, luego la actitud religiosa que nace esta imagen de Dios y finalmente su moral. Inmediatamente haremos una reflexión sobre la crisis actual que vive cada tipo de religiosidad.

Imagen de Dios

La religiosidad mítica es más propia del medio campesino colombiano. Sin embargo, se encuentran rasgos de la concepción mítica también en otros estratos de la sociedad. En general los tipos de religiosidad en Colombia no se dan en estado puro sino una confluencia y participación en los diversos tipos religiosos, aunque sí se nota la preponderancia de uno.

Lo característico de la imagen de Dios de nuestros campesinos es considerar a Dios como una fuerza cósmica que produce los rayos, que hace llover y que cura las enfermedades. Dios actúa como una superfuerza al lado de las otras fuerzas del mundo.

Esta imagen de Dios fuerza cósmica viene expresada en forma mítica. Entendemos por mito la expresión simbólica de la experiencia de una realidad inexpresable conceptualmente. Mito es la expresión de una toma de conciencia viva e íntima de realidades que exceden las capacidades de definición de la razón y que el hombre no puede expresar en su totalidad vivida, sino por medio de símbolos. Los mitos no se usan para explicar algo, sino para expresar una toma de conciencia de la condición humana en el mundo. El hombre vive en símbolos su "ser en el mundo".

El conocimiento mítico es concreto y afectivo, porque nace de experiencias concretas del mundo que lo rodea. Esta clase de conocimiento se expresa simbólicamente a través de cosmomorfismos y antropomorfismos.

Nuestros campesinos tienen una experiencia concreta de Dios en la naturaleza que los rodea. Como no han desarrollado mucho su capacidad de abstracción ellos expresan esta experiencia a través de signos concretos de carácter cristiano: el Milagroso de Buga, por ejemplo.

Actitud religiosa

La imagen de Dios como fuerza cósmica determina una actitud religiosa que tiene las siguientes características:

1º) Fatalismo providencialista. Dios es la superfuerza del mundo que hace crecer las sementeras, que envía las calamidades (inundaciones, pestes) y las enfermedades sobre el hombre. Ante esto el hombre está inerte y debe aceptar con resignación lo que quiera mandarle Dios. Esto produce una actitud de pasividad en el individuo, pues se supone que Dios lo hace todo en el mundo. El trabajo es considerado como un castigo.

2º) Utilitarismo religioso. El hombre emplea la religión como una defensa contra Dios. La Iglesia es vista como una organización útil y los sacerdotes como aquellos que manejan a Dios. Los santos se conciben como protectores que nos defienden de los males.

3º) Prácticas ritualistas. Puesto que Dios es una fuerza se pretende dominarla y aun ponerla a su servicio a través de objetos y de ritos a los que se les atribuye un valor mágico. De aquí la proliferación de escapularios, medallas, escobitas, etc. De aquí nace la concepción de los sacramentos de efecto mágico.

Moralidad

La religiosidad de tipo mágico se caracteriza por la poca influencia que tiene la religión sobre la vida moral. Esta neutralidad moral de la religión se nota en muchos ambientes campesinos donde conviven una gran fe y una vida bastante inmoral: adulterio, embriaguez, etc.

Se nota también un divorcio entre vida y moral. Parece como si la moral hubiera que practicarla solo a ratos mientras la vida transcurre ordinariamente sin freno moral.

Crisis de la religiosidad mítica

La crisis de la religiosidad mítica es un hecho observable en nuestro ambiente. Esta crisis se debe a dos causas:

1º) La civilización técnica. La ciencia y la técnica están desmitificando al mundo, pues han encontrado una explicación natural a hechos que la mentalidad mítica atribuía directamente a Dios: la causa de la lluvia, de las enfermedades.

2º) El estilo de vida urbana. Cuando un campesino emigra a las ciudades en busca de mejor vida o cuando la vida urbana invade la vida apacible del campo (caso de Paz de Río) se produce una honda crisis de religiosidad. La razón explicativa de este hecho es que el

estilo de vida urbana rompe el ritmo vital sobre el cual se vivía la religiosidad mítica.

En un mundo mítico se encuentra a Dios a través de los ritos (procesiones, etc.). Estos ritos suceden en tiempo de ocio: para orar o para las celebraciones religiosas tiene que haber un día de fiesta especial o ser domingo. Pero al hombre técnico de hoy no le interesa el rito que le parte la vida. El busca encontrar a Dios en la vida (no en el rito) y en el trabajo (no en el ocio).

En la religiosidad rural o mítica se sigue el ciclo de la naturaleza: las fiestas religiosas coinciden con las fechas de las cosechas (en Europa siguen las estaciones). El tiempo marca la oración (rezan al ocultarse el sol sobre los montes y al despuntar el alba). El hombre moderno ha superado los ritmos naturales del tiempo por medio de la luz eléctrica. En las ciudades existe un ritmo artificial variable a voluntad del hombre.

En la mentalidad rural se buscan lugares sagrados para orar y si estos quedan muy lejos se construyen pequeños lugares para orar (imágenes de la Virgen en los caminos). Se busca santificar los espacios o lugares. En cambio, el mundo técnico ora bien sin necesidad de ir a un lugar especial (misas en familia).

En el mundo primitivo rural ora la comunidad natural en pleno. Hay sitios en Colombia donde todavía se reúne toda la familia alrededor del patriarca para rezar por la noche el rosario. En la civilización técnica la comunidad de oración es selectiva (grupos juveniles, grupos de movimiento familiar). En el mundo rural lo que prima es la vecindad, pero en la ciudad es la afinidad.

El hombre rural buscaba a Dios en las situaciones límites: enfermedad, muerte. Era una religiosidad parcial en que lo religioso no afectaba sino una parte de la existencia. El hombre de ciudad busca encontrar a Dios en todos los sucesos de la vida a través de un don generoso a los demás a toda hora.

El hombre ve a Dios como el complemento milagroso que supe a la naturaleza. La mentalidad técnica no ve la grandeza de Dios en hacer milagros sino en haber hecho un mundo establecido en sus propias leyes.

b) **Religiosidad de salvación individualista**

Este tipo de religiosidad es más propio del medio urbano educado dentro de los moldes educativos tradicionales.

Imagen de Dios

La imagen de Dios en este medio tiene como característica el acentuar la trascendencia de Dios. Es una imagen de Dios trascendente que ha sido la causa del mundo y que posee todas las perfecciones en grado superlativo. Es una imagen de Dios fuera del mundo en un cielo lleno de gozo.

Esta imagen de Dios está expresada conceptualmente, pues proviene fundamentalmente de las clases de religión y de filosofía. Los dos pilares de esta concepción de Dios son la causalidad y la analogía con las cuales se trata de responder a las preguntas: ¿Existe Dios?, ¿Quién es Dios?, ¿Cómo es Dios?.

Actitud religiosa

Esta imagen de Dios que coloca la perfección y la felicidad fuera del mundo ha determinado un tipo de religiosidad o de actitud religiosa con las siguientes características:

1º) Obsesión por la salvación individual. Como lo perfecto es lo que está en el otro mundo, el hombre tiene como misión sobre la tierra salvar su alma. Lo importante es la salvación de la propia alma. Con esto cae en un individualismo y en un considerar al hombre principalmente como espíritu prisionero en un cuerpo.

2º) Dualismo entre lo sagrado y lo profano. El mundo es malo y ocasión de pecado. El cuerpo humano es despreciado puesto que es ocasión de perder la salvación; el sexo es malo. El hombre debe huir del mundo para asegurar la salvación de su alma. El que logra vivir en virginidad asegura su salvación.

En esta concepción la Iglesia aparece como una compañía de seguros para la otra vida y los sacerdotes los agentes que venden estas pólizas. Con esta concepción la muerte adquiere un sentido trágico porque es el momento en que se decide la salvación eterna.

3º) Prácticas de salvación. Para asegurar su salvación el hombre tiene que realizar ciertas prácticas (primeros viernes). Los sacramentos se conciben como cheques de felicidad eterna. Hay una preocupación por la contabilidad de la gracia (indulgencias).

Moralidad

La moralidad de este tipo religioso tiene dos características: el legalismo y la sobrevaloración del pecado.

Es una moral con predominio de los principios abstractos de la ética de la cual se deducen infinidad de prescripciones. Lo que predomina es la observancia exterior de las leyes morales: ser honesto ante la sociedad, aunque quizás no lo sea internamente. La preocupación moral está concentrada sobre la perfección individual, pues según sea ésta, se recibirá un mayor o menor premio de gloria en la otra vida.

La mentalidad de salvación individual en la otra vida trae también como consecuencia la sobrevaloración del pecado. La pregunta fundamental es acerca de si una determinada acción es pecado mortal o venial o ningún pecado. Es una moral de miedo y donde la idea del infierno juega un papel central.

Crisis de la religiosidad de salvación individual

Este tipo de religiosidad también está en crisis. Está en crisis bajo dos influjos principalmente:

1º) Revalorización del mundo y de lo humano. Actualmente se ha revalorizado bastante el mundo y sus valores; se ve al mundo como establecido en leyes propias y como el lugar donde el hombre realiza su ser de hombre. También se ha revalorizado al hombre integral. Del dualismo platónico se ha pasado a considerar al hombre como un espíritu encarnado en un cuerpo y se ha revalorizado la corporalidad humana, sobre todo el sexo. Se ha revalorizado también la libertad del hombre y se han estudiado los condicionamientos de todo tipo que afectan concretamente el acto humano.

2º) Desconceptualización de Dios y de la moral. Como reacción contra una concepción filosófica de Dios y de la moral se busca una imagen de Dios más encarnada en la realidad y una concepción moral que tenga más en cuenta la situación concreta del acto humano.

c) **Religiosidad de encarnación en el mundo**

Este tipo de religiosidad se encuentra en pequeños núcleos de la sociedad colombiana, como el universitario. Es un tipo de religiosidad en plena expansión hoy en día.

Imagen de Dios

Este tipo de religiosidad tiene una imagen de Dios presente en el mundo. Quiere hallar a Dios en las realidades de la existencia humana: en el amor, en el trabajo, en las relaciones interpersonales. No es una imagen de Dios exterior sino interior. Concibe a Dios presente en las profundidades mismas de la vida.

Esta imagen de Dios se adquiere no por vía conceptual sino a través de la experiencia vital del ser en el mundo con los demás.

Actitud religiosa

La imagen de Dios presente en el mundo condiciona una actitud religiosa que presenta las siguientes características:

1º) Encarnación en el mundo. Se pretende vivir religiosamente en este mundo, no huyendo de él. Se busca ante todo la salvación temporal del cosmos y del hombre en su situación histórica. Se quiere vivir el cristianismo dentro de la experiencia de convivir con otras personas en este mundo.

2º) Transformación del mundo. Se quiere hacer del cristianismo una fuerza de cambio social y de humanización del hombre. Se hace énfasis en los aspectos de la revelación que hablan de la liberación y promoción del hombre en este mundo. Se concibe el compromiso cristiano principalmente como un compromiso con la promoción social de los más pobres.

3º) Horizontalismo religioso. Las prácticas religiosas se quieren unir a experiencias vitales. Así la liturgia se quiere vivir dentro de los mismos grupos de la sociedad de hoy: misas en familia, misas para grupos apostólicos. Se busca hacer de la acción la oración, pues a esta sensibilidad le queda más fácil hallar a Dios en el trabajo por los demás que en un tipo de oración individual, como el rezo del rosario. Se quiere vivir el compromiso de fe en un grupo que promueva todos los aspectos del desarrollo de la personalidad y que no sea simplemente un grupo de beatos.

Moralidad

Esta actitud religiosa lleva consigo dos líneas en su comportamiento moral:

1º) Moral de situación. Se le da gran énfasis a la situación en que se encuentra la persona; esta situación adquiere a veces más importancia que los principios morales respecto a la decisión concreta que se toma. Además se insiste mucho en el valor de la conciencia para obrar y no tanto en las leyes de los moralistas. Por último se insiste en la primacía del amor: es bueno todo lo que se hace con amor y por amor.

2º) Moral de actitudes. Lo más importante no son los actos exteriores de moralidad, sino las actitudes morales internas. Se busca la

autenticidad y hay un esfuerzo para hacer que los actos sean expresión auténtica de una actitud interior y no una hipocresía.

Peligros de este tipo de religiosidad

No se puede hablar propiamente de crisis de este tipo de religiosidad sino de peligros que presenta. Podríamos reducirlos a dos fundamentales:

1º) Exaltación divinizadora de lo humano. La revalorización actual del hombre ha llevado en más de un caso a la suplantación de Dios por el hombre. El hombre se convierte a sí en Dios para el hombre. A veces con palabras cristianas se habla exclusivamente del hombre y de los valores humanos.

2º) Reducción del cristianismo. El segundo peligro de esta nueva corriente religiosa es que fácilmente se puede llegar a reducir el cristianismo a una sociología o a un humanismo y antropología. Más de uno acepta los principios de la doctrina social de la Iglesia, pero no quiere aceptar a Cristo ni a su Iglesia. Se quiere conservar la doctrina de la Iglesia sobre el hombre: dignidad de la persona humana, sus derechos, pero sin Dios y sin Cristo.

CAPITULO II

REFLEXION PASTORAL SOBRE LOS TIPOS DE RELIGIOSIDAD

Una vez que hemos estudiado los tipos de religiosidad colombiana, queremos hacer unas sugerencias de cómo debería ser la pastoral sobre Dios, la actitud religiosa y la moral según cada tipo de religiosidad.

a) **La pastoral sobre Dios en Colombia**

Pastoral sobre la imagen mítica de Dios

A este tipo religioso hay que llevarlo a que comprenda que Dios no es una superfuerza del mundo, una causa segunda. Hay que hacer comprender que Dios no es la energía del proceso cósmico ni el tapagujeros de las ignorancias de la ciencia.

Hay que llevarlos a que comprendan:

1º) Que Dios es un ser personal. Dios no es una fuerza ciega del cosmos sino un ser inteligente que obra libremente. No hay por tanto un destino ciego ni un fatalismo.

2º) Dios es un ser distinto del mundo. Hay que rechazar toda concepción panteísta y mostrar cómo Dios creó el mundo libremente. Dios estableció al mundo en autonomía y sin necesidad de estar interviniendo cada momento para que funcione, como si fuera un carro viejo. Hay que llevarlos a una concepción evolutiva del universo que pone de relieve la sabiduría de Dios (cfr. Teilhard).

Pastoral sobre la imagen conceptual de Dios

Hay que rechazar la concepción de Dios como un ser inmóvil fuera del mundo. Dios no puede ser una perfección estática que vive en un cielo despreocupado del dolor humano. Esta imagen de Dios estática y fuera del mundo se convierte en una humillación y en un reto para el hombre que es vida, acción y que está en el mundo. Hay que insistir en que Dios no es una idea sino un valor personal: no es algo sino Alguien.

A este tipo religioso hay que llevarlo a que comprenda:

1º) Que Dios es una persona que ha entrado en diálogo histórico con el hombre. Dios quiso entrar en diálogo con el hombre en su historia concreta. Como persona Dios ha salido al encuentro del hombre con una revelación personal a través de palabras y de acciones. Dios se ha revelado en y por la historia.

2º) Que Dios se compromete con el hombre. Dios no sólo entra en la historia para establecer un diálogo de amor con el hombre, sino para promoverlo o liberarlo: el éxodo de Israel. Mostrar cómo en Israel Dios se compromete en una alianza no con un individuo sino con una comunidad. Dios es fiel a la alianza a pesar de la infidelidad del hombre.

Pastoral sobre la imagen encarnada de Dios

A este tipo religioso hay que mostrarle cómo Dios no se hace presente sólo a través del amor humano y de la experiencia humana. Dios se hace presente en el mundo por sus obras de la naturaleza, por su acción en la historia (providencia), pero sobre todo personalmente en Cristo.

Hay que insistir:

1º) Que Cristo es la plenitud del encuentro de Dios y el hombre. Cristo es la plenitud de la donación de Dios a un hombre, y al mismo tiempo la plenitud de la respuesta perfecta del hombre a Dios. Dios

se nos ha hecho presente en el mundo en el rostro de Cristo. A través de su misterio pascual Cristo ha merecido la plenitud del encuentro con Dios, que él tenía, por derecho de encarnación, para todos los hombres.

2º) Que Cristo participa su encuentro con Dios a través de la Iglesia. La Iglesia es la que hace presente a Dios en el aquí y en el hoy concreto de nuestra situación. No podemos encontrar a Dios plenamente en este mundo sino a través de Cristo y de su Iglesia. Por tanto hay que colocar a la Iglesia en el centro de nuestra experiencia de Dios en este mundo.

b) **Pastoral sobre la actitud religiosa**

Hay que llevar a los diversos tipos de religiosidad a una maduración plena de la actitud religiosa ante Dios, que podemos resumirla en tres puntos:

1º) La fe como respuesta a la revelación de Dios en Cristo. Ante Dios que se revela para invitarlo a una respuesta personal, el hombre responde a Dios con la fe. La fe implica una conversión interior que tiene dos aspectos: un rechazo de toda actitud pecaminosa y una adhesión personal a Cristo. La fe no es sólo aceptar intelectualmente las promesas de salvación en Cristo ofrecidas por Dios, sino principalmente la adhesión a la persona de Cristo.

2º) El sacramento como compromiso con Dios. La respuesta a Dios de la fe debe llegar a su plenitud en el compromiso sacramental. En los sacramentos se establece el compromiso personal con Dios, se profundiza o renueva y se restaura, según los diversos sacramentos. Es muy importante mostrar cómo los sacramentos actualizan para nosotros el encuentro de Cristo con Dios. Así se superarán todas las desviaciones de tipo sacramental.

3º) El encuentro con Dios vivido dentro de la Iglesia. Hay que mostrar la dimensión eclesial de nuestra fe y del compromiso sacramental. Dentro de la comunidad eclesial es donde se llega a vivir plenamente el compromiso personal con Dios, que tiene siempre una dimensión comunitaria.

c) **Pastoral sobre la moral**

Ante las diversas tendencias morales de los diversos tipos de religiosidad hay que insistir:

1º) En el carácter dialogal de la moral cristiana. La moral cristiana se presenta como parte de la respuesta a Dios que me invita a través de la conciencia y de la situación. Habría que presentar en esta perspectiva de diálogo y alianza el sentido auténtico de los mandamientos del Antiguo Testamento y del mandamiento del amor del Nuevo Testamento.

2º) Moral de conciencia responsable. Ante la doble tendencia de moral legalista y de moral de situación hay que mostrar los valores auténticos de los principios morales y de la aplicación de estos principios a las situaciones concretas. Esto se realiza mediante una reeducación de la conciencia para que tome con responsabilidad y rectitud sus decisiones.

3º) Moral de crecimiento interior. Ante la doble tendencia de moralidad puramente exterior y de moral de actitudes hay que presentar la visión evangélica de moral de crecimiento por la asimilación progresiva de las actitudes de Cristo y de su expresión concreta en la vida. Lo importante son las actitudes morales que deben expresarse en actos concretos. Para lograr esto el hombre debe ir superando los diversos determinismos de la libertad: biológicos, sociales, psicológicos, que impiden que las actitudes se expresen en actos.