

Ecumenismo y diálogo interreligioso: una propuesta ontológica desde Paul Tillich y la fenomenología francesa.

Fernando Alexander Sanmiguel Martínez*

Carlos Ángel Arboleda Mora**

RESUMEN

El presente trabajo establece un debate sobre el ecumenismo y su relación con el diálogo interreligioso a partir de la ontología de Paul Tillich. Esta búsqueda genera una crisis que lleva a preguntar: ¿cómo entender la “verdad” del otro sin negar la propia? y como consecuencia ¿cómo establecer un escenario donde las verdades puedan dialogar? Para aproximarnos a posibles respuestas se trazan los siguientes momentos: se hace un recorrido de la interpretación y apertura que se ha tenido desde la teología europea, principalmente católica, y en América Latina. Mostrándose cual han sido los caminos abiertos para este diálogo y la construcción de ecumenismo, igualmente se identifican los elementos problemáticos y desafíos. El segundo momento caracteriza la discusión en torno a la verdad, con tres perspectivas que se han establecido en el siglo XX y principios del siglo XXI. La primera, el eclesiocentrismo; la segunda – en el marco del Concilio Vaticano II - proponiéndose como renuncia al carácter propio de la Iglesia Católica Romana como

* Universidad Pontificia Bolivariana, Colombia. Doctorando en Filosofía, Universidad Pontificia Bolivariana (Colombia). Ph. D. (c) en Teología, Becario de investigación grupo “Teología, Religión y Cultura”, Escuela de Filosofía, Teología y Humanidades, Universidad Pontificia Bolivariana (Colombia) y Magister en Teología, Universidad Pontificia Bolivariana (Colombia); Licenciado en Educación Básica con énfasis en Ciencias Sociales, Universidad Pedagógica Nacional (Colombia). E-mail: fernando.sanmiguel@upb.edu.co. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3135-6435>.

** Ph. D. En Filosofía, Universidad Pontificia Bolivariana (Colombia). Magister en Historia, Universidad Nacional de Colombia (Colombia); Magister en Sociología, Pontificia Universidad Gregoriana (Roma); Director grupo de investigación “Teología, Religión y Cultura”; Docente de la Escuela de Filosofía, Teología y Humanidades; Universidad Pontificia Bolivariana (Colombia). E-mail: carlos.arboleda@upb.edu.co. Código ORCID: 0000-0002-9817-0707. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5767-6819>.

única forma de “salvación; la tercera, que reconoce el quehacer de cada creencia, práctica y forma de entendimiento de la espiritualidad. Como tercer momento se plantea en ese debate a las religiones como revelación universal. Para buscar descifrar ese planteamiento ontológico de Paul Tillich se establece una relación con la fenomenología francesa de la donación universal sugiriendo una senda posible como solución para el encuentro de las culturas y las religiones.

Palabras claves: Ecumenismo; diálogo interreligioso; ontología; Paul Tillich y Fenomenología Francesa.

Ecumenism and interreligious dialogue: an ontological proposal by Paul Tillich and French phenomenology

ABSTRACT

This paper establishes a debate on ecumenism and its relationship with interreligious dialogue based on the ontology of Paul Tillich. This search generates a crisis that leads to the question: how to understand the “truth” of the other without denying one’s own? and as a consequence, how to establish a scenario where truths can dialogue? To approach possible answers, the following moments are outlined: a tour of the interpretation and openness that has been had from European theology, mainly Catholic, and in Latin America is made. Showing which paths have been opened for this dialogue and the construction of ecumenism, the problematic elements and challenges are also identified. The second moment characterizes the discussion around the truth, with three perspectives that have been established in the 20th century and the beginning of the 21st century. The first, ecclesiocentrism; the second – within the framework of the Second Vatican Council – proposing itself as a renunciation of the character of the Roman Catholic Church as the only way of “salvation”; the third, which recognizes the task of each belief, practice and way of understanding spirituality. As a third moment, religions as universal revelation are raised in this debate. In order to seek to decipher this ontological approach of Paul Tillich, a relationship is established with the French phenomenology of universal donation (MARION, 1997), suggesting a possible path as a solution for the meeting of cultures and religions.

Keywords: Ecumenism; interreligious dialogue; ontology; Paul Tillich and French Phenomenology.

Ecumenismo e diálogo inter-religioso: uma proposta ontológica de Paul Tillich e fenomenologia francesa

RESUMO

O presente trabalho estabelece um debate sobre o ecumenismo e sua relação com o diálogo interreligioso a partir da ontologia de Paul Tillich. Esta busca gera uma crise que leva a perguntar: Como entender a “verdade” do outro sem negar a própria? e como consequência ¿Como estabelecer um cenário onde as verdades possam dialogar? Para aproximarmos às possíveis respostas traçam-se os seguintes momentos: faz-se um percurso da interpretação e abertura que se teve desde a teologia europeia, principalmente a católica, e em América Latina. Mostrando-se quais são os caminhos abertos para este diálogo e a construção do ecumenismo, igualmente identificam-se os elementos problemáticos e desafios. O segundo momento caracteriza a discussão em torno à verdade, com três perspectivas que se estabeleceram no século XX e princípios do século XXI. A primeira, o eclesiocentrismo; a segunda – no marco do Concílio Vaticano II – propondo-se como a renúncia ao caráter próprio da Igreja Católica Romana como única forma de “salvação”; a terceira, que reconhece o quefazer de cada crença, prática e forma de entendimento da espiritualidade. Como terceiro momento propõe-se em esse debate às religiões como revelação universal. Para buscar decifrar essa proposta ontológica de Paul Tillich se estabelece uma relação com a fenomenologia francesa da doação universal (MARION, 1997) sugerindo uma senda possível como solução para o encontro das culturas e das religiões.

Palavras-chave: Ecumenismo; diálogo inter-religioso; ontologia; Paul Tillich e a fenomenologia francesa.

Introducción

El estudio de las relaciones frente al ecumenismo y el diálogo interreligioso han estado marcadas por diferentes procesos, los cuales entablan una relación con los cambios de época y las contradicciones sociales que se presentaron; las diferentes escuelas teológicas establecieron formas narrativas y postulados teóricos que respondían a la realidad propia de las condiciones sociales. Por ello, el presente texto parte de una construcción de los debates y momentos (DUPUIS, 2002; RAHNER, 2012; KOCH, 2012) -principales a consideración- de las comprensiones teológicas europeas y latinoamericanas, en función de

caracterizar los postulados teóricos de análisis, tensionados desde la comprensión teológica de Paul Tillich en relación con la Fenomenología Francesa.

Si bien -el presente estudio-, desarrolla una perspectiva desde los postulados ontológicos desde Tillich; de igual forma, se propone una posibilidad de apertura para la construcción de análisis en la comprensión del fenómeno saturado y su expresión comunitaria.

La categorización presentada desde Paul Tillich (2009) responderá al ejercicio de discusión frente a la relación del “ser” y “Ser”; se establece la discusión del “ser” como representación del problema ontológico como preocupación última y que se dispondrá a la pregunta por la finitud en sentido escatológico -teniendo en cuenta y partiendo de la posible ontoteologización que se pueda llegar a presentar-. Por ello, el “Ser” encuentra representación en el sentido de la experiencia del individuo y significativo en lo comunitario.

De lo anterior, llega el encuentro fenomenológico en función de la “donación universal” y el “fenómeno saturado” (MARION, 1997), donde la preocupación última -formulada por Tillich- se encuentra en la capacidad de ver la donación universal en la mística que se desprende del misterio; encontrando una saturación que desborda el horizonte de sentido y lleva a establecer unos marcos de la experiencia del “ser” como intuición frente al “Ser” -que se entenderá como donación- y se desborda en el sentido de la revelación.

El marco de las conclusiones será una apuesta para la discusión dentro de los círculos académicos y de tensión para el escenario religioso, promoviendo posibilidades de encuentro.

Caracterización teológica

El desarrollo de la teología del siglo XX tuvo diferentes matices y énfasis en los postulados teóricos de acuerdo a los cambios de época que enfrentaban los pensadores. La transición de la teología liberal -heredada de finales del siglo XIX- desde Harnack hasta Troeltsch, significó la apertura al siglo de las convulsiones directas y los períodos de mayor desgaste de los conflictos planetarios. No se puede entender la producción teológica de dicho lapso histórico sino como respuesta a las diferentes situaciones que se presentaban.

La finalización de las guerras decimonónicas y el periodo de las revoluciones -que se dieron en ejercicio permanente- abrieron el siglo con un problema generalizado por los conflictos de orden social, político y económico: el lapso de la Primera Guerra Mundial, las transformaciones de Europa oriental, la depresión económica, el tránsito entre guerras -que radicalizó las disputas por la territorialización-. Así como, el estallido de la Segunda Guerra Mundial y la finalización de los imperios marcaron un (cierre o corte de) la primera mitad del siglo XX.

La segunda parte del siglo XX se caracterizó por la confrontación polarizada, pero con enfrentamientos armados focalizados y mediados por el carácter político, lo que se denomina la profundización de la Guerra Fría. En ese contexto emergieron de manera creciente interpelaciones de formas críticas de pensamiento en diferentes partes del globo; significando la radicalización del tercer mundo, nuevas lógicas de interpretación coloniales y la experiencia del “socialismo real”, convirtieron las décadas de 1960 hasta 1990 en las referencias de quiebre del mundo conocido hasta el momento (HOBSBAWN, 2011).

Según la taxonomía teológica que presenta Gibellini (1998) emplaça en el tiempo la respuesta teológica a cada uno de estos momentos críticos sociales, militares, políticos y económicos de los siglos XIX-XX: partiendo desde la discusión existencial con los -problemáticos- postulados metodológicos de R. Bultmann, planteados con intencionalidad de buscar esa ontología de la reflexión cristiana y que procuran establecer los problemas de “ser” en relación con la “desmitologización”. Se encuentra la perspectiva de K. Barth en los momentos dialécticos y kerygmáticos. El desarrollo de la hermenéutica de E. Fuchs con la intencionalidad de encontrar el lenguaje de la fe y de G. Ebeling con su disertación sobre la hermenéutica de la palabra de Dios. De igual forma, se coloca allí el planteamiento de P. Tillich con el intento de desarrollar un método de análisis correlacional que procure entender los momentos sociológicos de las distintas comunidades religiosas en relación con sus condiciones de vida. También la discusión planteada por D. Bonhoeffer sobre los desafíos éticos y la crisis del humanismo -en el mito de la modernidad- que se ven en el período del segundo conflicto mundial.

Grandes movimientos en la escuela teológica católica van a tener un efecto de profundo calado al participar en el Concilio Vaticano II. Como el giro antropológico y el “regreso a las fuentes”, representado en la Escuela Alemana y la Escuela Francesa (*Nouvelle Théologie*), que tendrán importantes representantes como: M. Blondel; P. Teilhard de Chardin; H. de Lubac; J. Daniélou; M. D. Chenu; Y. Congar; R. Guardini; K. Rahner; H. U. von Balthasar y J. Ratzinger.

La teología también protagonizó -en el marco del concilio vaticano II y *a posteriori*-colosales discusiones sobre el papel histórico del mensaje cristiano: como su desarrollo en torno a la “salvación” será el punto de partida en el orden mismo del tiempo humano y sus formas de historizarlo. Lo anterior, acompañado del papel que jugó la memoria del holocausto y la pérdida de teólogos dentro del mismo en resistencia al régimen nazi. Sin embargo, este desarrollo escatológico forma también lecturas de resistencia en la segunda parte del siglo XX. La teología política se expresará desde movimientos propios que venían desarrollando vertientes desde el concilio, la teología de la esperanza en su lectura de la “cruz” y que continúa en la teología de la liberación. (ALVES, 1987; 2004).

En el desarrollo Conciliar, la lectura cristológica y escatológica presentó un nuevo escenario que es importante entender desde el carácter experiencial, planteando así una reflexión sobre la cruz y la fe, Jesús y el ser humano. Es decir, la experiencia de vida en relación con la revelación y su respuesta (RAHNER, 2012; RAMIREZ, 2012). Después de todo este movimiento, los procesos decoloniales y las subjetividades empiezan a caracterizar las dos décadas finales del Centenio con la reflexión de la Teología Negra, Teología Feminista y Teologías del Tercer Mundo (GIBELLINI, 1998; TAMAYO, 2017). Si bien estos tres procesos de reflexión tuvieron apariciones previas, es el período señalado el que le abre la puerta a la discusión política y académica dentro de los escenarios tanto mundial como eclesial.

No se puede tener una visión completa de este proceso de pensamiento sin indicar el surgimiento de una teología ecuménica, dentro de la cual no se puede identificar una sola escuela; sin embargo, sí existe como tendencia de análisis de distintos autores, desde el cambio inicial que hace la Iglesia Católica en la transformación del *Extra Ec-*

clesiam nulla salus a Extra Christus nulla salus dentro del Concilio. La transformación marcó un nuevo escenario para la relación ecuménica con el protestantismo, evangelicalismo, pentecostalismo y otros grupos posibles dentro del escenario cristiano (DUPUIS, 2002).

Los movimientos -de estas iglesias cristianas-habían desarrollado grandes avances ecuménicos que fueron más precisos en las Iglesias pertenecientes a la Reforma Magisterial (Martín Lutero, Juan Calvino y Ulrico Zwinglio), mientras los movimientos producto de la Reforma Radical (Tomas Müntzer, Andreas Karlstadt) fueron reacios al escenario ecuménico. Mucho más complejo se plantea el avance para las comunidades evangelicalistas y pentecostales que desarrollaron resistencia al quehacer ecuménico.

No obstante, el planteamiento del relacionamiento ecuménico también tiene diversas interpretaciones y nociones; la perspectiva ecuménica de la Iglesia Católica Romana va ser restringida y tímida en diferentes momentos históricos. Ahora bien, el desarrollo de las Asambleas de la Conferencia Episcopal Latinoamericana de Medellín(1968), Puebla (1979), Santo Domingo (1992) y Aparecida (2007), marcarán el hilo de recorrido para el caso latinoamericano; siendo el gesto de intercomunidad de Medellín en 1968 un signo que invitaba a las confesiones cristianas a establecer objetivos comunes y proyectar con éstas el diálogo.

Según Merino (2017), Puebla concibe la comprensión del ecumenismo como “Diálogo para la comunión y la participación” (CELAM, 1979, pp. 1096-1127), en el cual la categoría de “comunión” toma centralidad, sumado a conceptos como “evangelización” y “diálogo” en la transformación propia de la lógica del Concilio Vaticano II con *Unitatis Redintegratio* (1964). Santo Domingo (CELAM, 1992, p. 138-152). De igual manera, se plantea una preocupación por los fundamentalismos y se da un retorno al lenguaje de “sectas”; se proyecta una reflexión sobre los llamados “nuevos movimientos religiosos” o “movimientos religiosos libres”, que intenta tipificar el crecimiento del pentecostalismo. Sin embargo, sus nociones son contrarias al espíritu conciliar y se vuelve a caracterizar la evangelización de manera unívoca; por ejemplo:

Buscar ocasiones de diálogo con las religiones afroamericanas y de los pueblos indígenas, atentos a descubrir en ellas las “semillas del Verbo”,

con un verdadero discernimiento cristiano, ofreciéndoles el anuncio integral del Evangelio y evitando cualquier forma de sincretismo religioso (CELAM, 1992, p. 137).

Aparecida (CELAM, 2007, p. 277 – 234) vuelve con el concepto de “comunidad”, no con el espíritu de Puebla (CELAM, 1979), sino que avanza en la línea de la Encíclica *Ut Unum Sint* (Juan Pablo II, 1995) centrando el ejercicio práctico como sentido del proceso evangelizador en consonancia con la vida de los creyentes.

El ecumenismo no se justifica por una exigencia simplemente sociológica sino evangélica, trinitaria y bautismal: ‘expresa la comunión real, aunque imperfecta’ que ya existe entre los que fueron regenerados por el bautismo y el testimonio concreto de fraternidad.(CELAM, 2007, p. 228)

Dicha perspectiva propone alcanzar un marco particular de encuentro con escenarios que desbordan el horizonte únicamente cristiano, se formulan otras acentuaciones que abren el espectro interreligioso, pero son de notar tres elementos discutibles en la propuesta que se hace:

- a) La concepción de “verdad” como plena revelación de Dios según la hermenéutica católica.
- b) El “ofrecimiento” a las otras confesiones de la “integralidad” del anuncio presente sólo en una rama del cristianismo.
- c) La apuesta -implícita y velada- por el no encuentro, descrita para evitar cualquier forma de sincretismo.

La anterior tipificación pretende hacer una transformación del *otro* sin afectar la mismidad; es decir, una interpretación unilateral del “encuentro”. Deviene así, la comprensión de posibilidad identitaria solo en una vía, donde se da una negación a la otredad que no ubica un cambio en el locutor; por ende, hay una negación de transformación, se ve un carácter hegemónico sobre el *otro*, quien es el que se debe transformar hacia el criterio imperante. Es la imposibilidad de encontrar el “diálogo”, en cuanto se plantea como una alocución y no como interlocución; es el caso de la identidad de las personas afrodescendientes

y del indígenas que quedan en la negación. La unidad se lograría por el “regreso” del otro a la iglesia católica romana.

Estos tres elementos mantienen los miedos propios que también caracterizaron a los movimientos reformados magisteriales, protestantismos radicales, evangélicos y pentecostales. Lo interesante de esto es el desgaste de tiempo en una discusión que ya se había presentado para la formación del *World Council of Churches* en el año de 1948 y sus posteriores reuniones asamblearias; el problema es el carácter que refleja esta actitud que actualmente se mantiene dentro de muchos de los movimientos cristianos (SARDIÑAS, 2016).

Bajo la argumentación tripartita -señalada anteriormente-, de la imposición de la “verdad” que se ofrece a los demás como única posibilidad sin encuentro, no se puede establecer un “diálogo” o una teología de diversidad, pluralismo o interreligiosidad. Mucho menos desde las lógicas del ecumenismo de carácter protestante, que después de la creación de un operador mundial -*World Council of Churches*- empezaron a desarrollar procesos locales y regionales, si bien tuvieron incidencias de orden político importante, compromisos definitivos para muchos países y regiones¹, mantuvieron el escenario ecuménico en las autoridades eclesiales y no hicieron vida ecuménica como se solicitó en las diferentes asambleas; el llamado realizado en la Declaración conjunta con las conferencias ecuménicas regionales responde a la comprensión de un ecumenismo que superará la perspectiva institucionalizada y que debía proponer una experiencia compartida de comunidad (World Council of Churches, 2020). Las constantes crisis de los encuentros y la pérdida de credibilidad del escenario ecuménico dentro del mundo protestante, caben ser resaltadas frente a los procesos de base -*ad intra*- eclesiales.

La oportunidad de encontrar escenarios de congruencia pastoral y de alcance no sectario, no llegó a ser realidad, se convirtió en dificultad

¹ Por ejemplo: “[...] el CMI [por sus siglas en español] ha soportado e inspirado la participación de la Iglesia en luchas por la justicia, paz y la creación. Un ejemplo, es el gran apoyo dado por las Iglesias mediante el programa de lucha contra el racismo del CMI a la lucha contra el apartheid en Sudáfrica. Ayudando en los esfuerzo por dar por terminado las dos largas décadas del conflicto civil en Sudan, por la reunificación del Norte y sur de Corea, o por la defensa de los Derechos Humanos en América Latina durante las décadas de brutal dictadura militar en la región; éstos entre otros ejemplos.” (World Council of Churches) -Traducción propia.

para los movimientos protestantes magisteriales, radicales, evangelicales y pentecostales. De igual manera, la iglesia católica llama seguidamente la atención frente esto: “[...] se propuso buscar caminos más eficaces para alcanzar la unidad en la verdad y el ecumenismo como una prioridad pastoral (SD, p. 132-135) con una gran preocupación por el crecimiento de los grupos sectarios.” (ARBOLEDA, 2013, p. 203)

Sin embargo, las apuestas desde el mundo católico hoy se ven en la concreción de un ecumenismo de mayor apertura, el cual debe posibilitar y aprender de diferentes circunstancias y hechos que devienen del pasado común:

En parte, el nuevo enfoque ha sido concebido y promovido porque después de una fase anterior de optimismo ecuménico es ampliamente reconocido que ahora estamos en una posición donde, en la mayoría de los frentes, la aspiración a la reunificación programado en el corto-medio plazo no es realista. El enfoque del ecumenismo receptivo pretende explorar cómo con creatividad permanente pueden vivir en paz y colaboración mutua las religiones mientras se llega a la unidad que es camino de largo plazo. Más específicamente el ecumenismo receptivo pretende ampliar el Ecumenismo Espiritual en una exploración explícita en cuanto a cómo las tradiciones cristianas podrían aprender con mayor eficacia y genuinamente, o recibir unas de otras, enseñanzas importantes de la vida y de la experiencia de la fe. En esta línea, las iglesias cristianas se enriquecen mutuamente al mirar, compartir y recibir los tesoros de teología, mística, espiritualidad, acción social, liturgia, historia y experiencia que tienen las otras iglesias. Y se reconoce que es improcedente forzar los tiempos, pues hay circunstancias culturales, históricas, políticas y tradicionales que no se pueden violentar pues se debe marchar a paso lento (ARBOLEDA, 2016, p. 25)

Aun así, el ecumenismo queda corto frente al reto de afianzar el paso a la construcción colectiva en el escenario religioso; por el contrario, debería ser un movimiento de inclusión de las distintas formas de creencia. Encontrar el camino del escenario interreligioso también está marcado por la fuerte discusión teológica del siglo XX; sin embargo, es importante señalar que puede desarrollarse confusión permanente entre la utilización de los términos de este punto de discusión, para ello:

[...] es necesario afirmar que pluralidad de religiones, pluralismo religioso, teología interreligiosa, diálogo interreligioso, teología del pluralismo

religioso y teología cristiana del pluralismo religioso, aunque sean expresiones similares, no se pueden confundir en el despliegue contemporáneo de los estudios sobre el hecho religioso y la recreación permanente de la teología. (BONILLA, 2011, p.78)

De lo anterior, se propone identificar qué tipos de apuestas tienen las formas institucionalizadas de la fe, sus prácticas de comunidad, la comprensión personal de los ministros de culto y el posible concepto que tengan los miembros que se congregan en la comunidad de fe. Entender la “pluralidad de religiones” se hace como una convivencia de las formas de creencia y el entendimiento de la relación de las sociedades con la trascendencia (GUTIERREZ, 2014), que deja planteada una problemática en torno a la convivencia dentro del conjunto de la sociedad en su diversidad.

El “pluralismo religioso” toma aserción en una convivencia pacífica de los marcos de creencia dentro de un territorio, donde se propone una concepción que trascienda la facticidad o lo dado de la existencia de la creencia. La “teología interreligiosa” sería un paso que avanza en camino del reconocimiento de otras experiencias religiosas como posibilidad de distinción de la comprensión cristianocéntrica, brindando un “[...] encuentro efectivo entre ellas, los horizontes de posibilidad del diálogo y una teología que fundamente este contexto [...]” (BONILLA, 2011, p. 77).

El “diálogo interreligioso” puede tener varias aristas de comprensión. En la perspectiva de Tamayo (2009) se plantean desde el ámbito institucionalizado, pasando por la comprensión académica y llegando a la práctica comunitaria. Sin embargo, a pesar de la correlacionabilidad de marcos éticos y de responsabilidad conjunta frente a imaginarios colectivos de tipologías de sujeto que se debe manifestar como imperativo dentro de la sociedad en el concepto de “bueno”. Se presenta una contradicción en desconocimiento de la otredad como posibilidad, que llega -con frecuencia- a una descalificación permanente del lugar de la noción de “verdad” que pueda contener el mensaje que expresa la práctica religiosa.

La “teología del pluralismo religioso” empieza no por hacer una comprensión teológica de la interreligiosidad, donde se presenta una convivencia territorialización y una referenciación; tampoco se propone

quedarse en los marcos de diálogo sin intervención del uno sobre el otro en la disputa individual de la religión. Por el contrario, la propuesta abarca un reconocimiento particular y colectivo, espacializada y temporal de los marcos comunes de las formas de la práctica religiosa, así como de las concepciones que se enmarcan en la comprensión de fe. Lo que significa que no se propone una síntesis o convencimiento del uno o del otro, una yuxtaposición de prácticas.

El objetivo se da en hacer un ejercicio que promueva una acción en clave pastoral. Sin embargo, esta concepción puede correr el riesgo de quedar corta y presentarse también como una “teología de las religiones”, donde no se llega a un escenario de dialogicidad de los contenidos y formas dogmáticas de las tradiciones; por el contrario, se presenta un estancamiento en el esbozo y presente los modelos de sustitución, cumplimiento, reciprocidad y aceptación. (KNITTER, 2007).

Dupuis (1991; 2002) plantea una comprensión en sentido propio de la “teología cristiana del pluralismo religioso” como centro del ejercicio reflexivo para la comprensión del otro, “[...] que estudia las diversas tradiciones religiosas en su relación con el misterio de Jesucristo y con la Iglesia cristiana, no solo como conjunción de una teoría general de las religiones [...]” (BONILLA, 2011, p. 84), que se puede presentar como riesgo en las comprensiones anteriores.

La taxonomía anterior se propone como complementaria a la intencionalidad de diferenciar los campos de estudio y los lugares de enunciación paradigmáticos dentro de la discusión. Por ejemplo, –“pluralidad” se debe remitir a la cuantificación de experiencias religiosas que se puedan tener en un mismo espacio-tiempo y “pluralismo” como la posibilidad de comunicación, encuentro y comunión.

Separar el adjetivo “teológico” del “diálogo” presupone entender la “teología interreligiosa” como aquella que se plantea desde la construcción colectiva de los imaginarios, formas estéticas, prácticas religiosas, relatos y mitos fundacionales. Es decir, cuando no se toma la reflexión de la revelación de Dios en forma unívoca y se plantea un escenario de relacionamiento sin marcos dogmáticos.

Lo que permite proponer una elaboración de nuevos referentes colectivos que se dan frente a la práctica de los creyentes, las elabo-

raciones de culto y las construcciones narrativas que permiten pasar a un ejercicio de reconocimiento que surge de la tradición histórica.

Para el caso de la “teología del pluralismo religioso” y la “teología cristiana del pluralismo religioso”, encuentra diferenciación en el lugar identitario de la reflexión teológica; es decir, se descubren las dos en su objeto de estudio –de manera amplia-. Sin embargo, en el caso de la sistemática cristiana le da un valor de hermenéutica teológica en torno a su reconocimiento individual como construcción de fe (BONILLA, 2011). De esta manera, la comprensión de los dogmas cristianos –en sus vertientes de católicos, protestantes magisteriales, protestantes radicales, evangélicos y pentecostales- presentaran unos juicios de valor que se entrañan en la reflexión de mismidad, desde una identidad propia que no se mueve ni se transpola, que no trasciende al ejercicio colectivo.

El problema de la “verdad”

El encuentro de las condiciones del ámbito social propone unas formas propias de relacionamiento del conjunto de seres humanos que interactúan en el contexto específico. Dentro de esto, el espacio religioso toma una configuración -entorno- a la creencia y su complejidad desde el concepto de “verdad” que cada grupo poblacional le instituya.

Por lo anterior, -en el cristianismo- se pueden encontrar tres perspectivas básicas que se han ido estableciendo por el tiempo del siglo XX y principios del siglo XXI. La primera caracterizada por el eclesiocentrismo, la cual constituye un paradigma que se presenta como discusión propia al momento previo del Concilio Vaticano II; estableciendo así, la comprensión conceptual de la “salvación” en la configuración de la Iglesia -como verdad plena el cristianismo (DUPUIS, 2002; RAHNER, 2012).

La segunda perspectiva –en el marco propio del Concilio Vaticano II-proponiéndose como la renuncia al carácter propio de la Iglesia Católica Romana como única forma de “salvación”-por ende, sale de los límites del espectro católico o reformado. Sin embargo, mantiene como forma básica el cristocentrismo como lugar único de enunciación del proceso salvífico del “ser” (RAHNER, 2012; KOCH, 2012), haciendo una negación propia de la plurivocidad de grupos que no se conciben dentro de dicho paradigma. Lo cual pone un problema para la relación con otras formas de concepción de fe o espiritualidad.

Para la tercera perspectiva, se plantea una nueva forma de entendimiento de la cuestión, donde se puede llegar a reconocer el quehacer propio de cada creencia, práctica y forma de entendimiento de la espiritualidad; por ende, de la forma de relacionamiento del “ser sensible” con el “ser trascendente”. De esta forma, se da un reconocimiento de mayor amplitud a otras grafías teológicas de concepción de mundo.

Ahora bien, la tercera concepción mantiene *eo ipso* una comprensión desde la prevención en torno a los conceptos y procesos de fe con quienes espera establecer un diálogo; de lo anterior, la reflexión teológica puede ocasionar la no comprensión del “otro” a partir del “sí mismo” (DUPUIS, 2002). La identidad propia en condición de creencia lleva a una negación de la posibilidad de otra.

La caracterización de las tres perspectivas exterioriza varios procesos, condicionados al tiempo y al espacio de las dinámicas sociales; no quiere decir que la discusión y cambio de la hermenéutica teológica llegue a las comunidades. Sin embargo, dicha lectura está condicionada al entendimiento de las transformaciones del mundo y al nivel de apertura no dogmática de la creencia, permitiendo así llegar a escenarios dinámicos y puntos de encuentro de los paradigmas básicos.

La primera perspectiva, proyecta una condicionalidad exclusivista con planteamiento cerrado, proponiendo el ejercicio práctico en una forma de evangelización hacia la verdad y la unívoca “salvación”. La segunda, es una respuesta dentro de los marcos ecuménicos, pero que no alcanza al diálogo con otras formas de entendimiento del “ser” que salgan de las lógicas del cristianismo. Lo que conlleva a un escenario de encuentro dentro del mundo cristiano, el cual -desde el cisma de la Reforma y radicalizado por la modernidad- no había tenido lugar propio de encuentro más allá de la lógica segregacionista de las tradiciones católica, reformada, evangélica y pentecostal. Aquí se observa una perspectiva exclusivista moderada. La tercera perspectiva como propuesta todavía se encuentra vacilante, en tanto no logra concentrar cuáles serían los momentos y bases propias para romper la lógica exclusivista y de discriminación positiva -en la cual se adentraron las dos perspectivas anteriores-, tratando de mantener una Iglesia unida y un dogma único.

Sin embargo, dicha proposición da -o incluso corresponde- aun escenario de apertura para el desarrollo de un principio de entendimiento

y diálogo de orden cultural distinto al escenario de la creencia. De esta forma, dicha creencia no se convierte en el lugar de enunciación de los participantes del diálogo; son los rasgos culturales los que se convierten en el ejercicio preponderante, tomando así, la creencia un lugar en la práctica y socialización de la religiosidad, más no considerada como el punto de partida.

La perspectiva de diálogo cultural corre tres riesgos generales: el primero expuesto a una serie de relativización permanente sin forma de construcción de validez; el segundo tópico de conflicto se puede plantear desde la lógica igualitarista y poco definida; el tercero se puede entender como el desarrollo de un indiferentismo causado por la lógica del primer y el segundo riesgo.

Los tres, que son condicionamientos de crítica a dicha perspectiva constituyen una base propia de análisis, porque si bien propenden por un análisis real de la situación, también conllevan un miedo intrínseco a los conceptos bases de las creencias. De esta forma, el concepto de verdad, salvación y la práctica de evangelización quedan en entredicho, ya que este nivel de apertura no permitiría la imposición de absolutos, univocidades y mucho menos al rompimiento de tradiciones y acuerdos sociales propios de los imaginarios de las comunidades que esta práctica tendría en sí.

Ahora bien, la propuesta presenta una exigencia de renuncia a los procesos homogenizantes y hegemónicos de las tres grandes tradiciones del libro -judaísmo, cristianismo e islamismo-, las cuales conllevan en el concepto de “salvación” su emplazamiento (tierra prometida) y “ser” (ungido); logrando un establecimiento como referencia de partida para la aseveración de “verdad absoluta” y “promesa” contenida en el escenario de la “creencia”.

En consecuencia, entender el escenario del pluralismo no implicaría un rompimiento de la creencia -en sí misma-; por el contrario, se daría como una transformación de la lógica de relacionamiento, -constituyendo escenarios donde el presupuesto antropológico y sociológico serían preponderantes, antes que el religioso, estableciéndose el reto de acercamiento para un verdadero diálogo.

Sin embargo, esta afirmación contiene la condición propia de la crítica. Se toma un carácter de relativización de los presupuestos de la

comprensión del mundo religioso. Es decir, la concepción de *Theos* que implica la forma de diálogo supera la experiencia formal e institucional y pone *de facto* un complejo propósito de cambiar la perspectiva diferenciada de la revelación, donde se expresa la mediación a los seres humanos.

La interpretación de orden teológico implicaría:

1. La construcción de un nuevo lenguaje.
2. La renuncia al absoluto de la verdad revelada -propia de las tres tradiciones mencionadas-.
3. La relativización de orden dogmático para el encuentro de diálogo.
4. Entender la concepción de *Deus* más allá del escenario dialéctico.
5. Presentar horizontes de comprensión de forma diferenciada y particularizada por elementos de orden histórico, cultural y sociológico.
6. El reconocimiento de otras formas de espiritualidad que se pueda llegar a contener más allá de la mismidad.

El carácter igualitario devendría de lo anterior, dicha propuesta presenta una condición de pares que se relacionan dentro de lo social, empero no la condicionalidad de fuerza y absorción que se ha tenido histórica y prácticamente en los escenarios de encuentro y desencuentro de la sociedad. Lo que sería concurrir como seres libres, con pensamientos disímiles y propuestas contrarias, sin enarbolar la presunción de “verdad”, de absolutos.

Por último, el carácter de indiferentismo -presente hoy en la sociedad-, propone un escenario propicio para el establecimiento de la separación Iglesia-Estado; así como para el carácter de lo público-privado. En tanto dicha separación de forma indiferenciada garantizaría una capacidad de desarrollo de normas comunes que se basan en los acuerdos y preceptos de cada agrupación o comunidad. Sin embargo, conlleva *eo ipso* una lógica de no importancia de las relaciones y formas de constitución del individuo en su marco histórico –donde el conjunto de creencias constituye un escenario particular de su construcción- y

que la concepción cultural no está dispuesta a sacrificar y mucho menos el espacio religioso a permitir su aislamiento.

Las religiones como revelación universal

La comprensión del mundo y del “ser”-de forma particular- determinan las formas de concepción para establecer el camino de relacionamiento, proponiendo elementos de complejidad para el buen logro del planteamiento interreligioso:

Se cae en una dificultad insoluble: no hay criterios externos comunes a todas las religiones que permitan juzgar de su mayor o menor veracidad. La incapacidad epistemológica de juzgar sobre la veracidad, produce dos respuestas. Una dice que todas las religiones son iguales y que es imposible juzgar acerca de su superioridad o inferioridad. Otra se encierra en la verdad de su propia fe, negando posibilidades salvíficas a las demás (ARBOLEDA, 2007, p. 21).

Lo cual significa un criterio que debe ser transformado en su concepción de verdad, pero se puede caer en la negación de la propia identidad. En este marco surge la pregunta: ¿cómo entender la “verdad” del otro sin negar la propia?, en consecuencia ¿cómo establecer un escenario donde las verdades puedan dialogar? Este tipo de cuestionamientos pone varias respuestas que establecen la crisis del diálogo interreligioso, ya sea desde la negación del “otro”, de “sí mismo” o simplemente la invisibilización de las relaciones de orden cultural que se establecen en el marco de lo social.

De esta manera, se pueden constituir los siguientes puntos como una crisis secuencial del movimiento ecuménico y en consecuencia del diálogo interreligioso:

El mundo ha llegado a una encrucijada. El diálogo entre las culturas (y las religiones incluidas en ellas) llega a un punto muerto, pues se hace dentro de los parámetros de las mismas culturas. No hay lugar referencial para la crítica o la discusión. De ahí que la propuesta posmoderna es la total indiferencia del todo vale. Y la manera de defenderse las culturas y las religiones es el tribalismo y el fundamentalismo, asegurando la propia verdad y negando la de las demás.

El problema no es la crisis de los valores como si hubiese que regresar al pasado a volver a vivir lo que ya se vivió, sino la imposibilidad de dialogarlos y consensuarlos si no hay un fundamento que esté en lo profundo de lo humano y que lo pueda alcanzar la pregunta filosófica.

La filosofía deconstructiva realiza el gran trabajo de relativizar las mediaciones históricas y culturales, pero no sabe dónde terminar la deconstrucción y dónde comenzar la reconstrucción y a partir de qué. Aunque Nietzsche, con su intuición mística ha dado un primer paso, o un regreso a la época de la contemplación.

El ateísmo ha logrado matar ídolos pero no logra abrir el campo a la verdadera profundidad, mientras su crítica siga siendo sólo de las mediaciones y no de la fuente del sentido.

El gran problema es la ontoteología en cuanto se ha convertido en un nudo difícil de cortar para la filosofía occidental. La identificación del ser con Dios, y la necesidad de un centro de origen de carácter ontológico, ha frenado el camino a la razón mística o la ha dejado capturar sólo por las religiones, siendo, como es, parte de la cultura y un fenómeno profundamente humano. Ser, sustancia y poder se han apoderado de la reflexión, creando una filosofía de la violencia de la Metafísica (ARBOLEDA, 2007, p. 67-68).

Un camino de solución de la encrucijada es la nueva concepción del “ser” a partir de la fenomenología inicial de Tillich y su desarrollo con la fenomenología francesa, como se ve a continuación.

Las religiones son hechos históricos, aparecen en el tiempo y en diversas circunstancias. Sin embargo, su origen no viene de ellas mismas, ni de los hombres que las fundaron, sino que se presentan bajo la comprensión de una revelación. No son una construcción propia de un sujeto en su individualidad o de unos sujetos y su grupo social. En su origen está una experiencia que proyecta la manifestación de lo infinito en lo finito, la “revelación” es una manifestación de algo incondicionado, absoluto, totalmente diferente.

En el inicio de toda religión histórica siempre se hace presente una manifestación de algo que supera toda coordenada humana, una donación que se manifiesta en lo trascendente a la existencia; es decir, una “revelación”. No son simplemente las religiones la construcción mental de una persona o grupo de personas. Si fueran esto último, se trataría de una ideología religiosa, de un negocio bien pensado, o de una patología psicológica.

Se toma acá la “revelación” en su sentido fenomenológico y no en el sentido de revelación directa de la divinidad. Se entiende como la donación de lo que está más allá del sujeto y que éste la puede captar de alguna manera aunque nunca la puede controlar por completo. José Morales (2000) muestra el concepto de revelación del catolicismo y las opiniones favorables en la teología católica sobre revelación en las religiones en los últimos años y plantea que “[no] debe hablarse de convergencia, suma o complementariedad de revelaciones, aunque pueda hablarse del carácter mutuamente complementario de los mundos culturales donde viven y se desarrollan las diversas tradiciones religiosas.” (p. 74) pues se da un solo «don» que es tomado o interpretado con diversas ópticas.

Una religión se legitima en referencia inmediata a una revelación que viene de una experiencia que trasciende el sentido de lo humano, donde la humanidad es receptora no creadora. Se reconoce allí la posibilidad que lo incondicionado se dé en comunicación al ser humano, sin que éste lo pueda dominar a su antojo y sin que lo incondicionado quede aprisionado en la intencionalidad del sujeto. Esto es la “revelación”: algo que se da encubriéndose y algo que se encubre al darse: “La trascendencia se revela en su encubrirse pues así se abre como trascendencia en la inmanencia sin quedar enredada o entrampada en ésta, sino manteniendo su libertad absoluta y su misterio absoluto” (GARCIA, 2018, p. 22).

Si no hay revelación, la construcción histórica que se haga, será otra cosa menos religión. Algunos autores -sin embargo- rechazan la presencia de revelación en el budismo como Brunner (1963, p. 209); otros como Huxley (1967, p. 15) excluyen la revelación del hecho religioso, pues tiene la convicción de que el ser humano es hábil para trascender su propio *status* como especie para concentrar todos los fragmentos de su conciencia en una autoconciencia cósmica total.

En orden a esta reflexión se puede proponer como *conditio sine qua non* de la religión: una realidad que es distinta al hombre, un sentimiento de dependencia de esa realidad y un deseo de relación con ella. Así lo reconoce Martín Buber: “todas las religiones necesariamente invocan alguna suerte de revelación [...] sólo hay religiones reveladas” (1974, p. 100), Tillich afirma que el criterio es la revelación

de lo Incondicional: “toda religión es absoluta en la medida en que es revelación, es decir, en la medida en que lo incondicional se manifiesta en ella como incondicional” (1973, p. 143). Ese incondicional ha de entenderse como lo que afecta incondicionalmente al hombre. (TILLICH, 2009, p. 27). Newman también es explícito: “[...] porque no sabemos de ninguna época ni país en que la razón humana careciera realmente de ayuda divina [...] A ningún pueblo, por hablar en términos generales se ha negado una revelación de Dios” (1993, p. 71).

Ese Incondicionado, que ha de estar presente en toda revelación de tipo religioso, se entiende como aquello que no tiene ninguna condición para existir y mostrarse. Se fenomenaliza desde sí mismo, no desde una causa externa, en otras palabras es “[...] la marca exclusiva y distintiva de Dios” (GARCIA, 2018, p. 903).

La propuesta de comprensión ontológica de Paul Tillich

Intentando establecer caminos de encuentro que permitan posibilitar el diálogo, el pensamiento de Paul Tillich puede propender por encontrar lugares comunes para las lecturas interreligiosas. Para ello, hay que entender la complejidad en su propuesta de núcleos constitutivos del “ser” o el planteamiento de “profundidad ontológica”, entrando de esta forma en la dimensión de la disposición de las preguntas existenciales.

En un primer momento se debe entender la complejidad de la relación “Hombre-Mundo”, que se desarrollará como la base de la ontología básica kantiana. “El ser se revela, no en cosas, sino en las condiciones necesarias del conocimiento. El hombre es, por tanto, sujeto que conoce en cuanto pregunta y objeto conocido, pues pertenece a este mundo, es parte del proceso” (ARBOLEDA, 2007, p. 71). De esta forma, el “conocimiento” aparece como un eje constitutivo de la forma de interpretación que el “ser” en relación con su experiencia, a la reciprocidad que establece con el “otro” (WOODSON, 2018). Por tanto, lograr el contenido de base se convierte en la necesidad de relacionamiento del movimiento interreligioso, estableciendo así la búsqueda de aquello posible como universal, pero finito en tanto la existencia del “ser”. Este juego fenomenológico se establece en la siguiente noción:

La ontología es posible porque existen conceptos que son menos universales que el ser, pero más universales que todo concepto óntico, es decir, más universales que todo concepto que designe una esfera de seres. A tales conceptos se les ha dado el nombre de “principios”, “categorías” o “nociones últimas” (TILLICH, 2009, p. 214).

Poder encontrar el sistema de relación es encontrar lo que Tillich plantea como la relación de base de la teología sistemática, la forma en la cual el ejercicio teológico entiende la relación individual con el mundo. Sin embargo, esa correspondencia con el mundo es lo que se puede constituir en el primer paso de la construcción ontológica, lo que se concibe como la “concepción ontológica fundamental” (2009, p. 215).

La función teológica tendrá como tarea principal el poder establecer esas formas de relación del “ser” con el mundo, su relación de contexto y otredad como posibilidad de construcción. En tanto, el “otro” es determinante en la constitución de “sí mismo”. De esta manera, no se puede pensar una sistematicidad teológica de encuentro y diálogo sin tener presente la formación de “sí mismo” también como relación dialéctica con el “otro”.

Esto conlleva un escenario de comprensión de Dios como la posibilidad de la “existencia” en su sentido de alienación (TILLICH, 2012). Pero, entender esto da un quehacer de orden teológico por su proximidad en un rompimiento con la “verdad”; posibilita un carácter abierto de la relación de lo finito con lo infinito, donde el “ser finito” da su noción a partir de su experiencia de la revelación (CASTELAO, 2000, pp. 70-71).

Dicha experiencia en tanto única para el sujeto se convierte en colectiva en su relación con el mundo. Pese a lo anterior, esa experiencia se puede relativizar en el “otro”, quien abre la posibilidad de sentir la experiencia de lo infinito. Es decir, la experiencia en relación con el mundo no se puede concebir como “verdad”. Por el contrario, facilita el compartir de experiencia-verdades que se relacionan en busca de instaurar una noción colectiva, no de superioridad, sino de gracia en el reconocimiento mutuo.

Otro punto de trabajo se encontrará en la “estructura ontológica”, la cual tendrá una posibilidad afanosa frente a la contradicción del “ser”, se puede encontrar la manifestación como reflejo y negación de sí. De

esta manera el uso regular de la forma binomial no pretende solamente la limitación del “ser” en contravía, lo lleva a buscar más allá de sus determinantes formas experienciales, planteándole problemas que lo toquen en sí mismo. Es la participación la que convierte la experiencia mística y el sentido de la revelación en una proyección que toma sentido para el “ser” que se concibe en su preocupación última (TILLICH, 2009, p. 67; GELLATY, 1973).

Por ende, la noción del tiempo se convertirá en una comprensión de movimiento y no en un autoencierro -“*self-enclosed*”-. En contraste, propone al “ser” el encuentro de caminos de entendimiento de su papel, en tanto se construye vida con los otros y confluyen en la “finitud”. En este caso el concepto de “miedo” y “destino” como formas que golpean al “ser” toman mayor relevancia que la concepción griega (platónica) del “más allá” o incluso de la “vida después de la muerte”.

Esta elección de la línea que avanza y se dirige hacia una meta en lugar de la premisa clásica del círculo autocerrado, la idea de que la lucha entre dos principios opuestos constituye el contenido de la historia; la teoría de la verdad dinámica, que sostiene que la verdad se encuentra en medio de la lucha y el destino, y no, como lo enseñó Platón, en un “más allá” inmutable ²(TILLICH, 2011, p. 15).

La intencionalidad pone en la reflexión teológica el carácter de lo religioso como una contradicción del “ser”, un principio inquebrantable que se pone como negación de su “no ser”, una posible no existencia. Pero, que al ser construcciones de orden cultural tienen la posibilidad de transformarse, de cambiar su función social y de viabilizar la comprensión de distintas interpretaciones de la experiencia de “ser”. Sin embargo, esto es posible en tanto se pueda entender el quehacer del punto anterior y se pueda entender el “otro” (TILLICH, 1991).

Esto conlleva una interacción de las “condiciones de existencia”, las cuales se establecen en el plano de lo material; lo cual contribuye a establecer las contradicciones de la experiencia de lo finito y lo infinito, de esa contradicción “esencia-existencia”, donde el “ser” establece un criterio que se forma en relación con el “otro”. Esto se busca en los

2 Traducción hecha por el autor.

principios constitutivos y el reconocimiento del “otro” como igual, relacionándose en las mismas condiciones. Sin embargo, la negación como “no ser”, como aquello que no tiene el mismo contenido, ha sido la práctica de exclusión dentro del ambiente de lo interreligioso. El “ser” que se relaciona, que se encuentra en el mundo con su “otro” encuentra la correlación de la teología y la revelación cuando este sentido de experiencia se da en la construcción del diálogo, donde se puede entender que el “no ser” no es posible, dando así el resultado del “ser” (O’MEARA, 1968, p. 257).

Si estos tres puntos logran penetrar los muros de la teología para la construcción del diálogo interreligioso, se podrán explorar las formas de entender las «estructuras del ser finito» – último nivel– como posibilidad de diálogo en torno a esas nociones de “tiempo”, “espacio”, “causalidad” y “sustancia”; no con el propósito de transformar las ideas del “otro”, sino como posibilidad de entenderlas como parte de una verdad, donde el teólogo no puede concebir sino el escenario de comunidad y de encuentro.

Las conclusiones de Tillich, como filósofo, son impactantes: 1) Ninguna religión es más verdadera que otra. 2) La finalidad del encuentro entre religiones no es la conversión sino el alejamiento de los vínculos absolutos con una determinada religión. 3) Las religiones deben ayudarse a relativizar sus mediaciones y 4) Cada religión manifiesta fragmentariamente, pero no totalmente, el concepto normativo de religión (ARBOLEDA, 2007, p. 113).

El diálogo intercultural no trata de mirar o mostrar la primacía de una religión o de una cultura. Ninguna de ellas se puede considerar superior porque tenga un *corpus* simbólico más racionalizado y conceptualizado. Todas ellas buscan ser más humanas. El diálogo intercultural es buscar “lo más humano de lo humano” a través del diálogo y del encuentro, permitiendo unir perspectivas sobre la totalidad del sentido del ser humano. Hay una estructura ontológica humana que se puede entender bajo las categorías de “finitud”, “donación”, “intersubjetividad”, “mundo” y “tiempo”, como sentidos de lo universal.

La condición humana – en ese sentido – es universal. Las preguntas ontológicas no son religiosas o seculares, expresan el contenido de

la preocupación humana. Cada cultura trata de responder desde sus propios dispositivos conceptuales forjados en su medio y en su contexto. Esto es lo que ha tratado de reflexionar la fenomenología desde sus inicios husserlianos, luego Heidegger y todos los “herejes de la fenomenología”, incluyendo allí a Tillich que reconoce los favores de la fenomenología:

La teología debe adoptar la actitud fenomenológica frente a todos sus conceptos básicos, forzando a sus críticos a ver ante todo lo que los conceptos criticados significan y obligándose a sí misma a describir con esmero sus conceptos y utilizarlos con coherencia lógica, evitando así el peligro de rellenar las lagunas lógicas con material piadoso.[...]La fenomenología es una manera de considerar los fenómenos tal como ellos “se presentan”, sin la interferencia de prejuicios y explicaciones positivas o negativas (2009, p. 143-144).

Tillich ve en la fenomenología una ayuda para la revelación en cuanto permite acercarse al “ser”, aquella que se expresa en la cultura con lenguajes y estéticas propias en proyección de los seres que las agencian. La revelación es la misma en su mostrarse, pero, difiere en su descripción fenomenológica – lo que crea la diferencia. Eso la salva de caer en una metafísica conceptualmente idéntica. Lo que une a las religiones es la mística, pero, la mediación de esta se da en los términos de la cultura histórica. En la historia la expresión finita del acontecimiento revelador asegura la diversidad, mientras que el acontecimiento -en los términos de los filósofos del Giro teológico de la fenomenología- como fenómeno saturado garantiza la unicidad de la fuente revelatoria.

Desde Husserl, ya se apuntaba a una teoría general de la donación o donación ontológica universal, luego continuó Heidegger con la *Gegebenheit*, esfuerzos sobre los que trabajan Marion y otros fenomenólogos (LLORENTE J. , 2016, pp. 136-137; 139-140). El ecumenismo y el diálogo intercultural – al asumir la fenomenología de la donación – parten de la diversidad para descubrir en su origen una fuente común cantada a varias voces, como ya lo avizoraba Tillich con su experiencia de lo santo (TILLICH, 2009, p. 280).

Lo santo es la *cualidad* de lo que preocupa últimamente al hombre. Sólo lo que es santo puede conferir al hombre una preocupación última, y sólo lo que confiere al hombre una preocupación última posee la cualidad de santidad [lo divino es lo santo]³ (TILLICH, 2009, p. 278-279).

Lo sagrado encuentra sentido y significativo dentro de lo secular, lo cual no puede ser entendido como disgraciación dialéctica, sino como tensión dialógica. De esta manera, la culturala se entenderá desde el campo de la práctica religiosa de lo secular; lo religioso estará en el campo de la experiencia de fe desde lo divino. Véase la fragmentación del pensamiento binomial implantado desde la modernidad, lo cual Tillich critica.

[...] Lo santo necesita ser expresado y solo puede ser expresado a través de lo secular, ya que únicamente a través de lo finito es como lo infinito puede expresarse. A través de ‘objetos’ santos es como la santidad ha de hacerse concreta. Lo santo no puede aparecer si no es a través de aquello que en otro aspecto es secular (TILLICH, 2009, p. 282).

De ahí que proponga que los concepto ontológicos y las concepciones de Dios se encuentren en una interconexión dependiente. Se encuentra -de esta manera- una interconexión de preocupación última de la relación del “ser-Ser”; de esta manera, se convierte -la relación filosófica y teológica- en sentido de apertura para la comprensión de la experiencia de fe, la práctica religiosa y la construcción comunitaria de la identidad cultural. La mística es una cualidad presente en toda religión como “[...] una experiencia de la presencia de lo finito en lo infinito” (TILLICH, 1941, p. 241; TILLICH, 2014, p. 296).

Así, Tillich propone que religión y cultura son lo mismo. En tanto lo sagrado encuentra sentido en lo interno de lo secular -convirtiéndose así en el poder y fundamento-. La cultura -de hecho- puede ser identificada con la religión en sentido amplio (TILLICH, 1959, p. 29, 41, 42).

La fenomenología de la donación universal

La reflexión tillichiana se ve desarrollada en el planteamiento de la filosofía francesa -el Giro Teológico de la fenomenología-, que abre

³ Itálico del texto.

campo al despliegue de los fenómenos saturados (MARION, 1997, p. 269-277) y trata de dar razón de su manifestación en la vida de la humanidad, sin decir explícitamente que esos fenómenos son Dios. Este problema está en el centro de las preocupaciones de la fenomenología francesa contemporánea: Lévinas, Henry, Marion, Chretien, Lacoste, Capelle, entre otros.

El autor que ha expuesto una fenomenología más radical en la cual la manifestación fenomenológica se confunde – o equipara– con la revelación de Dios es Michel Henry:

De hecho, según confesión propia, Henry detecta y constata, durante su dedicación al examen del cristianismo, una extraordinaria coincidencia entre su propia fenomenología de la vida y la fenomenología de la subjetividad viviente contenida de forma implícita en el mensaje cristiano; un encuentro entre dos modos fenomenológicos de considerar lo vital que realmente y de forma sorprendente, indica Henry, “decían lo mismo” (LLORENTE C., 2018, p. 207).

Al mismo tiempo, se deduce de la fenomenología radical de Henry que donde haya manifestación de la “Vida Absoluta” hay revelación, lo que hace que todos los pueblos tengan revelación de la Vida pues a todos ha sido dada. La originalidad fenoménica de la “esencia de la manifestación” radica en su mostrarse efectivo como “inmanente” y “autoefectivo”. La revelación es un fenómeno de absoluta y universal incondicionalidad, quien lo recibe puede ver lo invisible en lo visible (TILLICH, 2009, p. 149). Donde quiera que se manifieste la Vida se está manifestando lo invisible sin dejar de serlo. Toda religión es entonces una hermenéutica de la manifestación de la Vida (HENRY, 2005, p. 74). La vida es una aparición puramente de sí y a partir de sí que no somete su posibilidad de aparición a ninguna determinación preliminar.

La pregunta fenomenológica fundamental es: ¿Si es posible un orden de fenómenos caracterizados por una modalidad de aparecer o un tipo determinado de donación? (COURTINE, 1992, p. 09). Esto es, los fenómenos de revelación por medio de los cuales Dios entraría en relación con el hombre y éste estaría en condición de vivir religiosamente. Estos fenómenos son acontecimientos únicos, irrepetibles e

imprevisibles que no se confunden con los hechos en general pues son una donación excesiva.

La propuesta de Tillich abre camino a una revelación de lo incondicionado en todo ser humano y cultura, pues la búsqueda de sentido de la vida es universal. Pero todavía permanece dentro de la idea de una decisión personal por un Dios que es un “ser” *-being-*. Tillich no puede ir más allá mostrar la posibilidad filosófica no voluntarista o teológica del don, el paso sucesivo lo hacen los autores de la nueva fenomenología francesa como Marion, Henry y Lévinas – entre otros. Especialmente Jean Luc Marion (1997) muestra la posibilidad de la estructura fenomenológica del “don” que se da por la mística.

Ésta da la certeza del “don”, no captado perfectamente pues no es un concepto, es la vivencia de un don que se deja rasguñar por todo ser humano, aunque se da saturado. La experiencia se convierte en la comprensión del “ser” -por sí y para sí- en relación con la realidad. El ejercicio filosófico de aprehensión y conceptualización es una tarea que se da *a posteriori*, en primera instancia se encuentra la práctica mística y el quehacer de los misterios; no es propiedad de una determinada religión aunque las religiones se han apropiado de ella:

[...] que se llama ahora religión cristiana, existía ya en los antiguos ni ha faltado nunca desde el origen del género humano hasta que vino el mismo Cristo en la carne, por quien la verdadera religión, que ya existía, comenzó a llamarse cristiana (AGUSTIN, 1995, p. 689).

La mística como revelación, se convierte en una comprensión de las relaciones sociales que se entablan en el marco de la identidad y su agenciamiento en comunidad:

El fenómeno de revelación no hace más que cumplir a fondo la inmanencia del fenómeno dado, llevándolo inicialmente a su saturación, después al doble de la saturación. [...] En consecuencia, no hay nada de sorprendente en el hecho de interrogarse sobre el derecho de Dios a inscribirse en la fenomenalidad⁴ (MARION, 1997, p. 337).

⁴ Traducido por el autor.

Por tanto, la interculturalidad está fundamentada en la filosofía primera que es la donación de la profundidad, siendo la hermenéutica la simbolización múltiple de su aparecer (MARION, 2010). La revelación de los fenómenos saturados -o fenómenos de revelación- está presente en toda la humanidad, no son patrimonio de una sola forma religiosa. Toda religión parte de una revelación que es descrita en los términos y límites de cada cultura. Así, la fuente primigenia de manifestación del “Ser” es igual para todos, pudiendo afirmarse que la fuente es única, pero las concreciones históricas son diferentes. Esto permite que haya diálogo interreligioso e intercultural en cuanto se plantee un diálogo diatópico, que permita comprender las diversas religiones y culturas en sí mismas, más no simplemente un diálogo dialéctico-racional que busque lo más incuestionable de cada una de ellas en sentido moderno.

A manera de conclusión

Las transformaciones de la discusión teológica del siglo XX han marcado un desarrollo de la teología que responde a las necesidades del contexto. Sin embargo, se encuentra una gran distancia sobre el quehacer y la reflexión. Es deber de las personas teólogas el construir comunidad con el “otro”, lo cual debe estar marcado por la comprensión de los momentos particulares de la relación social. Por lo tanto, es necesario que posibles los escenarios vuelvan a plantearse desde los grandes marcos de la deliberación profunda y de los lugares ontológicos.

Por otro lado, abrir el escenario religioso impone romper con las lógicas exclusivistas y de planteamientos de “verdad” unívocos. De esta manera, se pueda trascender a una conjunción de horizontes comprensivos donde se abra la posibilidad de diálogo -no desde la comprensión del “sí mismo”- en su lugar de identidad insuperable, sino que promueva caminos de reconocimiento mutuo en el planteamiento de posibilidades de “verdad”.

La relativización de los absolutos propondrá conllevar no -solo- a la renuncia total de los marcos dogmáticos, sino una relativización de las formas de mediación de la revelación. De esta manera, se presenta la posibilidad de entender la “revelación” como un lugar de entendimiento distinto desde la experiencia de cada tradición. Lo cual, conllevaría a una comprensión del lugar ontológico de la formación del “ser”.

La construcción de lenguajes estéticos y la renuncia a la formación dialéctica apologética se hace imprescindible al quehacer teológico en su reflexión y práctica. En tanto se pueda posibilitar el encuentro de orden ecuménico e interreligioso que propongan nuevas formas de desarrollo de la construcción comunitaria.

Las propuestas fenomenológicas de Tillich y del Giro teológico de la fenomenología francesa proponen un camino de solución para el encuentro de las culturas y las religiones. Parten de los elementos estructurales ontológicos universales que indican la posibilidad de la revelación de lo trascendente en el ser humano como experiencia, que es descrita e interpretada –de manera posterior– en el lenguaje de cada cultura. La fenomenología se convierte en la “nueva” forma de hacer teología.

Referencias

AGUSTIN, San. Las Retracciones. En S. Agustín, **Obras Completas de San Agustín**. Vol. XL. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1995. Disponible en: <<https://www.augustinus.it/spagnolo/ritrattazioni/index2.htm>>. Acceso: 28 Abr. 2022.

ARBOLEDA, Carlos. **Profundidad y Cultura**. Del concepto de Dios a la experiencia de Dios. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, 2007.

_____. Ecumenismo y reconciliación en Colombia. **Vida Nueva**. Año 2016, No. 147, p. 23-30.

_____. Medio siglo de ecumenismo: retos del futuro. **Cuestiones Teológicas**, Año 2013, Vol. 40, No. 93, enero – junio, p. 199-212.

_____. **Da Esperança**. Campinas: Papyrus, 1987.

BONILLA, Jaime. Teología del pluralismo religioso: paradigma y frontera. **Franciscanum**. Ciencias del Espíritu, Año 2011, Vol. 53, n. 156, Julio - Diciembre, p. 75 – 104.

BRUNNER, August. **La religión**. Encuesta filosófica sobre bases históricas. Barcelona: Herder, 1963.

BUBER, Martín. **Yo y tú**. Buenos Aires: Nueva Visión, 1974.

CASTELAO, Pedro. **El trasfondo de lo finito**. La revelación en la teología de Paul Tillich. Bilbao: Desclée, 2000.

CELAM. 1968. celam.org. Disponible en: <https://www.celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Medellin.pdf>, Acceso: 28 Abr. 2022.

CELAM. 1979. celam.org. Disponible en: <https://www.celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Puebla.pdf>, Acceso: 28 Abr. 2022.

CELAM. 1992. celam.org. Disponible en: <https://www.celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Santo_Domingo.pdf>, Acceso: 28 Abr. 2022.

CELAM. 2007. celam.org. Disponible en: <<https://www.celam.org/aparecida/Espanol.pdf>>, Acceso: 28 Abr. 2022.

Concilio Vaticano II. **Unitatis Redintegratio**. Roma: [S.n.], 1964.

COURTINE, Jean-François. Présentation. Phénoménologie et herméneutique de la religion. En M. Henry, **Phénoménologie et Théologie**. Paris: Criterion, 1992.

DUPUIS, Jaques. **El cristianismo y las religiones**. Del desencuentro al diálogo. Santander: Sal terrae, 2002.

_____. **Jesucristo al encuentro de las religiones**. Madrid: Paulinas, 1991.

GARCIA, Santiago. **La revelación como prolegómeno para una filosofía de la religión**: Esbozo sobre la fenomenalidad incondicionada e irreductible de los fenómenos de revelación. Madrid: Universidad de Damasco, 2018.

GELLATY, Michael. **The doctrine of the self in the theology of Paul Tillich**. Edinburg: University of Edinburg, 1973.

GIBELLINI, Rosino. **La teología del siglo XX**. Santander: Sal Terrae, 1998.

GUTIERREZ, Gustavo. El reto de la pluralidad de religiones. **Selecciones de teología**, 2014, n. 209, p. 03 – 14, 2014.

HENRY, Michel. **Le visible et le révelé**. París: Le Cerf, 2005.

HOBSBAWN, Eric. **Como Cambiar el mundo**. Barcelona: Crítica, 2011.

HUXLEY, Julian. **Religión sin revelación**. Buenos Aires: Suramericana, 1967.

JUAN PABLO II. 25 de Mayo de 1995. vatican.va. Disponible en: <http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25051995_ut-unum-sint.pdf>, Acceso: 28 Abr. 2022.

KNITTER, Paul. **Introducción a la teología de las religiones**. Navarra: Verbo Divino, 2007.

KOCH, Kurt. **El problema de Dios en la sociedad y en la Iglesia**, p. 33 – 77. En G. Augustin (Ed.), **El problema de Dios, hoy**. Cantabria: Sal Terrae, 2012.

LLORENTE, Jaime. Una Revelación más acá de la luz: lo divino como fenómeno invisible en la filosofía de la religión de Michel Henry. **Open Insight**, 2018, n. 15, p. 205-230, 2018.

_____. El don de lo no dado: la fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion ante el “hay” levinasiano. Logos. **Anales del Seminario de Metafísica**, 2016, n. 49, p. 135 – 160, 2016.

MARION, Jean Luc. **Étantdonné. Essai d’une phénoménologie de la donación**. París: Presses Universitaires de France, 1997.

_____. De surcroit. **Études sur les phénoménessaturés**. Paris: Quadrige, 2010.

MERINO, Patricio. El diálogo ecuménico animado desde el Celam. **Theologica Xaveriana**, 2017, n. 184, p. 387-410, 2017.

MORALES, José. Revelación y religiones. **Scripta Theologica**, 2000, n. 1, p. 47-74, 2000.

NEWMAN, John. **La fe y la razón**. Quince sermones predicados en la Universidad de Oxford (1826-1843). Madrid: Encuentro, 1993.

O’MEARA, Thomas. Tillich and Heidegger: A Structural Relationship. **Harvard Theological Review**, 1968, n. 02, p. 249-261.

RAHNER, Karl. **El concilio, nuevo comienzo**. Barcelona: Herder, 2012.

RAMIREZ, Alberto. **En los cincuenta años de la inauguración del Concilio Vaticano II**. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, 2012.

SARDIÑAS, Loida. Iglesias, identidad y plurirreligiosidad: una mirada al protestantismo histórico. **Albertus Magnus**, 2016, n. 2, p. 259-292.

TAMAYO, Juan José. **Fundamentalismos y diálogo interreligioso**. Madrid: Trotta, 2009.

_____. **Teologías del sur**. El giro descolonizador. Madrid: Trotta, 2017.

TILLICH, Paul. **The permanent significance of the Catholic Church for Protestantism**. Main Works-Hauptwerke. [S.l.]: [S.n.], 1941.

_____. **Theology of culture**. Oxford: Oxford University Press, 1959.

_____. **The future of religion**. New York: Harper & Row, 1966.

_____. **My search for absolutes**. New York: Simon and Shuster, 1967.

_____. **Filosofía de la religión**. Tema y método de la filosofía de la religión. Buenos Aires: Megalópolis, 1973.

_____. **Teología de la cultura y otros ensayos**. Buenos Aires: Amorrortu, 1991.

_____. **Teología Sistemática**. V. I. Salamanca: Sígueme, 2009.

_____. **On the boundary**. Eugene, Oregon: Wipf & Stock, 2011.

_____. **Teología Sistemática**. V. II. Salamanca: Sígueme, 2012.

_____. **Teología Sistemática**. V. III. Salamanca: Sígueme, 2014.

WOODSON, Hoe. Heideggerian Theologies. The Pathmarks of John Macquarrie, Rudolf Bultmann, Paul Tillich and Karl Rahner. Eugen: Wipf & Stock, 2018.

WORLD COUNCIL OF CHURCHES. 26 de March de 2020. A Time for Pastoral, Prophetic and Practical Christianity: A Joint Statement from the World Council of Churches and Regional Ecumenical Organizations. Disponible en: <<https://www.oikoumene.org/es/resources/documents/general-secretary/statements/a-time-for-pastoral-prophetic-and-practical-christianity-a-joint-statement-from-the-world-council-of-churches-and-regional-ecumenical-organizations>>, Acceso: 27 Abr. 2022.

WORLD COUNCIL OF CHURCHES. [s.f.]. Achievements. The WCC and the ecumenical movement. Disponible en: <https://www.oikoumene.org/en/aboutus/achievements/achievements?set_language=en>, Acceso: 27 Abr. 2022.

Submetido em: 30-6-2022

Aceito: 30-8-2022