

LA METAMORFOSIS DE LA EXPERIENCIA RELIGIOSA, UNA OPORTUNIDAD PARA EDUCAR Y MADURAR LA FE CRISTIANA. UNA APROXIMACIÓN INICIAL AL MODELO DE COMUNIDAD.

THE METAMORPHOSIS OF THE RELIGIOUS EXPERIENCE; AN OPPORTUNITY FOR THE CHRISTIAN FAITH EDUCATION AND GROWTH THROUGH AN INITIAL APPROXIMATION TO THE COMMUNITY MODEL.

Francisco Correa Schnake
Departamento de Teología
Universidad Católica del Norte
Larrondo 1281, casilla 117, Coquimbo Chile.
fcorrea@ucn.cl

Recibido: 29/07/2009 Aceptado: 30/08/2009

RESUMEN

Este artículo analiza brevemente el actual escenario de "cambio" que atraviesa la experiencia religiosa en las sociedades occidentales cristianas. Una situación que es descrita como una verdadera "metamorfosis" de lo sagrado, debido a la profundidad y radicalidad del cambio en proceso, que afecta a todos los elementos que constituyen la configuración religiosa: las prácticas, las instituciones, los sistemas de creencias y, como sustento de todas ellas, la "actitud y experiencia" que el hombre contemporáneo realiza y expresa en su praxis religiosa cotidiana. Esta realidad es vista como una auténtica posibilidad de maduración y educación de la opción cristiana, posibilitada por la comprensión de la Iglesia como Pueblo de Dios que se constituye como modelo educativo de comunidad, aportando una comprensión del hombre y el mundo más abierta y relacional, que ayuda a la superación de la permanente tentación de dualismo y segregación en la educación religiosa de las personas.

Palabras clave: Experiencia religiosa - cristianismo - metamorfosis - maduración - comunidad.

ABSTRACT

This article briefly analyzes the current change process of the religious experience in Western Christian societies. A situation that is described as a true «metamorphosis» of the sacred, because of the profound and radical change in permanent process, affecting all components of the configuration of religious practices, institutions, belief systems, and particularly, acting as support for all of them, the person's attitude and experience, expressed in his daily religious practice. This reality is seen as a real possibility of growth and education of the Christian option, made possible by understanding the church of God as a People which is constituted as a model educational community, providing an understanding of man and the world more open and relational. This helps to overcome the constant temptation of segregation and dualism in the religious education.

Key words: Religious experience - Christianity - metamorphosis - maturation - community.

Introducción

En este texto abordaré algunos antecedentes que señalan que el occidente cristiano (UC – Adimark, 2007; INJUV, 2007; Lehmann, 2002; Godoy, 2002; Hinzpeter y Lehmann, 1999; Romero, 2009) está marcado por el hecho incuestionable de la "crisis" de la "experiencia religiosa", por el malestar que esta situación de "cambio", "transformación" o más precisamente de "metamorfosis" (Martín Velasco, 1999 y 1996), provoca en muchas personas que intentan vivir honestamente su religiosidad en medio de la actual situación sociocultural y la necesidad de discernimiento de esta realidad, con el fin de responder y educar razonablemente ante sus desafíos.

Con todo, se estima que el contexto de profundas transformaciones por las que atraviesa hoy la experiencia religiosa constituye una oportunidad de maduración y educación de la fe cristiana, que se sustenta en la afirmación realista de la esperanza en el Dios creador, sostenedor y consumidor de todo. Vale decir, es una genuina oportunidad para profundizar en el misterio del Dios encarnado, que invita al hombre a explorar la hondura de su experiencia humana fundamental-fundamentante de deiformación (Zubiri, 1998: 382-383).

Sin embargo, tomar en serio al Dios cristiano en esta concreta coyuntura de cambio, comporta el reconocimiento y la valoración, entre otras dimensiones humanas innegables, del valor irrenunciable de la razón y su capacidad de discernimiento y recreación. Por lo mismo, negar la situación o desconocer sus reales dimensiones no es una salida viable, porque no contribuye a la solución del problema, ni suprime su concreta realidad.

La actitud cristiana responsable es la que asume concreta y cabalmente cada situación para, desde ella, responder razonablemente, educando a través del testimonio de la praxis, a los hombres y mujeres de hoy, en un cristianismo de opción personal fundamentalmente sostenida en el encuentro de cada individuo con el Dios cristiano "para" "de" y "en" este mundo y esta realidad.

En este esfuerzo, propongo un análisis muy sencillo del significado – práctico de los hechos que actualmente operan como indicios de la transformación de la experiencia religiosa y, atendiendo a su condición de "signo de los tiempos" (Yáñez y García, 2006; Berríos, Costadota y García, 2008), explícito una dimensión fundamental en la que es urgente insistir y educar religiosamente para lograr una respuesta cristiana con pretensiones de validez y futuro.

Los cambios de la experiencia religiosa a los que me refiero deben entenderse en el contexto de la profunda transformación que afecta a las sociedades contemporáneas. En este sentido, es lógico pensar que si la Iglesia forma parte de dichas sociedades, la experiencia religiosa cristiana esté condicionada por los mismos problemas que las aquejan (Iglesia Católica (GS), 1966: nº 1).

Para concluir, estimo oportuno señalar que la crisis aludida, no debe necesariamente comprenderse en un sentido negativo, sino como una situación de profunda transformación y, en cuanto tal, como una auténtica posibilidad de profundización de la opción de fe cristiana. Un cambio radical en el que es posible reconocer la existencia de datos que apoyan distintos y hasta contradictorios diagnósticos sobre la situación. Un cambio de gran complejidad que permite toda suerte de interpretaciones y pronósticos sobre el futuro del cristianismo (Berger, 2005; Casanova, 2007).

1. Metamorfosis de la experiencia religiosa

La situación de la experiencia religiosa en el occidente cristiano da cuenta de un "cambio radical" que se manifiesta, entre otras cosas, en un dramático descenso de la práctica tradicional y la difusión de prácticas religiosas alternativas que, en muchas ocasiones, provienen de otras tradiciones espirituales; en una crisis institucional de las grandes Iglesias y en la emergencia y proliferación de nuevos movimientos religiosos; y en un crecimiento de la increencia y el amplio eco provocado por algunas propuestas de sentidos provenientes de filosofías y planteamientos éticos de diversos contextos culturales.

Estos tres datos, junto a otros muchos, nos señalan un profundo "cambio" en la configuración actual del fenómeno religioso, una característica a la que apuntan los propios sociólogos cuando señalan el hecho del "cambio" como lo más significativo de la actual situación religiosa. En este sentido, podemos precisar que lo fundamental de nuestra situación ya no es la "descristianización" o "desacralización" del mundo y del hombre, sino el mismo hecho del "cambio", de la "mutación" o de la "metamorfosis", porque esto es precisamente lo transversal que apunta al verdadero sentido y orientación que da cuenta de la situación religiosa actual.

El término "metamorfosis" señala una transformación de la realidad de tales dimensiones, que afecta al sistema completo de "mediaciones" en que se plasma o expresa una religión. Es decir, se refiere a la totalidad del sistema religioso y a todas las dimensiones que lo constituyen: las creencias, prácticas, símbolos, normas, comportamientos éticos, sentimientos, etc. Por tanto, al señalar que en la actual situación nos encontramos ante una verdadera "metamorfosis de lo sagrado", indicamos que "todos" los elementos de la configuración religiosa están siendo afectados por este profundo cambio en proceso. La crisis afecta a las "prácticas religiosas", a las "instituciones", a la "creencia" y, como sustento de todas ellas, a la "actitud y experiencia" que el hombre contemporáneo realiza y expresa en su praxis religiosa. Es decir, estamos ante una crisis de la "actitud creyente" y de la "vivencia fundamental-fundamentante" de los sujetos (Zubiri, 1998: 378-379), que nos permite afirmar que lo que hoy estamos viviendo es una verdadera crisis de la idea misma de Dios.

Ahora bien, si lo "sagrado" constituye la categoría fundamental para interpretar los fenómenos religiosos, al hablar de una "metamorfosis de lo sagrado" señalamos un cambio que afecta el ámbito fundamental de la realidad en el que se inscriben todos los fenómenos que constituyen el mundo vital humano que representan. Si todas las religiones se inscriben en el mundo de "lo sagrado", la historia de éstas puede ser entendida como la evolución de las formas históricas con que el hombre ha vivido lo sagrado. Esta evolución históricamente manifiesta muchas variaciones aunque pocas pueden ser denominadas como auténticas "metamorfosis de lo sagrado" (Martín Velasco, 1999). Cuando esto se produce no sólo cambian unas mediaciones religiosas sino el horizonte o paradigma mismo en el que se inscriben dichas mediaciones, originando un cambio de tales dimensiones y profundidad que afecta el conjunto de todas las mediaciones a partir de su epicentro que, en último término, siempre es la conciencia que el hombre tiene de sí mismo.

En función de este escenario es posible afirmar que hoy estamos en presencia de un cambio que tiene y tendrá profundas consecuencias para el futuro del cristianismo y las demás religiones.

1.1. Algunas características del cambio

a. La "secularización" es la categoría socio-histórica más utilizada para describir

FRANCISCO CORREA SCHNAKE

la situación de la religión en las sociedades occidentales avanzadas y el proceso que las caracteriza, la cual, a pesar de ser comprendida en sentidos muy diversos, sigue siendo una categoría apropiada para referirse a uno de los aspectos más importantes del actual cambio, puesto que da cuenta simultáneamente de la transformación y relevancia del hecho religioso en las sociedades contemporáneas y en la cultura.

Así, ésta es una realidad que se expresa, en primer término, en la pérdida de vigencia cultural de la expresión tradicional del factor religioso, puesto que convendremos en que no se puede desconocer el hecho de que en un corto tiempo se ha pasado de una situación de privilegio y hegemonía de las creencias religiosas, a otra en que la ciencia ha ocupado este espacio como creencia de base, y en este sentido, también se estará de acuerdo en que para muchos contemporáneos la palabra "Dios" es un verdadero resabio del pasado.

En segundo término, existe un estrechamiento social del espacio religioso, que nos indica que la praxis creyente se ve reducida a la esfera del culto y las agrupaciones religiosas específicas.

En tercer término, se vive el paso de una situación en la que el factor religioso ejercía el monopolio del sentido y del valor para la vida, a una muy distinta en la que la opción religiosa debe coexistir como una más junto a otros valores y propuestas vitales, en muchos casos quedando reducida a una opción personal y al ámbito de la conciencia.

Finalmente, este cambio se caracteriza por la pérdida del influjo de la religión en los terrenos político, social y de la vida cotidiana de muchas personas y sociedades.

Por todo lo anterior, es posible afirmar que la secularización representa un rasgo innegable de nuestra situación religiosa actual, pero sin que implique que estemos ante la desaparición progresiva de lo religioso del hombre, ya que los datos de la realidad nos indican, más bien, que las instituciones religiosas tradicionales están en crisis en cuanto gestoras de lo sagrado. Un hecho que es posible reconocer por cuanto la crisis de las creencias se percibe en la progresiva emancipación de muchos creyentes respecto de la ortodoxia propuesta por la iglesia a la que se pertenece; por el abandono de las prácticas religiosas, que sin ser el dato más significativo es muy evidente en Chile; y por el progresivo distanciamiento que existe entre la moral oficial de la Iglesia y la de muchos de sus fieles, este último aspecto que es muy sintomático respecto de los criterios morales sobre la sexualidad, la familia, lo social y lo político (Martín Velasco, 1999).

La raíz de estos síntomas estaría en un "creer sin pertenecer institucionalmente", porque la institución se muestra incapaz de prescribir a los individuos un código unificado de sentido o unas normas heterónomas deducidas de éste. Una situación que, a mi juicio, tiene su razón de ser fundamental en la creciente autonomía de la conciencia y en la poca atención y seriedad con que como Iglesia hemos asumido este tema y nos hemos dispuesto a dialogar con el hombre de hoy.

En este sentido, podemos afirmar que se está produciendo una especie de "desregulación institucional del creer", que lleva a que el sistema de normas éticas esté siendo sustituido por una regulación individual con elementos tomados de distintas tradiciones religiosas, dando lugar a lo que algunos denominan como "religión a la carta". Luego, la secularización y la crisis de la religión están generando la "crisis de la socialización religiosa" y la "ruptura de la tradición".

b. El fenómeno de la "increencia" reviste hoy características muy peculiares. Antes se hablaba de un "ateísmo", "materialismo", etc. pero hoy este término indica más bien una actitud de ignorancia o de rechazo de la trascendencia, entendida de manera muy particular, lo que señala una indiferencia más que un rechazo del tema de Dios. Al parecer, Dios ha dejado de ser un problema para muchas personas, lo cual implica un desafío muy diferente a lo que vivíamos hasta hace pocos años (Zubiri, 1998: 11-13).

c. Pero, junto con este aparente olvido de Dios, es preciso reconocer que hoy existe un importante retorno de lo religioso o lo sagrado (Natale, 1993; Sánchez, 1999), que se expresa en la proliferación de nuevos movimientos, fenómeno que nos indica que en la modernidad y la posmodernidad, más que la eliminación de la religión, lo que se está produciendo es una notable transformación de sus manifestaciones y mediaciones. Un ejemplo de esto lo constituyen los movimientos religiosos que surgen por separación de algunas de las Iglesias o tradiciones religiosas y que, por lo general, caen en fundamentalismos o sectarismos, a saber: los grupos religiosos surgidos al interior de las iglesias tradicionales que, sin romper con ellas, reproducen formas asectarias de organización y captación de fieles con reacciones semejantes a los grupos fundamentalistas y sectarios; los movimientos religiosos sincretistas; y los grupos de carácter esotérico-ocultista con sus distintas espiritualidades.

Todos ellos tienen en común el ser una reacción ante los cambios socio-culturales y ante las religiones tradicionales, instituciones que, por su parte, no logran responder a la necesidad humana de un número importante de personas de encontrar un sentido para la vida ante las nuevas formas que impone la civilización científico – técnica.

Ante esta variedad, es preciso reconocer que el auge de nuevas experiencias religiosas puede estar motivado por la gran inseguridad que producen los rápidos y profundos cambios de nuestro tiempo, la ruptura con las formas tradicionales de convivencia que desembocan en la masificación, el anonimato y el temor de perder la propia identidad. Esto es lo que en parte puede explicar la aparición de grupos asectarios, fuertemente identitarios, que promueven relaciones estrechas y cálidas entre sus miembros como respuesta a la pérdida de las formas tradicionales y a la marginación cultural. No obstante, junto a estos grupos también asistimos al surgimiento de formas comunitarias religiosas en las que predomina lo comunitario sobre la sociedad y el grupo reducido sobre la socialización representada por las grandes Iglesias.

1.2. Reacciones ante el cambio

Obviamente esta situación de profunda transformación no es confortable para ninguna iglesia o religión tradicional, y ante tal escenario, es posible reconocer distintas respuestas que se pueden estructurar, en términos muy generales, en tres orientaciones fundamentales: la de quienes viven el cambio como un auténtico peligro para su identidad y reaccionan cerrándose y rechazando los cambios, es decir, aislándose para mantener la propia identidad. Esta actitud es descrita por P. Berger como un "atrincheramiento cognitivo", que puede derivar en una actitud de "getto", que en su forma extrema termina en un fundamentalismo o "cruzada" que lleva a un intenso proselitismo. En esta lógica del atrincheramiento cognitivo pueden inscribirse algunos movimientos reformadores del cristianismo que desarrollan programas mal llamados tradicionalistas, pero que en realidad constituyen intentos de restauración de modelos institucionales superados que ya no responden adecuadamente a los requerimientos del tiempo.

Pero, también existen reacciones de tipo contrario a la anterior, posibles de reconocer en ciertos grupos que se esfuerzan por adaptar a toda costa su propia identidad a las nuevas coordenadas culturales para subsistir. Esta segunda opción, que también es descrita por Berger, apuesta por una "negociación cognitiva" que, por considerar que el fin justifica los medios, termina en una "rendición cognitiva" y, en consecuencia, en la pérdida de la propia identidad. En esta lógica se inscriben, por ejemplo, movimientos mal llamados progresistas que, por buscar la adaptación a toda costa, terminan sacrificando su propia identidad.

Lo grave de estas dos reacciones radicalmente opuestas, que se autojustifican a partir de los excesos de la otra, es que terminan por potencian la crisis de las propias instituciones a las que pretende proteger. Pero, lo importante es reconocer que entre ambos extremos existe una serie de respuestas equilibradas, dialogantes y razonables que posibilitan efectivamente que las instituciones religiosas sigan constituyendo hoy, a pesar de la profunda transformación de la que estamos hablando, el núcleo más importante de la actual situación religiosa.

2. Un intento de interpretación

Nuestro pasado religioso remoto es claro, procedemos de una religión centrada en la afirmación monoteísta de Dios y estructurada en torno a una institución rigurosamente establecida y jerarquizada. Una institución que dictaba a sus miembros las verdades reveladas por Dios, les enseñaba las normas de conducta, les imponía un conjunto de prácticas y orientaba la vida de las sociedades. Una institución, en fin, encarnada de tal manera en la cultura que logró modelarla a su medida, hasta convertirla en prolongación de la religión en todas las dimensiones del mundo: las ideas, las costumbres, los símbolos, el arte, etc. Es ésta precisamente la gran síntesis religiosa que hoy está puesta en duda por, lo que hemos llamado, la metamorfosis de lo sagrado, y es también la forma de religión de la que gran parte de las sociedades occidentales están saliendo de manera real, efectiva e inevitable.

Cabe precisar que en este proceso han influido fuertemente algunos rasgos fundamentales de la mentalidad moderna y posmoderna. Por un lado está el triunfo de la racionalidad científico - técnica y la misma crisis de esta racionalidad, que han llevado al desprestigio de todos los "ismos": el racionalismo, el comunismo, el liberalismo, el capitalismo, etc. Una situación que ha dado pie a un vacío de sentido y exige la formulación de uno nuevo que ya no esté supeditado o limitado por las instituciones religiosas o sus sucedáneos (la ciencia, el progreso, etc.). En este proceso se ha puesto el acento en el desarrollo de una ética del individuo de carácter eminentemente liberadora, dialogada y autónoma. Es decir, de una ética opuesta a una de matriz religioso - tradicionalista de carácter dogmático, impositivo y heterónimo. Esta situación es la que ha configurado en la actualidad una especie de "religión civil", que desempeña la función que tradicionalmente ocupó la "religión". Lo que predomina en el contexto actual no es ni la vigencia de las religiones tradicionales ni la desaparición de la religión, sino un conjunto de formas religiosas que se orientan hacia el cumplimiento de rituales con alguna vigencia social.

Luego, estos y otros datos, apoyan la hipótesis de que estamos en presencia de una verdadera metamorfosis de lo sagrado. Lo que está apareciendo en un número cada vez más numeroso de personas no es sólo un cambio en las mediaciones heredadas de la tradición, sino la transformación misma del horizonte en el que se inscriben las mediaciones y el sentido de las cosas.

Ante esta afirmación conviene recordar que las religiones tradicionales surgen

de la irrupción en la vida humana de la trascendencia, es decir, de una realidad radicalmente anterior y superior al hombre, que provoca en éste una ruptura a nivel existencial y le orienta hacia el reconocimiento de un más allá absoluto como medio indispensable para su salvación. En cambio, la modernidad y la posmodernidad definen una forma de vivir y entender la vida que, manteniendo la referencia a lo sagrado, remite a lo humano en aquellas dimensiones de hondura, valor y dignidad que superan los aspectos inmediatos, instrumentales y pragmáticos, desarrollados por la cultura científico-técnica y económica.

En este sentido, las nuevas religiosidades dicen que lo sagrado por excelencia es el hombre. Lo sagrado se convierte así en una categoría que sanciona la afirmación del puesto central del hombre en la totalidad del cosmos y de su condición de medida de todas las cosas. Si bien hoy se aceptan ciertas trascendencias, es preciso reconocer que se trata de trascendencias plurales, no verticales sino horizontales, representadas por otros hombres. Es decir, trascendencias que dan cuenta del sujeto sin necesidad de postular un otro distinto y externo al propio hombre que plantee cualquier forma de heteronomía.

Pero aquí, nuevamente, lo importante es reconocer que lo central no son los cambios de las mediaciones, sino la transformación del horizonte de su sentido y lugar en el interior de lo sagrado. Porque tales mediaciones ya no son tomadas como prescripciones de una intervención divina anterior, ajena y externa al sujeto, sino como expresiones de la necesidad de "trascendencia en la inmanencia" que reside en el sujeto mismo y que le permite realizarla históricamente, manifestarla culturalmente y expresarla socialmente (Zubiri, 1998: 174-177, 183, 193, 202-204, 308-309, 377-379).

Esta metamorfosis de lo sagrado se concreta, en términos muy generales, en dos tendencias: en las personas que viven la religión en su forma tradicional más o menos renovada y en aquellos grupos que se confiesan como no creyentes. La primera tendencia está formada por quienes mantienen o recuperan el vocabulario y las acciones de lo sagrado, pero modificando su significado tradicional. Para este grupo, lo sagrado ya no indica una trascendencia de la persona, entendida como un salir de sí mismo, sino como expresión de su profundidad y dignidad personal. En este sentido, ya no es una religión del Dios único, entendido como un Otro distinto y sin relación con el hombre y el mundo, sino una religión de la humanidad o del hombre individual y de sus próximos. Asimismo, esta comprensión, sin negar la importancia del otro para la trascendencia humana, promueve el don de sí desde la propia responsabilidad y no desde una imposición exterior, con independencia de si esta imposición está dada por una tradición o por una autoridad. Se trata, entonces, de una religión del hombre divinizado, donde la divinización no supone la superación real de la condición humana, sino el pleno desarrollo de sus mejores posibilidades.

La segunda tendencia esta formada por las personas que se autoclasifican de ateos o que han roto con todas las religiones tradicionales. La animadversión a la religión, producida en unos por la ruptura traumática o, en otros, por la insensibilidad ante lo religioso que es fruto de haberse criado en una cultura irreligiosa, hace que para muchos hombres y mujeres no sea necesario revestir de rasgos "sacralizantes" el contacto con lo absoluto. Una característica que no niega, en principio, el hecho real de que muchos vivan concreta y realmente un encuentro con lo absoluto pero sin la necesidad de rasgos sacralizantes tradicionales.

Entre las personas que se autodefinen como no religiosas, existen de hecho situaciones diferentes. Algunos pueden estar instalados en lo inmediato hasta el punto de ignorar o rechazar agresiva o resignadamente cualquier referencia más

FRANCISCO CORREA SCHNAKE

allá del mundo al que voluntariamente se han limitado. Pero, también existen otros que, alejados de toda religión, mantienen la búsqueda de fines más allá de lo inmediato, de valores que trascienden y a los que creen que vale la pena consagrar la vida. En estas últimas personas, la metamorfosis de lo sagrado da lugar a una imposición profana, a través de experiencias estéticas, éticas o de compromiso con otros. En estas personas está apareciendo una configuración de lo esencial de lo sagrado con rasgos tomados de ámbitos humanos afines a la cultura religiosa, pero sin identificarlos como tales. Estos sujetos representan una configuración de lo sagrado en términos estéticos, éticos y de relación humana que, vividos con radicalidad, servirían de mediaciones con lo absoluto aunque no tengan una calificación religiosa específica.

La situación representada por este último grupo de personas no es nueva. El cristianismo ha reconocido la realidad a la que aspiran como el "Reino de Dios" a cuya construcción también colaboran, aunque sea al margen de la visibilidad y formalidad de la expresión religiosa. Así sucede cuando el Evangelio afirma que el encuentro con el Salvador tiene lugar en lo que se hace a los más pequeños, en dar de comer a los hambrientos y de beber al sediento, incluso sin tener conciencia del encuentro que en este acto de amor está aconteciendo (Mt. 25, 31-46). Según esto, estaríamos asistiendo al nacimiento de una configuración posreligiosa de lo sagrado, bajo su forma tradicional, que podría representar, para no pocas personas, la forma auténtica de vivir su experiencia religiosa en una situación de avanzada y radical secularización.

Lo que hasta aquí hemos indicado da cuenta de la complejidad de la situación religiosa que actualmente vivimos y, a mi juicio, manifiesta la profundidad, gravedad y alcance del cambio que está aconteciendo. No hay duda de que la modernidad, que ha puesto al sujeto pensante y su autonomía como el principio y fundamento de toda posible concepción del hombre, es una de las raíces más profundas de esta transformación y su cuestionamiento de la tradición, la autoridad y el régimen heterónimo, que constituían la modalidad premoderna de institucionalización de lo sagrado.

Si a esto añadimos el advenimiento de la posmodernidad que, liberándose de la razón instrumental remarca la subjetividad y el individualismo, en lo que tiene de más sentimental y emotivo y, por tanto, de más plural y anárquico, tendremos un cuadro bastante aproximado a las principales causas que, junto con la incapacidad de las instituciones religiosas para responder a las nuevas demandas de sentido, estarían a la raíz del surgimiento de las nuevas configuraciones de lo sagrado que hoy nos toca vivir (Martín Velasco, 1999).

3. Una oportunidad para madurar y profundizar la opción cristiana

Ante este panorama, adquiere pleno sentido y vigencia la pregunta por la reacción cristiana, una interrogante en la que está en juego el propio futuro del cristianismo. Se trata de un discernimiento imprescindible que requiere de la inteligencia y corajes necesarios para distinguir entre los aspectos históricos del cristianismo, que ya no responden a la situación del hombre de hoy, y aquellos intransables que deben ser recuperados con un esfuerzo de imaginación y creatividad para responder a los cambios y hacerse cargo del futuro de la fe.

En este sentido, es importante reafirmar que cristianamente nada justifica visiones catastrofistas del futuro, porque la situación actual no es ni nueva ni peor que otras anteriores. Una lectura atenta de la situación nos permite constatar la existencia de muchos datos que admiten razonablemente tener esperanza en un

futuro mejor. Pero ante todo, lo importante es entender que, mejor o peor, esta situación es la nuestra y es en ella en la que debemos descubrir los signos de la presencia de Dios en nuestra historia y cooperar en su redención.

Si miramos la actual situación religiosa desde esta configuración, podemos descubrir un desafío a nuestra condición de creyentes, un verdadero signo de los tiempos que nos impulsa a revisar nuestro pasado y a colaborar razonablemente, con osadía y creatividad, con lo que el Señor ha dejado en nuestras manos (Berríos, Costadota y García, 2008). En esta perspectiva, la propia institución eclesial puede constituirse en un medio providencial para responder adecuadamente ante los profundos cambios que vive la experiencia religiosa, y ayudar a superar definitivamente la permanente tentación de eclesiocentrismo; leer la escasez de vocaciones al ministerio ordenado, en sus distintos grados, como una oportunidad para superar el clericalismo; la indiferencia religiosa, que tanto temor suscita en algunos creyentes, como un signo que demanda la superación de métodos pastorales inspirados en el temor de Dios más que en el encuentro amoroso; y la extensión de la increencia como una real invitación a revisar y purificar la imagen del Dios de Jesucristo que, con nuestra actitud, presentamos al mundo.

Por tanto, no sólo es legítimo sino oportuno preguntarse por el futuro del cristianismo, evitando a toda costa estados anímicos de angustia o pánico, que ni la situación amerita ni dan cuenta de una actitud auténticamente cristiana.

Pero, con la misma fuerza, es preciso indicar que debemos realizar esta pregunta sin evadir la radicalidad y gravedad de la situación que la suscita. Hoy es preciso reconocer que existe un quiebre en la transmisión del cristianismo, proceso que estaba asegurado por mediaciones o instituciones¹ que también están condicionadas por la situación descrita. Es innegable que hoy existe un alejamiento de muchos cristianos de la práctica religiosa y una clara disminución en la participación de los sacramentos. Una realidad que también está condicionada, entre otras cosas, por el cambio en el rol social de la mujer y del hombre, por el problema del género, y la desaparición del importante papel de transmisión cultural que cumplía la generación de los abuelos, todos actores fundamentales en la transmisión de la fe cristiana.

Esto explicaría, en parte, el hecho de que en muchos países del occidente esté cambiando la forma histórica tradicional de la Iglesia, pasando de una situación religiosa única o mayoritaria a una presencia minoritaria que ya hace muchos años K. Rahner denominó como de "diáspora" (Rahner, 1966: 59). Con este cambio radical la religión adquiere necesariamente una forma histórica diferente que tiene repercusiones en su organización, su pensamiento, su espiritualidad y su relación con la sociedad. Con todo, ante un cambio de esta magnitud, es preciso insistir en que lo que realmente está desapareciendo no es el cristianismo como tal, sino una forma histórica en que éste se ha dado.

Por esto es importante recuperar y educar a los creyentes en ciertos aspectos de la fe cristiana que no se explicitan tan claramente pero que resultan fundamentales para proyectar un cristianismo futuro, es decir, una autocomprensión capaz de responder a las experiencias y necesidades de los hombres de nuestro tiempo. En este sentido, un primer elemento a considerar es la correcta comprensión de la espiritualidad cristiana como una auténtica mística, o en palabras del mismo Rahner el hecho de que "El cristiano del mañana o será místico o no será cristiano"

¹ Como la familia, la escuela, la parroquia y la cultura cristiana.

FRANCISCO CORREA SCHNAKE

(Rahner, 1980: 375; González, 1994: 139-154). Pero, para una adecuada intelección de esta afirmación es preciso indicar que con el término "místico" no se designa a un sujeto de experiencias extraordinarias y extramundanas sino al creyente que, en la vida diaria y concreta de cada día, hace la experiencia personal de su fe. Un creyente que es capaz de vivir y testimoniar el encuentro con Jesucristo más allá de las fórmulas y las mediaciones estrictamente culturales (Iglesia Católica, 2007)².

Al respecto cabe destacar las palabras con que el Cardenal Newmann advirtió sobre las consecuencias de una fe heredada, de carácter pasivo y, en este sentido, tenida más que ejercida, porque sólo conduciría a la indiferencia o a la superstición. Una intuición que es corroborada por Y. Congar al señalar que el catolicismo contemporáneo o se asienta sobre el centro de la vida cristiana, es decir, sobre la experiencia y la vida interior del hombre en su encuentro con Dios, o corre el riesgo de perder toda posibilidad de sobrevivir a los cambios que se están produciendo (Martín Velasco, 1993: 273ss). Esto nos debe llevar a entender que la secularización de la sociedad, la crisis de la socialización cristiana y la extensión de una cultura de aparente ausencia de Dios, son oportunidades reales para comprender que el futuro del cristianismo no dependa del influjo social y cultural de la Iglesia. Sino más bien, se constituyen en un verdadero llamado o signo de los tiempos que demandan una opción cristiana personalizada, que realmente se sustente en una experiencia personal, es decir, consciente, afectiva y experiencial de encuentro con Jesucristo "de", "para" y "en" la libertad y la plenitud humana. En consecuencia, afirmamos que sólo una opción religiosa sustentada sobre esta base tiene posibilidades de subsistir significativamente para el hombre y la cultura actual (Iglesia Católica, 2007: nº 547-553; Jn. 1,39ss).

Pero, todavía existe una razón más de fondo que explica la actual situación, marcada por un individualismo que comprende lo sagrado en función de la persona humana y que señala como criterio fundamental para la religión el que ésta pueda ser vivida por un ser humano consciente de su subjetividad individual, celoso de su autonomía y atento a su inalienable dignidad personal.

Según esto, el problema fundamental de las religiones en las sociedades contemporáneas no es la crisis de determinadas mediaciones. El problema decisivo, en el que se juega el futuro de las religiones, reside en si es posible el reconocimiento de la absoluta trascendencia de Dios sin la necesidad de menoscabar la condición de persona del ser humano, de su legítima autonomía y de su inviolable dignidad. El tema de fondo es si la religión se limita a ser una expresión de lo sagrado del hombre, de su profundidad y dignidad o, si es posible, una profundización mayor en la condición humana que permita el reconocimiento de la realidad de Dios que, por ser la más absoluta trascendencia, resulta paradójicamente el centro más profundo del hombre, es decir, su raíz y el auténtico fundamento de su dignidad y de su subjetividad. Si la experiencia religiosa es capaz de dar cuenta de una absoluta trascendencia en la más radical de las immanencias o, en otras palabras, si es posible afirmar a Dios sin negar o disminuir al hombre y el mundo, sino por el contrario, en la más radical plenitud humano-mundana y en un auténtico respeto de su justa autonomía (Iglesia Católica (GS), 1966: nº 12-22 y 36).

Las nuevas formas de religiosidad muestran cómo el modelo de religión al que se opone, es el de una religión organizada en torno a una fuerte institución a la que se pertenece de forma pasiva. Una institución que prescribe ideas, creencias, ritos y prácticas morales, basándose en la pretendida posesión de una verdad y

² Documento que ha insistido fuertemente en la necesidad de repotenciar la relación personal-comunitaria de cada creyente con Cristo como discípulo-misionero.

autoridad recibida de Dios de forma directa e inmediata, que hay que ejercer de un modo absoluto y sin posibilidad alguna de diálogo.

En este sentido, conviene recordar que la propia historia del cristianismo nos muestra que, sin renunciar al conjunto de sus mediaciones, éste recibe todo su sentido del reconocimiento por el hombre, en cuanto individuo - social, de la presencia originante del Misterio en lo más profundo de su persona. Este reconocimiento se vive, se realiza y se expresa en un conjunto de mediaciones que teniendo su origen más allá del sujeto, respeta profunda y radicalmente al propio hombre, sin la necesidad de imponerse como una verdad externa y al margen que deba ser obligatoriamente acatada, sino como una verdad que siempre se construye en la intersubjetividad de la relación y el encuentro (Rahner, 1978: 530-546).

De hecho las realizaciones más logradas del cristianismo, las representadas por los místicos cristianos expresan una profunda humanización de la experiencia de lo divino, vivida como un impulso para ser, como una fuerza de atracción impresa en su espíritu, que le permite sentir intelectivamente su realidad, tal como lo expresa Xavier Zubiri (1998: 84), "en la raíz de su inmanencia una otredad trascendente, lo más otro que yo, puesto que me hace ser, pero que es lo más mío, porque lo que me hace es precisamente mi realidad...".

La vivencia de esta presencia fundante es la raíz del hecho de la existencia y del proceso deiformante, que constituye el núcleo originante de la vida creyente y el centro de la experiencia mística. Por eso los místicos han sido los pioneros de la experiencia de la subjetividad que, llevando a su cima la máxima socrática que dice "conócete a ti mismo", hacen el descubrimiento de la propia mismidad como habitada por la presencia de una trascendencia que la origina, la mantiene y la desborda, es decir, como radical intersubjetividad estructural y extrema.

A partir de este redescubrimiento de la dimensión mística de la experiencia cristiana es factible vivir la referencia a la trascendencia absoluta en consonancia con el descubrimiento moderno de la subjetividad, sin que su aceptación represente un peligro de alienación para el sujeto, su autonomía y su libertad, ni la negación del Dios cristiano.

Ahora bien, para que este descubrimiento resulte operativo es preciso impulsar transformaciones en la comprensión del conjunto de las mediaciones religiosas, siendo, a mi juicio, una de las más importantes la institucionalización de la dimensión eclesial del ser cristiano que, con el paso del tiempo y los siglos de convivencia, ha sido fuertemente influenciada por la organización de la sociedad civil. Un aspecto que hoy requiere urgentemente de una reconversión que permita pasar explícitamente desde la comprensión de la Iglesia, concebida como sociedad perfecta con un predominio absoluto de la jerarquía como su centro gravitacional, al modelo de comunidad, Pueblo de Dios o fraternidad, propuesto por el NT, que se estructura como comunidad de hijos del Padre común, iguales en dignidad y en derechos (Iglesia Católica (LG), 1966: nº 9). Todos activos y corresponsables, dotados de diferentes carismas y destinados a diferentes ministerios, pero todos unidos en una diversidad real puesta al servicio del Reino de Dios en la entrega dialogante a los hermanos y al mundo (Iglesia Católica (GS), 1966: nº 1-10; Iglesia Católica (LG), 1966: nº 9ss).

Para contribuir eficazmente a esta reconversión personal e institucional de los cristianos, es importante atender a las necesidades de nuestro tiempo comprendidas como llamadas del Espíritu o signos de los tiempos. Entre éstos, tan sólo quisiera destacar la actual dificultad de anunciar al Dios cristiano ante la realidad transversal

FRANCISCO CORREA SCHNAKE

y omnipresente de la injusticia y sus secuelas de desigualdad, pobreza, marginación y exclusión. Una realidad que sin duda constituye el problema más grave de la humanidad en nuestros días y que afecta innegablemente la imagen del Dios cristiano, porque quien calla ante la injusticia masiva se hace cómplice con su silencio. Un dios de este tipo no tiene nada que ver con el Dios cristiano que escucha el clamor de su pueblo, se conmueve y envía a dar alimento al hambriento y agua al sediento (Mt. 25, 35).

El problema de la injusticia, interpretado como signo de los tiempos, desenmascara una falsa imagen de Dios y demanda una reconversión radical del cristianismo que, junto con la dimensión mística, apuntan a la recuperación de su capacidad humanizadora. Esta situación exige de los cristianos remarcar lo profético de su identidad para hacer de su vida y de las opciones que en ella toma, un permanente testimonio de lucha contra toda injusticia colaborando, con todos los hombres y mujeres de buena voluntad, en la promoción de todas las causas justas. En este sentido, es preciso entender que la experiencia de Dios, eje de la vida cristiana, está inseparablemente ligada a la experiencia efectiva del amor al prójimo (Lc. 10, 25-37).

Ante este desafío es urgente que el cristianismo asuma la actual situación de cambio en la experiencia religiosa como una auténtica posibilidad de futuro, una oportunidad que demanda de los cristianos el disponernos para un auténtico encuentro con el Otro, los otros y lo otro, en un efectivo diálogo que partiendo de la unidad, y no de la uniformidad, reconozca y valore realmente la diversidad y la diferencia como algo que no se opone al Dios de Jesucristo sino que se sustenta precisamente en éste.

4. La Iglesia, Pueblo de Dios: aportes desde la perspectiva del modelo educativo de comunidad

Al finalizar esta reflexión quisiera indicar brevemente algunas ideas matrices que surgen de la comprensión de la Iglesia como Pueblo de Dios, es decir, como comunidad de hermanos, iguales en dignidad y libertad como hijos de un mismo Padre (Iglesia Católica (LG), 1966: n° 9). Un horizonte que debe orientar una educación cristiana hacia una madurez capaz de responder a los desafíos de la realidad que se impone con un característico pluralismo cultural y religioso (Libanio, 2008: 65-68).

Pensar la fe cristiana desde el modelo de comunidad, en coherencia con la perspectiva de la eclesiología de la comunión, recuperada y potenciada por el Concilio Vaticano II y las conferencias generales del Episcopado latinoamericano (Iglesia Católica (LG y GS), 1966), supone comprender que la Iglesia es, en primer término, la comunidad de todos los bautizados que con anterioridad a la diversidad de carismas o ministerios constituye el Pueblo de Dios que peregrina en la historia de los pueblos como sacramento universal de salvación para toda la humanidad (Iglesia Católica (LG), 1966: n° 1 y 48). Es decir, es comprender la Iglesia desde su primaria y fundamental unidad que se despliega y sostiene en una concreta diversidad irrenunciable, condición que expresa la propia realidad del Dios trinitario.

Desde esta comprensión, surgen algunos criterios que aportan a la maduración de la fe cristiana desde la perspectiva de una educación comunitaria. Intuiciones que permiten responder razonablemente al llamado de Jesucristo en el contexto de la metamorfosis de la experiencia religiosa que hemos descrito previamente. Al respecto tan sólo quisiera indicar dos elementos que me parecen fundamentales:

- **Educar para "hacerse" persona, una perspectiva integradora**

Desde la visión cristiana es primario y fundamental el reconocimiento del otro como una real alteridad, como una realidad distinta y autónoma respecto de uno mismo, es decir, como una "persona" digna y libre a quien reconozco y debo "hacer" mi prójimo.

En este sentido, cabe destacar que toda persona y todas sus dimensiones adquieren un valor tan significativo y central que demandan un respeto irrestricto e irrenunciable, que hace del ser humano, en su integridad, el criterio fundamental de todo esfuerzo educativo. La comprensión cristiana reconoce la realidad de Dios, sin menoscabar al hombre y al mundo, como el fundamento – fundamentante de la mayor plenitud, dignidad, libertad y subjetividad humana posible.

Es preciso recordar que el cristianismo entiende siempre al ser humano como una persona religada, en relación y esencialmente "abierta" o respectiva y, por lo tanto, en permanente movimiento y construcción. Como un "individuo" "social" llamado a "autohacerse" prójimo del otro en el mundo real y concreto de cada día. Es decir, entiende el hacerse persona como un "don" y "tarea" que, constitutiva y estructuralmente, implica simultáneamente la dimensión individual, social e histórica.

Se trata, por tanto, de una comprensión antropológica que impide caer en la permanente tentación del dualismo que se expresa normalmente bajo binomios como: individualismo – colectivismo; espiritualismo – materialismo; subjetivismo – objetivismo; y tantos otros. Todos estos dualismos son comprensiones que terminan por atentar contra el propio hombre, al que en principio quieren promover, en la medida en que comenten el error de considerar una dimensión particular de éste como expresión de su totalidad, separando dimensiones humanas que en la realidad sólo pueden distinguirse porque constituyen al único hombre real.

En este sentido, el cristianismo obliga a una educación que estructural y constitutivamente debe asumir a la persona en relación y apertura universal (al Otro, los otros, las cosas y sí mismo), disponiéndola positivamente a encontrarse, a través del ejercicio de todas y cada una de sus dimensiones (la inteligencia, afectividad, etc.), "con" y "en" la realidad en toda su complejidad y potencialidad.

En el contexto de esta insistencia cristiana de la relacionalidad y compenetración de las dimensiones de la persona, emerge la centralidad y el valor de la "praxis" humana como un don y tarea irrenunciable, en cuanto capacidad libre y responsable, de construcción de realidad y autoconstrucción del propio hombre y su destino. Sobre este tema, cabe recordar lo que Jesús nos indica en la parábola del buen samaritano (Lc. 10,25-37) respecto de la voluntad de Dios que consiste precisamente en que el hombre se "convierta" en prójimo del otro.

Conviene indicar que etimológicamente, el vocablo "prójimo" significa "aquél con el que nos relacionamos", el "compañero". En tiempos de Jesús este término servía para designar distintas relaciones: al amigo, al amado, al hermano, al camarada, al correligionario o, de un modo muy general, al semejante, incluido el odiado déspota egipcio. Pero ante esta variedad de posibilidades surge razonablemente la pregunta por el significado del concepto en el anuncio concreto de Jesús, ya que en términos sociales, el sacerdote y el levita estaban mucho más "próximos" al judío derribado y despojado al borde del camino

que el samaritano, con el que el judío fiel a la ley no tenía nada en común. Pero la respuesta de Jesús no se mueve en el plano de la diferenciación sino más bien rompe los convencionalismos sociales, indicando que no hay prójimo sin más o por arte de magia. Al prójimo se le gana "haciéndose" prójimo de él. Un "hacerse" gracias al cual el "otro" se convierte en "prójimo" a la vez que nosotros somos "prójimo" para "él". Esta relación de intersubjetividad es lo que está en juego en la invitación de Jesús.

La insistencia en la "praxis" humana, entendida básicamente como una acción reflexiva o un discernimiento activo, que supera el dualismo teoría - práctica, reafirma la importancia de una educación contextualizada e integral que permita a la persona efectivamente "hacerse" sujeto, responsable y libre, de cara a la compleja y desafiante realidad que le toque vivir.

- **Educar para la participación y el diálogo**

La comunidad cristiana habita el mundo, es parte de él y comparte su historicidad y dinamismo. La Iglesia no es una realidad cerrada en sí misma sino una realidad compenetrada por los valores y las culturas en que está inserta. Esta situación es la que demanda de la propia comunidad cristiana el reconocimiento del hecho de que está con otros y, por lo tanto, no puede caer en la tentación del ghetto, del ostracismo o de la automarginación. Aunque no todo el mundo comparta sus convicciones básicas, ella está llamada a dirigirse a todos, en actitud de diálogo y de servicio respetuoso.

A partir del reconocimiento del otro, de su legítima dignidad y libertad, y del valor de la praxis, tal como lo indicamos en el punto anterior, surge la necesidad de una educación integral para la vida comunitaria y social que supere el dualismo individuo - comunidad y la gran apatía social que condiciona concretamente las posibilidades de desarrollo de un pueblo. Por eso se requiere una educación que se sustente en la "apertura" a todas las personas y realidades que constituyen el contexto del que se es parte integrante. Un esfuerzo que supone educar en una "actitud realmente inclusiva", como forma de vida y no simplemente como declaración de buenas intenciones, que rechace todo tipo de elitismo o segregación social, cultural, religiosa o de cualquier otro tipo.

En este contexto, es fundamental educar para la "participación" de todos y de cada uno de los miembros, cada uno según su identidad y posibilidad, en la vida comunitaria y social. Una tarea que supone al menos: el reconocimiento y valoración de la capacidad reflexiva, afectiva y volitiva, es decir, de la "experiencia" de todas y cada una de las personas que componen el grupo social; la promoción de un auténtico diálogo que considere y legitime todas las opiniones en su justa medida y propio peso; y la transparencia y claridad de la información, con el acceso a los medios de comunicación social.

De estos tres elementos, me centraré en la necesidad de "educar para el diálogo" porque estimo que es uno de los desafíos más urgentes de nuestro tiempo. Para educar en el diálogo, respetuoso y crítico, con los otros en el mundo, es preciso indicar que dialogar en apertura al otro no significa en ningún sentido la renuncia a la propia identidad. Desde la particularidad de la propia vocación e identidad, se debe educar para emprender la relación con el otro no como una simple "adecuación" sino como un diálogo honesto, es decir, "crítico e interpelante", que aporte efectivamente a un debate necesario y más amplio respecto de la sociedad que se quiere construir. En un diálogo

que contribuya efectivamente a mirar la realidad sin caer en la tentación de reduccionismos y simplificaciones que no dan cuenta de su real complejidad.

Una atención adecuada de la realidad sólo es posible con un diálogo al interior de la propia comunidad educativa, en el caso de las confesiones religiosas al interior de éstas, y de ésta con todos aquellos con quienes comparte su presencia en el mundo. El único requisito para un diálogo de estas características es tener siempre un valor compartido: el bien del hombre y su plenitud, sin intereses proselitistas.

Al respecto cabe recordar que desde el punto de vista de la Iglesia, el único absoluto es el Dios de la vida que amó al hombre hasta el extremo de dar su propia vida por el bien y la plenitud de éste.

Desde la perspectiva eclesial, la actitud de diálogo supone el reconocimiento de la legítima autonomía de las realidades mundanas. Las realidades del mundo como creaciones de Dios deben ser reconocidas en su bondad radical, con sus leyes propias impresas por Dios, aun cuando los cristianos estemos conscientes de la fragilidad de todo lo humano por la presencia del pecado (Iglesia Católica (GS), 1966: nº 36-37).

Para finalizar, creo que también es importante indicar que en el contexto de las sociedades modernas, el diálogo de la Iglesia con otros en el mundo no debe articularse a nivel institucional sino a nivel de la cultura. Hoy es claro que ni la esencia de la Iglesia se realiza en su mera institucionalidad jerárquica, ni la esencia de la sociedad se realiza en la mera institucionalidad del Estado, por lo que el encuentro debe articularse dialogalmente a nivel de la cultura y de los valores que hoy están en juego en el proceso educativo.

BIBLIOGRAFÍA

- BERGER, P. (2005) "Pluralismo Global y religión", *Revista de Estudios Públicos*, 98, CEP, 5-18.
- BERRÍOS, F., COSTADOTA, J. Y GARCÍA D. ed. (2008) *Signos de estos tiempos*, Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- CASANOVA, J. (2007) "Reconsiderar la secularización: una perspectiva comparada mundial", *Revista Académica de Relaciones Internacionales*, 7, 1-19 (www.relacionesinternacionales.info/revista/revista/N7/pdf/artcasanova.pdf)
- GODOY, O. (2002) "Creencias y prácticas religiosas en Chile: un caso de inconsistencia", *Revista de Estudios Públicos*, 85, CEP, 41- 46.
- GONZÁLEZ FAUS, J. (1994) *El factor cristiano*. Navarra: Verbo Divino.
- IGLESIA CATÓLICA (1966). *Constitución Dogmática sobre la Iglesia*, Concilio Vaticano II, Constituciones, Decretos, Declaraciones. Madrid: BAC.
- IGLESIA CATÓLICA (1966). *Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual*, Concilio Vaticano II, Constituciones, Decretos, Declaraciones. Madrid: BAC.
- IGLESIA CATÓLICA (2007). *Aparecida*. Documento conclusivo, Santiago: CECH.
- INJUV (2007), *Quinta encuesta nacional de juventud*, (www.injuv.cl)
- LEHMANN, C. y HINZPETER, X. (1999) "Mapa de la religiosidad: ¿Cuan religiosos somos los chilenos?", *Revista de Estudios Públicos*, 73, CEP, 1-11.

FRANCISCO CORREA SCHNAKE

LEHMANN, C. (2002) "¿Cuan religiosos somos los chilenos? Mapa de la religiosidad en 31 países", Revista de Estudios Públicos, 85, CEP, 21-40.

LIBANIO, J. (2008). Pluralismo cultural y pluralismo religioso, V Conferencia de Aparecida, renacer de una esperanza. Santiago: Don Bosco.

MARTÍN VELASCO, J. (1993). El malestar religioso de nuestra cultura. Madrid: Ediciones Paulinas.

MARTÍN VELASCO, J. (1996). Ser cristiano en una cultura posmoderna. Madrid: PPC.

MARTÍN VELASCO, J. (1999) "La metamorfosis de lo sagrado y el futuro del cristianismo", Revista Selecciones de Teología, 150, 127-146.

NATALE, A. (1993) "Despertar religioso: nuevas formas de religiosidad", Revista Selecciones de Teología, 126.

RAHNER, K. (1966). El cristiano en el mundo moderno (su situación a la luz de la teología). San Sebastián: Misión y Gracia.

RAHNER, K. (1978) "Teología", Sacramentum Mundi, 6, 530-546.

RAHNER, K. (1980) "Elemente der Spiritualität in der Kirche der Zukunft", Schriften zur Theologie, XIV, Einsiedeln, Benziger Verlag.

ROMERO, J. (2009) "Jóvenes y religión en un mundo en cambio", Revista Mensaje, 580, 35-37.

SÁNCHEZ, J. (1999) "New Age: la religiosidad sin Dios", Revista Selecciones de Teología, 149.

UC – ADIMARK (2007), Encuesta Nacional Bicentenario, Religión (www.emol.com/noticias/documentos/pdfs/encuesta_bicentenario211006.jpg2.pdf)