

# El cristianismo y las religiones

*Comisión Teológica Internacional*

(extractos)\*

## Introducción

1. La cuestión de las relaciones entre las religiones adquiere cada día mayor importancia. Varios factores contribuyen a dar actualidad a este problema. Ante todo la creciente interdependencia entre las diversas partes del mundo, que se manifiesta en diversos planos: la información a la que accede un número siempre mayor de personas en la mayoría de los países; las migraciones están lejos de ser recuerdo del pasado; la tecnología y la industria modernas han provocado intercambios hasta ahora desconocidos entre muchos países. Es claro que estos factores afectan de manera diversa a los diferentes continentes y naciones, pero en una y otra medida ninguna parte del mundo puede considerarse ajena a ellos.

2. Estos factores de comunicación e interdependencia entre los diversos pueblos y culturas han provocado una mayor conciencia de la pluralidad de las religiones del planeta, con los peligros y a la vez oportunidades que esto trae consigo. A pesar de la secularización, no ha desaparecido la religiosidad de los hombres de nuestro tiempo. Son conocidos los diversos fenómenos en los que esta religiosidad se manifiesta, a pesar de la crisis que en diversa medida afecta a las grandes religiones. La importancia de lo religioso en la vida humana y los crecientes encuentros entre los hombres y las culturas hacen necesario el diálogo interreligioso, en vista de los problemas y necesidades que afectan a la humanidad, para la iluminación del sentido de la vida y para una acción común en favor de la paz y de la justicia en el mundo. El cristianismo no queda de hecho ni puede quedar al margen de este encuentro y consiguiente diálogo entre las religiones. Si éstas han sido a veces y pueden ser todavía factores de división y de conflicto entre los pueblos, es de desear que en nuestro mundo aparezcan ante los ojos de todos como

---

\*Versión española nuestra. Hemos conservado la numeración original de las notas a pie de página.

elementos de paz y de unión. El cristianismo ha de contribuir a que esto sea posible.

3. Para que este diálogo pueda ser fructífero hace falta que el cristianismo y en concreto la Iglesia católica procure aclarar cómo valora desde el punto de vista teológico las religiones. De esta valoración dependerá en gran medida la relación de los cristianos con las distintas religiones y sus adeptos, y el consiguiente diálogo que con ellas se establece en diversas formas. Las reflexiones que siguen tienen como objeto principal la elaboración de algunos principios teológicos que ayuden a esta valoración. Estos principios se proponen con clara conciencia de que hay muchas cuestiones todavía abiertas que requieren ulterior investigación y discusión. Antes de pasar a la exposición de estos principios creemos necesario trazar las líneas fundamentales del debate teológico actual. A partir de él se podrán entender mejor las propuestas que a continuación se formulan.

## **I. Teología de las religiones (*status quaestionis*)**

### **I.1. Objeto, método y finalidad**

4. La teología de las religiones no presenta todavía un estatuto epistemológico bien definido. En ello reside una de las razones determinantes de la actual discusión. En la teología católica anterior al Vaticano II se constatan dos líneas de pensamiento en relación con el problema del valor salvífico de las religiones. Una, representada por *Jean Daniélou*, *Henri de Lubac* y otros, piensa que las religiones se fundan en la alianza con Noé, alianza cósmica que comporta la revelación de Dios en la naturaleza y en la conciencia, y que es diversa de la alianza de Abraham. En cuanto mantienen los contenidos de esta alianza cósmica las religiones contienen valores positivos, pero, como tales, no tienen valor salvífico. Son «jalones de espera» (*pierres d'attente*), pero también «de tropiezo» (*pierres d'achoppement*), debido al pecado. De suyo van del hombre a Dios. Sólo en Cristo y en su Iglesia alcanzan su cumplimiento último y definitivo. La otra línea, representada por *Karl Rahner*, afirma que la oferta de la gracia, en el orden actual, alcanza a todos los hombres, y que éstos tienen cierta conciencia, no necesariamente refleja, de su acción y de su luz. Dada la característica de socialidad propia del ser humano, las religiones, en cuanto expresiones sociales de la relación del hombre con Dios, ayudan a ser adeptos para la acogida

de la gracia de Cristo (*fides implicita*) necesaria para la salvación, y para que se abran así al amor del prójimo que Jesús identificó con el amor de Dios. En este sentido pueden tener valor salvífico, aunque contengan elementos de ignorancia, de pecado y de perversión.

5. Actualmente gana fuerza la exigencia de un mayor conocimiento de cada religión antes de poder elaborar una teología de la misma. Ya que en cada tradición religiosa se encuentran elementos de origen y alcance bien diversos, la reflexión teológica debe limitarse a considerar fenómenos concretos y bien definidos, para evitar juicios globales y aprioristas. De este modo, algunos propugnan una teología de la historia de las religiones; otros toman en consideración la evolución histórica de las religiones, sus características respectivas, a veces incompatibles entre sí; otros reconocen la importancia del material fenomenológico e histórico, sin invalidar con todo el método deductivo; otros se niegan a dar un reconocimiento positivo global de las religiones.

6. En esta época en que se aprecia el diálogo, la comprensión mutua y la tolerancia, es natural que aparezcan tentativas de elaborar una teología de las religiones a partir de criterios que sean aceptados por todos, es decir, que no sean exclusivos de una determinada tradición religiosa. Por ello no siempre se distinguen claramente las condiciones para el diálogo interreligioso y los presupuestos básicos de una teología cristiana de las religiones. Para huir del dogmatismo se buscan patrones exteriores, que permitan evaluar la verdad de una religión. Los esfuerzos realizados en esta dirección no llegan a convencer. Si la teología es *fides quaerens intellectum* no se ve cómo se puede abandonar al «principio dogmático» o reflexionar teológicamente prescindiendo de las propias fuentes.

7. Frente a esta situación una teología cristiana de las religiones tiene ante sí diversas tareas. En primer lugar el cristianismo deberá procurar comprenderse y evaluarse a sí mismo en el contexto de una pluralidad de religiones; deberá reflexionar en concreto sobre la verdad y la universalidad reivindicadas por él. En segundo lugar deberá buscar el sentido, la función y el valor propio de las religiones en la totalidad de la historia de la salvación. Finalmente la teología cristiana deberá estudiar y examinar las religiones concretas, con sus contenidos bien definidos, que deberán ser confrontados con los contenidos de la fe cristiana. Para ellos será necesario esta-

blecer criterios que permitan una discusión crítica de este material y una hermenéutica que lo interprete.

## **I.2. La discusión sobre el valor salvífico de las religiones**

8. La cuestión de fondo es la siguiente: ¿son las religiones mediaciones de salvación para sus miembros? Hay quienes dan a esta pregunta una respuesta negativa, más aún, algunos ni siquiera ven sentido a su planteamiento. Otros dan una respuesta afirmativa, que a su vez da lugar a otras preguntas: ¿son mediaciones salvíficas autónomas o es la salvación de Jesucristo la que en ellas se realiza? Se trata por tanto de definir el *estatuto* del cristianismo y de las religiones como realidades socio-culturales en relación con la salvación del hombre. No se debe confundir esta cuestión con la de la salvación de los individuos, cristianos o no. No siempre se ha tenido debidamente en cuenta esta distinción.

[...]

## **I.3. La cuestión de la verdad**

13. Subyace a toda esta discusión el problema de la verdad de las religiones. Se nota hoy una tendencia a relegarlo a un segundo plano, desligándolo de la reflexión sobre el valor salvífico. La cuestión de la verdad acarrea serios problemas de orden teórico y práctico, ya que en el pasado tuvo consecuencias negativas en el encuentro entre las religiones. De ahí la tendencia a disminuir o a privatizar este problema, con la afirmación de que los criterios de verdad sólo valen para la respectiva religión. Algunos introducen una noción más existencial de la verdad, considerando sólo la conducta moral correcta de la persona, sin que tenga importancia el que sus creencias puedan ser condenadas. Se produce una cierta confusión entre «estar en la salvación» y «estar en la verdad». Debería pensarse más en la perspectiva cristiana de la *salvación como verdad* y del *estar en la verdad como salvación*. La omisión del discurso sobre la verdad lleva consigo la equiparación superficial de todas las religiones, vaciándolas en el fondo de su potencial salvífico. Afirmar que todas son verdaderas equivale a declarar que todas son falsas. Sacrificar la cuestión de la verdad es incompatible con la visión cristiana.

[...]

#### **I.4. La cuestión de Dios**

16. La posición pluralista pretende eliminar del cristianismo cualquier pretensión de exclusividad o superioridad con relación a las otras religiones. Para ellos debe afirmar que la realidad última de las diversas religiones es idéntica, y, a la vez, relativizar la concepción cristiana de Dios en lo que tiene de dogmático y vinculante. De este modo distingue a Dios en sí mismo, inaccesible al hombre, y a Dios manifestado en la experiencia humana. Las imágenes de Dios son constituidas por la experiencia de la trascendencia y por el contexto socio-cultural respectivo. No son Dios, pero apuntan correctamente hacia Él; esto puede decirse también de las representaciones no personales de la divinidad. Como consecuencia de ello, ninguna de ellas puede considerarse exclusiva. De ahí se sigue que todas las religiones son relativas, no en cuanto apuntan hacia el Absoluto, sino en sus expresiones y en sus silencios. Puesto que hay un único Dios y un mismo plan salvífico para la humanidad, las expresiones religiosas están ordenadas las unas a las otras y son complementarias entre sí. Siendo el Misterio universalmente activo y presente, ninguna de sus manifestaciones puede pretender ser la última y definitiva. De este modo la cuestión de Dios se halla en íntima conexión con la de la revelación.

[...]

#### **I.5. El debate cristológico**

18. Detrás de la problemática teo-lógica, que acabamos de ver, ha estado siempre presente la cuestión cristo-lógica, que ahora abordamos. Ambas están íntimamente conexas. Las tratamos separadamente debido a la complejidad del problema. La dificultad mayor del cristianismo se ha focalizado siempre en la «encarnación de Dios», que confiere a la persona y a la acción de Jesucristo las características de unicidad y universalidad en orden a la salvación de la humanidad. ¿Cómo puede un acontecimiento particular e histórico tener una pretensión universal? ¿Cómo entrar en un diálogo interreligioso, respetando todas las religiones y sin considerarlas de antemano como imperfectas e inferiores, si reconocemos en Jesucristo y sólo en Él el Salvador único y universal de la humanidad?

¿No se podría concebir la persona y la acción salvífica de Dios a partir de otros mediadores además de Jesucristo?

19. El problema cristológico está esencialmente vinculado con el del valor salvífico de las religiones al que ya nos hemos referido. Nos centramos aquí un poco más en el estudio de las consecuencias cristológicas de las posiciones teocéntricas. Una consecuencia de ellas es el llamado «teocentrismo salvífico», que acepta un pluralismo de mediaciones salvíficas y verdaderas. Dentro de esta posición, como ya observábamos, un grupo de teólogos atribuye a Jesucristo un valor normativo, ya que su persona y su vida revela, del modo más claro y decisivo, el amor de Dios a los hombres. La dificultad mayor de esta concepción está en que no ofrece, ni hacia dentro ni hacia fuera del cristianismo, una fundamentación de esta normatividad que se atribuye a Jesús.

20. Otro grupo de teólogos defiende un teo-centrismo salvífico con una cristología no normativa. Desvincular a Cristo de Dios priva al cristianismo de cualquier pretensión universalista de la salvación (y así se posibilitaría el diálogo auténtico con las religiones), pero implica tener que enfrentarse con la fe la Iglesia y en concreto con el dogma de Calcedonia. Estos teólogos consideran que este último es una expresión históricamente condicionada por la filosofía griega, que debe ser actualizada porque impide el diálogo interreligioso.

La encarnación sería una expresión no objetiva, sino metafórica, poética, mitológica. Pretende sólo significar el amor de Dios que se encarna en hombres y mujeres cuyas vidas reflejan la acción de Dios. Las afirmaciones de la exclusividad salvífica de Jesucristo puede explicarse por el contexto histórico-cultural: cultura clásica (sólo una verdad cierta e inmutable), mentalidad escatológica-apocalíptica (profeta final, revelación definitiva), y actitud de una minoría (lenguaje de supervivencia, un único salvador).

21. La consecuencia más importante de esta concepción es que Jesucristo no puede ser considerado el único y exclusivo mediador. Sólo para los cristianos es la forma humana de Dios, que posibilita adecuadamente el encuentro del hombre con Dios, aunque sin exclusividad. Es *totus Deus*, porque es el amor activo de Dios en esta tierra, pero no *totum Dei*, pues no agota en sí el amor de Dios. Podríamos decir también: *totum Verbum, sed non totum Verbi*. Siendo

el *Logos* mayor que Jesús, puede encarnarse también en los fundadores de otras religiones.

22. Esta misma problemática vuelve cuando se afirma que Jesús es Cristo, pero Cristo es más que Jesús. Esto facilita sobremanera la universalización de la acción del Logos en las religiones. Pero los textos neotestamentarios no conciben el Logos de Dios prescindiendo de Jesús. Otro modo de argumentar en esta misma línea consiste en atribuir al Espíritu Santo la acción salvífica universal de Dios que no llevaría necesariamente a la fe en Jesucristo.

### **I.6. Misión y diálogo interreligioso**

23. Las diferentes posiciones ante las religiones provocan comprensiones diversificadas con relación a la *actividad misionera* de la Iglesia y con relación al *diálogo interreligioso*. Si las religiones son sin más caminos para la salvación (posición pluralista), entonces la conversión deja de ser el objetivo primero de la misión, ya que lo importante es que cada uno, animado por el testimonio de los otros, viva profundamente su propia fe.

24. La posición inclusivista ya no considera la misión como tarea para impedir la condenación de los no evangelizados (posición exclusivista). Incluso reconociendo la acción universal del Espíritu Santo, observa que ésta, en la economía salvífica querida por Dios, posee una dinámica encarnatoria que la lleva a expresarse y objetivarse. De esta manera la proclamación de la palabra conduce esta misma dinámica a su plenitud. No significa sólo una tematización de la trascendencia, sino la mayor realización de la misma, al colocar al hombre ante una decisión radical. El anuncio y la aceptación explícita de la fe hace crecer las posibilidades de salvación y también la responsabilidad personal. Además, la misión se considera hoy como tarea dirigida no sólo a los individuos, sino sobre todo a los pueblos y a las culturas.

[...]

### **II. Los presupuestos teológicos fundamentales**

27. El precedente *status quaestionis* ha mostrado cómo las diferentes aproximaciones a la teología de las religiones y al valor salvífico

de las mismas dependen en una gran medida de lo que se piense sobre la voluntad salvífica universal de Dios Padre, a quien el Nuevo Testamento atribuye la iniciativa de la salvación, la única mediación de Cristo, la universalidad de la acción del Espíritu Santo y su relación con Jesús, la función de la Iglesia como sacramento universal de salvación. La respuesta a las preguntas planteadas requiere una breve reflexión sobre estas cuestiones teológicas fundamentales.

## II. 1. La iniciativa del Padre en la salvación

28. Solamente a la luz del designio divino de la salvación de los hombres, que no conoce fronteras de pueblos ni razas, tiene sentido abordar el problema de la teología de las religiones. El Dios que quiere salvar a todos es el Padre de nuestro Señor Jesucristo. El designio de salvación en Cristo precede a la creación del mundo (cf. *Ef* 1, 3-10), y se realiza con el envío de Jesús al mundo, prueba del amor infinito y de la ternura que el Padre tiene por la humanidad (cf., *Jn* 3, 16-17; *1 Jn* 4, 9-10, etc.). Este amor de Dios llega hasta la «entrega» de Cristo a la muerte por la salvación de los hombres y para la reconciliación del mundo (cf. *Rm* 5, 8-11; 8, 3.32; *2 Co* 5, 18-19, etc.). La paternidad de Dios, que en general en el Nuevo Testamento se relaciona con la fe en Jesús, se abre a perspectivas más amplias en algunos pasajes (cf. *Ef* 3, 14-15; 4, 6). Dios lo es de los judíos y de los gentiles (cf. *Rm* 3, 29). La salvación de Dios, que es Jesús, se presenta a todas las naciones (cf. *Lc* 2, 30; 3, 6; *Hch* 28, 28).

[...]

34. En un primer sentido, la universalidad de la obra salvadora de Jesús se funda en que su mensaje y su salvación se dirigen a todos los hombres y todos pueden acogerla y recibirla en la fe. Pero en el Nuevo Testamento encontramos otros textos que parecen mostrar que la significación de Jesús va más allá, de algún modo es previa a la acogida de su mensaje por parte de los fieles.

35. Debemos notar ante todo que cuanto existe ha sido hecho por medio de Cristo (cf. *1 Co* 8, 6; 1, 3.10; *Hb* 1, 2). Según *Col* 1, 15-20 todo ha sido creado en Él, mediante Él y todo camina hacia Él. Este mismo texto muestra que esta causalidad de Cristo en la creación

está en relación con la mediación salvadora, hacia la cual se dirige. Jesús es el primogénito de la creación y el primogénito de entre los muertos; parece que en la segunda primogenitura alcanza la primera todo su sentido. La recapitulación de todo en Cristo es el último designio de Dios Padre (cf. *Ef* 1, 10). En esta universalidad se distingue la actuación especial de Cristo en la Iglesia: «Bajo sus pies sometió todas las cosas y le constituyó Cabeza de la Iglesia, que es su cuerpo, la plenitud del que lo llena todo en todo» (*Ef* 1, 22-23; cd. *Col* 1, 17). El paralelismo paulino entre Adán y Cristo (cf. *1 Co* 15, 20-22.44-49; *Rm* 5, 12-21) parece apuntar hacia idéntica dirección. Si existe una relevancia universal del primer Adán, en cuanto primer hombre y primer pecador, también Cristo ha de tener una significación salvífica para todos, aunque no se expliciten con claridad los términos de la misma. La vocación de todo hombre, que ahora lleva la imagen del Adán de tierra, es hacerse imagen del Adán celeste.

[...]

39. El Nuevo Testamento nos muestra a la vez la universalidad de la voluntad salvífica de Dios y la vinculación de la salvación a la obra redentora de Cristo Jesús, único mediador. Los hombres alcanzan la salvación en cuanto reconocen y aceptan en la fe a Jesús Hijo de Dios. A todos sin excepción se dirige este mensaje. Pero algunos pasajes parecen insinuar que existe una significación salvadora de Jesús para todo hombre, que puede llegar incluso a aquellos que no lo conocen. Ni una limitación de la voluntad salvadora de Dios, ni la admisión de mediaciones paralelas a la de Jesús, ni una atribución de esta mediación universal al logos eterno no identificado con Jesús resultan compatibles con el mensaje neotestamentario.

#### *B. Motivos de la tradición recogidos en el reciente magisterio de la Iglesia*

40. La significación universal de Cristo se ha expresado de modos diversos en la tradición de la Iglesia, ya desde los tiempos más antiguos. Seleccionamos algunos temas que han encontrado eco en los recientes documentos magisteriales, sobre todo en el concilio Vaticano II.

41. *Las semina Verbi*. Fuera de los límites de la Iglesia visible, y en concreto en las diferentes religiones se pueden hallar «semillas del

Verbo»; el motivo se combina con frecuencia con el de la luz que ilumina a todo hombre y con el de la preparación evangélica (AG 11.15; LG 16.17; NA 2; RM 56).

[...]

46. *El Hijo de Dios se ha unido a todo hombre* (cf. GS 22; RM 6, entre otros muchos lugares). La idea se repite con frecuencia en los Padres, que se inspiran en algunos pasajes del Nuevo Testamento. Uno de los que ha dado lugar a esta interpretación es la parábola de la oveja perdida (cf. *Mt* 18, 12-24; *Lc* 15, 1-7): ésta es identificada con el género humano extraviado, que Jesús ha venido a buscar. Con la asunción de la naturaleza humana el Hijo ha puesto sobre sus hombros la humanidad entera, para presentarla al Padre. Así se expresa Gregorio de Nisa: «Esta oveja somos nosotros, los hombres... el Salvador toma sobre sus espaldas la oveja entera, pues... ya que se había perdido toda entera, toda entera es reconducida. El pastor la lleva en sus hombros, es decir, en su divinidad... Habiendo tomado sobre Él esta oveja, la hace uno con Él»<sup>16</sup>. También *Jn* 1, 14, «el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros» se ha interpretado en no pocas ocasiones en el sentido de habitar «dentro de nosotros», es decir, en el interior de cada hombre; del estar Él en nosotros se pasa fácilmente a nuestro estar en Él<sup>17</sup>. Conteniéndonos a todos en Él nos puede reconciliar a todos con Dios Padre<sup>18</sup>. En su humanidad glorificada todos podemos encontrar la resurrección y el descanso<sup>19</sup>.

[...]

48. *La dimensión cristológica de la imagen*. Según el concilio Vaticano II Jesús es el «hombre perfecto en cuyo seguimiento el hombre se hace más hombre (GS 41, cf. ib. 22; 38; 45). Indica además que sólo *in mysterio Verbi incarnati mysterium hominis vere clarescit*

<sup>16</sup> *Contra Apol.* XVI (PG 45, 1153). Cf. también Ireneo de Lión, *Adv. Haer.* III 19, 3 (Sch 211, 380); V 12, 3 (SCh 153, 150); *Demons.* 33 (SCh 406, 130); Hilario de Poitiers, *In Mt* 18, 6 (SCh 258, 80s).

<sup>17</sup> Cf. Hilario de Poitiers, *Trin.* II 24-25 (CCL 62, 60s); Atanasio, *Contra Ar.* III 25. 33. 34 (PG 26, 376; 393-397); Cirilo de Alejandría, *In Joh.* I 9; V 2 (PG 73, 161; 753). Se podría también introducir aquí la idea del «intercambio»; cf. Ireneo, *Adv. Haer.* V prol. (SCh 153, 14), etc.

<sup>18</sup> Cirilo de Alejandría, *In Joh.* I 9 (PG 73, 164).

<sup>19</sup> Cf. Hilario de Poitiers, *Tr. Ps.* 3, 14; 14, 5.17; 51, 3 (CSEL 22, 81; 87s; 96; 98).

(GS 22). Entre otros fundamentos de esta afirmación se señala un pasaje de Tertuliano según el cual en la plasmación de Adán del barro de la tierra Dios pensaba ya en Cristo que se debía encarnar<sup>21</sup>. Ya Ireneo había señalado que el Verbo, artífice de todo, había prefigurado en Adán la futura economía de la humanidad de la que Él mismo se habría revertido<sup>22</sup>. Aunque son muy varias las interpretaciones patrísticas de la imagen, no se puede despreciar esta corriente que ve en el Hijo que se va a encarnar (y ha de morir y resucitar) el modelo según el cual Dios ha hecho el primer hombre. Si el destino del hombre es llevar la imagen del celeste (I Co 15, 49) no parece equivocado pensar que en todo hombre tiene que haber una cierta disposición interna hacia este fin.

### C. Conclusiones

49. a) Sólo en Jesús pueden los hombres salvarse, y por ello el cristianismo tiene una clara pretensión de universalidad. El mensaje cristiano se dirige por tanto a todos los hombres y a todos ha de ser anunciado.

b) Algunos textos del Nuevo Testamento y de la más antigua tradición dejan entrever una significación universal de Cristo que no se reduce a la que acabamos de mencionar. Con su venida al mundo Jesús ilumina a todo hombre, es el Adán último y definitivo al que todos son llamados a conformarse, etc. La presencia universal de Jesús aparece de manera algo más elaborada en la antigua doctrina del *lógos spermatikós*. Pero aún ahí se distingue claramente entre la aparición plena del Logos en Jesús y la presencia de sus semillas en quienes no le conocen. Esta presencia, siendo real, no excluye el error ni la contradicción<sup>23</sup>. A partir de la venida de Jesús al mundo, y sobre todo a partir de la muerte y resurrección, se entiende el sentido último de la cercanía del Verbo a todos los hombres. Jesús lleva la historia entera hacia su cumplimiento (cf. GS 10; 45).

<sup>21</sup> *De carnis res. (De res. mort.)* 6 (CCL 2, 928; cit. en GS 22, n. 20: «Quodcumque limus exprimebatur, Christus cogitabatur, homo futurus»; casi inmediatamente se añade: «Id utique quod finxit, ad imaginem Dei fecit illum, scilicet Christi... Ita limus ille, ima tunc imaginem induens Christi futuri in carne, non tantum Dei opus erat, sed et pignus»; lo mismo en *Adv. Prax.* XII 4 (CCL 2, 1173).

<sup>22</sup> *Adv. Haer.* III 22, 3 (SCh 211, 438).

<sup>23</sup> Además de los textos ya citados cf. Agustín, *Ep.* 137, 12 (PL 33, 520s); *Retr.* I 13, 3 (PL 32, 603).

c) Si la salvación está ligada a la aparición histórica de Jesús, para nadie puede ser indiferente la adhesión personal a Él en la fe. Solamente en la Iglesia, que está en continuidad histórica con Jesús, puede vivirse plenamente su misterio. De ahí la necesidad ineludible del anuncio de Cristo por parte de la Iglesia.

d) Otras posibilidades de «mediación» salvífica no pueden verse nunca desligadas del hombre Jesús, el mediador único. Será más difícil determinar cómo se relacionan con Jesús los hombres que no lo conocen, las religiones. Se hace necesaria la mención de los caminos misteriosos del Espíritu, que da a todos la posibilidad de ser asociados al misterio pascual (GS 22), y cuya obra no puede referirse a Cristo (RM 29). En el contexto de la actuación universal del Espíritu de Cristo se ha de situar la cuestión del valor salvífico de las religiones en cuanto tales.

e) Siendo Jesús el único mediador, que lleva a cabo el designio salvador del único Dios Padre, la salvación para todos los hombres es única y la misma: la plena configuración con Jesús y la comunión con Él en la participación en su filiación divina. Hay que excluir por consiguiente la existencia de economías diversas para los que creen en Jesús y los que no creen en Él. No puede haber caminos para ir a Dios que no confluyan en el único camino que es Cristo (cf. *Jn* 14, 6).

### **II.3. La universalidad del Espíritu Santo**

50. La universalidad de la acción salvífica de Cristo no puede entenderse sin la acción universal del Espíritu Santo. Un primer elemento de esta universalidad de la obra del Espíritu se encuentra ya en la creación. El Antiguo Testamento nos muestra el Espíritu de Dios sobre las aguas (*Gn* 1, 2). Y el libro de la Sabiduría 1, 7, señala que «el Espíritu del Señor llenó toda la tierra, y Él que todo lo mantiene unido, sabe cuánto se dice».

51. Si esto se puede decir de todo el universo, vale especialmente para el hombre, creado a imagen y semejanza de Dios, según *Gn* 1, 26-27. Dios hace al hombre para estar presente en Él, para tener en Él su morada; mirar a uno con benevolencia, estar junto a Él, quiere decir ser amigo suyo. Así se puede halar de la amistad original, «amicitia originalis», del hombre con Dios y de Dios con el hombre

(Conc. Trident. Sessio VI, cap. 7, DS 1528) como fruto de la acción del Espíritu. La vida en general y la del hombre en particular se pone en relación más o menos explícita con el Espíritu de Dios en varios lugares del Antiguo Testamento (cf. *Sal* 104, 29-30; *Job* 34, 14-15; *Qo* 12, 7). Juan Pablo II pone en relación con la comunicación del Espíritu la creación del hombre a imagen de Dios y en la amistad divina (cf. DV 12; 34).

[...]

59. Por ello el Espíritu Santo lleva a Cristo. El Espíritu Santo dirige a todos los hombres hacia Cristo, el Ungido. Cristo, a su vez, los dirige hacia el Padre. Nadie va al Padre si no es por Jesús, porque Él es el camino (*Jn* 14, 6), pero es el Espíritu Santo el que guía a los discípulos a la verdad entera (*Jn* 16, 12-13). La palabra «guiará» (*hodegései*) incluye el camino (*hódos*). El Espíritu Santo guía por tanto por el camino que es Jesús, que lleva al Padre. Por ello nadie puede decir «Jesús es Señor» si no es bajo la acción del Espíritu Santo (*I Co* 12, 3). Y la terminología del Paráclito, usada por Juan, nos indica que es el Espíritu es el abogado en el juicio que comenzó en Jerusalén y continúa en la historia. El Espíritu Paráclito defenderá a Jesús de las acusaciones de que es objeto en sus discípulos (cf. *Jn* 16, 8-11). El Espíritu Santo es así el testigo de Cristo, y por Él lo pueden ser los discípulos: «El dará testimonio de mí, y también vosotros seréis testigos, porque habéis estado conmigo desde el comienzo» (*Jn* 15, 26-27).

60. El Espíritu por tanto es don de Jesús y lleva a Él, aunque el camino concreto por el que conduce a los hombres es conocido sólo por Dios. El Vaticano II lo ha formulado con claridad: «Cristo ha muerto por todos, y la vocación última del hombre es efectivamente una sola, la divina; por ello debemos creer que el Espíritu Santo da a todos la posibilidad de ser asociados, del modo que Dios conoce, al misterio pascual» (GS 22). No tiene sentido afirmar una universalidad de la acción del Espíritu que no se encuentre en relación con la significación de Jesús, el Hijo encarnado, muerto y resucitado. Más bien en virtud de la obra del Espíritu pueden todos los hombres entrar en relación con Jesús que vivió, murió y resucitó en un lugar y en un tiempo concretos. Por otro lado la acción del Espíritu no se limita a las dimensiones íntimas y personales del hombre, sino también a las sociales: «Este Espíritu es el mismo que ha actuado en la encarnación, vida, muerte y resurrección de Jesús, y obra en la Igle-

sia. No es por tanto una alternativa a Cristo, ni llena una especie de vacío, como a veces se presume que existe, entre Cristo y el Logos. Lo que es el Espíritu obra en el corazón de los hombres, o en la historia de los pueblos, en las cultura o religiones, asume un papel de preparación evangélica y no puede no referirse a Cristo» (RM 29).

61. El ámbito privilegiado de la acción del Espíritu es la Iglesia, cuerpo de Cristo. Pero todos los pueblos son llamados, de varios modos, a la unidad del pueblo de Dios que el Espíritu promueve: «Este carácter de universalidad que adorna y distingue el pueblo de Dios es don del mismo Señor, y con ella la Iglesia católica, eficaz y constantemente, tiende a recapitular toda la humanidad, con todos sus bienes, en Cristo cabeza, en la unidad de su Espíritu... Todos los hombres por tanto están llamados a esta unidad católica del pueblo de Dios, que prefigura y promueve la paz universal, y a la cual de varios modos pertenecen o se ordenan los fieles católicos, los otros creyentes en Cristo y también en fin todos los hombres, llamados por la gracia de Dios a la salvación» (LG 13). Es la misma universalidad de la acción salvífica de Cristo y del Espíritu la que lleva a preguntarse sobre la función de la Iglesia como sacramento universal de salvación.

#### **II.4. «Ecclesia, universale salutis sacramentum»**

62. No puede desarrollarse una teología de las religiones sin tener en cuenta la misión salvífica universal de la Iglesia, atestiguada por la Sagrada Escritura y por la tradición de fe de la Iglesia. La valoración teológica de las religiones fue impedida durante mucho tiempo a causa del principio *extra Ecclesiam nulla salus*, entendido en sentido exclusivista. Con la doctrina sobre la Iglesia como «sacramento universal de la salvación» o «sacramento del Reino de Dios» la teología trata de responder al nuevo planteamiento del problema. Esta enseñanza, que también fue acogida por el concilio Vaticano II, enlaza con la visión sacramental de la Iglesia en el Nuevo Testamento.

63. La cuestión primaria ya no es hoy si los pobres pueden alcanzar la salvación aunque no pertenezcan a la Iglesia católica visible; esta posibilidad es considerada como teológicamente cierta. La pluralidad de las religiones, de la que los cristianos son cada vez más

conscientes, el mejor conocimiento de estas mismas religiones y el necesario diálogo con ellas, sin dejar para el último lugar la más clara conciencia de las fronteras espaciales y temporales de la Iglesia, nos interroga sobre si se puede hablar todavía de la necesidad de la Iglesia para la salvación y sobre la compatibilidad de este principio con la voluntad salvífica universal de Dios.

*A. Extra Ecclesiam nulla salus*

64. Jesús ha unido el anuncio del Reino de Dios con su Iglesia. Después de la muerte y resurrección de Jesús se reanudó la reunión del pueblo de Dios, ahora en nombre de Jesucristo. La Iglesia de judíos y gentiles se entendió como una obra de Dios y como la comunidad en la cual se experimenta la acción del Señor exaltado a los cielos y de su Espíritu. Con la fe en Jesucristo, el mediador universal de la salvación, se une el bautismo en su nombre, que media la participación en su muerte redentora, el perdón de los pecados y la entrada en la comunidad de salvación (cf. *Mc* 16, 16; *Jn* 3, 5). Por ello el bautismo se compara con el arca salvadora (*I Pe* 3, 20s). Según el Nuevo Testamento la necesidad de la Iglesia para la salvación se funda en la única mediación salvífica de Jesucristo.

65. Se habla de la necesidad de la Iglesia para la salvación en un doble sentido: la necesidad de la pertenencia a la Iglesia para aquellos que creen en Jesús, y la necesidad para la salvación del ministerio de la Iglesia que, por encargo de Dios, tiene que estar al servicio de la venida del reino de Dios.

[...]

*B. Paschali mysterio consociati*

71. La constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen gentium* habla de una ordenación gradual a la Iglesia desde el punto de vista de la llamada universal a la salvación, que incluye la llamada a la Iglesia. Por el contrario la constitución pastoral *Gaudium et spes* abre una más amplia perspectiva cristológica, pneumatológica y soteriológica. Lo que se dice de los cristianos vale también para todos los hombres de buena voluntad, en cuyos corazones obra la gracia de modo invisible. También ellos pueden ser asociados por el Espíritu Santo al misterio pascual, y pueden por consiguiente ser conforma-

dos con la muerte de Cristo y caminar al encuentro de la resurrección (GS 22).

72. Cuando los no cristianos, justificados mediante la gracia de Dios, son asociados al misterio pascual de Jesucristo, lo son también con el misterio de su cuerpo, que es la Iglesia. El misterio de la Iglesia en Cristo es una realidad dinámica en el Espíritu Santo. Aunque falte a esta unión espiritual la expresión visible de la pertenencia a la Iglesia, los no cristianos justificados están incluidos en la Iglesia «cuerpo místico de Cristo» y «comunidad espiritual» (LG 8). En este sentido pueden decir los padres de la Iglesia que los no cristianos justificados pertenecen a la *ecclesia ab Abel*. Mientras éstos son reunidos en la iglesia universal junto al Padre (LG 2), no serán salvados aquellos que pertenecen ciertamente «al cuerpo», pero no «al corazón» de la Iglesia, porque no han perseverado en el amor (LG 14).

73. Por ello se puede hablar no sólo en general de una ordenación a la Iglesia de los cristianos justificados, sino también de una vinculación con el misterio de Cristo y su cuerpo, la Iglesia. Pero no se debería hablar de una pertenencia, ni siquiera de una pertenencia gradual, a la Iglesia, o de una comunión imperfecta con la Iglesia, reservada a los cristianos no católicos (UR 3; LG 15); pues la Iglesia por su esencia es una realidad compleja, constituida por la unión visible y la comunión espiritual. Por supuesto que los no cristianos que no son culpables de no pertenecer a la iglesia entran en la comunión de los llamados al reino de Dios, mediante la puesta en práctica del amor a Dios y al prójimo; esta comunión se revelará como *Ecclesia universalis* en la consumación del reino de Dios y de Cristo.

[...]

76. A través de la *martyria* del evangelio de la redención universal llevada a cabo por Jesucristo, la Iglesia anuncia a todos los hombres el misterio pascual de salvación que se les ofrece o del cual ya viven sin saberlo. Como sacramento universal de salvación la Iglesia es esencialmente una Iglesia misionera. Pues Dios, en su amor, no sólo ha llamado a los hombres a alcanzar su salvación final en la comunión con Él. Más bien pertenece a la plena vocación del hombre que su salvación no se realice en el servicio de la «sombra de las cosas futuras» (Col 2, 17), sino en el pleno conocimiento de la

verdad, en la comunión del pueblo de Dios y en la activa colaboración para la venida de su Reino, fortalecido por la segura esperanza en la fidelidad de Dios (AG 1-2).

77. En la *liturgia*, la celebración del misterio pascual, la Iglesia cumple su misión de servicio sacerdotal en representación de toda la humanidad. Es un modo que, según la voluntad de Dios, es eficaz para todos los hombres, hace presente la representación de Cristo que «se hizo pecado» por nosotros (2 Co 5, 21) y en nuestro lugar «colgó del madero» (Gal 3, 13) para librarnos del pecado (LG 10). Finalmente, en la *diakonia* la Iglesia da testimonio de la donación amorosa de Dios a los hombres y de la irrupción del reino de la justicia, del amor y de la paz.

78. A la misión de la Iglesia como sacramento universal de salvación pertenece también «que todo lo bueno que se encuentra sembrado en el corazón y en la mente de los hombres, no sólo no perezca, sino que sea sanado, elevado y perfeccionado» (LG 17). Pues la acción del Espíritu precede a veces incluso visiblemente a la actividad apostólica de la Iglesia (AG 4), y su acción puede manifestarse también en la búsqueda y la inquietud religiosa de los hombres.

El misterio pascual al que, del modo que Dios conoce, todos los hombres pueden ser incorporados, es la realidad salvífica que abraza a toda la humanidad, que une de antemano a la Iglesia con los no cristianos a los que ella se dirige y al servicio de cuya revelación tiene siempre que estar.

En la medida en que la Iglesia reconoce, discierne y hace suyo lo verdadero y bueno que el Espíritu Santo ha obrado en las palabras y hechos de los no cristianos, se convierte cada vez más en la verdadera Iglesia católica, «que habla en todas las lenguas, que entiende y abraza todas las lenguas en el amor, y supera de esta forma la dispersión de Babel» (AG 4).

79. «Así este pueblo mesiánico, aunque no comprenda de hecho a todos los hombres y muchas veces aparezca como una pequeña grey, es, sin embargo, para toda la humanidad, el germen más firme de unidad, de esperanza y de salvación. Constituido por Cristo para ser una comunión de vida, de caridad y de verdad, es asumido también por Él para que sea instrumento de redención de todos, y es

enviado a todo el mundo como luz del mundo y sal de la tierra (cf. *Mt* 5, 13-16)» (LG 9).

[...]

82. La encíclica *Redemptoris missio*, siguiendo y desarrollando la línea del concilio Vaticano II, ha subrayado con más claridad la presencia del Espíritu Santo no sólo en los hombres de buena voluntad tomados individualmente sino también en la sociedad y la historia, los pueblos, las culturas, las religiones, siempre con referencia a Cristo (RM 28; 29). Existe una acción *universal* del Espíritu, que no puede separarse ni tampoco confundirse con la acción *peculiar* que desarrolla en el cuerpo de Cristo que es la Iglesia (*ib.*). De la disposición del capítulo III de la encíclica, titulado «El Espíritu Santo como protagonista de la misión» parece deducirse que estas dos formas de presencia y acción del Espíritu derivan del misterio pascual. En efecto, se habla de la presencia universal en los nn. 28-29, después de haberse desarrollado la idea de la misión impulsada por el Espíritu Santo (nn. 21-27). Al final del n. 28 afirma claramente que es Jesús resucitado el que obra en el corazón de los hombres en virtud de su Espíritu, y que es el mismo Espíritu el que distribuye las semillas del Verbo presentes en los ritos y en las religiones. La diferenciación entre los dos modos de acción del Espíritu Santo no puede llevar a la separación de los mismos, como si sólo el primero estuviera en relación con el misterio salvador de Cristo.

83. De nuevo se habla de la presencia del Espíritu y de la acción de Dios en las religiones en RM 55-56, en el contexto del diálogo con los hermanos de otras religiones. Las religiones constituyen un desafío para la Iglesia, pues la estimulan a reconocer los signos de la presencia de Cristo y de la acción del Espíritu. «Dios llama a sí a todos los pueblos en Cristo, queriendo comunicarles la plenitud de su revelación y de su amor; y no deja de hacerse presente de muchas maneras no sólo a los individuos concretos, sino también a los pueblos mediante sus riquezas espirituales, de las que las religiones son expresión principal y esencial, aunque contengan "lagunas, insuficiencias y errores"» (RM 55). También en este contexto se señala la diferencia con la presencia de Dios que trae Cristo con su evangelio.

84. Dado este explícito reconocimiento de la presencia del Espíritu de Cristo en las religiones no puede excluirse la posibilidad de que

éstas ejerzan, como tales, una cierta función salvífica, es decir, ayuden a los hombres a alcanzar su fin último, aun a pesar de su ambigüedad. En las religiones se tematiza explícitamente la relación del hombre con el Absoluto, su dimensión trascendente. Sería difícilmente pensable que tuviera valor salvífico lo que el Espíritu Santo obra en el corazón de los hombres tomados como individuos y no tuviera lo que el mismo Espíritu obra en las religiones y en las culturas. El reciente magisterio no parece autorizar una diferenciación tan drástica. Por otra parte hay que notar que muchos de los textos a que nos hemos referido no hablan sólo de las religiones, sino que junto a ellas mencionan las culturas, la historia de los pueblos, etc. También todas ellas pueden ser «tocadas» por elementos de gracia.

85. En las religiones actúa el mismo Espíritu que guía a la Iglesia. Pero la presencia universal del Espíritu no se puede equiparar a su presencia peculiar en la Iglesia de Cristo. Aunque no se pueda excluir el valor salvífico de las religiones ello no significa que *todo* en ellas sea salvífico. No se puede olvidar la presencia del espíritu del mal, la herencia del pecado, la imperfección de la respuesta humana a la acción de Dios, etc. (cf. *Diálogo y anuncio*, 30-31). Sólo la Iglesia es el cuerpo de Cristo, y sólo en ella se da en toda su intensidad la presencia del Espíritu. Por ello para nadie puede ser indiferente la pertenencia a la Iglesia de Cristo y la participación en la plenitud de los dones salvíficos que sólo en ella se encuentran (RM 55). Las religiones pueden ejercer la función de *praeparatio evangelica*, pueden preparar a los diversos pueblos y culturas para la acogida del acontecimiento salvador que ya ha tenido lugar. En este sentido su función no puede equipararse a la del Antiguo Testamento, que fue la preparación del mismo evento de Cristo.

86. La salvación se obtiene por el don de Dios en Cristo, pero no sin la respuesta y la aceptación humana. Las religiones pueden también ayudar a la respuesta humana, en cuanto impulsan al hombre a la búsqueda de Dios, a obrar según su conciencia, a llevar una vida recta (cf. LG 16; también Ver. Spl. 94, el sentido moral de los pueblos y las tradiciones religiosas ponen de relieve la acción del Espíritu de Dios). La búsqueda del bien es en último término una actitud religiosa (cf. Ver. Spl. 9. 12). Es la respuesta humana a la invitación divina que se recibe siempre en y a través de Cristo<sup>32</sup>. Parece que

<sup>32</sup> *Diálogo y anuncio* 29: «A través de la práctica de lo que es bueno en sus tradiciones religiosas y siguiendo los dictámenes de su conciencia, los miembros de las otras religio-

estas dimensiones objetivas y subjetivas, descendentes y ascendentes, deben darse en unidad, como se dan en el misterio de Cristo. Las religiones pueden ser por tanto, en los términos indicados, un medio que ayude a la salvación de sus adeptos, pero no pueden equipararse a la función que la Iglesia realiza para la salvación de los cristianos y de los que no lo son.

87. La afirmación de la posibilidad de la existencia de elementos salvíficos en las religiones no implica en sí misma un juicio sobre la presencia de estos elementos en cada una de las religiones concretas. Por otra parte el amor de Dios y del prójimo, hecho posible en última instancia por Jesús el único mediador, es el solo camino para llegar a Dios mismo. Las religiones pueden ser portadoras de la verdad salvadora sólo en cuanto llevan a los hombres al verdadero amor. Si es verdad que éste puede hallarse también en quienes no practican una religión, parece que el verdadero amor a Dios debe llevar a la adoración y a la práctica religiosa en unión con los demás hombres.

## **II.2. La cuestión de la Revelación**

88. La especificidad e irrepitibilidad de la revelación divina en Jesucristo se funda en que sólo en su persona se da la autocomunicación del Dios trino. De ahí por tanto que, en sentido estricto, no se puede hablar de revelación de Dios más que en cuanto Dios se da a sí mismo. Cristo es ahí a la vez el mediador y la plenitud de toda la revelación (DV 2). El concepto teológico de revelación no puede confundirse con el de la fenomenología religiosa (religiones de revelación, aquellas que se consideran fundadas en una revelación divina). Solamente en Cristo y en su Espíritu Dios se ha dado completamente a los hombres; por consiguiente sólo cuando se da a conocer esta autocomunicación se da la revelación de Dios en sentido pleno. La donación que Dios hace de sí mismo y su revelación son dos aspectos inseparables del acontecimiento de Jesús.

[...]

### **III.3. La verdad como problema entre la teología de las religiones y la posición pluralista**

93. El diálogo interreligioso no es sólo un deseo que arranca del concilio Vaticano II, fomentado por el actual Pontífice. Es también una necesidad en la situación actual del mundo. Sabemos que este diálogo es la preocupación central de la teología pluralista de las religiones en los últimos tiempos. Para hacer posible este diálogo piensan los representantes de estas teologías que se ha de eliminar por parte de los cristianos toda pretensión de superioridad y de abso-lutez. Se ha de considerar que todas las religiones tienen igual valor. Piensan que es una pretensión de superioridad la considera-ción de Jesús como salvador y mediador único para todos los hom-bres.

94. El abandono de esta pretensión es considerado por tanto como esencial para que el diálogo pueda lograrse. Éste es sin duda el punto más importante con el que tenemos que confrontarnos. Frente a estos planteamientos, se ha de mostrar que no significa en abso-luto un menosprecio ni una minusvaloración el que la teología ca-tólica afirme que todo lo que en las otras religiones es verdadero y digno de aprecio viene de Cristo en el Espíritu Santo. Este es el me-jor modo que el cristiano tiene de expresar su aprecio por estas re-ligiones.

[...]

96. Pero la diferencia básica entre los dos planteamientos se encuentra en la posición que adoptan ante el problema teológico de la verdad, y al mismo tiempo ante la fe cristiana. La enseñanza de la Iglesia sobre la teología de las religiones argumenta desde el centro de la verdad de la fe cristiana. Tiene en cuenta por una parte la en-señanza paulina del conocimiento natural de Dios, y a la vez ex-presa la confianza en la actuación universal del Espíritu. Ve ambas líneas ancladas en la tradición teológica. Valora lo verdadero, bueno y bello de las religiones desde el trasfondo de la verdad de la propia fe, pero no atribuye en general a la pretensión de verdad de las otras religiones una misma validez.

Esto llevaría a la indiferencia, es decir, a no tomar en serio la pretensión de verdad tanto propia como ajena.

[...]

98. La modificación de la comprensión de la propia fe en la teología pluralista de las religiones tiene múltiples facetas. Notemos las más importantes: a) en el plano histórico se sugiere un esquema de tres fases, que llega en el pluralismo a su punto final; exclusivismo, inclusivismo, pluralismo; en Él se presupone erróneamente que sólo la última posición conduce a esta verdadera atención a las otras religiones y con ello a la paz religiosa; b) en el plano de la teoría del conocimiento se reduce la capacidad de verdad de las afirmaciones teológicas (formas de expresión específicas de una cultura), o incluso llega a suprimirse (las afirmaciones teológicas se equiparan a las mitológicas); y c) en el plano teológico se busca la plataforma de unidad; la posibilidad del reconocimiento de la igual dignidad se paga con la parcialización y reducción metodológicas (del eclesiocentrismo al cristocentrismo, y de éste al teocentrismo, mientras se sugiere un concepto subdeterminado de Dios), y con la modificación y reducción de los contenidos específicos de la fe, especialmente en la cristología.

99. En una época marcada por la idea de un pluralismo de mercado, esta teología adquiere un alto grado de plausibilidad, pero sólo mientras no se la aplica consecuentemente a la posición del interlocutor en este diálogo. En el momento en que se dé una de estas posibilidades: a) que el interlocutor reconozca la tesis de la «igual dignidad» históricamente plural; b) que acepte para la religión propia la tesis de la limitación o supresión de la capacidad de verdad de todas las afirmaciones teológicas; c) o modifique su propio método teológico y el contenido de las propias afirmaciones de fe de tal manera que éstas sólo tengan validez en relación con los cánones de la religiosidad propia, en este instante termina el diálogo religioso. En efecto, no queda nada que constatar más que esta pluralidad indistinta. Por ello la teología pluralista, como estrategia de diálogo entre las religiones, no sólo no se justifica ante la pretensión de verdad de la religión propia, sino que disuelve a la vez la pretensión de verdad de la otra parte.

[...]

104. A la única mediación salvífica de Cristo para todos los hombres se le atribuye, por parte de la posición pluralista, una pretensión de superioridad; por ello se pide que el cristocentrismo teoló-

gico, del cual se deduce necesariamente esta pretensión, sea sustituido por un teocentrismo más aceptable. Frente a ello hay que afirmar que la verdad de la fe no está a nuestra disposición. Frente a una estrategia de diálogo que pide una reducción del dogma cristológico para excluir esta pretensión de superioridad del cristianismo, optamos más bien —con el fin de excluir una «falsa» pretensión de superioridad— por una aplicación radical de la fe cristológica a la forma de anuncio que le es propia. Toda forma de evangelización que no corresponde al mensaje, a la vida, a la muerte y a la resurrección de Jesucristo, compromete este mensaje y, en última instancia, a Jesucristo mismo. La verdad como verdad es siempre «superior»; pero la verdad de Jesucristo, en la claridad de su exigencia, es siempre servicio al hombre; es la verdad del que da la vida por los hombres para hacerlos entrar definitivamente en el amor de Dios. Toda forma de anuncio que busque ante todo y sobre todo imponerse sobre los oyentes o disponer de ellos con los medios de una racionalidad instrumental o estratégica, se opone a Cristo, evangelio del Padre, y a la dignidad del hombre de la que Él mismo habla.

[...]

#### *A. El sentido de Dios*

107. En el diálogo interreligioso, cada uno de los participantes se expresa de hecho según un determinado sentido de Dios; de manera implícita plantea al otro la pregunta: ¿cuál es tu Dios? El cristiano no puede escuchar y comprender al otro sin plantearse a sí mismo esta pregunta. La teología cristiana es más que un discurso sobre Dios: trata de hablar de Dios en lenguaje humano como el Logos encarnado lo da a conocer (cf. *Jn* 1, 18; 17, 3). De ahí la necesidad de algunos discernimientos en el diálogo:

108. a) Si se habla de la divinidad como valor trascendente y absoluto, ¿se trata de una Realidad impersonal, o de un Ser personal?

b) ¿La trascendencia de Dios significa que Él es un mito intemporal, o bien esta trascendencia es compatible con la acción divina en la historia con los hombres?

d) Puesto que una «religión» es una cierta relación entre Dios y el hombre, ¿expresa un Dios *a la imagen del hombre* o bien implica que el hombre es *a la imagen de Dios*?

e) Si se admite que Dios es único como exigencia de la razón, ¿qué significa profesar que es Uno? Un Dios *monopersonal* es aceptable por la razón, pero solamente en su autorrevelación en Cristo el misterio de Dios puede ser acogido por la fe como Uni-Trinidad consustancial e indivisible. Este discernimiento es capital en razón de las consecuencias que de ahí se desprenden para la antropología y la sociología inherentes a cada religión.

f) Las religiones reconocen a la divinidad atributos esenciales, como la omnipotencia, la omnisciencia, la bondad, la justicia. Pero para comprender la coherencia doctrinal de cada religión y superar las ambigüedades de un lenguaje aparentemente común, es preciso comprender el eje en torno al cual se articulan estos nombres divinos. Este discernimiento concierne especialmente el vocabulario bíblico, cuyo eje es la alianza entre Dios y el hombre, tal como se ha cumplido en Cristo.

g) Se hace necesario otro discernimiento sobre el vocabulario específicamente *teológico* en la medida en que es tributario de la cultura de cada participante en el diálogo y de su filosofía implícita. Hace falta por tanto prestar atención a la *peculiaridad cultural* de las dos partes, incluso si ambas participan de la misma cultura original.

h) El mundo contemporáneo parece preocuparse, al menos en teoría, por los derechos del hombre. Algunos integrismos, incluso entre los cristianos, oponen a ellos los *derechos de Dios*. Pero, en esta oposición, ¿de qué Dios se trata y, en último término, de qué hombre?

[...]

110. En un diálogo interreligioso, ¿tienen las partes la misma concepción de la *persona*? La cuestión no es teórica, sino que interpela a unos y a otros. La parte cristiana sabe sin duda que la persona humana ha sido creada «a imagen de Dios», es decir, en una llamada constante de Dios esencialmente relacional y capaz de la apertura «al otro». Pero, ¿son conscientes todos los participantes del

misterio de la persona humana y del de dios «más allá de todo»<sup>35</sup> ? También el cristiano es inducido a plantearse la cuestión: ¿de dónde habla, cuando dialoga? ¿desde el escenario de su personaje social o religioso? ¿desde lo alto de su «superego» o de su imagen ideal? Puesto que Él debe dar testimonio de su Señor y Salvador, en qué «morada» de su alma se encuentra éste? En el diálogo interreligioso, más que en toda relación interpersonal, está implicada la relación de cada persona con el Dios viviente.

[...]

#### **IV. Conclusión: diálogo y misión de la Iglesia**

115. [El diálogo religioso], como diálogo de la Iglesia, tiene su fuente su modelo y su fin en la Trinidad Santa. Manifiesta y actualiza la misión del Logos eterno y del Espíritu Santo en la economía de la salvación. Por su Verbo el Padre llama a todos los seres humanos de la nada a la existencia, y es su Aliento el que les da la vida. Por su Hijo, que asume nuestra carne y es ungido por su Espíritu, se dirige a ellos como a sus amigos, «habla con ellos en la tierra» y les revela «todo el camino del conocimiento» (cf. *Bar* 3, 36-38). Su Espíritu vivificante hace a la Iglesia Cuerpo de Cristo, enviada a las naciones para anunciarles la Buena Nueva de la resurrección.

116. El Verbo puede darnos a conocer al Padre porque todo lo ha aprendido de Él y ha consentido en aprenderlo todo del hombre. Así debe ocurrir a la Iglesia para aquellos que quieren encontrar a sus hermanos y hermanas de otras religiones y dialogar con ellos. No son los cristianos los que son enviados, sino la Iglesia; no son sus ideas las que presentan, sino a Cristo; no será su retórica la que tocará los corazones, sino el Espíritu Paráclito. Para ser fiel al «sentido de la Iglesia» el diálogo interreligioso pide la humildad de Cristo y la transparencia del Espíritu Santo.

117. La pedagogía divina del diálogo no consiste sólo en palabras, sino también en hechos; las palabras manifiestan la «novedad cristiana», la del amor del Padre, de la que los hechos son testimonio. Obrando así, la Iglesia se muestra como sacramento del misterio de la salvación. En este sentido el diálogo interreligioso forma parte,

<sup>35</sup> Gregorio Nacianceno, *Carminum liber I*, sectio I, 29 (PG 37, 507).

según los tiempos y los momentos fijados por el Padre, de la «preparación evangélica». En efecto, el testimonio mutuo es algo inherente al diálogo entre personas de religiones diferentes. El testimonio cristiano, aquí, no es todavía el anuncio del evangelio, pero es ya una parte integrante de la misión de la Iglesia, como irradiación del amor derramado en ella por el Espíritu Santo. Aquellos que, en los diversos modos del diálogo interreligioso, dan testimonio del amor de Cristo Salvador, realizan, en el nivel de la «preparación evangélica» el ardiente deseo del Apóstol: «Ser un "liturgo" de Cristo Jesús ejerciendo el sacerdocio (hierourguntá) del evangelio de Dios, para que las naciones se conviertan en una ofrenda agradable, santificada en el Espíritu Santo» (*Rm 15, 16*).