

## EL CRISTIANISMO Y LAS RELIGIONES

(1996) Texto del documento aprobado «in forma específica» por la Comisión teológica internacional(722)

### Sumario

#### Introducción

#### 1. Teología de las religiones (status quaestionis)

##### 1.1. Objeto, método y finalidad

##### 1.2. La discusión sobre el valor salvífico de las religiones

##### 1.3. La cuestión de la verdad

##### 1.4. La cuestión de Dios

##### 1.5. El debate cristológico

##### 1.6. Misión y diálogo interreligioso

#### 2. Los presupuestos teológicos fundamentales

##### 2.1. La iniciativa del Padre en la salvación

##### 2.2. La única mediación de Jesús

##### 2.2.1. Algunos temas neotestamentarios

##### 2.2.2. Motivos de la tradición recogidos en el reciente magisterio

##### 2.2.3. Conclusiones

##### 2.3. La universalidad del Espíritu Santo

##### 2.4. «Ecclesia, universale salutis sacramentum»

##### 2.4.1. «Extra Ecclesiam nulla salus»

##### 2.4.2. «Paschali mysterio consociati»

##### 2.4.3. «Universale salutis sacramentum»

#### 3. Algunas consecuencias para una teología cristiana de las religiones

##### 3.1. El valor salvífico de las religiones

##### 3.2. La cuestión de la revelación

##### 3.3. La verdad como problema entre la teología de las religiones y la posición pluralista

##### 3.4. Diálogo interreligioso y misterio de salvación

##### 3.4.1. El sentido de Dios

##### 3.4.2. El sentido del hombre

#### 4. Conclusión: Diálogo y misión de la Iglesia

### 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 u 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 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 diversas 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.

#### 1. Teología de las religiones (status quaestionis)

##### 1.1. 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 con 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 sus 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 apriorísticos. De este modo, algunos propugnan una teología de la historia de las religiones; otros toman en consideración la evolución histórica de las religiones, sus especificidades 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 una 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 el «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 ello es necesario establecer criterios que permitan una discusión crítica de este material y una hermenéutica que lo interprete.

## **1.2. 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.

9. Se ha intentado clasificar de muchas maneras las diferentes posiciones teológicas ante este problema. Veamos algunas de estas clasificaciones: Cristo contra las religiones, en las religiones, por encima de las religiones, junto a las religiones. Universo eclesiocéntrico o cristología exclusiva; universo cristocéntrico o cristología inclusiva; universo teocéntrico con una cristología normativa; universo teocéntrico con una cristología no normativa. Algunos teólogos adoptan la división tripartita exclusivismo, inclusivismo, pluralismo, que se presenta como paralela a otra: eclesiocentrismo, cristocentrismo, teocentrismo. Dado que tenemos que escoger una de estas clasificaciones para seguir nuestra reflexión, nos quedaremos con esta última, aunque la completaremos con las otras si fuera necesario.

10. El eclesiocentrismo exclusivista, fruto de un determinado sistema teológico, o de una comprensión errada de la frase «extra Ecclesiam nulla salus», no es defendido ya por los teólogos católicos, después de las claras afirmaciones de Pío XII y del Concilio Vaticano II sobre la posibilidad de salvación para quienes no pertenecen visiblemente a la Iglesia(723).

11. El cristocentrismo acepta que la salvación pueda acontecer en las religiones, pero les niega una autonomía salvífica debido a la unicidad y universalidad de la salvación de Jesucristo. Esta postura es sin duda la más común

entre los teólogos católicos, aunque haya diferencias entre ellos. Procura conciliar la voluntad salvífica universal de Dios con el hecho de que todo hombre se realiza como tal dentro de una tradición cultural, que tiene en la religión respectiva su expresión más elevada y su fundamentación última.

12. El teocentrismo pretende ser una superación del cristocentrismo, un cambio de paradigma, una revolución copernicana. Esta posición brota, entre otras razones, de cierta mala conciencia debida a la unión de la acción misionera del pasado a la política colonial, aunque olvidando a veces el heroísmo que acompañó a la acción evangelizadora. Trata de reconocer las riquezas de las religiones y el testimonio moral de sus miembros, y, en última instancia, pretende facilitar la unión de todas las religiones para un trabajo conjunto por la paz y por la justicia en el mundo. Podemos distinguir un teocentrismo en el cual Jesucristo, sin ser constitutivo, se considera normativo de la salvación, y otro en el cual ni siquiera se reconoce a Jesucristo este valor normativo. En el primer caso, sin negar que otros puedan también mediar la salvación, se reconoce en Jesucristo el mediador que mejor la expresa; el amor de Dios se revela más claramente en su persona y en su obra, y así es el paradigma para los otros mediadores. Pero sin él no nos quedaríamos sin salvación, sólo sin su manifestación más perfecta. En el segundo caso, Jesucristo no es considerado ni como constitutivo ni como normativo para la salvación del hombre. Dios es trascendente e incomprensible, de modo que no lo podemos juzgar sus designios con nuestros patrones humanos. Así tampoco podemos evaluar o comparar los diversos sistemas religiosos. El «soteriocentrismo» radicaliza todavía más la posición teocéntrica, pues tiene menos interés en la cuestión sobre Jesucristo (ortodoxia) y más en el compromiso efectivo de cada religión con la humanidad que sufre (ortopraxis). De este modo el valor de las religiones está en promover el Reino, la salvación, el bienestar de la humanidad. Esta posición puede así caracterizarse como pragmática e imanentista.

### **1.3. 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.

14. La concepción epistemológica subyacente a la posición pluralista utiliza la distinción de Kant entre noumenon y phaenomenon. Siendo Dios, o la Realidad última, trascendente e inaccesible al hombre, sólo podrá ser experimentado como fenómeno, expresado por imágenes y nociones condicionadas culturalmente; esto explica que representaciones diversas de la misma realidad no necesiten excluirse recíprocamente a priori. La cuestión de la verdad todavía se relativiza más con la introducción del concepto de verdad mitológica, que no implica adecuación con una realidad, sino que simplemente despierta en el sujeto una disposición adecuada a lo enunciado. Sin embargo hay que observar que expresiones tan contrastantes del noumenon acaban de hecho por disolverlo, vaciando el sentido de la verdad mitológica. Subyace también una concepción que separa radicalmente el Trascendente, el Misterio, el Absoluto, de sus representaciones; siendo todas ellas relativas, porque son imperfectas e inadecuadas, no pueden reivindicar exclusividad en la cuestión de la verdad.

15. La búsqueda de un criterio para la verdad de una religión que, para ser aceptado por las otras religiones, debe situarse fuera de la misma, es tarea seria para la reflexión teológica. Ciertos teólogos evitan términos cristianos para hablar de Dios (Eternal One, Ultimate Reality, Real) o para designar la conducta correcta (Reality-centredness, y no Self-centredness). Pero se nota que tales expresiones o manifiestan una dependencia de una determinada tradición (cristiana) o se hacen tan abstractas que dejan de ser útiles. El recurso al humanum no convence por tratarse de un criterio meramente fenomenológico, que haría la teología de las religiones dependiente de la antropología dominante en la época. También se señala que hay que considerar como la religión verdadera la que consiga mejor, sea conciliar la finitud, la provisionalidad y la mutabilidad de su autocomprensión con la infinitud hacia la que apunta, sea reducir a la unidad (fuerza integrativa) la pluralidad de experiencias de la realidad y de las concepciones religiosas.

### **1.4. 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 ello 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 distinga 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.

17. También relacionado con la misma cuestión está el fenómeno de la oración, que se encuentra en las diversas religiones. ¿Es en definitiva el mismo destinatario el que es invocado en la oraciones de los fieles bajo nombres diversos? Divinidades y poderes religiosos, fuerzas personificadas de la naturaleza, de la vida y de la sociedad, proyecciones psíquicas o míticas, ¿representan todas ellas la misma realidad? ¿No se da aquí un paso indebido de una actitud subjetiva a un juicio objetivo? Puede haber una oración politeísta que se dirija al verdadero Dios, ya que un acto salvífico puede darse a través de una mediación errónea. Pero esto no significa el reconocimiento objetivo de esta mediación religiosa como mediación salvífica, aunque sí que esta oración auténtica fue suscitada por el Espíritu Santo(724).

### **1.5. El debate cristológico**

18. Detrás de la problemática teo-lógica, que acabamos de ver, ha estado siempre presente la cuestión cristológica, 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 legítimas 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 de 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 pueden explicarse por el contexto histórico-cultural: cultura clásica (sólo una verdad cierta e inmutable), mentalidad escatológico-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 al 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.

### **1.6. 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.

25. El diálogo interreligioso se fundamenta teológicamente sea en el origen común de todos los seres humanos creados a imagen de Dios, sea en el destino común que es la plenitud de la vida en Dios, sea en el único plan salvífico divino a través de Jesucristo, sea en la presencia activa del Espíritu divino entre los adeptos de otras tradiciones religiosas(725). La presencia del Espíritu no se da del mismo modo en la tradición bíblica y en las otras religiones, porque Jesucristo es la plenitud de la revelación. Pero experiencias y percepciones, expresiones y comprensiones diversas, provenientes tal vez del mismo «acontecimiento trascendental», valoran sobremanera el diálogo interreligioso. Exactamente a través de él puede desarrollarse el propio proceso de interpretación y de comprensión de la acción salvífica de Dios.

26. «Una fe que no se ha hecho cultura es una fe que no ha sido plenamente recibida, no ha sido enteramente pensada, no ha sido fielmente vivida»(726). Estas palabras de Juan Pablo II en una carta al Cardenal Secretario de Estado (20 de mayo de 1982) dejan clara la importancia de la inculturación de la fe. Se constata que la religión es el corazón de toda cultura, como instancia de sentido último y fuerza estructurante fundamental. De este modo la inculturación de la fe no puede prescindir del encuentro con las religiones, que se debería dar sobre todo a través del diálogo interreligioso(727).

## **2. 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.

### **2.1. La iniciativa del Padre en la salvación**

28. Solamente a la luz del designio divino de 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. Rom 5, 8-11; 8, 3. 32; 2 Cor 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. Rom 3, 29). La salvación de Dios, que es Jesús, se presenta a todas las naciones (cf. Lc 2, 30; 3, 6; Hech 28, 28).

29. La iniciativa del Padre en la salvación es afirmada en 1 Jn 4, 14: «El Padre ha enviado a su Hijo como Salvador del mundo». Dios, «el Padre de quien todo proviene» (1 Cor 8, 6), es el origen de la obra de salvación realizada por Cristo. El título de «Salvador», con el que Cristo es frecuentemente nombrado (cf. Lc 2, 11; Jn 4, 42; Hech 5, 31, etc.) es dado con prioridad a Dios en algunos escritos del Nuevo Testamento (cf. 1 Tim 1, 1; 2, 3; 4, 10; Tit 1, 3; 2, 10; 3, 4; Jud 25), sin que por ello se lo excluya de Cristo (cf. Tit 1, 4; 2, 13; 3, 6). Según 1 Tim 2, 3-4 «Dios, nuestro salvador..., quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad». La voluntad salvífica no conoce restricciones, pero va unida al deseo de que los hombres conozcan la verdad, es decir se adhieran a la fe (cf. 1 Tim 4, 10, Dios es «el salvador de todos los hombres, pero especialmente de los que creen»). Esta voluntad de salvación tiene por tanto como consecuencia la necesidad del anuncio. Está ligada por otra parte a la única mediación de Cristo (cf. 1 Tim 2, 5-6), a la que en seguida nos referiremos.

30. Dios Padre es a la vez el término hacia el que todo camina. El último fin de la acción creadora y salvadora se realizará cuando hayan sido sometidas al Hijo todas las cosas; «entonces también el Hijo se someterá a aquel que le ha sometido todas las cosas, para que Dios sea todo en todas las cosas» (1 Cor 15, 28).

31. El A.T. conoce ya alguna prefiguración de esta universalidad que sólo en Cristo se revelará plenamente. Todos los hombres, sin excepción, han sido creados a imagen y semejanza de Dios (cf. Gén 1, 26s; 9, 6); dado que en el NT la imagen de Dios es Cristo (2 Cor 4, 4; Col 1, 15) se puede pensar en una determinación de todos los hombres hacia Cristo. La alianza de Dios con Noé abraza a todos los seres vivos de la tierra (cf. Gén 9, 9. 12. 17s). En Abraham «serán bendecidos todos los linajes de la tierra» (Gén 12, 3; cf. 18, 18); esta bendición para todos viene también por los descendientes de Abraham, a causa de la obediencia de éste (cf. Gén 22, 17-18; 26, 4-5; 28, 14). El Dios de Israel ha sido reconocido como tal por algunos extranjeros (cf. Jos 2; 1 Re 10, 1-13; 17, 17-24, 2 Re 5, 1-27). En el Deutero- y Tritoisaias se encuentran también textos que hacen referencia a la salvación de los pueblos en el contexto de la salvación del pueblo de Israel (cf. Is 42, 1-4; 49, 6-8; 66, 18-21, etc., las ofrendas de los pueblos serán reconocidas por Dios como las ofrendas de los israelitas; también Sal 86; 47, 10, «los príncipes de los pueblos se unen al pueblo del Dios de Abraham»). Se trata de una universalidad que tiene a

Israel como centro. También la Sabiduría se dirige a todos sin distinción de pueblos o razas (cf. Prov 1, 20-23; 8, 2-11; Sab 6, 1-10. 21, etc.).

## 2.2. La única mediación de Jesús

### 2.2.1. Algunos temas neotestamentarios

32. Ya hemos notado que la voluntad de salvación de Dios Padre se une a la fe en Jesús. Él es el único en quien el designio salvador se realiza: «No hay bajo el cielo otro nombre dado a los hombres por el que nosotros podamos salvarnos» (Hech 4, 12). Que la salvación se adquiere sólo por la fe en Jesús es una afirmación constante en el Nuevo Testamento. Precisamente quienes creen en Cristo son la verdadera descendencia de Abraham (cf. Rom 9, 6-7; Gál 3, 29; Jn 8, 31-58; Lc 1, 55). La bendición de todos en Abraham encuentra su sentido en la bendición de todos en Cristo.

33. Según el evangelio de Mateo, Jesús se ha sentido especialmente enviado al pueblo de Israel (Mt 15, 24; cf. Mt 10, 5-6). Estas afirmaciones responden a la presentación peculiar de Mateo de la historia de la salvación: la historia de Israel está orientada a su cumplimiento en Cristo (cf. Mt 1, 22-23; 2, 5-6. 15. 17-18. 23), y la perfección de las promesas divinas se realizará cuando hayan pasado el cielo y la tierra y todo se haya cumplido (cf. Mt 5, 18). Este cumplimiento se ha iniciado ya en los acontecimientos escatológicos de la muerte (cf. Mt 27, 51-53) y resurrección (cf. Mt 28, 2-4) de Cristo. Pero Jesús no excluye a los gentiles de la salvación: alaba la fe de algunos de ellos, que no se encuentra en Israel (cf. Mt 8, 10; Lc 7, 9, el centurión; Mt 15, 21-28; Mc 7, 24-30, la siriofenicia); vendrán de oriente y de occidente a sentarse a la mesa en el reino mientras los hijos del reino serán echados fuera (Mt 8, 11-12; Lc 13, 18-29, cf. 11, 20-24). Jesús resucitado da a los once discípulos una misión universal (cf. Mt 28, 16-20; Mc 16, 15-18; Hech 1, 8). La primera Iglesia empieza pronto la misión a los gentiles, por inspiración divina (Hech 10, 34). En Cristo no hay diferencia entre judíos y gentiles (Gál 4, 24; Col 3, 11).

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 N.T. 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 todo cuanto existe ha sido hecho por medio de Cristo (cf. 1 Cor 8, 6; Jn 1, 3. 10; Heb 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; cf. Col 1, 17).

El paralelismo paulino entre Adán y Cristo (cf. 1 Cor 15, 20-22. 44-49; Rom 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.

36. «[La Palabra] era la luz verdadera que ilumina a todo hombre al venir a este mundo» (Jn 1, 9)(728). Es Jesús en cuanto Logos encarnado el que ilumina a todos los hombres. El Logos ha ejercido ya la mediación creadora, no sin referencia a la encarnación y salvación futuras, y por ello Jesús viene a los suyos, que no lo reciben (cf. Jn 1, 3-4. 10. 11). Jesús anuncia un culto a Dios en espíritu y en verdad, que va más allá de Jerusalén y del monte Garizim (cf. Jn 4, 21-24), reconocido por la confesión de los samaritanos: «Éste es verdaderamente el salvador del mundo» (Jn 4, 42).

37. La mediación única de Jesucristo se relaciona con la voluntad salvífica universal de Dios en 1 Tim 2, 5-6: «No hay más que un solo Dios y un solo mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús, que se entregó a sí mismo en rescate por todos». La unicidad del mediador (cf. también Heb 8, 6; 9, 15; 12, 24) corresponde a la unicidad del Dios que quiere salvar a todos. El mediador único es el hombre Cristo Jesús; también aquí se trata de la significación universal de Jesús en cuanto es el Hijo de Dios encarnado. Es el mediador entre Dios y los hombres porque es el Hijo hecho hombre que se ha entregado a la muerte en rescate por todos.

38. En el discurso de Pablo en el Areópago (Hech 17, 22-31) se muestra con claridad que la conversión a Cristo implica una ruptura con el pasado. Las religiones han llevado de hecho a los hombres a la idolatría. Pero a la vez parece reconocerse la autenticidad de una búsqueda filosófica que, si no ha llegado al conocimiento del verdadero Dios, no por ello estaba en un camino completamente equivocado. La búsqueda a tientas de Dios, responde a los designios de la providencia; parece que habrá de tener también aspectos positivos. ¿Hay relación con el Dios de Jesucristo también antes de la conversión (cf. Hech 10, 34)? No hay una actitud cerrada del NT hacia todo lo que no proviene de la fe en Cristo; la apertura se puede manifestar también a los valores religiosos (cf. Flp 4, 8).

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 el 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.

#### 2.2.2. Motivos de la tradición recogidos en el reciente magisterio

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. Los 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(729).

42. La teología de las semillas del Verbo arranca de san Justino. Frente al politeísmo del mundo griego, Justino ve en la filosofía una aliada del cristianismo, porque ha seguido la razón; ahora bien, esta razón se encuentra en su totalidad solamente en Jesucristo, el Logos en persona. Solamente los cristianos lo conocen en su integridad(730). Pero de este Logos ha participado todo el género humano. Por ello desde siempre ha habido quien ha vivido de acuerdo con el Logos, y en este sentido ha habido «cristianos», aunque han tenido sólo el conocimiento según una parte del Logos seminal(731). Hay mucha diferencia entre la semilla de algo y la cosa misma. Pero de todas maneras la presencia parcial y seminal del Logos es don y gracia divina. El Logos es el sembrador de estas «semillas de verdad»(732).

43. Para Clemente Alejandrino el hombre es racional en cuanto participa de la razón verdadera que gobierna el universo, el Logos. Tiene acceso pleno a esta razón si se convierte y sigue a Jesús, el Logos encarnado(733). Con la encarnación el mundo se ha llenado de las semillas de salvación(734). Pero existe también una siembra divina desde el comienzo de los tiempos, que ha hecho que partes diversas de la verdad estén entre los griegos y entre los bárbaros, en especial en la filosofía considerada en su conjunto(735), aunque junto a la verdad no haya faltado la cizaña(736). La filosofía ha tenido para los griegos una función semejante a la de la ley para los hebreos, ha sido una preparación para la plenitud de Cristo(737). Pero hay una diferencia clara entre la acción de Dios en estos filósofos y en el Antiguo Testamento. Por otra parte, sólo en Jesús, luz que ilumina a todo hombre, se puede contemplar el Logos perfecto, la verdad entera. Los fragmentos de verdad pertenecen al todo(738).

44. Justino y Clemente coinciden en señalar que estos fragmentos de la verdad total conocidos por los griegos provienen, en parte al menos, de Moisés y los profetas. Éstos son más antiguos que los filósofos(739). De ellos, según los planes de la providencia, han «robado» los griegos, que no han sabido dar gracias por lo que han recibido(740). Este conocimiento de la verdad no está por tanto sin relación con la revelación histórica que encontrará su plenitud en la encarnación de Jesús.

45. Ireneo no hace uso directamente de la idea de las semillas del Verbo. Pero subraya fuertemente que en todos los momentos de la historia el Logos ha estado junto a los hombres, los ha acompañado, en previsión de la encarnación(741); con ésta, trayéndose a sí mismo, Jesús ha traído toda la novedad. La salvación está ligada por tanto a la aparición de Jesús, aunque ésta hubiera sido ya anunciada y sus efectos de algún modo se hayan anticipado(742).

46. El Hijo de Dios se ha unido a todo hombre(743). 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»(744). 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(745). Conteniéndonos a todos en él nos puede reconciliar a todos con Dios Padre(746). En su humanidad glorificada todos podemos encontrar la resurrección y el descanso(747).

47. No olvidan los Padres que esta unión de los hombres en el cuerpo de Cristo se produce sobre todo en el bautismo y la eucaristía. Pero la unión de todos en Cristo por su asunción de nuestra naturaleza constituye un presupuesto objetivo a partir del cual el creyente crece en la unión personal con Jesús. La significación universal de Cristo se muestra también para los primeros cristianos en el hecho de que libera al hombre de los príncipes de este mundo que lo encierran en lo particular y lo nacional(748).

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(749). Indica además que sólo «in mysterio Verbi incarnati mysterium hominis vere clarescit»(750). 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(751). 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 revestido(752). Aunque son muy varias las interpretaciones patrísticas de la imagen, no se puede despreciar esta corriente que ve en el Hijo que se ha de 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 (1 Cor 15, 49) no parece equivocado pensar que en todo hombre tiene que haber una cierta disposición interna hacia este fin.

### 2.2.3. 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  $\text{É}\nu\omicron\delta\ \acute{\omicron}\delta\acute{\alpha}\nu\iota\acute{\alpha}\delta\acute{\omicron}\acute{\epsilon}\acute{\omicron}\delta$ . 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(753). A partir de la venida de Jesús al mundo, y sobre todo a partir de su 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(754).
- 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(755), y cuya obra no puede no referirse a Cristo(756). 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).

### 2.3. 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 AT nos muestra el Espíritu de Dios sobre las aguas (Gén 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 Gén 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 hablar de la amistad original, «amicitia originalis», del hombre con Dios y de Dios con el hombre(757) 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; Ecle 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(758).

52. La tragedia del pecado consiste en que en lugar de la cercanía entre Dios y el hombre viene la distancia. El espíritu de las tinieblas ha presentado a Dios como enemigo del hombre, como amenaza (cf. Gén 3, 4-5)(759). Pero Dios se ha acercado al hombre a través de las diversas alianzas de que ya nos habla el AT. La imagen y la semejanza significa desde el principio capacidad de relación personal con Dios y, por tanto, capacidad de alianza. Así Dios se ha acercado gradualmente a los hombres, a través de las diversas alianzas con Noé (cf. Gén 7, 1ss), con Abraham y con Moisés, con los que Dios se ha hecho amigo (Sant 2, 23; Éx 33, 11).

53. En la Alianza Nueva Dios se acercó tanto al hombre que envió a su Hijo al mundo, encarnado por obra del Espíritu Santo en el seno de la Virgen María. La Nueva Alianza, al contrario de la precedente, no es de la letra, sino del Espíritu (2 Cor 3, 6). Es la alianza nueva y universal, la alianza de la universalidad del Espíritu. La universalidad quiere decir «versus unum», hacia uno. La misma palabra «espíritu» quiere decir movimiento, y éste incluye el «hacia», la dirección. El Espíritu es llamado  $\acute{\alpha}\nu\upsilon\alpha\iota\acute{\epsilon}\omicron$ , (Hech 1, 8), y la  $\acute{\alpha}\nu\upsilon\alpha\iota\acute{\epsilon}\omicron$  incluye la posibilidad de una dirección. De las palabras de Jesús sobre el Espíritu Paráclito se deduce que el «ser hacia» se refiere a Jesús.

54. La conexión estrecha entre el Espíritu y Cristo se manifiesta en la unción de Jesús. Jesucristo significa precisamente Jesús es el Ungido de Dios con la unción que es el Espíritu: «El Espíritu del Señor está sobre mí, porque me ha unguido...» (Lc 4, 16; Is 61, 1-2). Dios ha unguido a Jesús «con el Espíritu Santo y con poder», y así «pasó haciendo el bien y curando a todos los oprimidos por el diablo» (Hech 10, 38). Como dice Ireneo «en el nombre de Cristo se sobreentiende el que unge, el que es unguido y la misma unción con la que es unguido. El que



unge es el Padre, el ungido es el Hijo, en el Espíritu que es la unción. Como dice la Palabra por medio de Isaías: "El Espíritu del Señor está sobre mí porque me ha ungido" (Is 61, 1-2), significando el Padre que unge, el Hijo ungido, y la unción que es el Espíritu»(760).

55. La universalidad de la alianza del Espíritu es por tanto la de la alianza en Jesús. El se ha ofrecido al Padre en virtud del Espíritu eterno (Heb 9, 14), en el que ha sido ungido. Esta unción se extiende al Cristo total, a los cristianos ungidos por el Espíritu, y a la Iglesia. Ignacio de Antioquía señaló ya que Jesús recibió el unguento «para inspirar incorrupción a su Iglesia»(761). Jesús ha sido ungido en el Jordán, según Ireneo, «para que nosotros fuéramos salvados al recibir de la abundancia de su unción»(762). Gregorio de Nisa lo ha expresado con una imagen profunda y bella: «La noción de unción sugiere... que no hay ninguna distancia entre el Hijo y el Espíritu. De hecho, como entre la superficie del cuerpo y la unción del aceite, ni la razón ni la sensación conocen intermediarios, igualmente es inmediato el contacto del Hijo con el Espíritu; por tanto, el que está a punto de entrar en contacto con el Hijo mediante la fe, debe necesariamente entrar antes en contacto con el aceite. Ninguna parte carece del Espíritu Santo»(763). El Cristo total incluye en cierto sentido a todo hombre, porque Cristo se ha unido a todos los hombres(764). El mismo Jesús dice: «Cuanto hicisteis a uno de estos hermanos míos más pequeños, a mí me lo hicisteis» (Mt 25, 40).

56. La Iglesia es el lugar privilegiado de la acción del Espíritu. En ella, cuerpo de Cristo, el Espíritu suscita los diversos dones para utilidad común (cf. 1 Cor 12, 4-11). Es conocida la formulación de Ireneo: «Donde está el Espíritu del Señor allí está la Iglesia, y donde está la Iglesia está el Espíritu del Señor y toda gracia»(765). Y san Juan Crisóstomo: «Si el Espíritu Santo no estuviera presente no existiría la Iglesia; si existe la Iglesia, esto es un signo abierto de la presencia del Espíritu»(766).

57. Algunos pasajes del N.T. parecen insinuar el alcance universal de la acción del Espíritu, siempre en relación con la misión evangelizadora de la Iglesia que ha de llegar a todos los hombres. El Espíritu Santo precede y guía la predicación, está en el origen de la misión a los paganos (Hech 10, 19. 44-47). La superación del pecado de Babel tendrá lugar en el Espíritu. Al contrario de la tentativa de los constructores de la torre de Babel, que con sus propios esfuerzos quieren llegar al cielo, la morada de Dios, ahora el Espíritu Santo baja del cielo como un don, y da la posibilidad de hablar todas las lenguas y de escuchar cada uno en la suya propia las grandezas de Dios (cf. Hech 2, 1-11). La torre de Babel era un esfuerzo para realizar la unidad sin universalidad: «Hagámonos un nombre [un signo de unidad], de lo contrario nos dispersaremos por toda la tierra» (Gén 11, 4). Pentecostés fue el don de la universalidad en la unidad: «Todos fueron llenos de Espíritu Santo y empezaron a hablar lenguas diversas, según el Espíritu les concedía expresarse» (Hech 2, 4). En el don del Espíritu de Pentecostés se ha de ver también la perfección de la alianza del Sinaí (cf. Éx 19, 1ss), que pasa así a ser universal.

58. El don del Espíritu es el don de Jesús resucitado y subido al cielo a la derecha del Padre (Hech 2, 32; cf. Jn 14, 15. 26; 15, 26; 16, 7; 20, 22); se trata de una enseñanza constante en el Nuevo Testamento. La misma resurrección de Jesús se realiza con la intervención del Espíritu (cf. Rom 1, 4; 8, 11). El Espíritu Santo nos es dado como Espíritu de Cristo, Espíritu del Hijo (cf. Rom, 8, 9; Gál 4, 6; Flp 1, 19; Hech 16, 7). No se puede por tanto pensar en una acción universal del Espíritu que no esté en relación con la acción universal de Jesús. Los Padres no han dejado de ponerlo de relieve(767). Sólo por la acción del Espíritu los hombres podemos ser conformados con la imagen de Jesús resucitado, nuevo Adán, en quien el hombre adquiere definitivamente la dignidad a que estaba llamado desde los orígenes: «Y todos nosotros, con el rostro descubierto, reflejando como en un espejo la gloria del Señor, somos transformados en esta misma imagen, de gloria en gloria, según la acción del Espíritu» (2 Cor 3, 18). El hombre que ha sido creado a imagen de Dios, por la presencia del Espíritu es renovado a imagen de Dios (o de Cristo) según la acción del Espíritu. El Padre es el pintor; el Hijo es el modelo según el cual el hombre es pintado; el Espíritu Santo es el pincel con que es pintado el hombre en la creación y en la redención.

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» (ἡγήσεται) incluye el camino (ὁ δόμος). 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 (1 Cor 12, 3). Y la terminología del Paráclito, usada por Juan, nos indica que 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»(768). 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 Iglesia. 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 el Espíritu obra en el corazón de los hombres, o en la historia de los pueblos, en las culturas o religiones, asume un papel de preparación evangélica y no puede no referirse a Cristo»(769).

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»(770). 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.

#### **2.4. «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 hombres 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 interrogan 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.

##### **2.4.1. «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 medía 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 (1 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 Iglesia que, por encargo de Dios, tiene que estar al servicio de la venida del reino de Dios.

66. En su encíclica *Mystici Corporis*, Pío XII aborda la cuestión de la relación con la Iglesia de aquellos que alcanzan la salvación fuera de la comunión visible de la misma. Dice de ellos que se ordenan al cuerpo místico de Cristo por un inconsciente anhelo y deseo(771). La oposición del jesuita americano Leonard Feeney, que insiste en la interpretación exclusivista de la frase «Extra Ecclesiam nulla salus», da ocasión a la carta del Santo Oficio al Arzobispo de Boston del 8 de agosto de 1949, que rechaza la interpretación de Feeney y precisa la enseñanza de Pío XII. La carta distingue entre la necesidad de la pertenencia a la Iglesia para la salvación (*necessitas praecepti*) y la necesidad de los medios indispensables para la salvación (*intrinsicam necessitas*); en relación con estos últimos la Iglesia es una ayuda general para la salvación(772). En el caso de una ignorancia invencible basta el deseo implícito de pertenecer a la Iglesia; este deseo estará siempre presente cuando un hombre aspira a conformar su voluntad a la de Dios(773). Pero la fe, en el sentido de Heb 11, 6, y el amor son siempre necesarios con necesidad intrínseca(774).

67. El Concilio Vaticano II hace suya la frase «extra Ecclesiam nulla salus». Pero con ella se dirige explícitamente a los católicos, y limita su validez a aquellos que conocen la necesidad de la Iglesia para la salvación. Considera el Concilio que la afirmación se funda en la necesidad de la fe y del bautismo afirmada por Cristo(775). De esta manera el Concilio se coloca en continuidad con la enseñanza de Pío XII, pero pone de relieve con más claridad el carácter parenético original de esta frase.

68. A diferencia de Pío XII el Concilio renuncia a hablar del *votum implicitum* y aplica el concepto del *votum* sólo al deseo explícito de los catecúmenos de pertenecer a la Iglesia(776). De los no cristianos se dice que están ordenados de diverso modo al pueblo de Dios. Según las diferentes maneras con que la voluntad salvífica de Dios

abraza a los no cristianos, distingue el Concilio cuatro grupos: en primer lugar los judíos; en segundo lugar los musulmanes; en tercer lugar aquellos que sin culpa ignoran el evangelio de Cristo y no conocen la Iglesia, pero que buscan a Dios con corazón sincero y se esfuerzan por cumplir su voluntad conocida a través de la conciencia; y en cuarto lugar aquellos que, sin culpa, no han llegado todavía al expreso reconocimiento de Dios, pero que no obstante se esfuerzan por llevar una vida recta(777).

69. Los dones que Dios ofrece a todos los hombres para llevarlos a la salvación se fundan, según el Concilio, en su voluntad salvífica universal(778). El hecho de que también los no cristianos estén ordenados al Pueblo de Dios se funda en que la llamada universal a la salvación incluye la vocación de todos los hombres a la unidad católica del Pueblo de Dios(779). El Concilio considera que la relación íntima de ambas vocaciones se funda en la única mediación de Cristo, que en su Cuerpo que es la Iglesia se hace presente en medio de nosotros(780).

70. Así se devuelve a la frase «extra Ecclesiam nulla salus» su sentido original, el de exhortar a la fidelidad a los miembros de la Iglesia(781). Integrada esta frase en la más general «extra Christum nulla salus», ya no se encuentra en contradicción con la llamada de todos los hombres a la salvación.

#### 2.4.2. «Paschali misterio 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 conformados con la muerte de Cristo y caminar al encuentro de la resurrección(782).

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»(783). 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(784), no serán salvados aquellos que pertenecen ciertamente «al cuerpo», pero no «al corazón» de la Iglesia, porque no han perseverado en el amor(785).

73. Por ello se puede hablar no sólo en general de una ordenación a la Iglesia de los no cristianos justificados, sino también de una vinculación con el misterio de Cristo y de 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(786); 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.

#### 2.4.3. «Universale salutis sacramentum»

74. Mientras se partía del supuesto de que todos los hombres entraban en contacto con la Iglesia, la necesidad de la Iglesia para la salvación se entendió sobre todo como necesidad de pertenencia a ella. Desde que la Iglesia se ha hecho consciente de su condición de minoría, tanto diacrónica como sincrónicamente, ha pasado al primer plano la necesidad de la función salvífica universal de la Iglesia. Esta misión universal y esta eficacia sacramental en orden a la salvación han encontrado su expresión teológica en la denominación de la Iglesia como sacramento universal de salvación. Como tal la Iglesia está al servicio de la venida del reino de Dios, en la unión de todos los hombres con Dios y en la unidad de los hombres entre sí(787).

75. Dios se ha revelado de hecho como amor no sólo porque nos da ya ahora parte en el reino de Dios y en sus frutos, sino también porque nos llama y libera para la colaboración en la venida de su reino. Así la Iglesia no es sólo signo, sino también instrumento del reino de Dios que irrumpe con fuerza. La Iglesia lleva a cabo su misión como sacramento universal de salvación en la  $\text{I}\alpha\text{n}\theta\delta\omega\text{n}\beta\acute{\alpha}$ ,  $\text{E}\acute{\alpha}\acute{\epsilon}\delta\omega\text{n}\beta\acute{\alpha}$  y  $\text{A}\acute{\epsilon}\acute{\epsilon}\acute{\epsilon}\omega\text{n}\beta\acute{\alpha}$ .

76. A través de la  $\text{I}\alpha\text{n}\theta\delta\omega\text{n}\beta\acute{\alpha}$  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(788).

77. En la  $\text{E}\acute{\alpha}\acute{\epsilon}\delta\omega\text{n}\beta\acute{\alpha}$ , la celebración del misterio pascual, la Iglesia cumple su misión de servicio sacerdotal en representación de toda la humanidad. En 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 Cor 5, 21) y en nuestro

lugar «colgó del madero» (Gál 3, 13) para librarnos del pecado(789). Finalmente, en la ἀεὶ ἔσθαι 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»(790) Pues la acción del Espíritu precede a veces incluso visiblemente a la actividad apostólica de la Iglesia(791), 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»(792).

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)»(793).

### **3. Algunas consecuencias para una teología cristiana de las religiones**

80. Una vez estudiada la iniciativa salvífica del Padre, la mediación universal de Cristo, la universalidad del don del Espíritu, la función de la Iglesia en la salvación de todos, tenemos los elementos para esbozar una teología de las religiones. Ante la nueva situación creada por el pluralismo religioso se replantea la pregunta por la significación universal de Jesucristo también en relación con las religiones y la función que éstas pueden tener en el designio de Dios que no es otro que el de recapitular todas las cosas en Cristo (Ef 1, 10). Nada tiene de extrañar que viejos temas de la tradición se utilicen para iluminar las nuevas situaciones. Positivamente se ha de tener presente la significación universal de Jesús y de su Espíritu y también de la Iglesia. Ésta en efecto anuncia el evangelio, está al servicio de la comunión entre todos y representa a toda la humanidad mediante su servicio sacerdotal en la celebración litúrgica del misterio pascual. Negativamente, esta universalidad es exclusiva: ni hay un Logos que no sea Jesús ni hay un Espíritu que no sea el Espíritu de Cristo. En estas coordenadas se inscriben los problemas concretos que a continuación se tratan. Estudiaremos algunos de los puntos ya señalados en el «status quaestionis».

#### **3.1. El valor salvífico de las religiones**

81. No es hoy objeto de discusión la posibilidad de salvación fuera de la Iglesia de aquellos que viven según su conciencia. Esta salvación, como se ha visto en la exposición precedente, no se produce con independencia de Cristo y de su Iglesia. Se funda en la presencia universal del Espíritu, que no puede desligarse del misterio pascual de Jesús(794). Algunos textos del Vaticano II tratan específicamente de las religiones no cristianas: los que todavía no han recibido el evangelio están ordenados de diversos modos al pueblo de Dios, y la pertenencia a las diversas religiones no parece indiferente a los efectos de esta «ordenación»(795). Se reconoce que en las diversas religiones hay rayos de la verdad que ilumina a todo hombre(796), semillas del Verbo(797), por la disposición de Dios hay en ellas cosas buenas y verdaderas(798), se encuentran elementos de verdad, de gracia y de bien no solamente en los corazones de los hombres, sino también en los ritos y en las costumbres de los pueblos, aunque todo deba ser «sanado, elevado y completado»(799). Si las religiones como tales pueden tener valor en orden a la salvación es un punto que queda abierto.

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(800). 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(801). De la disposición del cap. 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(802), después de haberse desarrollado la idea de la misión impulsada por el Espíritu Santo (nn. 21-27)(803). Al final del n. 28 se 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(804). 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 los números 55-56(805), 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"»(806). 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 lo 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.(807). 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(808). 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(809). La búsqueda del bien es en último término una actitud religiosa(810). Es la respuesta humana a la invitación divina que se recibe siempre en y a través de Cristo(811). Parece que 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.

### **3.2. La cuestión de la revelación**

88. La especificidad e irrepetibilidad 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 así a la vez el mediador y la plenitud de toda la revelación(812). 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.

89. Antes de la venida de Cristo Dios se reveló de un modo peculiar al pueblo de Israel como el único Dios vivo y verdadero. En cuanto testimonio de esta revelación los libros del Antiguo Testamento son palabra de Dios y conservan un valor perenne(813). Sólo en el Nuevo Testamento reciben y manifiestan su significación completa los libros del Antiguo(814). Pero en el judaísmo persiste la verdadera revelación divina del Antiguo Testamento. Ciertos elementos de la revelación bíblica han sido recogidos por el Islam, que los ha interpretado en un contexto distinto.

90. Dios se ha dado a conocer y sigue dándose a conocer a los hombres de muchas maneras: a través de las obras de la creación (cf. Sab 13, 5; Rom 1, 19-20); a través de los juicios de la conciencia (cf. Rom 2, 14-15), etc. Dios puede iluminar a los hombres por caminos diversos. La fidelidad a Dios puede dar lugar a un cierto conocimiento por connaturalidad. Las tradiciones religiosas han sido marcadas por «muchas personas sinceras, inspiradas por el Espíritu de Dios»(815). La acción del Espíritu no deja de ser percibida de algún modo por el ser humano. Si, según la enseñanza de la Iglesia, en las religiones se encuentran «semillas del Verbo» y «rayos de la verdad», no pueden excluirse en ellas elementos de un verdadero conocimiento de Dios, aun con

imperfecciones(816). La dimensión gnoseológica no puede estar del todo ausente donde reconocemos elementos de gracia y de salvación.

91. Pero aunque Dios haya podido iluminar a los hombres de diversas maneras, nunca tenemos la garantía de la recta acogida e interpretación de estas luces en quien las recibe. Sólo en Jesús tenemos la garantía de la plena acogida de la voluntad del Padre. El Espíritu ha asistido de manera especial a los apóstoles en el testimonio de Jesús y en la transmisión de su mensaje; de la predicación apostólica ha surgido el Nuevo Testamento y también gracias a ella la Iglesia ha recibido el Antiguo. La inspiración divina que la Iglesia reconoce a los escritos del Antiguo y Nuevo Testamento asegura que en ellos se ha recogido todo y sólo lo que Dios quería que se escribiese.

92. No todas las religiones tienen libros sagrados. Aunque no pueda excluirse, en los términos expuestos, alguna iluminación divina, en la composición de estos libros (en las religiones que los tienen) es más adecuado reservar el calificativo de inspirados a los libros canónicos(817). La denominación de «palabra de Dios» se ha reservado en la tradición a los escritos de los dos testamentos. La distinción es clara incluso en los antiguos escritores eclesiásticos que han reconocido semillas del Verbo en escritos filosóficos y religiosos. Los libros sagrados de las diferentes religiones, aun cuando puedan formar parte de una preparación evangélica, no pueden considerarse como equivalentes al Antiguo Testamento, que constituye la preparación inmediata a la venida de Cristo al mundo.

### **3.3. 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 absolutez. Se ha de considerar que todas las religiones tienen igual valor. Piensan que es una pretensión de superioridad la consideración de Jesús como salvador y mediador único para todos los hombres.

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 absoluto un menosprecio ni una minusvaloración el que la teología católica afirme que todo lo que en las otras religiones es verdadero y digno de aprecio viene de Cristo en el Espíritu Santo. Éste es el mejor modo que el cristiano tiene de expresar su aprecio por estas religiones.

95. Si comparamos algunas de las opiniones teológicas expuestas en el c. 1 con las concepciones magisteriales actuales y su fundamentación en la Escritura y en la Tradición que han sido objeto del c. 2, se constata que es común a unas y otras la intención fundamental de reconocer con respeto y gratitud las verdades y valores que se encuentran en las diversas religiones. Ambas buscan el diálogo con ellas, sin prejuicios y sin afanes de polémica.

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 enseñanza paulina del conocimiento natural de Dios, y a la vez expresa 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.

97. La teología de las religiones que encontramos en los documentos oficiales argumenta desde el centro de la fe. Respecto al modo de proceder de las teologías pluralistas, y a pesar de las diferentes opiniones y de los constantes cambios que se dan en ellas, se puede afirmar que en el fondo tienen una estrategia «ecuménica» del diálogo, es decir, se preocupan por una renovada unidad con las diferentes religiones. Pero esta unidad puede sólo construirse eliminando aspectos de la autocomprensión propia. Se quiere conseguir la unidad quitando valor a las diferencias, que son consideradas como una amenaza; se considera al menos que han de ser eliminadas como particularidades o reducciones propias de una cultura específica.

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 prestar 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 aplique 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 pluralística, 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.

100. Frente a la simplificación histórica, epistemológica o teológica de la relación entre el Cristianismo y las otras religiones en la teología pluralista, es preciso partir de la visión diferenciada de las religiones de la declaración «Nostra Aetate» del Concilio Vaticano II. En ella se describe lo que las religiones del mundo tienen fundamentalmente en común, a saber, el esfuerzo «por responder de varias maneras a la inquietud del corazón humano proponiendo para ello caminos, es decir, doctrinas, preceptos de vida y ritos sagrados»(818), pero sin que se borren las diferencias igualmente fundamentales: las diferentes formas del budismo indican al hombre caminos por los que éste percibe el sentido del ser en el reconocimiento de la insuficiencia radical de este mundo contingente; en la riqueza de mitos del hinduismo, en sus exigencias ascéticas y sus profundas meditaciones se expresa la búsqueda confiada de refugio en Dios. Con el Islam la Iglesia tiene más en común, pues reconoce que sus adeptos «adoran al único Dios... creador del cielo y de la tierra»(819). Reconociendo con toda claridad lo que nos separa, no se pueden pasar por alto los elementos comunes en la historia y en la doctrina. El Cristianismo está unido con el Judaísmo por su origen y una rica herencia común. La historia de la alianza con Israel, la confesión de un solo y único Dios que se revela en esa historia, la esperanza en Dios que viene y en su reino futuro, son comunes a judíos y cristianos(820). Una teología cristiana de las religiones debe ser capaz de exponer teológicamente los elementos comunes y las diferencias entre la propia fe y las convicciones de los diferentes grupos religiosos. El Concilio sitúa esta tarea en una tensión: por una parte contempla la unidad del género humano, fundada en un origen común(821). Por esta razón, anclada en la teología de la creación, «la Iglesia católica no rechaza nada de lo que en estas religiones hay de verdadero y de santo»(822). Pero por otra parte la misma Iglesia insiste en la necesidad del anuncio de la verdad que es el mismo Cristo: «Anuncia y tiene la obligación de anunciar constantemente a Cristo, que es el camino, la verdad y la vida (Jn 14, 6), en quien los hombres encuentran la plenitud de la vida religiosa y en quien Dios reconcilió consigo todas las cosas»(823).

101. Todo diálogo vive de la pretensión de verdad de los que en él participan. Pero el diálogo entre las religiones se caracteriza además por aplicar la estructura profunda de la cultura de origen de cada uno a la pretensión de verdad de una cultura extraña. Es claro que este diálogo es exigente, y requiere una especial sensibilidad frente a la otra cultura. En los últimos decenios se ha desarrollado especialmente esta sensibilidad frente al contexto cultural tanto de las diferentes religiones como del cristianismo y sus teologías. Basta recordar las «teologías en contexto» y la significación creciente del tema de la inculturación en el magisterio y en la teología. La Comisión teológica internacional ha hablado ya sobre estos temas(824), de manera que aquí parecen sólo necesarias dos indicaciones: 1ª Una teología de las religiones diferenciada, que se basa en la propia pretensión de verdad, es la base de cualquier diálogo serio y el presupuesto necesario para entender la diversidad de las posiciones y sus medios culturales de expresión. 2ª La contextualidad literaria o sociocultural, etc., son medios importantes de comprensión, a veces los únicos, de textos y situaciones, son posible lugar de la verdad, pero no se identifican con la verdad misma. Con ello se indican la significación y los límites de la contextualidad cultural. El diálogo interreligioso trata las «coincidencias y convergencias» con las otras religiones con cautela y respeto. Para el trato de las «diferencias» se debe tener en cuenta que este trato no debe anular las coincidencias y elementos de convergencia, y además que el diálogo sobre estas diferencias ha de inspirarse en la doctrina propia y su ética correspondiente; con otras palabras, la forma del diálogo no puede invalidar el contenido de la fe propia y de su ética.

102. La creciente interrelación de las culturas en la actual sociedad mundial y su constante interpenetración en los medios de comunicación hacen que la cuestión de la verdad de las religiones haya pasado al centro de la conciencia cotidiana del hombre de hoy. Las presentes reflexiones consideran algunos presupuestos de esta nueva situación, pero en ellas no se entra en la discusión de contenidos con las diferentes religiones. Ésta debería realizarse en la teología de los diferentes lugares, es decir, en los diferentes centros de estudio que están en directo contacto cultural con las otras religiones. Frente a la situación de cambio de la conciencia del hombre actual y a la situación de los creyentes, es claro que la discusión con la pretensión de verdad de las religiones no puede ser un aspecto marginal o parcial de la teología. La confrontación respetuosa con esta pretensión debe jugar un papel en el centro del trabajo cotidiano de la teología, debe ser parte integral de la misma. Con ella el cristiano de hoy debe aprender a vivir, en el respeto por la diversidad de las religiones, una forma de la comunión que tiene su fundamento en el amor de Dios por los hombres y que se funda en su respeto ante la libertad del hombre. Este respeto ante la «alteridad» de las diferentes religiones está a la vez condicionado por la propia pretensión de verdad.

103. El interés por la verdad del otro comparte con el amor el presupuesto estructural del aprecio de sí mismo. La base de toda comunicación, también del diálogo entre las religiones, es el reconocimiento de la exigencia de

verdad. Pero la fe cristiana tiene su propia estructura de verdad: las religiones hablan «del» Santo, «de» Dios, «sobre» él, «en su lugar» o «en su nombre». Sólo en la religión cristiana es Dios mismo el que habla al hombre en su Palabra. Sólo este modo de hablar posibilita al hombre su ser personal en un sentido propio, a la vez que la comunión con Dios y con todos los hombres. El Dios tripersonal es el corazón de esta fe. Sólo la fe cristiana vive del Dios uno y trino. Desde el trasfondo de su cultura surgió la diferenciación social que caracteriza la modernidad. 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 teológico, 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.

### **3.4. Diálogo interreligioso y misterio de salvación**

105. Desde el Vaticano II la Iglesia católica se ha comprometido de modo decidido en el diálogo interreligioso(825); este documento se ha elaborado con la mirada puesta en este diálogo, aunque no sea éste su tema fundamental. El estado de la cuestión acerca del cristianismo y su relación con las religiones, los presupuestos teológicos y las consecuencias que de ellos se deducen sobre el valor salvífico de las religiones, la revelación divina, son reflexiones destinadas a iluminar a los cristianos en sus diálogos con los fieles de otras religiones.

106. Tanto si estos diálogos se realizan entre especialistas, como si se producen en la vida cotidiana, con las palabras o los comportamientos, comprometen no sólo a las personas que dialogan, sino también, y en primer lugar al Dios que profesan. El diálogo interreligioso como tal comporta tres participantes. Por ello el cristiano es interpelado en él por dos cuestiones fundamentales, de las que depende el sentido del diálogo mismo: el sentido de Dios y el sentido del hombre

#### **3.4.1. 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?
- c) ¿Se conoce a Dios por la sola razón, o bien se le conoce también por la fe porque se revela a 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 sólo en su autorevelación 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 integristas, 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?



### 3.4.2. El sentido del hombre

109. También se compromete en el diálogo interreligioso una antropología implícita, y ello por dos razones principales. Por una parte el diálogo pone en comunicación a dos personas, cada una de las cuales es el sujeto de su palabra y de su comportamiento. Por otra parte, cuando dialogan creyentes de religiones diferentes, tiene lugar un acontecimiento mucho más profundo que su comunicación verbal: un encuentro entre seres humanos, hacia el que cada uno se encamina llevando el peso de su condición humana.

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»(826)? También el cristiano es inducido a plantearse la cuestión: ¿desde 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.

111. Aquí se muestra la importancia de la oración en el diálogo interreligioso: «El hombre va en búsqueda de Dios... Todas las religiones dan testimonio de esta búsqueda esencial»(827). Ahora bien, la oración, como relación viviente y personal con Dios, es el acto mismo de la virtud de la religión, y encuentra una expresión en todas las religiones. El cristiano sabe que Dios «llama incansablemente a cada persona al encuentro misterioso de la oración»(828). Si Dios no puede ser conocido más que si él mismo toma la iniciativa de revelarse, la oración se muestra como absolutamente necesaria porque pone al hombre en disposición de recibir la gracia de la revelación. Así, en la búsqueda común de la verdad que debe motivar el diálogo interreligioso, «se da una sinergia entre la oración y el diálogo... La oración es la condición del diálogo y se convierte en el fruto del mismo»(829). En la medida en que el cristiano vive el diálogo en estado de oración es dócil a la moción del Espíritu que obra en el corazón de los dos interlocutores. Entonces el diálogo se hace más que un intercambio: se hace encuentro.

112. Más profundamente, en el nivel de lo no dicho, el diálogo interreligioso es, en efecto, un encuentro entre seres creados «a imagen de Dios», aunque esta imagen se encuentra en ellos algo oscurecida por el pecado y la muerte. Dicho de otra manera, los cristianos y los que no lo son, están todos a la espera de ser salvados. Por esta razón cada una de sus religiones se presenta como una búsqueda de salvación, y propone caminos para llegar a ella. Este encuentro en la común condición humana coloca a las partes en un plano de igualdad, mucho más verdadero que su discurso religioso meramente humano. Tal discurso es ya una interpretación de la experiencia, y pasa por el filtro de las mentalidades confesionales. Por el contrario, los problemas de la maduración personal, la experiencia de la comunidad humana (hombre y mujer, familia, educación, etc.) y todas las cuestiones que gravitan en torno al trabajo para «ganarse la vida», lejos de ser temas de distracción del diálogo religioso, constituyen el terreno «a descubierto» para este diálogo. Entonces en este encuentro se cae en la cuenta de que el «lugar» de Dios es el hombre.

113. Ahora bien, la constante que subyace a todos los demás problemas de la condición humana común no es más que la muerte. Sufrimiento, pecado, fracaso, decepción, incomunicación, conflictos, injusticias... la muerte está presente en todas partes y en cada momento como la trama opaca de la condición humana. Ciertamente, el hombre, incapaz de exorcizar la muerte, hace todo lo posible para no pensar en ella. Y no obstante es en ella donde resuena con más intensidad la llamada del Dios viviente. Es el signo permanente de la alteridad divina, pues sólo el que llama la nada al ser puede dar la vida a los muertos. Nadie puede ver a Dios sin pasar por la muerte, ese lugar ardiente en el que el Trascendente alcanza el abismo de la condición humana.

La única pregunta seria, porque es existencial e ineludible, sin la cual los discursos religiosos son «alibis» es ésta: ¿asume o no el Dios viviente la muerte del hombre? No faltan las respuestas teóricas, pero no pueden esquivar el escándalo que permanece: ¿cómo puede Dios permanecer oculto y silencioso ante el inocente herido y el justo oprimido? Es el grito de Job y de toda la humanidad. La respuesta es «crucial», más allá de todas las palabras: en la Cruz el Verbo es silencio. Pendiente de su Padre, le encomienda su aliento. Y no obstante ahí está el encuentro de todos los humanos: el hombre está en su muerte y Dios se le une en ella. Sólo el Dios amor es el vencedor de la muerte, y sólo por la fe en él el hombre es liberado de la esclavitud de la muerte. La Zarza ardiente de la Cruz es así el lugar oculto del encuentro. El cristiano contempla en ella «a aquel que han atravesado», y de ella recibe «un espíritu de benevolencia y de súplica» (Jn 19, 37; Zac 12, 10). El testimonio de su nueva experiencia será el de Cristo resucitado, vencedor de la muerte por la muerte. El diálogo interreligioso recibe entonces su sentido en la economía de la salvación: hace más que proseguir el mensaje de los profetas y la misión del Precursor; se apoya en el acontecimiento de la salvación cumplido por Cristo y tiende hacia el segundo Adviento del Señor. El diálogo interreligioso se da en la Iglesia en situación escatológica.

## 4. Conclusión: Diálogo y misión de la Iglesia

114. En este fin del segundo milenio, la Iglesia está llamada a dar testimonio de Cristo crucificado y resucitado «hasta los confines de la tierra» (Hech 1, 8), en amplios mundos culturales y religiosos. El diálogo religioso es

connatural a la vocación cristiana. Se inscribe en el dinamismo de la Tradición viviente del misterio de la salvación, cuyo sacramento universal es la Iglesia; es un acto de esta Tradición.

115. 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 en 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 dan testimonio. Obrando así, la Iglesia se muestra como sacramento del misterio de la salvación. En este sentido el diálogo interreligioso forma parte, 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" [ἐκτελεστέον] de Cristo Jesús, ejerciendo el sacerdocio [ἱερωσύνη] del evangelio de Dios, para que las naciones se conviertan en una ofrenda agradable, santificada en el Espíritu Santo» (Rom 15, 16).