

TEOLOGÍA

Ricardo Ferrara: Presentación • Lucio Gera: El cristianismo y las religiones: el estado de la cuestión • Felipe L. Doldán: Monoteísmo de Israel y religiones en el Antiguo Testamento • Luis Heriberto Rivas: Cristo Salvador único y universal en algunos himnos del Nuevo Testamento • Alfredo H. Zecca: Religión y revelación. La cuestión de la revelación en El cristianismo y las religiones • Ricardo Ferrara: "Un solo Dios y Padre de todos" (Ef 4,6) • Antonio Marino: Jesucristo, mediador único y universal de salvación. La cristología del documento El cristianismo y las religiones • Víctor Manuel Fernández: La acción universal de la tercera Persona. Otra "fenomenología del Espíritu" • Carlos María Galli: Sacramentalidad y misión de la Iglesia en el horizonte de El cristianismo y las religiones • Lucio Gera: La cuestión sobre el valor salvífico de las religiones en el Documento de la Comisión Teológica Internacional



TEOLOGÍA

REVISTA DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA DE LA
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA

JOSÉ CUBAS 3543 - BUENOS AIRES - REPÚBLICA ARGENTINA

TOMO XXXV - Nº 71 Año 1998: 1er. semestre

SUMARIO

<i>Ricardo Ferrara: Presentación</i>	5
<i>Lucio Gera: El cristianismo y las religiones:</i> <i>El estado de la cuestión</i>	7
<i>Felipe L. Doldán: Monoteísmo de Israel y</i> <i>religiones en el Antiguo Testamento</i>	11
<i>Luis Heriberto Rivas: Cristo Salvador único y universal</i> <i>en algunos himnos del Nuevo Testamento</i>	37
<i>Alfredo H. Zecca: Religión y revelación.</i> <i>La cuestión de la revelación en</i> <i>El cristianismo y las religiones</i>	63
<i>Ricardo Ferrara: “Un solo Dios y Padre de todos” (Ef 4,6)</i>	87
<i>Antonio Marino: Jesucristo, mediador único y</i> <i>universal de salvación. La cristología del documento</i> <i>El cristianismo y las religiones</i>	115
<i>Víctor Manuel Fernández: La acción universal de la</i> <i>tercera Persona. Otra “fenomenología del Espíritu”.</i>	141
<i>Carlos María Galli: Sacramentalidad y misión de la iglesia</i> <i>en el horizonte de El cristianismo y las religiones</i>	159
<i>Lucio Gera: La cuestión sobre el valor salvífico de las religiones</i> <i>en el Documento de la Comisión Teológica Internacional</i>	197

PRESENTACIÓN

En este número de la revista se publican las contribuciones del Segundo Seminario Intercátedras, organizado por la Facultad de Teología durante el segundo semestre de 1997.

El Seminario "*intercátedras*", instituido en el inicio de nuestro decanato (agosto de 1986), tiene como finalidad agrupar a los *profesores* de las diferentes cátedras de la Facultad de Teología en torno de la investigación de un tema que responda al interés común de la Facultad. La investigación en la ciencia teológica y el diálogo con otras ciencias, el intercambio entre las distintas cátedras y la formación permanente de sus profesores son sus objetivos prioritarios.

Esta nueva modalidad presenta dos caras. Por un lado, frente a la investigación *habitual* que cada cátedra de la Facultad lleva a cabo con el concurso del *alumnado* de la Licenciatura y del Doctorado, ella pretende complementarla, sin menoscabarla, en el nivel de sus profesores. Por otro lado, ella se abre a la investigación *interdisciplinar* "empezando por casa", es decir, comenzando a aplicar ese principio a la diversidad de disciplinas que integran la Facultad de Teología. Dicho de otro modo, esta modalidad "*intercátedras*" se aplica a lo "*intra-disciplinar*" de la Teología antes de encarar lo "*inter-disciplinar*", el diálogo con disciplinas de *otras Facultades* de la Universidad.

De hecho, y con las dificultades que entraña todo lo inicial, esta investigación intercátedras quiere inscribirse en un incipiente movimiento de diálogo interdisciplinar que la Universidad Católica está promoviendo en el nivel "inter-facultades", particularmente a través de las Comisiones de "Fe y Ciencias". Por esta razón este Seminario, destinado primariamente a los profesores de la Facultad de Teología, de sus Institutos afiliados y de otros cen-

tros teológicos, ha quedado abierto a profesores de otras Facultades de la Universidad.

Esta nueva y exigente tarea se estructura en una adecuada configuración orgánica: su base es el *Instituto de Investigaciones Teológicas* creado a comienzos de 1997; sus brazos son todos los profesores invitados, especialmente los consagrados con una “dedicación especial”, mientras su boca será, cada año, alguno de los números de esta revista.

Los dos primeros Seminarios han querido debatir recientes documentos emitidos por organismos de la Santa Sede. El tema de la *Hermenéutica teológica*, tratado en sendos documentos de la Pontificia Comisión Bíblica y de la Comisión Teológica Internacional, fue objeto del Primer Seminario Intercátedras, realizado durante el segundo semestre de 1996. De ese seminario, una contribución apareció en esta misma revista,¹ mientras que otras tres fueron publicadas en nuestro Libro-Homenaje a Mons. Dr. Lucio Gera.² El Segundo Seminario Intercátedras, cuyas ponencias hoy publicamos, se ocupó, durante el segundo semestre de 1997, del documento *El cristianismo y las religiones*, emanado de la Comisión Teológica Internacional en enero de ese mismo año. Sobre su contenido y sus aportes informarán los trabajos que siguen.

Mons. Dr. Ricardo Ferrara
Buenos Aires, 17/10/97

1. A. ZECCA, *La interpretación teológica de los dogmas. Entre la verdad y la historia*, *Teología* 69 (1997) 71-96.

2. R. FERRARA - C. GALLI (editores), *Presente y futuro de la Teología en Argentina. Homenaje a Lucio Gera*, Paulinas, Buenos Aires, 1997; R. FERRARA, *De la hermenéutica filosófica a la teología. Propuesta de un vocabulario y ensayo de transición dialéctica*, 239-253; P. SUDAR, *Jesucristo plenitud de la verdad en la historia. Verdad e historia*, 254-271; A. MARINO, *La hermenéutica cristológica de los concilios de la Iglesia antigua*, 319-347.

EL CRISTIANISMO Y LAS RELIGIONES EL ESTADO DE LA CUESTIÓN

1. Acceso al problema

El presente seminario se inscribe en el marco del tema general acerca de la relación entre *el cristianismo y las religiones*. Tema que es conveniente profundizar en vista a un impostergable diálogo entre quienes profesamos la fe cristiana y quienes adhieren a otras religiones. Este tema ha sido ya abordado por la Comisión Teológica Internacional (CTI) en el año 1996, dejando como resultado el documento *El cristianismo y las religiones* (CR), que ha servido de base para la organización de las ponencias de nuestro seminario.¹

Este no constituye todavía una práctica de dicho diálogo, lo cual explica que al mismo no hayan sido invitados particularmente miembros de otras religiones. Está destinado más bien a reflexionar sobre los presupuestos y las condiciones con que hemos de acceder al diálogo (CR 2, 105). Puesto que se trata de un diálogo del cristianismo con las religiones, no podemos acceder al mismo poniendo entre paréntesis nuestra fe cristiana sino precisamente formándonos *un juicio y una valoración de las religiones consideradas desde la fe cristiana*. Desde una fe cristiana reflexionada, críticamente reflexionada (reflexionada críticamente, entre otras cosas, a partir del hecho de que existen otras religiones), es decir, desde *una teología cristiana de las religiones*.²

1. CTI, *El cristianismo y las religiones*, versión castellana en ediciones Paulinas, Buenos Aires, 1997.

2. Así lo plantea CR 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 aquí el título de la Primera Sección del documento *Teología de las religiones*.

2. *Ulteriores precisiones*

Se busca un juicio y una valoración de las religiones no cristianas vistas desde la fe cristiana considerada subjetiva y objetivamente (*fides qua* - *fides quae*); por lo tanto desde los contenidos de las afirmaciones de la fe cristiana y de las cualidades que atribuimos a esos contenidos; cualidades que constituyen los criterios de discernimiento y valoración.

a) Los *contenidos* de la fe cristiana pueden ser concentrados en cuatro núcleos: Dios, Jesucristo, el Espíritu Santo y la Iglesia.

- La afirmación de la fe cristiana acerca de un *Dios* único, Creador y Providente, ¿es compatible con la visión que otras religiones tienen de la Divinidad? El Documento CR presenta la cuestión acerca de Dios en diversos lugares: nn. 16-17; 28-31; 106-108.

- La afirmación de la fe cristiana sobre *Jesucristo*, único Mediador salvífico, ¿excluye, incluye o –al menos– admite que haya otros mediadores? CR presenta el tema directamente en los nn. 18-22; 32-49 y, más resolutoriamente, en algunos pasajes de la Sección III, cf. n. 80.

- La universalidad salvífica de la acción del *Espíritu Santo*, ¿ha de ser entendida en conexión con la mediación (única y universal) de Jesucristo? El tema es abordado en CR nn. 50-61 y nuevamente aludido en nn. 82-86.

- La fe cristiana en la mediación salvífica de la *Iglesia*, ¿es compatible con la afirmación de una capacidad salvífica de otras religiones? Ver al respecto CR 62-79; 81-87.

b) Estas afirmaciones de la fe cristiana las calificamos de salvíficas, reveladas, verdaderas. Estas tres cualidades se constituyen, pues, en *criterios* de discernimiento y valoración del cristianismo y de las demás religiones.

- Por valor *salvífico* entendemos aquel que constituye (como fin) o conduce (como medio) al hombre, en o hacia su fin último, su plena realización. La teología de las religiones se centra en el interrogante de si las religiones no cristianas tienen o no un valor salvífico. Así se plantea la cuestión en CR 81-87.

- Pero el valor salvífico está en conexión con la cuestión de la *revelación*. En este nivel se interroga si las religiones tienen la cualidad de ser reveladas; esto es, si además de ser búsqueda hu-

mana de Dios están constituidas también sobre la palabra que Dios dirigiera al hombre. De aquí que CR trate la cuestión en los nn. 88-92. Tengamos en cuenta que valor salvífico y cualidad de ser revelado no se yuxtaponen simplemente. Que una realidad tenga valor salvífico también depende de su carácter de revelada o de su conexión con la revelación.

- Y, en tercer lugar, la cuestión de lo salvífico y lo revelado está en conexión con la cuestión acerca de la *verdad*. No se trata de dos dimensiones desconexas entre sí; la cuestión es precisamente si la verdad tiene valor salvífico y si, para tener valor salvífico, ha de tener la cualidad de verdad. De aquí que CR 93-104 se plantea el tema de "la verdad como problema entre la teología de las religiones y la posición pluralista".

Este rápido planteo de los interrogantes implicados en el tema de este seminario puede dar a entender por qué en el mismo se presentarán las ponencias cuyos títulos constan en el programa. Hay dos ponencias de nivel bíblico referidas, respectivamente, al Antiguo y al Nuevo Testamento. Se agrega otra, correspondiente al tema revelación y religión desde la teología fundamental. Siguen cuatro ponencias que atañen a los contenidos centrales de las afirmaciones de la fe cristiana: Dios, Jesucristo, el Espíritu y la Iglesia. Y hay una última ponencia, conclusiva, en la que se interroga sobre el valor salvífico de las religiones. El orden de las cuestiones y el título de las ponencias se mantiene, en general, en las colaboraciones de este número de *Teología*.

3. *Formulación global del problema y diversas posiciones*

Globalmente, el problema puede ser formulado así: Si el cristianismo reivindica para sí la revelación, la verdad y la universalidad salvífica, ¿cabe pensar que las demás religiones constituyan una mediación salvífica para sus seguidores? El cristianismo ¿excluye, incluye en sí, o admite junto a sí alguna forma de mediación salvífica por parte de las demás religiones?

De aquí que las diversas posiciones teológicas hayan sido distinguidas de forma tripartita: la posición exclusivista (o bien, eclesiocéntrica), la posición inclusivista (o bien, cristocéntrica) y la posición pluralista (o bien, teocéntrica). La presentación de estas posiciones se halla en CR 9-12. Los trabajos que se presentan

a continuación tendrán en cuenta estas posiciones al tratar los diferentes temas que se refieren a la cuestión y al comentar las distintas secciones del documento en los ámbitos respectivos de la teología bíblica, fundamental y dogmática.

Lucio Gera

MONOTEÍSMO DE ISRAEL Y RELIGIONES EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

*El Antiguo Testamento, parte de la revelación cristiana*¹

Con respecto al lugar que ocupa el Antiguo Testamento como parte de la revelación, y a propósito del documento *El cristianismo y las religiones*,² me parece insuficiente que éste se refiera al AT sólo como “preparación” al acontecimiento de Cristo, aunque se la piense como una *praeparatio evangelica* “especial” al evento cristiano mismo, mientras las religiones lo serían más bien para disponer los pueblos y culturas a acoger el evento “ya acaecido”.³ La *Praeparatio Evangelica* fue una obra de Eusebio de Cesarea, especie de introducción al cristianismo, en la que se exalta el valor de la religión judía y cristiana frente a la filosofía griega, mientras su otra obra *Demonstratio Evangelica*, dirigida a los judíos, trata del cumplimiento de las profecías en Cristo, de su encarnación y vida terrena, y de la reinstauración cristiana de

1. Abreviaciones útiles. BJ: *Biblia de Jerusalén*, ed. 1966; NBJ, ed. 1975. NBE: *Nueva Biblia Española*. Edición Latinoamericana 1976. LXX: *Septuaginta*, versión griega del AT. CyR: *El cristianismo y las religiones*. Bs.As.: Paulinas, 1997. ABD: *The Anchor Bible Dictionary*, New York: Doubleday, 1992, 6 vols. TH: Texto Hebreo. J, E, D, P: tradiciones literarias Yavista, Eloista, Deuteronomista, Sacerdotal. CEC: *Catecismo de la Iglesia Católica*. ’: letra hebrea alef; ‘: letra hebrea ayin. AT: Antiguo Testamento. NT: Nuevo Testamento. TDOT: *Theological Dictionary of the Old Testament*, ed. G. J. BOTTERWECK, Grand Rapids: Eerdmans, 1974. TDNT: *Theological Dictionary of the New Testament*, ed. G. KITTEL.

2. Documento de la Comisión Teológica Internacional del 30-9-96, publicado en italiano en *La Civiltà Cattolica* I (1997) 146-183; en español en Buenos Aires, Paulinas, 1997. Se abreviará CyR.

3. CyR 85.

la religión profesada por los antiguos patriarcas.⁴ El término *praeparatio*, por otro lado, suena precisa y solamente a preparación para lo que viene sin formar parte de ello. El AT, en cambio, es parte integrante de la revelación cristiana y, en él, el discurso se dirige unitaria no trinitariamente a Dios, con el nombre de Yahveh u otros. Allí comienzan a develarse los rasgos de naturaleza y persona del sujeto divino, cuyas relaciones personales *ad intra* serán reveladas en el NT. Sería más feliz, entonces, hablar de una *demonstratio*, entendida no en sentido escolástico de prueba silogística, sino en cuanto que el AT *muestra*, como signo y tipo, la plenitud revelada en el Nuevo con el que se integra. Precisamente, es en la *Demonstratio Evangelica* que Eusebio tiene interés en mostrar a los judíos cómo el AT, especialmente en los profetas, apunta a Cristo y su obra salvífica.⁵ De todas maneras, *praeparatio* y *demonstratio* fueron usados por Eusebio con fines apologéticos, para un enfoque propio muy específico, que no podía dar cabida a la riqueza total del Antiguo Testamento. Igualmente disminuida suena la función preparatoria que Clemente de Alejandría asigna a la Ley hebrea para los hebreos, así como la filosofía lo fuera para los griegos. La Torá era mucho más y, sumada al resto del AT, no sólo tenía *semina Verbi*, sino al mismo Verbo que se la pasaba revelando, sólo que entonces era desconocido y se introducía de incógnito en el discurso unitario del AT como *δβρ-yhwh* (mayormente, entre otros términos). El documento CyR compensa al respecto observando: "Hay sin embargo

4. Cf. *New Catholic Encyclopedia*, vol.5, art. "Eusebius of Caesarea"; F. CAYRÉ, *Patrologie et Histoire de la Théologie*, II 315.

5. Cf. la introducción de Jean Sirinelli al tomo de la colección *Sources Chrétiennes* 206, *Praeparatio Evangelica*, donde cita este pasaje de Eusebio: "Après avoir mis en pleine lumière la raison pour laquelle, dédaignant les doctrines des philosophes, nous avons préféré les oracles des Hebreux, bornons la notre *Préparation Évangélique*; il nous faut maintenant nous pencher sur une étude plus poussée, la *Démonstration Évangélique*, et notre exposé aura pour point de départ la question qui n'a pas été traitée. Il nous reste donc à répondre aux gens de la circoncision qui nous reproche à nous, étrangers de nation et de race, de nous être servis de leurs livres, qui, à les entendre, en nous ne concernent pas, et d'accueillir leurs oracles sans vouloir conformer notre vie à leur loi" (cf. J.-P MIGNE, *Patrologiae Graecae*, Tomus xxi, 855-6). La cita muestra, pues, cuán interesado estaba un cristiano como Eusebio en considerar el AT parte de la revelación.

una clara diferencia entre la acción de Dios en estos filósofos y en el Antiguo Testamento".⁶

La relación estrecha que se quiere poner aquí de relieve entre ambos Testamentos tiene importancia para que los cristianos tomemos en serio el aporte del Antiguo al Nuevo, y conozcamos la integridad del contenido de nuestra fe. En el caso del documento *El cristianismo y las religiones*, comprendo que el enfoque deba ser necesariamente trinitario, pero no que se soslaye toda mención explícita del monoteísmo que heredamos del AT, primera parte de la revelación. La carencia se nota más desde el momento que se están poniendo las bases para una teología de las religiones, con mirada hacia un futuro diálogo interreligioso.

En cuanto a la relación de ambos testamentos continúa aún la discusión sobre si estamos frente a más de una alianza. El mismo Juan Pablo II contribuyó a avivar el debate con su afirmación en noviembre de 1980 a representantes oficiales de la comunidad judía de Maguncia, Alemania, cuando dijo a propósito del diálogo judeocristiano: "El primer aspecto de este diálogo, a saber: el encuentro entre el pueblo de Dios de la antigua alianza, que no ha sido nunca revocada (cf. Rm 11:29), y el pueblo de Dios de la nueva alianza, es al mismo tiempo un diálogo dentro de nuestra iglesia entre la primera y la segunda parte de su Biblia".⁷ Antes de todo debate, es claro que la diferencia fundamental para nosotros la hace Cristo Jesús logrando por revelación y cumplimiento traer a la luz y culminación lo que estaba en la voluntad original de Dios manifestada, parcial y misteriosamente, en la Ley, los

6. CyR 43. Pero Clemente de Alejandría no recalca adecuadamente, a veces, la condición de "don directo" propia del A y NT con relación a la filosofía griega: "Porque la filosofía fue a los griegos lo que la Ley a los hebreos, un tutor que los guía a Cristo", *Stromata* I, 28, 2-3.

7. Citado por NORBERT LOHFINK, *The Covenant Never Revoked. Biblical Reflections on Christian-Jewish Dialogue*, New York/Mahwah: Paulist Press, 1991, 5. Cf. también *Acta Apostolicae Sedis* 1(1981)80. En la línea del debate, a N. Lohfink se opone A. VANHOYE en su artículo "Salut universel par le Christ et validité de l'Ancienne Alliance", *NRT* 116 (1994) 815-835. EMMANUELLE MAIN se acerca a la posición de N. Lohfink en "Ancienne et Nouvelle Alliances dans le dessein de Dieu. A propos d'un article récent", *NRT* 118 (1996) 34-58. Y en el mismo número de la *NRT* 66, hay una rectificación de A. Vanhoye sobre una de sus expresiones.

Profetas y los Escritos. La novedad pues está enraizada en la antigüedad que no se descarta sino que se asume y sublima. Es apropiado entonces considerar aquí lo que Dios reveló de sí mismo en el AT antes de que nos manifestara el misterio de su Trinidad en el Nuevo. El realismo del análisis histórico-literario del monoteísmo en el AT hace resaltar la grandeza de la revelación que el cristiano indaga acerca del Dios en quien cree.

En camino hacia el monoteísmo

Encontramos históricamente a Israel en medio de un heno-teísmo (creencia en un dios superior sobre otros inferiores) que por su insistencia en una práctica monolátrica merece llamarse monoyavismo. Se encaminaba así hacia un monoteísmo estricto.

Del análisis de los textos bíblicos y otras disciplinas surge la convicción de que, a partir al menos del tiempo de los jueces y del ambiente cananeo hasta el profetismo exílico, Israel convivió en la monolatría pero fue imponiendo en la letra la exclusividad del yavismo, ayudado por la experiencia de la santidad celosa de un dios cuyo nombre conocía: YHWH.

Siendo siempre debatida la forma como apareció históricamente el monoteísmo en las religiones de la humanidad, también lo es el origen del mismo en Israel.⁸ La fe en un solo Dios y

8. Parte del problema se origina porque en los prólogos históricos Yhaveh se presenta simplemente como el dios de Israel, nacional por tanto, así como otros pueblos tenían el suyo. La terminología también necesitó tiempo para afinarse, pues en un comienzo los términos 'el, 'elim (raro, ej. Ex 15:11), 'eloah, 'elohim se aplicaban, como apelativos y no como nombres propios, a lo sobrehumano y divino en todos sus niveles, hasta la aparición de la literatura ugarítica. En Ugarit aparece 'El como nombre propio del dios por excelencia en tiempo del Bronce tardío 1500-1200 a.C. (cf. los artículos correspondientes del TDOT, especialmente para el AT 'El, 253, y 'Elohim, 272). Pero H. Niehr piensa que se debe atender ante todo a las fuentes fenicias y arameas del primer milenio (cf. "The Rise of YHWH in Israelite and Judahite Religion. Methodological and Religio-Historical Aspects", en *The Triumph of Elohím. From Yahwisms to Judaism*, ed. D. V. EDELMAN, Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 1996, 46). Paulatinamente pues, tanto entre cananeos como israelitas, *El* y *Elohim* pasaron a ser nombres propios, sea, el segundo, plural de majestad o de intensificación, aptos para sustituir a *YHWH* en Israel. La tradición P lo refleja en Gn 1:1, así como el llamado salterio

su culto exclusivo es la característica del monoteísmo estricto, que no es un fenómeno tan común en la historia y evolución de las religiones. Sobresalen en esta creencia el Judaísmo, el Cristianismo y el Islam. Como se verá enseguida la formulación del primer mandamiento en Israel no lo implicaba necesariamente, pero llevó hacia él con una prolongada disciplina. En realidad, el primer precepto surgió en medio del henoteísmo monolátrico según el cual se cree y venera una divinidad suprema sobre otras inferiores a ella.⁹ Este estudio sobre monoteísmo en Israel atiende ante todo al *mensaje teológico* que se desprende del análisis literario, pero sin dejar de ser realista ante la *evolución histórica* que requirió para consumarse. Indirectamente esta historia coopera para entender mejor la redacción del AT y sus tiempos, así como el uso que hace de sus materiales. Dicha reconstrucción histórica distingue entre fuentes primarias, textos surgidos en el curso de los acontecimientos, y secundarias o terciarias, textos surgidos después de los acontecimientos para explicar lo que sucedió a generaciones posteriores. Este es el medio habitual de la Biblia Hebrea.¹⁰ Así la investigación histórica basada en las fuentes primarias, ofrecidas por la arqueología con literatura extrabíblica y artefactos, intenta explicar pasajes del AT y mostrar que antes del exilio estamos frente a un panteón en Judá presidido por YHWH.¹¹ Detalles sobre el particular se dan más adelante en la sección *Idolatría*.

elohista (Salmos 42-83). Tanto E como P ubican en torno al éxodo la revelación del nombre YHWH (Ex 3:14ss y 6:3), mientras J lo usa ya en Gn 4:26. Pero el consejo divino del Dios de Israel seguía compuesto de anónimos 'elohim. Mientras Dios mismo se reservaba la custodia de Israel que en la literatura tardía pasaría a Miguel, había puesto al frente de las naciones (Dt 32:8, cántico de Moisés) a muchos 'elohim que luego fallaron, fueron juzgados y merecieron la muerte (Sal 82, siguiendo la interpretación de H.-J. Kraus, *Psalms 60-150*, y ABD, art. "Angels"; disiente la NBJ en nota al Sal 82 interpretando que se habla a los príncipes y jueces del pueblo). En el Sal 82:1, la LXX vierte 'elohim por qeoi y, en el v.6, beney 'elion por ui oi uyistou. En Dt 32:8 tenemos beney 'el o 'elym, hijos de dios o de los dioses (corrigiendo la mayoría el TH "hijos de Israel"), pero es traducido por la LXX como aggeloi qeou, ángeles de Dios, como lo hará en varios casos aunque no siempre.

9. Cf. GERHARD VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento*, Salamanca: Sígueme 1976, I 270.

10. Cf. HERBERT NIEHR, *Ibid.* 47.

11. Cf. L.K. HANDY, "The Appearance of Pantheon in Judah", *Ibid.* 36-43.

Nuestra observación comienza con el período mosaico. Se manejan para ello textos antiguos conservados por las tradiciones ya conocidas J, E, D y P, siempre en estudio y sometidas a continua revisión. El nombre *Yahveh* es adoptado probablemente en la época mosaica al contacto con las tribus madianitas y quenitas de la península sináitica, llegando a ser el Dios del éxodo con todo el contenido salvífico que ello implica.¹² Al entrar en Canaán se habría hecho posible la conjunción de *Yahveh* con la divinidad *El* de origen cananeo, a la que se conectaban las tradiciones patriarcales. R. Albertz piensa que Israel creó su nombre en un estado pre-yahvista tribal y su fe se expresaba en la frase dada por Jacob a la massebá en las cercanías de Siquem: “*El*, el dios de Israel” (Gn 33:20). La estela del faraón Merneptá (1219 a.C.) se referiría a este Israel que se agrupaba entonces bajo *El* y estaba representado por las tribus de Lía (Rubén, Simeón, Leví, Judá). En la búsqueda común de independencia se unieron luego con las tribus que entraron por el Jordán y se conectaban con Raquel (Manasés, Efraín, Benjamín), trayendo su dios YHWH, al que se le aplicó la misma expresión “YHWH, el dios de Israel” (Ju 5:3.5).¹³

La influencia de la religión cananea en Israel es innegable. En forma negativa, produciendo su rechazo, Israel se fue oponiendo gradualmente al politeísmo y a los cultos de fertilidad en favor de la fe y culto exclusivos a *Yahveh*. Positivamente, se incorporaron aspectos de la religión cananea que de manera significativa ayu-

12. Sorprende al respecto la afirmación de J. Mejía (al parecer apoyada en B. Childs, *The Book of Exodus*, 1974, 321-26): “La hipótesis «quenita» del origen del yavismo, difundida en un tiempo, ha perdido hoy toda actualidad” (J. MEJÍA, “El antiguo Israel y las culturas contemporáneas”, en *Presente y futuro de la teología en Argentina*, Buenos Aires: Ed. Paulinas 1997, 441). R. Albertz en cambio, refiriéndose a W.H. Schmidt, A.H.J. Gunneweg, M. Weinfeld, T.N.D. Mettinger, afirma: “...esta hipótesis, constantemente considerada desde Stade, ha sido de nuevo mucho más altamente evaluada en tiempos recientes” (R. ALBERTZ, *A History of Israelite Religion in the OT Period*; Louisville: Westminster/Knox, 1994 [ed.alem. 1992], nota 55 al tratamiento en 51-2). B. Childs se refería a la forma clásica e ingeniosa de dicha hipótesis que precedió a la crítica de las formas y descuidaba la historia de la tradición.

13. R. ALBERTZ, *Ibid.*, 76-77. Otros, como H. Niehr, sin negar el origen madianita, piensan que ya no se puede reconstruir la llegada de YHWH al panteón de Jerusalén y Samaria, decidiéndose por tanto a partir del hecho que desde el s.X a.C. YHWH es un dios de la dinastía (“The Rise of YHWH...”, en *The Triumph...*, 52-3).

daron a formular la fe israelita. Al contacto entonces con la cultura cananea se incorporó el nombre *El*, evidentemente preferido al de Baal. Como en el caso de *El*, se alentaba la idea de un dios creador supremo, destacado por su sabiduría y prescindente del culto de fertilidad que rodeaba a Baal. Se aceptó también la idea de la corte celestial compuesta por los *beney 'elohim*, puestos a cargo de custodiar las naciones y siendo rebajados al rango de "ángeles" al tiempo de la LXX y la apocalíptica judía (cf. nota 8). En momentos de sincretismo Yahveh pudo ser asociado con la consorte de *El* (cf. más abajo la sección sobre *Idolatría*), aunque esta nota al fin no prevaleció. Usando las mismas imágenes pero en otro nivel de intelección se presentaba a Yahveh como origen de la fertilidad y rey victorioso al llevar a cabo la creación, con morada en su monte propio, Sión. Expresiones similares se encuentran aplicadas a Baal. La fe de Israel luchó contra los lugares altos, la prostitución sagrada y el culto a Molec que provenían del mismo ambiente. También el calendario de origen agrícola que comenzaba en el otoño provenía seguramente de allí antes del postexilio cuando se adoptó el babilónico, sujeto a la primavera. Finalmente, la experiencia nueva de la realeza israelita aparece ligada a la cananea, cuando en el salmo 110 el rey davídico es presentado como del orden de Melquisedec, un rey sacerdote cananeo de Salem que aparece ya en Gn 14:18-20 (cf. para todo el aporte cananeo, J. Day en "Canaan, Religion of", ABD, I 834-6). Se percibe ya en la investigación un intento de reconstruir la práctica religiosa de los siglos de la monarquía desde Salomón hasta Josías a partir de fuentes fenicias y arameas del Hierro del Primer Milenio, llegando a afirmar en conclusión que tanto en Judá como en Samaría dicha práctica estaba organizada en torno a un panteón al modo cananeo, en el que Yahveh era la deidad suprema, sin faltar una compañera. Para ello se aducen para Judá todas las fuentes primarias (no bíblicas) pasando por la expresión "Yahveh sentado sobre los querubines", por Khirbet El-Qom, Khirbet Bet-Lei completado con Jer 2:28 como indicio de la supremacía yavista sobre otros dioses locales, lo que se indicaría también con muchos nombres teofóricos yavistas de la época. Todo ello incrementado por pasajes de la Escritura, considerada fuente secundaria, sin omitir la posible injerencia en moldear la práctica religiosa que debe haber significado la ayuda arquitectó-

nica fenicia en la construcción del templo. Respecto a Samaría se piensa que la Escritura desacredita su culto como si no hubiera estado centrado también en Yahveh, contrariamente a lo que se deduce de la inscripción de Mesha, la de Kuntillet 'Ajrud añadiendo Asherah y una inscripción de un prisma de Nimrud de Sargón II sobre dioses de Samaría llevados como despojo y juzgados subalternos a Yahveh, y los datos de los papiros de Elefantina que, aunque del s.V, informan sobre antes y después de la caída de Samaría considerándoselos inmunes de toda censura postexílica. Todo esto completado nuevamente con los textos de la Escritura (cf. Herbert Niehr, "The Rise...", en *The Triumph...*). Sobre semejante trasfondo resaltaría aún más la fuerza de la revelación que se abre paso a través de la oposición circunstancial de varios profetas, o sistemática como en el Segundo Isaías. Pero ese paso no es tanto de tipo filosófico cuanto del orden de la creación y de la historia. Según Adrian Schenker ("Le monothéisme israélite: un dieu qui transcende le monde et les dieux", en *Biblica* 78 (1997) 436-448), el mandato dado a Israel de negar su culto a otros dioses y la autoridad que YHWH ejerce en el panteón de los dioses, justifican el empleo del término monoteísmo *dentro de un mundo religioso politeísta*. La autoridad primordial con la que YHWH dispone de los otros dioses, y la escatológica con la que los degradará de su inmortalidad, según el análisis que Schenker presenta de algunos textos (Dt 32:8-9; Mi 4:5; Sal 82), muestran una concepción tal de la divinidad que justifican hablar de un monoteísmo de trascendencia. Ese enfoque se extendería por doquier en la Escritura, aún dentro del Segundo Isaías que interpelearía a los dioses a la par que afirma su nada ante YHWH. A Schenker pareciera no importarle el aspecto de la preexistencia única y eterna que requeriría el monoteísmo teórico y filosófico presente en la mentalidad moderna, pero hay que reconocer que su monoteísmo se ubica en el plano histórico de las fuentes atinentes al AT.

Esto es lo que se observa sobre el tema en los textos del decálogo, tomados de la BJ y resaltando las frases más antiguas, de diversas tradiciones que precedieron al monoteísmo y reflejan la religión mosaica temprana:¹⁴

14. Usamos la división, no habitual, del decálogo según los Padres griegos: Ex

Ex 20: "2 Yo Yahveh soy tu Dios que te he sacado del país de Egipto, de la casa de la servidumbre. 3 *No habrá para ti otros dioses delante de mí.* 4 *No te harás escultura ni imagen alguna ni de lo que hay arriba en los cielos, ni de lo que hay abajo en la tierra, ni de lo que hay en las aguas debajo de la tierra.* 5 No te postrarás ante ellas ni les darás culto, porque yo Yahveh tu Dios soy un Dios celoso, que castigo la iniquidad de los padres en los hijos hasta la tercera y cuarta generación de los que me odian, 6 y tengo misericordia por millares con los que me aman y guardan mis mandamientos".

El v.3 de este decálogo E reaparece en Dt 5:7. La reflexión homilética posterior lo fundamenta positivamente en 6:4, "*Yahveh nuestro Dios es el único Yahveh*", traducción que resalta el monoyavismo así como también la otra versión posible: "Yahveh es nuestro Dios, sólo Yahveh".

Aunque no llega a negar la existencia de los otros dioses, esta exclusividad intolerante de culto y confesión se considera un rasgo original del yavismo. G. von Rad advierte: "... es un hecho único en la historia de las religiones, pues los cultos antiguos se toleraban pacientemente...".¹⁵ Fue meritorio que la fe de Israel pudiera proclamar la exclusividad de Yahveh comprometido en la experiencia del éxodo y de ahí en más en el resto de la historia de Israel. Pero lo que se había alcanzado, hasta el momento, no era una exclusividad monoteísta sino monolátrica¹⁶ y, para otros, más

20: 2-3 primer mandamiento, 4-6 el segundo, 7 el tercero, 8-11 el cuarto también referido a Dios. Cf. NBJ, nota a Ex 20.

El v.4 exhibe la fórmula apodíctica breve "No te harás escultura" y su desarrollo ulterior. Exégetas como W. Zimmerli piensan que fue insertado en el discurso de los vv.3-6 para elaborar acerca de los "otros dioses" del v.3 que se continuaba originariamente con el v.5, donde la palabra *lahem* ("ante ellos") se refería a esos otros dioses del v.3 y no a la escultura o imagen del v.4. El análisis muestra que "postrarse y dar culto" es expresión deuteronomica aplicada a los dioses y no a escultura o imagen. Con respecto al v.4, varios autores piensan que se está prohibiendo la escultura o imagen precisamente de YHWH, porque los otros dioses quedan ya excluidos en el v.3. Sobre esta nota, cf. G. VON RAD, *Ibid.*, 263, nota 31. BREVARD S. CHILDS, *The Book of Exodus. A Critical, Theological Commentary*, Philadelphia: Westminster Press 1974, 405. Notas privadas del Prof. W. Moran también se han usado.

15. *Ibid.*, 1, 267.

16. Cf. G. VON RAD, *Ibid.*, I, 270. Véase también Ex 22:19; 23:13 (quizás redaccional y tardío).

exactamente monoyavista. La disciplina prolongada, sin embargo, de este primer precepto llevaría a Israel finalmente al mono-teísmo.

Detrás de esta posición exclusivista estaba la experiencia de la *santidad* divina, a la que Dios les llamaba por la alianza (Ex 19:4-6, "... seréis para mí un reino de sacerdotes y una nación santa...";¹⁷ de tradición E o D), santidad cultural y moral. Lo «santo» había sido siempre captado por los pueblos religiosos desde antiguo. Es una experiencia primordial que no se apoya en algo humano previo porque "... es lo «totalmente otro»".¹⁸ Israel en particular ligó este atributo muy íntimamente al sujeto divino, comenzando así a delinearse la personalidad de YHWH. La santidad caracteriza a Dios, su voluntad en particular y todo lo que se relaciona con El, creando un estado de pertenencia, desde el pueblo de Israel hasta la tierra incluidos los objetos que entran en contacto con su presencia. Por su santidad defenderá todo lo que está en ese ámbito y rechazará lo que es indigno de El, comenzando por el pecado.

Delineando aún más la personalidad divina, Dios aparece también como aquel cuyo nombre es *Celoso* (*qanna'*, Ex 34:14),¹⁹ característica de aquella santidad que postula la exclusividad del primero y segundo mandamientos (20:2-3 y 4-6, cf. nota 14). A pesar de la dificultad de estar manejando la misma raíz,²⁰ se percibe a veces el celo más bien racional de una voluntad divina decidida a realizar su plan.²¹ Pero más numerosos son los textos que, en la consecución del fin, presentan el celo como ardor encendido

17. Se interpreta diversamente: la alianza se hace con dos grupos distintos, sacerdotes y pueblo (NBE), o con la totalidad cuya santidad entre las naciones sería comparada literariamente a la que los sacerdotes tienen en relación al pueblo (cf. *The New Jerome Biblical Commentary*, 3:32).

18. G. VON RAD, *Ibid*, I 264.

19. Ex 34:14, "No te postrarás ante ningún otro dios, pues Yahveh se llama Celoso, es un Dios celoso".

20. El hebreo *qin'ah* es celo o fervor, *zeal* en inglés (más racional), y además celos, celosía o celotipia, *jealousy* (más pasional); *qanna'* es fervoroso, *zealous*, y además celoso, *jealous*.

21. 2 Re 19:31, "Pues saldrá un Resto de Jerusalén, y supervivientes del monte Sión; el celo de Yahveh Sebaot lo hará"; cf. también Is 9:6. Ambos pasajes son planes divinos de liberación y rescate ante situaciones creadas por los asirios.

(el castellano usaría más bien *celos*) resolviéndose o en la misericordia sin límite de Dios con los que le aman obedeciendo, o en la ira encendida por tres o cuatro generaciones contra los que le odian desobedeciendo.²² Cuanto mejor se conjuguen en el ser humano el celo racional y los celos ardorosos, tanto mejor permanecerá su personalidad delineada y fiel a sí misma. Y dentro de esta analogía que conjuga en Dios su firme voluntad con la misericordia o con la aversión al pecado, la revelación continúa delineando su personalidad. La Biblia también aplica su *via negationis et eminentiae*. Así entiendo la afirmación de G. von Rad: "El celo (*qn'h*) equivale a los celos y es, por consiguiente, un sentimiento que emana de la parte más personal del hombre; y como ser celoso, Yahveh es personal en sumo grado".²³ "Este exclusivismo apasionado, basado en el reclamo de Yahveh a ser el único Señor, fue la dinámica que condujo desde un monoteísmo práctico en el período temprano a una plena afirmación de la soberanía de Yahveh sobre la historia y la creación", afirma Bernhard W. Anderson.²⁴

Evidentemente el *nombre* YHWH tuvo su contribución importante en el camino hacia la consolidación del monoteísmo en Israel.²⁵ La santidad y el celo iban atados a un nombre dado. Ya sabemos que la interpretación de este nombre²⁶ puede ir por la forma hebrea *qal* para indicar al parecer la rica presencia de Dios ("Yo soy"), logrando ser "a la vez un nombre revelado y como el rechazo de un nombre propio"²⁷ porque la frase explicativa "Yo

22. Ex 20:5-6; Dt 29:19; 6:15.

23. *Ibid*, I 267.

24. *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, 2, 425.

25. Es lo que viene a decir, con enfoque más amplio, el CEC 204. Cf. el estudio bíblico y sistemático sobre el tema en el mismo Catecismo, en RICARDO A. FERRARA, "La Fe en Dios, Padre y Creador en el «Catecismo de la Iglesia Católica»", *Teología* 68 (1996) 141-144. También del mismo autor "La Fe en Dios, Padre y Creador" en *Comentario al Catecismo de la Iglesia Católica*, Bs. Aires: Ed. Paulinas, 1996, 89ss.

26. Ex 3:14-15, "Dijo Dios a Moisés: «Yo soy el que soy». Y añadió: «Así dirás a los hijos de Israel: Yo soy me ha enviado a vosotros». Siguió Dios diciendo a Moisés: «Así dirás a los hijos de Israel: Yahveh, el Dios de vuestros padres, el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob, me ha enviado a vosotros. Este es mi nombre para siempre, por él seré invocado de generación en generación»".

27. CEC 206.

soy el que soy" parece indicar una resistencia intencional a definir la naturaleza divina. Otros prefieren la forma causativa *hifil*, de modo que el nombre significaría "Yo hago existir" para indicar que Dios es el creador de lo que es y sobretodo de lo que acaece. En ambos casos la mentalidad semita estaría lejos de la afirmación de la LXX (εἶμι o ων), considerada estática e impasible. El contexto de este pasaje de Exodo (vv.7-12) muestra que se trata de un Dios activo que está y estará en control de los acontecimientos históricos. En este contexto era natural pasar de la historia a la creación y de la creación a la historia como lo hacía admirablemente el Segundo Isaías.²⁸

En este camino de la soberanía divina Israel expresó también la relación de Dios con su pueblo con la figura de intimidad familiar *padre-hijo*, pero más hablando del "hijo" que del "padre". Por siglos hubo cierta resistencia en la religión oficial a llamar a Dios, padre, sea quizás para evitar las connotaciones sexuales de la paternidad o porque esta expresión de familia no parecía adecuarse a las experiencias históricas de Israel con su Dios (cf. R. Albertz, *Ibid.*, II 403-404, que distingue siempre entre la piedad familiar y la religión oficial, analizando al fin los aportes postexílicos de aquella a la vida religiosa de Judá). En la esfera oficial del preexilio sobresale la idea de Dios "padre" del rey, con pocas referencias al pueblo: Jr 2:27; 3:4s.19; y con el término "hijo" Ex 4:22-23 (J),²⁹ Os 2:1; 11:1, Is 1:2. La aplicación de esta relación padre-hijo al rey era común en el cercano oriente antes de ser introducida la realeza en Israel, mientras la aplicada al pueblo parece tener un origen familiar y patriarcal. Es ésta una paternidad puesta en relación implícita o explícita con el éxodo, la elección y la alianza.³⁰ Aparece también asociada con la *creación*

28. Entre varios pasajes, por ejemplo 40:28-31.

29. Allí Dios notifica al faraón por medio de Moisés: "Y dirás a Faraón: Israel es mi hijo, mi primogénito. Yo te digo: Deja ir a mi hijo para que me dé culto..."

30. Cf. Dt 1:31, Moisés alienta al pueblo para el futuro recordando las proezas del desierto "... donde has visto que Yahveh tu Dios te llevaba como un hombre lleva a su hijo, a todo lo largo del camino que habéis recorrido hasta llegar a este lugar"; también 14:1; en tono de reproche familiar Is 30:9; Jr 31:9, en el llamado «libro de la consolación» donde se recogen ya en el postexilio viejas expectativas del retorno planeado por Yahveh padre; Sal 68:6, como padre de los aban-

en Jr 2:27; Is 64:7; Dt 32:6.18; Ml 2:10,³¹ (citado con Dt 32:6 por el CEC 238). Parece que la piedad familiar, vinculada a costumbres patriarcales, es la que hace posible la aparición, en la religión oficial, de la idea de paternidad unida a la creación y al éxodo-alianza. Los profetas liberan esa paternidad de toda deidad femenina, aunque siguen sintiendo la necesidad de describir la acción divina con rasgos femeninos. "Si los profetas de salvación del período exílico, no encontrando lugar para una diosa junto a Yahveh, introdujeron sin embargo explícitamente rasgos femeninos del mismo en la religión oficial, estaban reconociendo que la imagen de Dios delineada en la religión familiar estaba al menos parcialmente justificada" R. Albertz, II, 404).

El camino hacia el monoteísmo avanzó en tensión continua con la civilización cananea y luego bajo la presión de Asiria y Caldea. Sin juzgar el interior, había dos maneras de vivir la religión: una minoritaria, con un lenguaje y deseo de ortodoxia; otra popular y mayoritaria contando con la anuencia del poder político, con prácticas y creencias fuera de control y ortodoxia.³² Esto se refleja cándidamente en la aceptación de la situación politeísta ambiental hasta el comienzo de la monarquía, y durante la misma los testimonios aumentan. Oseas por ejemplo, a mitad de los 700s a.C., pinta a menudo y sumariamente dos siglos de práctica politeísta. La Obra Deuteronomista (Deuteronomio-2 Reyes) terminaría finalmente de completar esa historia de la violación del primero y segundo mandamientos, atribuyéndole la caída de ambos reinos.³³

donados socialmente; Is 45:9-11, aparece en paralelo con la madre; 63:16 exhibiendo hacia el Israel olvidado de sus padres una paternidad de redención, característica del Segundo y Tercer Isaías; Ml 1:6 inculca la obediencia a Dios padre en el marco de la alianza; Sab 18:13, donde los egipcios reconocen la filiación de Israel.

31. Dt 32:6, "¿Así pagarás a Yahveh, pueblo insensato y necio? ¿No es él tu padre, el que te creó, el que te hizo y te fundó?"; v18 no se refiere a un mito de generación divina, sino al principio creador y seguridad que Dios significa para su pueblo. Ml 2:10, "¿No tenemos todos un mismo padre? ¿No un solo Dios que nos ha creado? ¿Por qué nos traicionamos los unos a los otros, profanando la alianza de nuestros padres?", para quien profanando la alianza se traiciona la hermandad y paternidad creadas por Dios.

32. JOHN J. SCULLION, art. "God", en ABD 2, 1042.

33. En el contexto de la idolatría que combate dicha obra, 2 Re 17:16 y 18 vie-

Idolatría

La idolatría tuvo en jaque a la fe de Israel, creando obstáculos en su camino hacia el monoteísmo que finalmente encontraría su expresión adecuada.

El primero y segundo mandamiento contienen una referencia negativa a otros dioses como incompatibles con la presencia de Yahveh en su pueblo (Ex 20:3) y el debido culto (v5). Además toda escultura (*pesel*) o imagen (*temûnah*) alguna, relacionadas con la divinidad, están prohibidas (v4) primeramente en relación a Yahveh y seguramente como elemento sincretista que debilita el yavismo.

Aunque la ironía ridiculizante es muy común, no es siempre claro si el discurso se refiere al culto de otros dioses incluyendo o no sus imágenes, al culto de las imágenes en sí, o al culto de Yahveh usando imágenes.³⁴ En hebreo no hay términos para “idolatría”, pero sí muchos para “ídolo”. Este vocablo venido del griego indica la forma externa de un objeto. Los términos y frases hebreas ponen de relieve peyorativamente su manufactura humana que acentúa la impotencia para crear y disponer de los hechos. Se usa sobretodo “*pesel*, imagen tallada, escultura”; también “copia”, “similitud”, “forma”, y los verbos “dar forma” y “extraer”. Otros términos revelan un juicio a través de la etimología o una asociación de palabras: “excrementos”, “debilidad”, “ídolos tontos”, “abominación”, “falsedad”, “vanidad”. Al principio sin embargo, en una situación de monolatría, no se trató de oposición frontal. El texto al parecer más antiguo de la tradición de Siquem al tiempo de la confederación tribal, Dt 27:15,³⁵ prohíbe la imagen de Yahveh (que se usa por ejemplo en Jc 17-18), pero no de dioses extranjeros.

ne a concluir: “16 Abandonaron todos los mandamientos de Yahveh su Dios, y se hicieron ídolos fundidos, los dos becerros...18 Yahveh se airó en gran manera contra Israel y los apartó de su rostro, quedando solamente la tribu de Judá.” Y del sur se dirá en 24:20: “Esto sucedió a causa de la cólera de Yahveh contra Jerusalén y Judá, hasta que los arrojó de su presencia”.

34. Cf. ABD 3, 379, art. “Idol, Idolatry”.

35. “Maldito el hombre que haga un ídolo esculpido o fundido, abominación de Yahveh, obra de manos de artífice, y lo coloque en un lugar secreto.”

Cuando la confrontación con las deidades cananeas se hizo sentir creando el peligro de sincretismo, apareció la formulación de Ex 20:4³⁶. Con esta prohibición de ídolos yavistas se relaciona Ex 32 sobre el becerro de oro, que algunos juzgan ser una duplicación retrotraída de 1 Re 12:28 en tiempos de Jeroboam I al tiempo de la división de los reinos (931 a.C.). Oseas, por su parte, (8:4; 10:5; 11:2) se refiere a este tipo de ídolos yavistas en el reino del Norte, sea cual fuere el lugar exacto que tuviera en mente.

Finalmente, llegamos a la reflexión de Dt 4:9-20, que podría ser del tiempo del exilio. Allí se ve que, en la comunicación con Dios, la palabra prevalece sobre la imagen. Dice el v. 12 a propósito del encuentro en el Sinaí: "Yahveh os habló de en medio del fuego; vosotros oíais rumor de palabras, pero no percibíais figura alguna, sino sólo una voz". Al decir esto, opina un autor, el Deuteronomio da una razón histórica, pues "... en realidad, el antiguo Israel nunca afirmó que conocía los motivos teológicos o pedagógicos de dicha prohibición...".³⁷ Para las religiones se trataba más bien de la necesidad de una mediación de la revelación y de la presencia divinas. Se percibía a los dioses mucho más cerca de la naturaleza con la que parecían casi identificarse. Los ídolos resultaban ser así "algunos lugares de su presencia en los que estaban más presentes en cuanto eran en ellos más efectivos. Del mismo modo que los dioses eran más efectivos en este o aquel elemento como en su «dominio» propio, así, antropomórficamente considerados, eran más efectivos en sus estatuas. En otras palabras, se daba una verdadera continuidad entre los dioses y las estatuas, así como una verdadera continuidad entre los dioses y la naturaleza".³⁸ En cambio Israel concebía a Yahveh frente al mundo, como el creador que lo sobrepasa. En esta perspectiva de dominio divino absoluto del mundo y de la historia no se puede pensar en algo que limite de alguna manera la libertad divina. Dice W. Zimmerli: "En la imagen del dios que el hombre se fabrica, se ataca la libertad de Yahveh".³⁹

36. Cf. nota 14 para el texto y su explicación.

37. G. VON RAD, *Ibid.*, I 278.

38. W. MORAN en sus notas *ad usum privatum* sobre el decálogo.

39. W. ZIMMERLI, "Das zweite Gebot", en *Alt Festschrift...*, 550-563, en particular 561 (tomado de una cita de W. Moran).

La dificultad con que avanzaron el primero y segundo mandamiento hacia la consolidación del monoteísmo se percibe a lo largo de la historia de Israel:

- Al final de la época mosaica se da la fornicación sagrada en honor de *Baal Peor*, en el país de Moab (Nm 25) antes de entrar en la tierra, lo que quedó luego en la memoria de Os 9:10 ss y del Sal 106:28.

- Ya en la tierra, Josué fue muy claro al respecto delante de la asamblea de Siquem, al comenzar la era de los Jueces, 24:15. La arqueología ha descubierto de esta época y en las colinas de *Samaría* del Norte, en medio de la región del asentamiento israelita, uno de los “lugares altos” que se daban “en toda colina elevada y bajo todo árbol frondoso”, según 1 Re 14:23 al comienzo de la división del reino. En estos lugares se suele dar un área preparada visiblemente para el culto y, en este caso, también un objeto cultural: un becerro de bronce de 18 cm. de largo. La opinión más común piensa que se lo consideraba como pedestal del invisible Dios de Israel. Se asocia esto con los becerros del Exodo y Jeroboam I porque se dan en territorio israelita y eran muy comunes en la religión ambiental cananea.

- En el siglo X Salomón facilitó la infidelidad oficial como consecuencia de su unión con mujeres extranjeras de Sidón, Moab y Ammón (1 Re 11), a las que permitió rendir culto a sus dioses en el que él mismo participaba. En el mismo siglo, se da el caso de los becerros de oro de Jeroboam (1 Re 12) que repite e influye la narración de Ex 32, donde se usa para Yahveh el símbolo de Baal evidenciando el peligro de sincretismo. Signo de ello ven los arqueólogos en el templo de *Arad* al sur de Palestina en los comienzos del Negueb, construido en el s.X y en uso continuo hasta su destrucción en la reforma del rey Josías en el s.VII. Los arqueólogos opinan que el par de bloques de piedra, uno mayor que otro, junto al altar, llamados *massebá* (es decir: bloque erguido) representaban a YHWH y su *aserá* como consorte. Refiriéndose a la posible consorte de Yahveh, afirma A. Mazar que estaría “tal teología borrada completamente de nuestra Biblia Masorética”, si bien para el creyente es Dios quien finalmente escoge e inspira la «teología» a revelar.⁴⁰

40. Cf. A. MAZAR, *Archeology of the Land of the Bible. 10,000-586 B.C.E.*, New

- En el s.IX tenemos el ciclo de Elías y Eliseo en pro del yavismo contra el baalismo; en esta época aparece en *Kuntillet Ajrud*, al sudeste de Kadesh-Barnea, la dedicatoria “te bendigo por Yahveh de Samaria (o: nuestro guardián) y su aserá”.⁴¹ Todo lo hallado establece relación con Fenicia, Israel y Judá en un tiempo en que el reino del Norte podía extender su influencia hasta esa zona, en el camino hacia el Sinaí que recorriera Elías (1 Re 19). Inscripción similar se da en *Kirbet el-Kom* a ocho millas al oeste de Hebrón.

- A mitad del s.VIII, Oseas resume dos siglos de infidelidad con frases como “olvida Israel a su Hacedor” (8:14), “Efrain... se hizo culpable con Baal y murió” (13:1). De este tiempo que heredaba el progreso político y económico alcanzado, antes de la caída final del reino del Norte, dicen dos comentaristas de Oseas: “El culto idolátrico y apóstata tiene dos características sobresalientes, en las que el profeta vierte su vehemencia. La promiscuidad sexual en el culto de fertilidad socava la estructura moral de la alianza y es una crasa violación de los requerimientos básicos de la vida comunitaria bajo Dios. Aún más, conduce como por un camino indirecto al pecado que culmina en contra de Dios y el pueblo, es decir, al derramamiento de sangre inocente”, refiriéndose a los sacrificios humanos.⁴²

- En el s.VII la reforma del rey Ezequías y en particular la de Josías, aparte de la oportunidad política ante el debilitamiento

York: Doubleday 1992, 497 y 446-449. H. SHANKS-B. MAZAR eds., *Recent Archeology in the Land of Israel*, Washington-Jerusalem: Biblical Archeology Society - Israel Exploration Society 1985, 63. P. J. KING, *Arnos, Hosea, Micah. An Archeological Commentary I*, Philadelphia: The Westminster Press 1988, 104-106.

41. La inscripción misma es diversamente traducida con *Samaria o guardián*, y se disputa si *aserá* es la conocida diosa cananea o sólo un objeto de culto, pues los nombres propios no suelen admitir sufijos (“su”, en este caso). Los dibujos que la acompañan son de interpretación disputada. Para F. I. Andersen-D. N. Freedman, las tres figuras serían YHWH con Baal, como nombre alternativo o dios acompañante, y una consorte, Aserá. Cf. F. I. ANDERSEN-D. N. FREEDMAN, *Hosea. A New Translation with Introduction and Commentary*, New York: Doubleday 1980, 49.

42. F. I. ANDERSEN-D. N. FREEDMAN, *Ibid.* Los autores confiesan que el lenguaje de Oseas al respecto es oscuro, pero el contexto apunta a lo que claramente se sabe por Lv 18:21, Jr 7:31; Ez 16:20-21; Sal 106:36-38.

de Asiria, acabaron en forma oficial con los templos y cultos foráneos especialmente a Baal, con los ritos de fertilidad cananeos y los cultos astrales asirios, así como con el yavismo adulterado (2 Re 23) fuera de Jerusalén, donde de ahora en más se concentraba todo el culto.

- Pocos años antes del s.VI con la trágica muerte de Josías y el comienzo de la presión babilónica, comenzó el pesimismo y reaparecieron la idolatría y la apostasía. Jeremías (8:19;10:5.8.14 y 7:9.18.30), Sofonías y Ezequiel (6:8;10;14:3 y 8:14ss) son testigos. Desde entonces la población pobre de Palestina se sumerge fácilmente en un sincretismo secreto, como revela el Tercer Isaías (65:2-7; 66:3.17). En Mesopotamia por su lado, ante la población judía más culta, un profeta hacía frente a la atracción de las divinidades caldeas que, con sus reyes, iban cayendo sin embargo en desprestigio ante la conquista persa.

El monoteísmo de los profetas

Los profetas del exilio, especialmente el Segundo Isaías, llevan la fe monoteísta en YHWH a su máxima expresión dinámica como Creador y Señor de la historia que redime a su pueblo y salva a todas las naciones.

La seguridad y claridad del Segundo Isaías en este tema había sido preparada por profetas anteriores. Primero se percibe la vacuidad de los ídolos como lugar de referencia de la presencia y poder divinos, pero aún no se niega la existencia de Baal. Se trata todavía del enfrentamiento que la infidelidad de Israel produce entre Yahveh y Baal, sin sentido para el profeta porque Yahveh es el único Dios que conoce Israel desde el país de Egipto (13:1-5). Pero en la reflexión del exilio la fe da un paso más. La última redacción del Deuteronomio y su inspirada obra deuteronomista alcanzan con claridad el monoteísmo, junto con el Deuteroisías y el profeta Joel. Comienzan entonces a sonar repetidamente, con pocas variantes, las sentencias positiva y negativa: "Yahveh es Dios y no hay otro ('yn 'wd)". Dt 4:34-35.39 las pone bien en su contexto; Is 45: 5.6.14.18.21.22; 46:9; igualmente: 43:10; 44:6; 1 Re 8:60; Joel 2:27.

Pero estas afirmaciones no son abstractas sino se presentan siempre relacionadas con el andar de los acontecimientos, donde

Yahveh se muestra un creador renovado y señor de la historia. En el Deuteronomio la referencia mayor es a la liberación de Egipto. Aún en otro contexto histórico, esta experiencia permanece influyendo en el Segundo Isaías (52:4), quien imagina un nuevo éxodo (43:16ss) y menciona a Egipto como precio de rescate (43:3), tributario de Jerusalén e Israel (52:4), a punto de ser liberados ahora del poder babilonio. La afirmación monoteísta proclama entonces, ante todo, la “nada histórica” de dioses que han pretendido influir en la vida de Israel y de los cuales su fe puede testificar que ni han creado ni han salvado. Al cerrarse entonces para ellos la *via creationis* y la *via providentiae*, Israel afirma final e implícitamente su “nada filosófica”: el no ser, no existen otro u otros. Pero esto suena a una afirmación filosófica, y el exégeta debe atenerse al campo de los testimonios histórico-literarios (cf. más arriba p. 5, a propósito del autor A. Schenker).

La presentación histórica del monoteísmo en Israel, sin embargo, puede crear la impresión de que su resultado es consecuencia de una lid intelectual. Dice B. W. Anderson: “Reconstrucciones de la historia religiosa de Israel, en la época moderna, se han basado demasiado en la noción de un desarrollo intelectual en ascenso desde los crudos niveles de la fe mosaica hasta las alturas del monoteísmo en el Segundo Isaías”.⁴³ Pero el monoteísmo no es a menudo el centro de atención y se gesta en medio de otros frentes de la vida religiosa de Israel. En el campo de la pastoral religiosa, podríamos decir, Job no cuestiona su monoteísmo sino cómo es ese único Dios de recíproca relación con el hombre. Y sus cuestionamientos no cesan hasta que la condescendencia divina se aviene a dejarle “ver” con fe (42:5) el misterio de su omnipotencia y sabiduría ocultando toda respuesta a sus problemas de justicia. La vida religiosa de Israel está más pendiente de la relación y seguridad que la alianza implica, pues no olvida lo que Dios ofreciera en las bendiciones: “seré para vosotros Dios, y vosotros seréis para mí un pueblo” (Lv 26:12; Ez 36:28; 37:27; Os 1:9 en forma negativa). Desde entonces, Israel identifica a su Dios por un nombre ligado a la alianza y a la liberación de Egipto.

43. En *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, art. “God, OT view of”, 428.

to que inauguran el acompañamiento divino permanente a través de la historia. En este sentido, ante todo, no conoce Israel otro dios.

El universalismo del Antiguo Testamento

Es esta dimensión histórica también la que abre el profetismo a la universalidad, porque al disponer de un pueblo elegido el profeta percibe que Dios dispone de la creación y de la historia.

Antes del profetismo exílico, la presencia universal del espíritu de Dios creador aparece desde el principio (Gn 1:2 de P; 2:7 de J) y en la vida en general, especialmente del ser humano (Sal 104:29-30; 139:7-8; Job 34:14-15; Qo 12:7; Jdt 16:14). Este constituye el término de la acción creadora en la narración sacerdotal, hechura programada en el consejo divino de la corte celestial de Dios y los seres divinos, a los que conglera el plural “hagamos” (1:26; 3:5.22). Algo menor que esos seres fueron hechos ambos, mujer y varón, según el Salmo 8:6 que rememora la misma narración de la creación.⁴⁴ Y aunque los 12 primeros capítulos del Génesis van camino de Abraham y del pueblo elegido, no dejan por eso de abrir una ventana ecuménica al mundo donde el discurso y el soplo del espíritu divino alcanza a todos los seres humanos. Nuestra condición de imagen y semejanza están al servicio de la misión de llenar y someter la tierra para que esté orientada a su Creador. Se trata de una dignidad señorial que nos mantiene “dentro de un ámbito particular de la majestad divina”.⁴⁵

Estos textos son legado de la tradición sacerdotal, de la yavista y más aún de la sapiencial, que también con su veta helenista

44. El texto hebreo del Sal 8 dice “apenas inferior a un dios (*'elohim*) le hiciste” como en algunas traducciones (BJ, RSV, NBE), mientras otros (LPD, NAB) traduciendo “lo hiciste poco inferior a los ángeles” interpretan ya la palabra hebrea como seres de la corte celestial de acuerdo con la LXX y tras ella la Vulgata con su “*paulo minorem angelis fecisti eum*”. El uso de *'elohim* referido a YHWH como Dios es característico de las fuentes E y P del Pentateuco y las partes elohistas del salterio, cf. H. RINGGREN, art. *'elohim*, en TDOT, I 284. Para más sobre el uso variado de *'elohim*, cf. nota 8.

45. G. VON RAD, *El Libro del Génesis*, Salamanca: Sígueme 1977, 71.

terminará dando su aporte al Antiguo Testamento: "Porque el espíritu del Señor llena la tierra y él, que todo lo mantiene unido, tiene conocimiento de toda palabra", Sb 1:7. Esta dimensión universal de la presencia divina se ve en la alianza con Noé (Gn 9:9ss según P; en cambio, una promesa para J), en la que Dios toma partido por la vida humana y por toda la creación, decisión que recordaron el Segundo Isaías (54:9-10) y el Eclesiástico (44:18). Como en una especie de segunda creación y con palabras similares (precisamente en relato de P), Dios vuelve a poner al hombre al frente de la misión de custodiar la vida: "Quien vertiere sangre de hombre, por otro hombre será su sangre vertida, porque a imagen de Dios hizo El al hombre", Gn 9:6.

Antes de que el panorama se concentre en los patriarcas y más tarde en Moisés e Israel, la apertura universalista persiste en la promesa de bendición a Abraham de Gen 12. La bendición prometida en el v.2b se extiende a todos los pueblos en 3b, sea porque serán bendecidos por y en Abraham (sentido pasivo) según lo entendieron aquí Si 44:21, la LXX y el NT (Hch 3:25; Ga 3:8), sea porque se desearán una bendición como la de Abraham (sentido reflexivo).⁴⁶ En ambos casos se trata de una promesa de bendición divina que tiene a Abraham como mediador o como ejemplar. Concluye C. Westermann: "En todo caso, lo que 12:3b dice es esto: la acción de Dios proclamada en la promesa a Abraham no está limitada a él y su posteridad, sino sólo alcanza su objetivo cuando incluye todas las familias de la tierra."⁴⁷ A su vez dice G. von Rad: "Si bien esta profecía de Gn 12:3b apunta muy lejos –a un cumplimiento del plan histórico de Dios–, rehusa sin embargo todo cuanto suponga dar una idea sobre dicho fin: basta con que se diga que hay un fin, y se indique hacia donde va el camino que Dios inaugura mediante la vocación de Abraham".⁴⁸

46. La forma nifal *nibreku* de 3b (como en 18:18; 28:14 hablando de Jacob) puede tener un sentido pasivo o reflexivo, mientras en otros pasajes la forma usada es hitpael, sólo reflexiva (22:18; 26:4 de Isaac). Cf. CLAUS WESTERMANN, *Genesis 12-36. A Commentary*, Minneapolis: Augsburg 1985, 151-2.

47. *Ibid.*, 152.

48. *El Libro del Génesis*, 194.

Los profetas del exilio tenían por tanto preparado el camino para la dimensión universal de su mensaje. Pero la participación universal en la riqueza religiosa de Israel se precisa más y se hace parte de la novedad profética escatológica, “cuando Israel es empujado por sus profetas fuera del ámbito de los hechos acaecidos hasta entonces, y cuando se cambia el fundamento salvífico con otro hecho divino que está por venir”,⁴⁹ aunque se mantenga cierta analogía con el obrar salvífico anterior.

Is 2:1-4 puede abrir el desfile de textos proféticos, aunque se pueda discutir su autenticidad isaiana. Allí se ve la incorporación de los paganos convertidos a la vida religiosa de Israel, para los que será fundamental conocer la Ley y la palabra de YHWH que juzgará sus diferendos asegurando una era de paz. Miqueas 4:1-3 también tiene el mismo pasaje aunque pareciera ajeno a su pensamiento. Preparatorios de este enfoque universalista fueron a su vez Jr 12:15-16; 16:19-21; So 3:9-10, así como después del destierro continúa en esa actitud Za 2:15-17; 8:20-23.

Pero, sin duda, el Segundo y Tercer Isaías son los campeones de esta posición universalista que desarrollará la idea de la reunión escatológica de los pueblos. Estos convergen a una, a veces trayendo a los judíos de la diáspora, en la ciudad representante de Israel y concluyen en una confesión monoteísta de la fe yavista (Is 45:14). Los más se pliegan voluntariamente (42:1-4; 49:6; 55:3-5; c.60), otros casi forzados (45:14-16.20-25) por la humillante y evidente superioridad de YHWH sobre los que fueron antiguos enemigos. A través de agentes como el Siervo, Dios está dispuesto a establecer con las naciones ciertos lazos tan estrechos como los que estableciera con Israel. Está dispuesto a crear “una alianza del pueblo” (42:6, que bien puede designar la raza humana según C. Westermann⁵⁰), instruido con la luz de una ley que instaure el derecho y produce por mano divina la salvación (49:6) de situaciones de injusticia y dominación que le afligen, como afligían a Israel (51:4-6). El concepto de salvación y el título “salvador” aplicado a YHWH aparece continuamente a lo largo del Segundo y Tercer Isaías. Presente en los acontecimientos de la

49. *Teología del Antiguo Testamento*, II 154-5.

50. *Genesis 1-11. A Commentary*, 100.

historia Dios salva primariamente pueblos, personas y valores fundamentales de la vida presente, por ejemplo: rescata del poder de Babilonia y produce su caída, dirige la vuelta del exilio y ofrece bienes semejantes a todos los pueblos. Pero su acción salvadora alcanza también el interior del ser humano, no condicionando ya el don ofrecido al retorno del hombre a Dios después de la falta, como sucede en la teología deuteronomista (Dt 30:12), sino adelantándose con un perdón consumado (Jr 31:34; Is 44:22).

Detalles de esta apertura se dan en la caída de barreras sociales y de nacimiento, que alteran disposiciones previas del Dt 23:2-9 (sobre el mutilado, el bastardo, el ammonita y el moabita: donde se dice no a su participación en la asamblea cultural) y la severidad de Ez 44:6-9 (contra extranjeros incircuncisos cumpliendo tareas en el templo). Así el Tercer Isaías (56:3.6-7) ofrece la posibilidad también al *extranjero* (*nekhar*, LXX *allogenês*) de convertirse en miembro pleno de la comunidad⁵¹ al someterse a “*mi alianza*” y asegurarle el Señor la acogida de sus sacrificios. El extranjero venía en escala después del *ger*, forastero residente,⁵² y por tanto más aún después del nativo (*‘ezrach*). Similar posibilidad se ofrece a los eunucos (Is 56:3-4).

La apertura continúa en Is 66:18-24. A pesar de la dificultad del pasaje, no puede, según C. Westermann, dejar de ocultar la abrupta confrontación entre universalismo y particularismo. El Antiguo Testamento no logrará nunca más armonizarlos.⁵³ En este discurso escatológico, los vv. 18-19.21 presentan a Yahveh con la decisión de tomar “los sobrevivientes de las naciones” (los mismos de 45:20-25); que habían sobrevivido al juicio divino y hecho la confesión monoteísta, como misioneros de su nueva fe para enviarlos a las naciones e islas remotas. A su vuelta Dios tomará de entre ellos nada menos que ¡sacerdotes y levitas! Esto era demasiado para los partidarios del particularismo concentra-

51. Así interpreta C. WESTERMANN, *Isaiah...*, 315. El término griego, frecuente en la LXX, se encuentra luego sólo en la literatura judía o cristiana, no en la pagana, cf. *Theological Dictionary of the New Testament*, ed. G. KITTEL, I 266.

52. El extranjero, el forastero residente (LXX, *proshlutos*) y el nativo aparecen en Ex 12:43ss con su estatuto bien determinado para la celebración de la Pascua. Isaías 56, en cambio, parece eliminar los estratos.

53. *Isaiah 40-46*, 423ss.

do en Sión y Judá. Aparece así la corrección de los vv.20.22-24, en los que la vista vuelve a Jerusalén no viendo más allá de sus dominios que los cadáveres de aquellos que se revelaron contra Dios.

Entre las narraciones universalistas sobresale la historia de *Rut*, la extranjera moabita que se hace compañera inseparable por la fe y el afecto de su suegra Noemí y llega a ser bisabuela de David. Según las etimologías, la “amiga” extranjera habría encontrado así “mi dulzura” israelita. Dice L. Alonso Schökel: “El destierro de una «madre’ israelita servirá para atraer una extranjera a la familia, a la tierra prometida, al Dios del pueblo. Presencia misionera de Israel, que atraviesa caminos humanos”.⁵⁴ El origen de la narración es discutido. Tiene elementos que hacen pensar en la época davídica, como otros nos recuerdan la apertura mental del tiempo del Tercer Isaías hacia fines del s.VI.

No menos universal y tristemente divertida es la historia de *Jonás*, que rechaza aceptar la libre misericordia de Dios hacia los gentiles. Se suele ubicar en el postexilio. Sin entrar en detalle, hay sin duda una crítica clara a algún tipo de estrechez religiosa, marcada sea por el pesimismo apocalíptico o por la posible cerrazón mental de ciertos exilados ya de vuelta. Vinculada con esos motivos el autor usa una forma de sátira cómica contra los que ya creen conocer los designios divinos y los recovecos del corazón creyente. Lo cierto es que Jonás es una ventana abierta al aire fresco de la salvación que no conoce límites. Por mucho tiempo no había quedado, en la memoria hebrea, otra imagen más terrible de un enemigo despótico y cruel que Nínive y su imperio. Sin embargo Dios le pudo, como le pudo al creyente Jonás para quien tiene la última palabra, que se puede suponer aceptada por el profeta en el silencio de la fe (un tanto como en Job), pues de otra manera el autor hubiera podido continuar con la historia de su terquedad. El silencio no sirve para las reconstrucciones históricas, pero aquí estamos ante una obra literaria donde el silencio tiene sentido. En la tradición litúrgica judía Mi 7:18-20 inter-

54. “Rut. Introducción”, en *Nueva Biblia Española. Edición Latinoamericana*. Madrid: Ed. Cristiandad 1976.

pretaba ese silencio cuando era leído después de Jonás en la lectura del día del Perdón por la tarde.⁵⁵ Siglos más tarde un apóstol inspirado afirmaría: “¿Acaso Dios lo es únicamente de los judíos y no también de los gentiles?”, Rm 3:29, pero ya estaríamos en el NT hacia donde Dios nos llevaba.

Las últimas resonancias del universalismo que había provocado especialmente el Segundo Isaías se daban, avanzado el postexilio, en *Jonás*, *Malaquías* (1:11) y el *Salmo* 87 que universaliza la maternidad de Sión celebrada en Is 62:4-5, concediendo una nueva y superior ciudadanía a los pueblos. Esos profetas y escritos se daban aproximadamente a lo largo del siglo V. En cambio el *Segundo Zacarías* (14:9.16), que se suele ubicar en el s.IV, acentúa el triunfo escatológico de Yahveh en una Jerusalén que domina sobre las naciones destruidas (12:9) o sometidas (14:16). La acogida para las naciones no es la misma como en el primer Zacarías (cc. 1 -8).

Conclusión

El estado de letargo en que comenzó a caer el universalismo profético parece coincidir con la acogida que tuvo la reforma de Esdras y Nehemías. Apoyados en el legado religioso del Levítico al Deuteronomio y en la posición severa adoptada por el profeta Ezequiel, en medio de las dificultades que encontraron a la vuelta del exilio, cerraron la sociedad judía invocando motivos religiosos y sociales (Esd 9:1-2.10-12; Ne 13:29.30). Se dice que con Esdras, hijo de sacerdote y escriba, comienza el Judaísmo a partir de su solemne lectura de la Ley (Ne c.8) y la puesta en funcionamiento de las instituciones por ella requeridas. Con Nehemías ambos coordinan definitivamente y asignan las tareas a los grupos sacerdotales en tensión secular, sadoquitas y levitas. Y así todo parecía volver a como era entonces. “No estéis tristes ni lloréis”, decían Esdras y Nehemías al pueblo (Ne 8:9). Repitiendo los rasgos que manifestara antes y después del exilio, la apoca-

55. Cf. D. L. CHRISTENSEN, “Nations”, en ABD 4, 1046.

lítica de Daniel en la época griega contribuirá al ocaso del universalismo. “Esta literatura revela la gran enemistad entre los judíos y las naciones, y el grito por venganza y vindicación directa de Dios, originado en intenso sufrimiento. El resultado es una completa polarización entre Israel y las naciones en contraste con la situación de anteriores períodos, de modo que la palabra *gôyim* (“naciones” o “gentiles”) llega a ser un término técnico para referirse a los no-judíos como enemigos y ajenos. La retención del término, sin embargo, permanece siendo un vínculo significativo con la antigua tradición y su énfasis en la misión de Israel a las naciones”.⁵⁶ Pero uno se pregunta entonces: ¿dónde quedó el atrevido mensaje universal de los profetas, gracias al cual los cristianos nos sentimos en el Antiguo Testamento como en casa?

Felipe L. Doldán

RESUMEN

Después de justificar el lugar y la importancia del Antiguo Testamento en la revelación cristiana, se presenta una síntesis de la evolución histórica y teológica del monoteísmo de Israel en medio de las religiones vecinas, su alcance universal en los profetas y la disminución de su universalismo a partir de la reforma de Esdras y Nehemías, sin entrar a la época helenista.

56. *Ibid.*

CRISTO SALVADOR ÚNICO Y UNIVERSAL EN ALGUNOS HIMNOS DEL NUEVO TESTAMENTO

En el documento *“El cristianismo y las religiones”* de la Comisión Teológica Internacional (30-9-1996) se parte del supuesto que “reconocemos en Jesucristo, y sólo en Él al Salvador único y universal de la humanidad” (18). Esta afirmación parece constituirse en un obstáculo cuando se intenta “entrar en un diálogo interreligioso” sin considerar a las demás religiones no cristianas “como imperfectas e inferiores” (ibid.).

Sin entrar en el debate que constituye el objeto del Documento, en el presente trabajo se intentará describir la forma en que algunos textos del Nuevo Testamento presentan la unicidad y singularidad de Cristo en la obra de la salvación. De esta manera se mostrará el alcance que tienen aquellos textos a los que frecuentemente se remite la Comisión Teológica Internacional cuando afirma que la admisión de mediaciones paralelas a la de Jesús no es compatible con el mensaje neotestamentario (cf. 39).

La exposición, después de presentar sucintamente el tema «salvación» en el AT y NT, se circunscribirá a los himnos neotestamentarios de impronta helenística. Esta selección se debe ante todo a la posibilidad que permite la extensión del trabajo, y en segundo lugar al hecho de que el pensamiento helenista es el que con mayor claridad se ha planteado el problema de la salvación universal y la resonancia cósmica de la redención. Los textos estudiados se encuentran reunidos principalmente en los números 35-36 del documento de la Comisión Teológica Internacional, pero también son aludidos en otros momentos de su exposición.

La centralidad de Cristo en la predicación apostólica

El kérygma apostólico –a diferencia del predicado por Jesús– se centra en la misma persona del Señor. Jesús había anunciado la llegada del tiempo escatológico y la irrupción del Reino.¹ El anuncio de Jesús –el Reino de Dios– implicaba los cielos nuevos y la tierra nueva, la humanidad renovada. Después de la muerte y la resurrección del Señor los apóstoles comprendieron que el Reino ya se había instaurado en el mundo porque el mismo Jesucristo resucitado era la garantía del triunfo de Dios. Cuando Cristo resucitado se presentó a los ojos de los apóstoles, éstos comprendieron que en Él ya estaban las primicias de esa nueva creación.

De ahí que la predicación de los Apóstoles no pudiera expresarse en los mismos términos que la realizada por Jesús. Él, que al principio había sido el mensajero del Reino, se convierte ahora en el contenido mismo del mensaje, porque el Reino ya ha comenzado a realizarse en Él. Ya no se anunciará más el Reino que viene, sino la presencia del Reino entre nosotros en la persona misma del Resucitado.

La predicación de Jesucristo había tenido como destinatarios a los miembros del pueblo de Israel.² A los discípulos, en el primer envío, se les dio la consigna de no dirigirse ni a los paganos ni a los samaritanos.³ Después de la resurrección del Señor los discípulos conservaron esta misma reserva y se mantuvieron dentro del círculo de los judíos. A pesar de los titubeos y conflictos de estos primeros tiempos, pronto se llegó a tener plena conciencia de que el anuncio debía dirigirse a todos los hombres, porque todos son destinatarios de la salvación realizada en Cristo.

1. "...Jesús se dirigió a Galilea. Allí proclamaba la Buena Noticia de Dios, diciendo: «El tiempo se ha cumplido: el Reino de Dios está cerca. Conviértanse y crean en la Buena Noticia»" (Mc 1, 14-15); "...debo anunciar la Buena Noticia del Reino de Dios, porque para eso he sido enviado" (Lc 4, 43).

2. "Yo he sido enviado solamente a las ovejas perdidas del pueblo de Israel" (Mt\ 15, 24).

3. "No vayan a regiones paganas ni entren en ninguna ciudad de los Samaritanos. Vayan, en cambio, a las ovejas perdidas del pueblo de Israel" (Mt 10, 5-6).

Jesús se había mantenido dentro del círculo de Israel, pero en actitud de apertura hacia los paganos, en continuidad con la línea representada principalmente por el segundo y el tercer Isaías (42, 6; 49, 6; 59, 19). Entre los λόγια de Jesús conservados en la tradición común a Mt/Lc se encuentra el que dice: “*Muchos vendrán de oriente y de occidente y se sentarán a la mesa con Abraham, Isaac y Jacob en el reino de los cielos*” (Mt 8, 11; Lc 13, 28).⁴ Este era el camino que quedaba señalado para la Iglesia. Así se expresa el Cristo glorioso: “*Vayan, y hagan que todos los pueblos sean mis discípulos*” (Mt 28, 19); “*Vayan por todo el mundo, anuncien la Buena Noticia a toda la creación*” (Mc 16, 15); “*...en su Nombre debía predicarse a todas las naciones la conversión para el perdón de los pecados*” (Lc 24, 47); “*...serán mis testigos en Jerusalén, en toda Judea y Samaría, y hasta los confines de la tierra*” (Hech 1, 8).

La destinación universal de la predicación y del llamado a la conversión supone que no existe otro salvador. La predicación apostólica evidencia una clara conciencia de que sólo en Jesucristo se encuentra la salvación y que “*no existe bajo el cielo otro nombre dado a los hombres, por el cual podamos alcanzar la salvación*” (Hech 4, 12). Tomando distancia del judaísmo palestinese, y en consonancia con el judaísmo helenista, se desarrollan aquellas líneas del Antiguo Testamento que anuncian una salvación destinada a toda la humanidad. La literatura del judaísmo palestinese se había centrado mucho más en la salvación del pueblo judío, con una nota hostil hacia todo lo pagano, mientras que los judíos helenistas se habían abierto a un horizonte más amplio, en el que se entreveía una salvación destinada a todos los hombres. Esta apertura universalista tenía antecedentes en el Antiguo Testamento, porque algunos profetas –principalmente el Segundo Isaías– habían anunciado una salvación que llegaría hasta los paganos. El monoteísmo de Israel comprendió que esta salvación no podía tener otro origen que no fuera el Único Dios

4. Las traducciones han sido tomadas de “*El Libro del Pueblo de Dios – La Biblia*” Paulinas, Madrid/Buenos Aires 1980, pero cuando la precisión del comentario lo ha exigido, los textos han sido retocados para ajustarlos al original griego, aun cuando la belleza de la expresión castellana haya sufrido detrimento.

de Israel. De esta forma, la afirmación de que Jesús es el único salvador de los hombres se colocaba en la culminación de una línea comenzada en el Antiguo Testamento.

***Dios, el único Salvador, en el Antiguo Testamento*⁵**

En la lengua hebrea se expresa la acción de salvar con términos derivados de la raíz **יָשַׁע** (la misma raíz del nombre «Jesús»: **יְהוֹשֻׁעַ**). En muchos casos el verbo «salvar» se utiliza en sentido vulgar, como por ejemplo: "...tal vez la joven pidió auxilio, pero no había salvador" (Dt 22, 27; cf. 28, 29. 31; etc.). En el libro de los Jueces adquiere un sentido religioso cuando se llama «salvadores» (**מוֹשִׁיעַ** - σωτήρ) a los jueces que Dios suscita para salvar a Israel cuando éste se encuentra oprimido por sus enemigos (p. e. 3, 9.15; cf. 12, 3). Pero se nota una tendencia a reservar el término «salvar» para Dios, de modo que el título «Salvador» queda en cierta forma como uno de los títulos divinos.

Yahveh es el Salvador de Israel (cf. Sal 28, 9: *Salva a «tu pueblo»...*). Muchos textos reproducen la expresión "Dios de nuestra salvación":

- Dt 32, 15: "*Se apartó de Dios de su salvación*";
- 1Cr 16, 35: "*Sálvanos, Dios de nuestra salvación*";
- Sal. 24, 5: "*recibirá la recompensa del Dios de su salvación*";
- 25, 5: "*porque tú eres el Dios de mi salvación*";
- 27, 1: "*Dios es mi luz y mi salvación*";
- 9: "*no me abandones, Dios de mi salvación*";
- 62. 2. 2. 7: "*...de Él me viene la salvación, sólo Él es mi roca, mi salvación*";
- 65. 6: "*Dios de nuestra salvación*" (79, 9); etc.

5. WERNER FOERSTER / GEORG FOHRER, s.v. σώζω, σωτηρία, etc. en: TWNT (G. KITTEL - G. FRIEDRICH, eds.), VIII 965-1024. STANISLAS LYONNET, S.J., *The terminology of "salvation"*, en: *Sin, Redemption, and Sacrifice. A Biblical and Patristic Study* (S. LYONNET / L. SABOURIN), Roma Biblical Institute Press 1970; 63-78. WALTER RADL, s.v. σώζω en: *Exegetical Dictionary of the New Testament* (H. BALZ / G. SCHNEIDER, eds.), Eerdmans - Grand Rapids, Michigan 1993; III, 319-321. KARL HERMANN SCHEKLE, s.v. σωτήρ σωτηρία en: K. BALZ / G. SCHNEIDER, o.c., III, 325-329

En otros casos se le aplica el título «Salvador» recurriendo al participio מְשִׁיעַ (“el que salva”, “salvador”): “...a su Dios, que es el salvador...” (1Sam 10, 19); “Fuera de mí no hay salvador” (Os 13, 4; cf. Is 43, 11); “Él (Yahweh) fue para ellos un salvador... no intervino ni un emisario ni un mensajero: Él mismo, en persona, los salvó” (Is 63, 8-9), etc. La Biblia LXX amplía el uso del título «Salvador» (σωτήρ) aplicándolo también en muchos lugares donde el TM utiliza el verbo «salvar».

En casi la mitad de los salmos aparece alguna palabra de la raíz שׁוּעַ. Normalmente el sujeto es Yahweh, y hay dos clases de excepciones: la primera se produce cuando el verbo se usa para decir que no hay otros salvadores: “es inútil la salvación de los hombres” (Sal 60, 13; 108, 13); “simples mortales que no pueden salvar” (146, 3); “no se salva el guerrero por su gran vigor” (33, 16); etc. La segunda es la referencia al Rey Mesías: “...él salvará la vida de los indigentes” (Sal 72, 13).

La unicidad de Dios, confesada diariamente en el *Shema'* (Dt 6,4) lleva a la conclusión de que no puede haber más que un solo salvador para todos los hombres, así como no hay más que un solo creador de todas las cosas. Los profetas afirman claramente que nadie más que Yahweh puede salvar: “Yo, yo solo soy Yahveh, y no hay salvador fuera de mí” (Is 43, 11). Los demás dioses no salvan, por lo tanto no existen: “Que hagan algo, sea bueno o malo, para que lo veamos con asombro y temor. ¡Pero ustedes no son nada y sus obras, menos que nada!” (Is 41, 23-24). Is 45, 20: “suplican a un dios que no puede salvar”; cf. 46, 7; Jer 2, 27-28: “...los que dicen a un trozo de madera: ... «levántate y sálvanos». ¿Dónde están tus dioses...? Que se levanten, si es que pueden salvarte”; Jer 11, 12: “irán a gritar a los dioses... pero ellos no podrán salvarlos”. De la misma manera se dice que los seres humanos no pueden salvar: “¿Dónde está tu rey para salvarte...?” (Os 13, 10); “Asiria no nos salvará...” (Os 14,4); tampoco los astrólogos: “¡Que se presenten y te salven los que investigan el cielo, los que observan las estrellas, los que te pronostican cada luna nueva lo que te va a suceder!” (Is 47, 13).

Dentro de estos antecedentes se abrirá camino la idea de que no podrá haber salvación de toda la humanidad si no es por obra del único Dios. En el Segundo Isaías se dice que Dios realizará esta salvación de toda la humanidad por intermedio de un media-

dor: el Siervo de Yahveh. La singular misión para la que es ungido el Siervo es “*para que llegue mi salvación hasta los confines de la tierra*” (Is 49, 6).

Sin embargo, en los libros griegos del A. T. existen excepciones a la regla de reservar el título de «Salvador» para Dios. Si por una parte se afirma que Dios es el Salvador de todos, también aparecen textos en los cuales el salvador puede ser una criatura: Judas Macabeo fue salvador (σώζων) de su pueblo 1Mac 9,21; el rey Artajerjes se refiere a Mardoqueo llamándolo “*Mardoqueo, nuestro salvador* (σωτήρ)...” (Est 8, 13 LXX); los hombres se salvan confiando en una nave frágil (Sab 14, 5); o en la puerta de su casa (EpJer 58). Bajo los Seléucidas el título “salvador” fue uno de los tantos nombres con que eran llamados los gobernantes, ya que la salvación del pueblo era una tarea propia de ellos. Curiosamente Flavio Josefo nunca usa el título “salvador” para aplicarlo a Dios, sino solamente para salvadores humanos: David (Ant 6, 240), Vespasiano (Bell 7, 71), etc.

En el mundo judío la salvación se había entendido siempre como una liberación de males y peligros de carácter social (invasiones, destierro...) o personal, como la amenaza de muerte, la enfermedad, la calumnia, etc. Pero en el judaísmo helenista se da una tendencia a ver la liberación en el orden interior, en lo ético, en una conversión a una vida más perfecta, etc. Así es la forma en que lo encara Filón de Alejandría, para quien Dios es salvador porque libera de todos los peligros, pero principalmente porque ayuda al alma en sus luchas contra las pasiones; “El dueño y benefactor del mundo, por los bienes que se perciben por los sentidos es llamado Señor y Dios; pero por los bienes que se perciben por el intelecto es llamado Salvador y Benefactor, no Señor y Dios, por lo que el sabio está más cerca de Dios que el esclavo”⁶; “Rogemos para que la mente esté en el alma como una columna en una casa, y de manera semejante, que el justo esté firmemente establecido en medio de la humanidad para curación de todas las enfermedades, porque mientras él esté en buena salud, no se perderá la esperanza de una completa seguridad. Porque yo imagino que Dios, el Salvador, está derramando a través de él su me-

6. FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Sob.* XI, 55.

dicina que todo lo cura, es decir su propicio y misericordioso poder, sobre todos aquellos que le suplican y le rinden culto, invitándolos a que lo empleen con aquellos que están enfermos, derramándolo como una medicina sobre las heridas que le han infligido dolorosamente en el alma la necedad, la injusticia y toda la otra multitud de vicios.”⁷

Jesucristo, el único Salvador, en el Nuevo Testamento

El NT, en continuidad con la evolución comenzada en el AT, reserva el título de «Salvador» sólo para Dios y para Jesucristo⁸ y le da una amplitud tal que no se reconoce otro Salvador fuera de ellos. Es significativo que el título “Salvador” es aplicado a Dios o a Jesucristo sólo en los escritos más tardíos del NT. La única excepción es Fil 3, 20, en un contexto en el que se indica claramente que es un título de Jesucristo en la escatología: “*esperamos que venga (del cielo) como Salvador el Señor Jesucristo*”. Todos los demás ejemplos están en Lc-Hech, Jn, Ef, Pastorales, 2Pe, 1Jn y Jud. Particularmente en las Pastorales aparece el título «Salvador» aplicado 6 veces a Dios y 4 a Jesucristo. Es importante la fórmula “*el Salvador de todos los hombres*” (1Tim 2, 3ss: “*Dios nuestro Salvador, que quiere que todos los hombres se salven*”; 4, 10: “*el Dios viviente, que es salvador de todos los hombres*”; Tit 2, 11: “*La gracia de Dios Salvador se ha manifestado a todos los hombres*”). Hay un único ejemplo en Juan en el contexto del diálogo con la Samaritana, que en el contexto del Evangelio es figura de los paganos que llegan a la fe: “*La salvación viene de los judíos (4, 22)... Él (Jesús) es el salvador del mundo (4, 42; cfr 1Jn 4, 14)*”.

Esta acumulación del uso del título “Salvador” en los escritos de finales del siglo I puede tener su explicación por una actitud polémica contra el uso de los títulos utilizados por los gobernantes. En la época pre-cristiana los Ptolomeos y los Selúcidas ha-

7. FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Migr. Abr.* 124-125.

8. Cf. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *El cristianismo y las religiones*, n. 29.

bían adoptado el título “Salvador”,⁹ así como más tarde el emperador Domiciano (81-96) se apropió del título “dios”, como lo atestigua el historiador Suetonio: “.. Con igual arrogancia, una vez que estaba dictando una carta que se debía enviar en nombre de sus funcionarios, comenzó diciendo: «*Nuestro señor y dios ordena que se haga tal cosa*». De ahí en adelante se estableció que nadie lo llamara de otra manera, ni por escrito ni de palabra” (*Domic.*, XIII).¹⁰

Pero ante todo la explicación se debe buscar en la convicción cristiana de que la salvación universal esperada por Israel ha sido obrada por Dios a través de Jesucristo, y sólo mediante Él: “*Dios nuestro Salvador..., quiere que todos se salven... Hay un solo Dios, y un solo mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús, que se entregó a sí mismo como rescate por todos...*” (1Tim 2, 3-6). El eco cristiano de la confesión del *Shema*’ de los judíos está en el texto de Ef 4, 5-6: “*Hay un solo Señor, y una sola fe, un solo bautismo y un solo Dios y Padre de todos, que está sobre todos, lo penetra todo y está en todos*”.

Los himnos litúrgicos¹¹

La comunidad cristiana, ya desde el siglo I, proclamaba su fe por medio de los himnos que se cantaban en las reuniones litúrgicas, y en los cuales expresaban poéticamente el contenido del kérygma. En varios de estos himnos se proclamaba el papel único y central de Jesucristo en la obra de la salvación. Un indicio de esto se encuentra en la conocida carta que escribió Plinio el joven, gobernador de Bitinia, al emperador Trajano (98-117), al entrar en funciones en esta provincia romana aproximadamente en el año 111: “(*los cristianos*)... afirmaban que toda su culpa y error

9. GEORG FOHRER, s.v. σωτήρ, en: ThWNT (Kittel-Friedrich, eds.); VII, 1009-1012.

10. SUÉTONE, *Vie des douze Césars*, Texte établi et traduit par Henri Ailloud. Paris – Les Belles Lettres – 1932; III, 92.

11. Sobre los himnos cristológicos de la Iglesia Primitiva cf.: FR. SERAFÍN DE AUSEJO OFMCAP., *¿Es un himno a Cristo el prólogo de San Juan?*, EstBib 15 (1956) 223-277; 381-427

consistía en que acostumbraban reunirse en un día determinado, antes de la salida del sol, y cantarle alternadamente un himno a Cristo como a un dios.”¹² Con esto concuerda lo que afirma Eusebio de Cesarea. Cuando este historiador argumenta desde la tradición contra Artemón, un negador de la divinidad de Cristo, recurre –como argumento teológico– a lo que escribieron los Santos Padres y a lo que los fieles cantan en las iglesias: “¿Quién desconoce los libros de Ireneo, de Melitón y de los demás, que proclaman a Cristo Dios y hombre? ¿Y los muchos salmos y cánticos escritos desde el principio por hermanos creyentes que cantan himnos a la Palabra de Dios, a Cristo, atribuyéndole la divinidad (θεολογουντες)?.”¹³ El Nuevo Testamento ha recogido varios de estos himnos que destacan el papel singular de Cristo en la historia de la salvación.

El himno de Ef 1, 3-14 ¹⁴

3 Bendito sea el Dios y Padre de Nuestro Señor Jesucristo,
que nos ha bendecido **en Cristo**
con toda clase de bienes espirituales en el cielo,
4 en cuanto nos ha elegido **en Él**, antes de la creación del
mundo,
para que fuéramos santos
e irreprochables en su presencia, por el amor.

5 Él nos predestinó a ser sus hijos adoptivos,
por medio de Jesucristo,
conforme al beneplácito de su voluntad,
6 para alabanza de la gloria de su gracia
que nos dio **en el Amado**.

12. PLINIO EL JOVEN, *Epist.* X, 96, 7: “...quod essent soliti stato die ante lucem convenire carmenque Christo quasi deo dicere secum invicem”.

13. EUSEBIO DE CESAREA, *Historia Eclesiástica*, V, 28, 5.

14. HANS CONZELMANN, *Epistola a los Efesios*, en: *Epístolas de la Cautividad. Texto y comentario* (CONZELMANN / FRIEDRICH), Fax, Madrid 1972; 19-26. PAUL J. KOBELSKI, *The Letter to the Ephesians*, en: *The New Jerome Biblical Commentary* (R.E.BROWN – J.A.FITZMYER – R.E.MURPHY, eds.), Prentice Hall – Englewood Cliffs, NJ – 1990; 886-887. HEINRICH SCHLIER, *Carta a los Efesios*, Sígueme, Salamanca . MAX ZERWICK S.J., *Carta a los Efesios*, Herder, Barcelona 1975; 20-39.

7 **En Él** tenemos la redención por su sangre
–el perdón de los pecados–
según la riqueza de su gracia,
8 que Dios derramó sobre nosotros,
con toda sabiduría y entendimiento,
9 dándonos a conocer el misterio de su voluntad,
conforme al designio misericordioso
que en Él estableció de antemano
10 para que se cumpliera en la plenitud de los tiempos:
reunir **en Cristo** todas las cosas bajo una sola cabeza,
las del cielo y las de la tierra, **en Él**.

11 **En Él** también nosotros, los que hemos mantenido la esperanza,
hemos sido predestinados a tener como herencia
–según el previo designio del que realiza todas las cosas
conforme a su voluntad–
12 el estar **en Cristo** para alabanza de su gloria.

13 **En Él** también ustedes, los que escucharon la Palabra de la verdad, –la Buena noticia de la salvación de ustedes– y creyeron,
en Él también han sido marcados con un sello
por el Espíritu Santo prometido.

14 Ese Espíritu es el anticipo de nuestra herencia
y prepara la redención del Pueblo que Dios adquirió para sí,
para alabanza de su gloria.

El himno introductorio de la carta a los Efesios (Ef 1, 3-14) es una acción de gracias a Dios Padre por la obra de la salvación prevista y realizada “*en Cristo*”. Continúa con una oración por los destinatarios, que comienza con otra acción de gracias (1, 15-16) para convertirse finalmente en una súplica (1, 17-19), que después de algunas consideraciones intercaladas concluye con la doxología de 3, 20-21. Esto le da un tono indudablemente litúrgico a toda la carta.

El himno introductorio de Ef tiene la forma de una “bendición”. En los textos bíblicos la «bendición» es una acción de gracias que tiene como destinatario a Dios. Las palabras iniciales

“*Bendito sea Dios...*” se corresponden con las de otras acciones de gracias de la liturgia del judaísmo,¹⁵ que por eso mismo son conocidas con el nombre de «bendiciones»: Dios ha bendecido a los hombres enriqueciéndolos con sus dones, y los hombres bendicen a Dios al reconocer que es el causante de esos bienes.

El motivo de la «bendición» de Ef 1, 3-14 son las acciones salvíficas realizadas por Dios en los creyentes y que se resumen en el participio que en forma de título acompaña al nombre de Dios: *Él nos ha bendecido*. Esta bendición se describe luego por medio de tres verbos principales: *nos eligió* (4-6a), *nos dio (su gracia)* (6b-7), y *derramó (su gracia sobre nosotros)* (8-10), y finalmente con otros dos participios: *nos predestinó* (5) y *dándonos a conocer* (9), además de un relativo *en Él tenemos* (7). En el v. 11 se añade una nueva acción divina, expresada esta vez en pasivo (primera persona plural) *hemos sido constituidos herederos*. Los bienes recibidos pertenecen al orden de lo espiritual y se han dado con abundancia y en totalidad: “*toda clase de bienes espirituales*” (v. 3c).

Se indica –insistentemente– que todas estas acciones se verifican *en Cristo*. Los creyentes son bendecidos *en Cristo* y (lit.) *en lo que está sobre el cielo* (ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ἐν Χριστῷ), indicando así que todos son elevados con Cristo al orden de las cosas celestiales. La elección de los creyentes ha tenido lugar antes de que existieran todas las cosas: en la elección y predestinación de Cristo ya estaban previstos todos los que luego creerían en Él.

En Él se verifica el propósito de la voluntad de Dios (el “misterio”): elección, predestinación, remisión de los pecados e iniciación al misterio, y en ese propósito están incluidos todos los creyentes. En Él se reconcilian judíos y gentiles: “*nosotros*” y “*ustedes*” de los vv. 11-14. La creación entera encuentra su vértice en Cristo: todas las cosas del cielo y de la tierra se unen bajo una sola cabeza “*en Cristo*”. Con la expresión “reunir bajo una sola cabeza” se ha traducido el verbo ἀνακεφαλαιῶσθαι Este ver-

15. Ver, p. e., en el libro de los Salmos: 41, 14; 72, 18; 106, 48 (cf. 1Cr 16, 36). Ver también 1Re 1, 48; 1Cr 29, 10; Esd 7, 27; y Lc 1, 68-79.

bo se traduce normalmente por «resumir».¹⁶ San Pablo en Rom 13, 9 lo usa con ese mismo sentido: *resumir todos los preceptos en uno*. Pero puede ser aplicado de distintas maneras y de hecho se lo traduce también de otras formas. Los comentaristas disienten en el momento de decidir cuál es la traducción que corresponde en este texto de Efesios 1, 10. Traducen: poner una cabeza,¹⁷ recapitular,¹⁸ restaurar,¹⁹ instaurar,²⁰ etc. Todas estas traducciones indican aspectos que deben ser tenidos en cuenta en el momento de interpretar este versículo. En este caso se entiende en el sentido de que Dios da al universo una cabeza bajo la cual todo se unifica: *“Él puso todas las cosas bajo sus pies y lo constituyó, por encima de todo, Cabeza de la Iglesia que es su Cuerpo y la Plenitud de aquel que llena completamente todas las cosas”* (Ef 1, 22-23). Cristo se convierte en cabeza del todo, en cuanto es cabeza

16. Este es el único significado que le atribuye LIDDELL-SCOTT, *Greek-English Lexicon*, Oxford 1968; 108.

17. P. e. SAN JUAN CRISÓSTOMO: “¿Qué significa ἀνακεφαλαιώσασθαι Significa abreviar, resumir... decir en pocas palabras lo que ha sido dicho detalladamente... Pero también significa otra cosa: Puso una cabeza a todos. Esto es, a Cristo según la carne lo puso como cabeza de los ángeles y de los hombres. Es decir, le puso un mismo principio a los ángeles y a los hombres, a éstos el que es según la carne, a aquellos el Verbo Dios” *Hom. In Eph cap. I, 1, 4*; PG LXII, 16.

18. P. e. TERTULLIANO: “...recapitular todas las cosas en Cristo, esto es, volver al comienzo o hacer una recensión desde el principio” *Adv. Marc.* V, 17; CCL I, 712.

Y también SAN JERÓNIMO: “En lugar de *recapitulare* en los códices latinos está escrito *instaurare*. Me admira que estos traductores no hayan usado la misma palabra que está en griego, cuando la dialéctica y la filosofía se han permitido decirlo como en griego. Porque los oradores, al final de las causas, en el epílogo o antes, acostumbran hacer una «recordación», es decir una ἀνακεφαλαιώσις para la memoria de los jueces y de aquellos que han oído el asunto. De tal modo que resumen en una sola frase breve lo que antes han discutido largamente, y cada uno comienza a recordar lo que oyó al principio. Por lo tanto, en este lugar el sentido es el siguiente: la venida del Hijo de Dios estaba prometida en toda la economía que comenzó antes de que existiera el mundo y después en el mundo, tanto con respecto a las creaturas visibles como a las invisibles”. *Comm. in Eph. I, 1*; PL XXVI, 453-454.

19. P. e. AMBROSIASTER: “Todas las creaturas del cielo y de la tierra, cuando nocen a Cristo, se restauran a aquello para lo que fueron creadas. Cuando se insruyen en la fe del único Dios, conociendo el misterio del Salvador, se restauran del error que habían comenzado, sosteniendo con certeza que uno solo su Dios y Señor” *Comm. ad Eph I, 10*; PL XVII 395-396.

20. Así la Biblia Vulgata: *instaurare omnia in Christo* (a pesar de que esta traducción es criticada por San Jerónimo). También San Agustín, que depende de esta traducción latina.

de la Iglesia y por medio de ella, abraza la totalidad de lo existente, el πλήρωμα (1, 23).

En las cartas auténticas de San Pablo el Cuerpo es Cristo y todos los creyentes son sus miembros. En las cartas de la tradición paulina (Ef-Col) el cuerpo se diferencia de Cristo: Cristo es la cabeza y el cuerpo lleva un nuevo nombre: es la Iglesia: "...Cabeza de la Iglesia, que es su Cuerpo..." (Ef 1, 22-23); "Cristo es la Cabeza y el Salvador de la Iglesia, que es su Cuerpo" (Ef 5, 23); "Él es la Cabeza del Cuerpo, es decir, de la Iglesia" (Col 1, 18). Se debe indicar también otra diferencia notable: en las cartas auténticas el Cuerpo está constituido por todos los creyentes que son sumergidos, bautizados, en Cristo. En las cartas de la tradición paulina, el Cuerpo incluye todo lo existente: "...reunir todas las cosas, las del cielo y las de la tierra, bajo una sola Cabeza, que es Cristo" (Ef 1, 10).²¹ El autor desarrolla la idea iniciada por san Pablo en la carta a los Romanos: "Toda la creación espera ansiosamente esta revelación de los hijos de Dios... porque también la creación será liberada de la esclavitud de la corrupción para participar de la gloriosa libertad de los hijos de Dios" (Rom 8, 19-22). De esta manera explicita la repercusión cósmica de la obra salvífica realizada en Cristo.

En este himno se eleva la acción de gracias a Dios porque todo el cúmulo de los bienes salvíficos ha llegado a los hombres en Cristo. De esta redención se benefician no sólo los seres humanos sino toda la creación. Desde toda la eternidad Dios ha establecido el plan de restaurar todas las cosas en Cristo y no se puede suponer que alguna criatura encuentre la salvación fuera de Él o que haya una posibilidad de otro centro de salvación fuera de Cristo.

21. PIERRE BENOIT O.P., *Corps, Tête et Plérôme dans les épîtres de la captivité*, RB LXIII, 1956; 5-44; id. *L'Eglise Corps du Christ*, en: PIERRE BENOIT O.P., *Exégèse et Théologie*, Du Cerf Paris 1961; II 107-153. id. *L'aspect physique et cosmique du salut dans les écrits pauliniens*, en: COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE, *Bible et Christologie*, Du Cerf Paris 1984; 253-269.

El himno de Col 1, 15-20 ²²

15 Él (*Jesucristo*) es la Imagen del Dios invisible,
el Primogénito de **toda** la creación,

16 porque en Él fueron creadas **todas** las cosas,
tanto en los cielos como en la tierra,
los seres visibles y los invisibles,
tronos, dominaciones, principados y potestades,
todo fue creado por Medio de Él y para Él.

17 Él existe antes que **todas** las cosas
y **todo** subsiste en Él.

18 Él es también la Cabeza del Cuerpo de la Iglesia.

Él es el Principio,

Primogénito de los muertos,

A fin de que Él tuviera la primacía en **todo**,

19 porque Dios quiso que en Él residiera **toda** la plenitud.

20 y por medio de Él quiso reconciliar consigo **todas** las cosas,
restableciendo la paz por la sangre de su cruz, por medio de Él,
tanto las cosas que están sobre la tierra
como las que están en los cielos.

El himno que se incorpora en el capítulo 1 de Colosenses (Col 1, 15-20) se presenta como una acción de gracias después de lo enunciado en los versículos precedentes: “...*darán gracias con alegría al Padre, que nos ha hecho dignos de participar de la herencia luminosa de los santos. Porque Él nos libró del poder de las tinieblas y nos hizo entrar en el Reino de su Hijo muy querido, en quien tenemos la redención y el perdón de los pecados*” (Col 1, 12-14).

22. HANS CONZELMANN, *Epístola a los Colosenses*, en: *Epístolas de la Cautividad. Texto y comentario* (CONZELMANN/FRIEDRICH), Fax, Madrid, 1972, 189-197. MAURYA P. HORGAN, *The Letter to the Colossians*, en: *The New Jerome Biblical Commentary* (R. BROWN – J.A. FITZMYER – R.E. MURPHY, eds.), Prentice Hall Englewood Cliffs NJ, 1990, 879-880; FRANZ MUSSNER, *Carta a los Colosenses*; Herder, Barcelona 1979; 37-47; EDUARD SCHWEIZER, *La Carta a los Colosenses*; Sígueme, Salamanca, 1987; 55-82.

La obra se refiere a la preeminencia que tiene Cristo sobre todo lo existente y se estructura en dos partes. Los vv. 15-17 se refieren al papel de Cristo en el orden de la creación, mientras que los vv. 18-20 a su obra y lugar en el orden de la redención. Acentúa el hecho de que todo tiene su explicación en Cristo (8 veces la palabra «todo»): no hay nada en el mundo creado y restaurado que se pueda explicar sin Él.

Como en el resto de la carta, el autor asume una actitud polémica contra el dualismo ontológico que privilegia el mundo espiritual despreciando lo material. Esta doctrina comienza a manifestarse dentro de algunos grupos cristianos y en el siglo II constituirá uno de los componentes de las corrientes gnósticas. Preocupado por esta clase de afirmaciones, se muestra claramente en el himno que tanto la creación como la redención, el mundo espiritual y el material, provienen del mismo Dios y todo ha sido realizado por medio de Jesucristo.

Primera parte: vv. 15-17. Las expresiones “*Imagen del Dios invisible*” y “*Primogénito de la creación*” identifican a Cristo como “primer Adán”, el del cap. 1 del Génesis, hecho “imagen y semejanza de Dios” (Gn 1, 26), no el Adán hecho de barro del cap. 2, que se rebeló contra Dios y mereció la muerte.²³ Quien realiza en su plenitud la imagen de Dios es Cristo. El título de “Primogénito de toda la creación” podría dar a entender que es una crea-

23. San Pablo supone también esta distinción en 1Cor 15, 45-49. Una exposición más detallada de esta distinción puede encontrarse en FILÓN DE ALEJANDRÍA: “Hay dos clases de hombres, el celestial y el terrenal. El celestial, que fue creado «a imagen de Dios» no tiene nada en común con la materia corruptible y terrenal. En cambio el hombre terrenal fue hecho de la materia inconsistente que él llama «polvo». Por esta razón no dice que el hombre celestial fue «hecho» sino que fue «formado» «según la imagen de Dios». Pero del hombre terrenal dice que fue hecho por el Creador, y no que haya sido engendrado por Él” (*De leg. Alleg.* I, XII, 31). “Moisés dice que «Dios hizo al hombre tomando polvo de la tierra e inspirándole en su rostro el aliento de vida» (Gn 2, 7). Con estas palabras muestra claramente que hay una gran diferencia entre el hombre que es hecho ahora y el primer hombre que fue hecho «a imagen de Dios». Porque el hombre que es hecho ahora se percibe por los sentidos, participa de cualidades, está compuesto de cuerpo y alma, es varón o mujer, es mortal por naturaleza. En cambio el hombre que «fue hecho a imagen de Dios» era una idea, o un género, o un sello, era perceptible solamente por la inteligencia, era incorpóreo, no era ni varón ni mujer, era incorruptible por naturaleza” (*De opif. Mundi*, XLVI, 134).

tura más, pero desde el momento que todo ha sido hecho por medio de Él, en Él y para Él, y que nada tiene explicación sin Él, entonces debe ser entendido como que es el modelo de todo lo que ha sido creado.²⁴ Aun el mismo mundo de los adversarios (tronos, dominaciones, principados, potestades) existe porque ha sido creado por Él, aunque luego Él los venza, los avergüence y los incorpore en su cortejo triunfal (2,15).

Segunda parte: vv. 18-20: También, como “nuevo Adán”, es el principio de la humanidad restaurada, porque es el primero de los resucitados (otra vez el término *Primogénito* v. 18) y en Él se reconcilia toda la creación. La restauración se realiza por medio de la muerte redentora de Cristo, aludida con la fórmula “*por la sangre de su cruz*”. La redención se realiza por medio de elementos materiales (sangre – cruz), en clara oposición a los que despreciaban la materia.

En este orden de la creación restaurada se introduce una nueva realidad: la Iglesia, de la que Cristo es la Cabeza. Es un concepto que se aparta en varios puntos del que aparece en las cartas auténticas de san Pablo. En estas cartas se utiliza el término «Iglesia» para designar las comunidades locales. Pero en las cartas de la tradición paulina (Ef-Col) la Iglesia es el Cuerpo de Cristo, en el que se integra todo lo existente (“*tanto las cosas que están sobre la tierra como las que están en los cielos*” v. 20), y que es llamada “*plenitud*” πλήρωμα como en Ef 1, 23.²⁵

Por el designio de Dios la restauración de toda la creación se debe cumplir en la Iglesia, en la que todo lo existente se reconcilia con Dios. De ahí que todos los hombres alcancen en Cristo su madurez (1,28). La vocación inicial de todos los hombres de ser “imagen y semejanza de Dios” se alcanza finalmente cuando estos se integran en el cuerpo de Cristo.

24. FILÓN DE ALEJANDRÍA: “La sombra de Dios es el Λόγος”, que Él usó como un instrumento cuando estaba creando el mundo. Y esta sombra, como si fuera el modelo, es el arquetipo de todas las cosas. Porque así como Dios mismo es el modelo de esta imagen que él ahora ha llamado «sombra», así también esta imagen es el modelo de las otras cosas” (*Legum alleg.* III, XXXI (96).

25. JÜRGEN ROLOFF, s.v. εκκλησία en: *Exegetical Dictionary of the New Testament* (H.BALZ / G.SCHNEIDER, eds.), Eerdmans, Grand Rapids, Mich. 1994; I 410-415. KARL LUDWIG SCHMIDT, s.v. καλέω, εκκλησία en: TWNT (G. KITTEL, edit.), III 509.

Al ser Cabeza de la Iglesia Cristo realiza el último paso del designio de Dios: Aquel por medio del cual todo fue hecho, ahora también concentra en su mismo cuerpo todo lo existente: todo es por Él y para Él.

El prólogo del evangelio de Juan (Jn 1, 1-18) ²⁶

¹ Al principio existía la Palabra,
y la Palabra estaba junto a Dios,
y la palabra era (*lo que es*) Dios.
² Al principio estaba junto a Dios.
³ Todas las cosas fueron hechas por medio de la Palabra
y sin ella no se hizo nada.
Lo que existe ⁴ en ella era la vida,
y la vida era la luz de los hombres.
⁵ La luz brilla en las tinieblas
y las tinieblas no la vencieron. (...)
⁹ Era la luz verdadera
que, al venir a este mundo,
ilumina a todo hombre.
¹⁰ Estaba en el mundo,
y el mundo fue hecho por medio de ella,
y el mundo no la conoció.
¹¹ Vino a los suyos,
y los suyos no la recibieron.
¹² Pero a todos los que la recibieron
les dio el poder de llegar a ser hijos de Dios,
a los que creen en su Nombre,
¹³ que no nacieron de la sangre,
ni de la voluntad de la carne,
ni de la voluntad del varón, sino de Dios.

26. Cf. XAVIER LÉON-DUFOUR S.J., *Lectura del Evangelio de Juan*, Sígueme, Salamanca 1989; I, 31-118. RAYMOND E. BROWN SS., *The Gospel according to John*, Anchor Bible 29; Doubleday, Garden City, NY 1966; I 1-37; PHEME PERKINS, *The Gospel according to John*, en: *The New Jerome Biblical Commentary*, Prentice Hall, Englewood Cliffs NJ 1990; 951-952. RUDOLF SCHNACKENBURG, *El Evangelio según san Juan*, Herder, Barcelona 1980; 241-296.

14 Y la Palabra se hizo carne
 y plantó su carpa en medio de nosotros.
 Y nosotros hemos contemplado su gloria,
 la gloria que recibe del Padre como Hijo único,
 pleno de gracia y de verdad, (...)
 16 y de esta plenitud todos nosotros hemos participado
 y (*hemos recibido*) gracia sobre gracia:
 17 porque la Ley fue dada por medio de Moisés,
 pero la gracia y la verdad se han realizado por Jesucristo.
 18 Nadie ha visto jamás a Dios;
 el que lo ha revelado es el Dios Hijo único
 que está sobre el pecho del Padre.

El Evangelio de Juan adelanta a la época de la existencia terrenal de Jesucristo los rasgos del Señor Glorificado. En consonancia con esta presentación, Jesús es reconocido ya desde ese momento como el Salvador de todo el mundo (cf. 4, 42; 1Jn 4, 14), que envía a sus discípulos al mundo.²⁷ El Evangelio está ordenado en la forma de una progresiva revelación que llega a su momento culminante en la «hora» de Jesús, en la «elevación» en la cruz, que se identifica con el momento de su regreso a la gloria que tenía antes que existiese el mundo (cf. 13, 1; 17, 5.24).

La primera página del evangelio de Juan contiene una obertura coral en la que los creyentes cantan un himno a la Palabra de Dios. En este concepto de "Palabra" se amalgaman armoniosamente conceptos y contenidos del Antiguo Testamento con expresiones que llevan el sello de la cultura judeo-alejandrina.²⁸

En el judaísmo post-bíblico, y con antecedentes dentro de la misma Biblia, se destaca la tendencia a evitar el uso del nombre de Yahveh como sujeto de acciones, sobre todo cuando éstas implican un contacto directo de Dios con lo terrenal. Se recurre entonces a expresiones equivalentes que reemplazan el nombre del Señor: la Palabra, la Sabiduría, la Gloria, la Presencia, el Lugar,

27. "Así como tú me enviaste al mundo, yo también los envío al mundo" (Jn 17, 18).

28. Sobre el Λόγος: RAYMOND E. BROWN, o. c., I 519-524; RUDOLF SCHNACKENBURG, o. c., I 296-308.

etc. En el prólogo de Juan se encuentra en primer lugar el término «Palabra», que es equivalente a «Sabiduría» y que finalmente aparecerá como «Presencia». Por supuesto que para los judíos estos nombres no significaban nada más que términos que reemplazan el nombre de Dios. De ninguna manera se podía pensar todavía en una hipóstasis. Esta novedad llegará con el cristianismo.

Según Gn 1, Dios ha hecho todo por medio de su Palabra (cf. Sal 33, 6). La tradición bíblica ha elaborado este concepto, mostrando que la palabra creadora es también la palabra que expresa la voluntad divina en la Ley, es la palabra que revela el misterio de Dios en los Profetas, y que preexiste junto a Dios como Sabiduría. La Ley es llamada "Palabra de Dios" (cf. Ex 34, 28); frecuentemente se dice en los libros proféticos que "*la Palabra de Yahveh fue dirigida al Profeta...*" (cf. Is 1, 10; 2, 1; Jer 1, 2-4; Os 1, 1; Mq 1, 1; Jl 1, 1; Jon 1, 1; 3, 1 Sof 1, 1; etc.). La Sabiduría, como Palabra de Dios, también "*salió de la boca del Altísimo*" (Sir 24, 3) y se identifica con la Ley (Sir 24, 23; Barc 4, 1).

Pero también Filón habla del Λόγος a través del cual Dios ha hecho todas las cosas y gobierna el universo.²⁹ Este Λόγος es la imagen de Dios, que a su vez imprime la imagen divina en todos los seres que crea, especialmente en el ser humano.

v. 1-2

El prólogo de Juan es un himno a la Palabra de Dios. Esta es contemplada con todos los atributos que ha recibido durante toda su trayectoria dentro del Antiguo Testamento y del judaísmo post-bíblico. La Palabra es presentada como preexistiendo desde toda la eternidad. Retomando las palabras iniciales del Génesis "*En el principio*" (Gn 1, 1; Jn 1, 1), describe la situación de la Palabra antes de la creación del mundo: estaba junto a Dios. La Sa-

29. FILÓN DE ALEJANDRÍA, *De plant.* 8-9; *De Somniis*, 1, 241; *Quis rerum*, 36.

Filón interpreta alegóricamente las vestiduras del Sumo Sacerdote: la túnica, por sus colores y bordados, representa el universo; el Sumo Sacerdote, cuando aparece revestido con esta túnica, representa al Λόγος en su acción de gobernar y conservar el universo (*De fuga*, 108-112; *De vita Moysis*, II, 109-135). Esta interpretación aparece también en el Libro de la Sabiduría 18, 24: "...en sus vestiduras sacerdotales estaba el universo entero...".

biduría ocupa el trono junto a Dios (Sab 9, 4) y tiene los mismos rasgos divinos: *"era lo que es Dios"* (Jn 1, 1).

v. 3-5

La Palabra, como Sabiduría, participa en la obra de la creación: *"...hiciste todas las cosas con tu Palabra, y con tu Sabiduría formaste al hombre"* (Sab 9, 1-2); *"Cuando él afianzaba el cielo, yo estaba allí... yo estaba a su lado como arquitecto"* (Prov 8, 27-30).

"Lo que existe en ella era la vida, y la vida era la luz de los hombres". Luz y vida son conceptos que se corresponden. Mientras que para el mundo griego la luz está asociada con el conocimiento, en la expresión semítica la luz es imagen de la vida, que se opone a las tinieblas del sepulcro y de la muerte. Por esa razón, la Palabra, al mismo tiempo que creadora es salvadora. Ella es portadora de la vida y la luz para los hombres. Quienes reciben esta Palabra quedan por eso mismo iluminados y vivificados por la luz y la vida que proceden de Dios.

v. 9

La Palabra/Sabiduría también se ha hecho presente en el mundo para iluminar a todos los hombres. Con esta afirmación el autor del himno introduce una idea universalista que va mucho más allá de lo que afirmaban los textos del Antiguo Testamento. En Proverbios la Sabiduría dice: *"...mi delicia era estar con los hijos de los hombres"* (Prov 8, 31), pero los libros de Baruc y de Sirac precisan que la Sabiduría habita exclusivamente en Israel (Bar 3, 37-38; Sir 24, 7-8). El prólogo de Juan, en cambio, afirma que la Palabra *"al venir a este mundo, ilumina a todo hombre"* (v. 9), reconociendo de esta forma una actuación de la Sabiduría divina en toda la humanidad antes de la particular revelación a Israel. Hay en esto un reconocimiento de que todo lo bueno que hay en el pensamiento y en la vida de los hombres procede del mismo Λόγος de Dios.

v. 10

La Sabiduría se revela a todos los pueblos por medio de su obra que es la creación: *"Estaba en el mundo, y el mundo fue hecho por ella, pero el mundo no la conoció"*. El hombre es capaz de conocer a Dios a través de la contemplación de la obra creada, pero la historia demuestra que de hecho se pierde en sus errores y no alcanza este conocimiento. Se reconocen en este lugar los ecos de la apologetica alejandrina sobre el conocimiento del Dios ver-

dadero: “*porque a partir de la grandeza y hermosura de las cosas, se llega, por analogía, a contemplar a su Autor*” (Sab 13, 5). Sin embargo, “*los hombres... a partir de las cosas visibles, no fueron capaces de conocer a «Aquel que es»*” (Sab 13, 1; también san Pablo: “*el mundo, con su sabiduría, no reconoció a Dios en las obras que manifiestan su sabiduría*” 1Cor 2, 21).

v. 11

En otro intento por entrar en diálogo con los hombres, la Palabra/Sabiduría es enviada de una manera singular al pueblo de Israel como Ley y como Profecía: “*Vino a los suyos, y los suyos no la recibieron*”. Así como el mundo no conoció la Palabra revelada en la creación, aquellos que aquí son llamados «*los suyos*» se negaron a recibirla cuando ella les fue enviada. Los «*suyos*» son los miembros del pueblo de Israel, la propiedad particular de Dios: “*Ustedes serán mi propiedad exclusiva ente todos los pueblos*” (Ex 19, 5); “*Tú eres un pueblo consagrado a Yahveh, tu Dios, y él te eligió para que fueras su propio Pueblo, prefiriéndote a todos los demás pueblos de la tierra*” (Dt 14, 1). La Palabra de Dios fue dirigida a este pueblo a través de Moisés y los Profetas, pero Israel no quiso recibirla. En la historia que describe el Antiguo Testamento se suceden alternadamente períodos de penitencia y reincidencias en la apostasía. Dios no niega su perdón a su propio pueblo, pero este constantemente rechaza la Palabra de Dios (cf. 2Re 17, 13-20; 2Cr 36,15-16; Neh 9, 26.29; Bar 1, 21-22).

v. 14

El himno llega a su punto culminante. La Palabra de Dios realiza el último intento por entrar en diálogo con los hombres. Como el lenguaje humano –la Ley y los Profetas– no ha sido suficiente para que los hombres la reciban, la Palabra asume finalmente la carne humana.

Al escoger la palabra «*carne*» señala el aspecto de debilidad que hay en el hombre: lo que es pasible y mortal. Esta es la manifestación final y definitiva de la Palabra de Dios.

El término utilizado por el prólogo de Juan para indicar la presencia de la Palabra hecha carne es ἐσκήνωσεν que indica, literalmente, «plantar una carpa». Este término aparece en este lugar después de una larga trayectoria en el Antiguo Testamento.

El relato bíblico se dice que mientras el pueblo se encontraba en el desierto, mucho antes de la construcción del Templo, Moi-

sés había instalado una carpa en medio³⁰ del campamento de Israel. En esta carpa se manifestaba Yahveh y era el primitivo lugar de culto (Ex 26; 33, 7-11). En la literatura sapiencial se dice que la Sabiduría, después de recorrer toda la creación, recibió la orden de fijar una morada definitiva en Israel: *"El Creador de todas las cosas me dio una orden, el que me creó me hizo instalar mi carpa, él me dijo: Levanta tu carpa en Jacob y fija tu herencia en Israel"* (Sir 24, 8). La Sabiduría habita en esa carpa y en ella oficia como sacerdote (Sir 24, 10).

Para hablar de la manifestación de Dios en la tierra, en el judaísmo post-bíblico se utiliza el término שְׁכִינָה (*shekinah* = habitación). Donde el texto hebreo del Antiguo Testamento dice "Dios habita..." (p. e. Gen 9, 27; 28, 16; Ex 25, 8; 29, 45, etc.), el Targum traduce: "La *Shekinah* (o: la Gloria de la *Shekinah*) habita..."³¹ La Biblia LXX traduce preferentemente las expresiones que se refieren a la habitación de Dios en medio de su pueblo con el verbo κατασκηνοῦν y con el nombre σκηνή = carpa, de pronunciación semejante al hebreo *shekinah*.³² Este uso pasa también al Nuevo Testamento. Un ejemplo muy claro es el de Apc 21, 3: *"Esta es la carpa (σκηνή) de Dios entre los hombres: Él habitará (σκηνώσει) con ellos, ellos serán su Pueblo, y el mismo Dios que estará con ellos será su Dios"*.

En el himno del prólogo de Juan se retoma el tema de la Palabra/Sabiduría que ingresa a este mundo para instalar su carpa. Pero es precisamente en este punto donde se introduce el mensaje de la novedad cristiana: dejando atrás todos los intentos del Antiguo Testamento, en este momento final la Palabra vino a *"instalar su carpa en medio de nosotros"*, y el lugar de encuentro entre Dios y los hombres, el medio a través del cual y en el cual Dios se revela definitivamente, es la carne de Jesucristo. En Él se hace presente la Carpa del encuentro y la *shekinah* de Dios. Lo

30. Según el texto de Ex 33, 7 la carpa se encuentra *"fuera del campamento, a una cierta distancia"*, pero en Num 2, 2 se ordena: *"los israelitas acamparán alrededor de la Carpa del Encuentro"* (cf. Num 5, 3).

31. ALEJANDRO DIEZ MACHO, *Neophyti 1, Ms de la Biblioteca Vaticana*, Madrid/Barcelona, 1968-79.

32. A.R.HULST, s.v. שְׁכִינָה en: *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento* (E. JENNI / C. WESTERMANN, eds.), Cristiandad, Madrid 1985; II 1137.

que en el judaísmo se había entendido solamente como un nombre que reemplazaba el inefable nombre divino, ahora se presenta con una identidad propia en la humanidad de Jesús.

En el Hijo Único Jesucristo, la Palabra del Padre, se encuentran en forma plena los atributos divinos "*la gracia y la verdad*", que corresponden a la "*misericordia y fidelidad*" de la proclamación del Antiguo Testamento (cf. Ex 34, 6: "*Yahveh es un Dios compasivo y bondadoso, lento para enojarse, y pródigo en misericordia y fidelidad*").

v. 18

El himno concluye afirmando taxativamente que nadie ha podido ver nunca a Dios.³³ El Hijo Único, que en este caso lleva también el título «Dios»,³⁴ es el único que puede revelar al Padre porque es su única Palabra y es el único que ha visto al Padre (cf. Jn 3, 13; 7, 28-29; 8, 26.28.38.40; 12, 49; 14, 10; 17, 7-8). Él "*está sobre el pecho del Padre*": esta posición con respecto al Padre muestra gráficamente su cercanía y el conocimiento de su intimidad.³⁵

La revelación de lo divino no se da solamente en las palabras de Jesús. También su humanidad, su carne, es reveladora hasta el punto de que verlo a Él es ver al Padre (cf. Jn 12, 45; 14, 9). También sus gestos son reveladores de la condición divina y de la misión de Cristo. Entre ellos Juan escoge los siete *signos* que adelantan de cierta forma la manifestación definitiva de su gloria en su muerte y resurrección (Cf. Jn 2, 11 "*Este fue el primero de los signos de Jesús... Así manifestó su gloria...*"). La humanidad de Jesús deja traslucir el misterio de su divinidad.

33. Esta afirmación, que hace eco a Ex 33,20 ("*ningún hombre puede verme y seguir viviendo*"), impide leer de forma a-crítica textos como Ex 24, 9-11 y otros semejantes.

34. Este título está ausente en varios manuscritos, es aceptado por R. Brown y X. Léon-Dufour, pero rechazado por R. Schnackenburg. El *Novum Testamentum Graece* (NESTLE-ALAND) ed. XXVII (Stuttgart-1993) adopta esta lectura apoyándose en el testimonio de los papiros P66 y P75. Cf. BRUCE M. METZGER, *A textual commentary on The Greek New Testament*. (Second edition); Stuttgart-1994.

35. Se trata de la misma situación del Discípulo Amado con respecto a Jesús (13, 23). Expresa la predilección y la comunicación de confidencias. Los demás discípulos (¡Pedro!) deben recurrir a él para conocer el exacto sentido de las palabras misteriosas de Jesús.

La manifestación de Dios en Jesucristo coloca al hombre ante la opción: negarse a reconocer en Él al Hijo de Dios es «el Pecado», que abandona al hombre en su condición de muerte y pérdida definitiva: “*Si no creen que «Yo Soy» morirán en sus pecados*” (8, 24). La aceptación de Jesucristo como Hijo Único de Dios, igual al Padre, es la condición para pasar de la muerte a la vida, esto es, para hacerse acreedor de su obra salvadora. “*El que cree en el Hijo tiene la vida eterna*” (Jn 3, 36), “*...ha pasado de la muerte a la vida*” (5, 24).

El Evangelio de Juan no deja lugar a dudas: la revelación salvadora de Dios se da sólo en Cristo y fuera de Él no existe otro camino para conocer a Dios y recibir la vida. Ante todos los intentos humanos de expresar lo que es Dios y los caminos para ir a Él, muchas veces distorsionados por la ignorancia o por el pecado de los hombres, el Evangelista muestra que hay una luminosa revelación del mismo Dios en la persona de su Hijo, la Palabra de Dios hecha carne. “*Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida. Nadie va al Padre, sino por mí*” (Jn 14, 6).

Conclusión

Los himnos analizados muestran que la obra salvadora de Dios, esperada desde el Antiguo Testamento, encuentra su cumplimiento en Cristo. Dios, el único Salvador de los hombres, ha realizado esta salvación por medio de su Hijo Jesucristo.

El himno de Efesios contempla preferentemente la predestinación de todos los hombres y, junto al hombre, toda la creación, para formar un solo cuerpo «en Cristo». Desde toda la eternidad Dios ha hecho el plan de reunir toda la creación, el hombre y el cosmos, en un solo cuerpo que tiene a Cristo como Cabeza.

El himno de Colosenses destaca más la tensión entre el único Cristo y la multitud de los seres creados, materiales y espirituales, visibles e invisibles. Todo ha sido creado por Él y para Él, así como ha sido Él quien reconcilió todas las cosas por medio de su muerte redentora. No hay ningún ser que quede excluido de su obra creadora y redentora, y Él es la Cabeza de todo lo existente.

El prólogo de Juan, finalmente, muestra que el único Dios, Creador y Salvador, se ha revelado en Cristo y a través de Él ha

establecido el diálogo con todos los hombres. Aceptar a Jesucristo como la revelación del Único Dios es la condición para poder beneficiarse de la obra salvadora.

La salvación obrada de esta manera por el Padre alcanza a todos los hombres e incluye también a todo el universo. Así como el Hijo ha intervenido en la obra de la creación, la re-creación también se realiza por medio de Él. Los textos exhiben con claridad que no hay ni puede haber un espacio para una salvación que se realice fuera de Cristo.

Luis Heriberto Rivas

RELIGIÓN Y REVELACIÓN

LA CUESTIÓN DE LA REVELACIÓN EN *EL CRISTIANISMO Y LAS RELIGIONES*

La cuestión acerca de la “revelación” es abordada en el documento de la Comisión Teológica Internacional [CTI] *El cristianismo y las religiones*¹ [CR] en la parte tercera, punto segundo del texto; más precisamente en los números 88 al 92.

Nuestro cometido inmediato es ofrecer un comentario a dichos números. Sin embargo, para introducir dicho comentario, parece oportuno –ayudados por algunas indicaciones un tanto dispersas del mismo documento– preguntarnos acerca de la relación a establecer entre revelación y religión. De este modo nuestra contribución queda estructurada en dos partes: una reflexión breve, inicial y sin pretensión alguna de ser exhaustiva, sobre la relación entre revelación y religión y, en segundo lugar, el comentario de los antedichos números dedicados directamente al tema de la revelación.

1. El estudio del tema *El cristianismo y las religiones* ha sido propuesto por la gran mayoría de los miembros de la CTI. Las discusiones generales se han desarrollado en numerosos encuentros de una subcomisión “ad hoc” presidida por el Rev. P. Luis F Ladaria S.J. durante las sesiones plenarias de la misma CTI, que han tenido lugar en Roma en los años 1993, 1994 y 1995, respectivamente. El presente texto ha sido aprobado en forma específica con el voto de la comisión el 30 de setiembre de 1996, y ha sido después sometido a su presidente, el Card. J. Ratzinger, Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, el cual ha dado su aprobación para la publicación. Finalmente, el documento fue publicado en italiano por *La Civiltà Cattolica*: 1997/ I, 146-183 y, en castellano, por ediciones “Paulinas”, Buenos Aires, 1997.

I. Religión y revelación

La pregunta acerca de la relación a establecer entre revelación y religión no es en modo alguno superflua, porque la respuesta que se ofrezca incide directamente en la delicada cuestión del valor salvífico de las religiones no cristianas que, a diferencia de la cuestión sobre la revelación, ocupa en el documento un lugar de preponderancia.²

1. El punto de partida: el valor salvífico de las religiones

Desde luego no se trata aquí del problema de la salvación de los individuos, cristianos o no [cf. CR 8]. En efecto, la posibilidad de que los hombres puedan alcanzar la salvación, aunque no pertenezcan a la Iglesia católica visible, es considerada como teológicamente cierta [cf. CR 62].³ El tema es planteado en otros términos: "La cuestión de fondo es la siguiente: ¿son las religiones mediaciones de salvación para sus miembros? –y todavía– ¿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 socioculturales en relación con la salvación del hombre" [CR 8]. La cuestión se plantea, entonces, en términos comunitarios y no individuales; exteriores y no interiores; objetivos y no subjetivos.

En otros términos, la interrogación gira en torno a la capacidad salvífica objetiva de las religiones. Un punto que, a estar por los mismos términos utilizados por el documento, queda abierto en el Concilio Vaticano II⁴ [cf. n. 81], pero que es afirmado por

2. Esta importante cuestión aparece en el documento en dos contextos diversos: en la primera parte dedicada a exponer el *status quaestionis* [punto I.2; nn.8-12] y en la parte tercera [punto III.1; nn.81-87].

3. Todavía –agrega el documento– que "No es hoy objeto de discusión la posibilidad de salvación fuera de la iglesia de aquellos que viven según su conciencia" –pero ello no obstante se especifica a renglón seguido– "Esta salvación, como se ha visto en la exposición precedente [se refiere a la segunda parte, especialmente a los nn. 64-70 dedicados a explicar el axioma "*Extra ecclesiam nulla salus*"], no se produce con independencia de Cristo y de su Iglesia" [n.81].

4. El documento cita expresamente LG 16; NA 2; AG 11; OT 16; AG 9; LG 17.

nuestro texto de manera explícita: “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 aún a pesar de su ambigüedad” [CR 84].

Los términos son, con todo, sumamente cuidados: no se afirma sin más el hecho de que las religiones ejerzan, como tales, una función salvífica sino sólo la “posibilidad” de que lo hagan. Además, se trata de una “cierta función salvífica”, es decir, por el contexto, de una función salvífica evidentemente no plena. Finalmente, tampoco se oculta la ambigüedad de las religiones. Por lo mismo el texto dice que “aunque no se pueda excluir el valor salvífico de las religiones ello no significa que todo en ellas sea salvífico” –y agrega– “No se puede olvidar la presencia del espíritu del mal, la herencia del pecado, la imperfección de la respuesta humana a la acción de Dios, etc (cf. *Diálogo y Anuncio*, 30-31)”⁵ [CR 85].

Todo este discurso acerca de la posibilidad de una mediación salvífica de las religiones tiene, por así decirlo, un pivote: la Encíclica *Redemptoris Missio* que, siguiendo y desarrollando la línea del concilio Vaticano II, ha subrayado con más claridad la presencia del Espíritu Santo no sólo en los hombres de buena voluntad tomados individualmente sino también en la sociedad y la historia, los pueblos, las culturas, las religiones, siempre con referencia a Cristo (RM 28;29) [cf. CR 82]. Nuestro texto –aún reconociendo la diferencia entre la acción *universal* del Espíritu y su acción *peculiar* desarrollada en el cuerpo de Cristo que es la Iglesia [cf. RM; CR *ibid.*]– saca una consecuencia inevitable: “Sería difícilmente pensable que tuviera valor salvífico lo que el Espíritu Santo obra en el corazón de los hombres tomados como individuos y que no lo tuviera lo que el mismo Espíritu obra en las religiones y en las culturas” [CR 84].

5. En este sentido conviene recordar la afirmación del Vaticano II de que 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” (AG 9; LG 17) [CR 81] y también la expresa alusión de nuestro texto a las “riquezas espirituales” por las que Dios se hace presente no sólo a los individuos concretos, sino también a los pueblos, de las que “las religiones son expresión principal y esencial” aunque contengan “lagunas, insuficiencias y errores” (RM 55) [CR 83].

2. Religión y verdad

No nos corresponde a nosotros abordar en esta contribución de manera explícita la solución del difícil problema del valor salvífico de las religiones. Pero el mismo está en íntima conexión con nuestro tema, como se ve por los contextos en que el mismo es abordado en el documento⁶, como también lo está el importante –e inquietante– problema de la verdad que subyace en todo el discurso acerca de la relación entre religión y revelación y que afecta, desde luego, también la solución del problema del valor salvífico de las religiones.

Dicho de otra manera, es importante interrogarse si es lo mismo que una religión –cualquiera sea– se funde en una “revelación divina” –y por lo tanto en una “verdad divina”– y, en la misma medida, tenga por fundamento a Dios que se autocomunica al hombre y le otorga su gracia y salvación, como sucede ya en el judaísmo y, de modo eminente, en Jesucristo quien –como ha recordado el Concilio Vaticano II– “con sus palabras y obras, signos y milagros, sobre todo con su muerte y gloriosa resurrección, con el envío del Espíritu de la verdad, lleva a plenitud toda la revelación y la confirma con testimonio divino” [DV 4] o, por el contrario, ella se agote en ser una mera búsqueda humana.

Si tomamos en cuenta la etimología de la palabra religión, tal como la presenta Santo Tomás de Aquino en la *Suma Teológica*, podemos afirmar que religión procede del latín *re-ligare*, es decir, que la religión expresa en verdad un vínculo que se establece con Dios. Pero la pregunta es: ¿cuál es el fundamento último de este vínculo?, ¿Dios o el hombre?. El cristianismo es y se presenta ante el mundo como una religión entre otras; pero la Iglesia no deja de subrayar la diferencia profunda que ocurre establecer entre él y las demás religiones.

El Papa Juan Pablo II, al respecto, en *Tertio Millennio Adveniente*, al hablar de Cristo precisa que “El no se limita a hablar «en nombre de Dios» sino que es Dios mismo quien habla en su

6. Cf. I.2 [nn. 8-12] y I.3 [nn. 13-15], por una parte y III.1 [nn. 81-87] y III.2 [nn. 88-92], por otra en los que aparece la tríada *religión, verdad, revelación* implicada en el trasfondo del discurso.

Verbo hecho carne”—y agrega— “encontramos aquí *el punto esencial por el que el cristianismo se diferencia de las otras religiones*, en las que desde el principio se ha expresado *la búsqueda de Dios por parte del hombre*.” “Aquí no es sólo el hombre quien busca a Dios, sino que es Dios quien viene en persona a hablar de sí al hombre y a mostrarle el camino por el cual es posible alcanzarlo” —y concluye— “*El Verbo encarnado es, pues, el cumplimiento del anhelo presente en todas las religiones de la humanidad*: este cumplimiento es obra de Dios y va más allá de toda expectativa humana. Es misterio de gracia” [TMA 6, a]; y, todavía, en el siguiente párrafo repite la misma idea y añade refiriéndose a las religiones: “*Cristo es... por ello mismo su única y definitiva culminación*” [TMA 6, b].

Hay en este breve texto algunos elementos dignos de ser destacados. El primero de ellos es que Jesucristo es visto no como un simple “representante” que “habla en nombre de Dios” como ocurre en tantas religiones, sino como “Dios mismo que habla en [El] su Verbo hecho carne.” Este es —destaquémoslo— el “punto esencial” por el que el cristianismo se diferencia de toda otra religión. El segundo elemento a subrayar es la consecuencia de esta afirmación: en el cristianismo —y sólo en él— se da un movimiento, por así decirlo, plenamente *descendente* [de Dios al hombre] que, recogiendo el anhelo presente en todas las religiones de la humanidad: el movimiento *ascendente* [del hombre a Dios] en busca de una comunión con lo divino, puede, por ello mismo, cumplir su más íntimo anhelo y, así, constituir “su única y definitiva culminación”. Cristo es, en efecto, el cumplimiento perfecto de la búsqueda religiosa de la humanidad.⁷

Las religiones constituyen el camino normal por el que el hombre —que es un ser religioso [cf. CEC 28], bien que también

7. En este sentido no deja de tener importancia la estructura de la primera sección del *Catecismo de la Iglesia Católica* [CEC] dedicada, precisamente, a la revelación. Dicha estructura es claramente dialógica: la búsqueda de Dios por parte del hombre mediante las religiones [cap. 1]; la respuesta de Dios que viene al encuentro del hombre con la revelación [cap. 2]; la respuesta del hombre a Dios mediante la fe [cap. 3]. Con ello se evidencia que el anhelo de Dios presente en las religiones de la humanidad se ve colmado por la venida de Dios al hombre que se autocomunica y se entrega totalmente en su Verbo hecho carne: Jesucristo.

capaz de rechazar a Dios [cf. CEC 29]— busca satisfacer su anhelo de comunión con lo divino. Por lo mismo, hemos hablado de un *movimiento ascendente* que nos autoriza, por lo demás, a hablar de la religión como de un *opus humanum*. La religión, en efecto, es una virtud moral [nota Sto. Tomás] y no teologal. Pero —esto dicho— podemos preguntarnos: ¿se excluye por ello que en las religiones haya algún tipo de manifestación divina objetiva que podríamos llamar *descendente* [de Dios al hombre] bajo la forma de revelación o manifestación de la verdad divina aunque ello no signifique, obviamente, un acceso a la plenitud de la revelación que, como se ha dicho, se cumple en Jesucristo y sólo en Él?

Es oportuno recordar, una vez más, que las relaciones entre *religión y revelación*, *religión y verdad*, *revelación y verdad* han de ser planteadas —aunque el documento no lo haga explícitamente— en estricta dependencia con la cuestión de fondo: el valor salvífico de las religiones. Más en concreto, en el marco de la discusión en torno a la división tripartita adoptada por algunos teólogos: “*exclusivismo*, *inclusivismo*, *pluralismo*, que se presenta como paralela a otra: *eclesiocentrismo*, *crisocentrismo*, *teocentrismo*” [CR 9].

El así llamado *crisocentrismo* que “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”, representa la posición ortodoxa y, de facto, la más común entre los teólogos católicos [CR 11], mientras que el *teocentrismo*, que “pretende ser una superación del crisocentrismo, un cambio de paradigma, una revolución copernicana”, [CR 12] da lugar a una serie de confusiones que, de facto, desembocan en posiciones teológicas insostenibles, al menos en campo católico.

Dicho teocentrismo se presenta —como lo señala el documento— con dos variantes: un universo teocéntrico con una “*crisología normativa*” [CR 9] en la que Jesucristo, sin ser constitutivo, se considera normativo de la salvación, es decir, sin negar que otros puedan también mediar la salvación, se reconoce en Jesucristo el mediador que mejor la expresa y, en segundo lugar, un universo teocéntrico con “una *crisología no normativa*” [CR *ibid.*] en la cual Jesucristo no es ni constitutivo ni normativo para la salvación del hombre [CR 12].

No hace falta insistir en el hecho de que estas posiciones así

llamadas *teocéntricas* se apartan de la ortodoxia católica, porque resulta evidente que el aceptar siquiera como posibilidad la existencia de mediaciones salvíficas independientes de Jesucristo, pone en cuestión la *unicidad y universalidad* de la salvación en torno a su persona y a su obra, como permanentemente ha enseñado la Iglesia. Por lo demás, también se descubre con relativa facilidad que el problema de fondo aquí implicado no es otro que el de la *verdad* de las religiones. Un problema que –subraya el documento– no sólo es hoy relegado a un segundo plano sino que, lo que es más grave aún, viene desligado de la reflexión sobre el valor salvífico de las religiones [cf. CR 13].

Ciertamente la cuestión de la verdad acarrea serios problemas de orden teórico y práctico que, en el pasado, tuvo consecuencias negativas en el encuentro entre las religiones. Hablar, en efecto, de “religión verdadera” puede parecer ofensivo para algunos y no se compadece con la posición *pluralista y teocéntrica* que pretende eliminar del cristianismo cualquier pretensión de exclusividad o superioridad con relación a las otras religiones [cf. CR 16]. Pero la postura opuesta, es decir, “la omisión del discurso sobre la verdad lleva consigo la equiparación superficial de todas la 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” [CR 13].

Tampoco vale el recurso a la concepción epistemológica subyacente en la posición *pluralista* que utiliza la distinción de Kant entre *noumenon* y *phenomenon* que, si bien salva la recíproca exclusión a priori de las diversas representaciones de una supuesta única e idéntica realidad divina, acaba, de facto, relativizándolas a todas porque, siendo imperfectas e inadecuadas, no pueden reivindicar exclusividad en la cuestión de la verdad [cf. CR 14].

No cabe duda de que las imágenes de Dios y las expresiones religiosas están influidas por determinadas experiencias de la trascendencia y por el respectivo contexto sociocultural. Tampoco puede negarse que una religión o una representación de la divinidad no agota el misterio divino y mucho menos la realidad divina siempre inefable. Pero la Iglesia en su tradición siempre ha sostenido que en la revelación divina –y consecuentemente en la religión– hay ciertos contenidos dogmáticos vinculantes de los

que de ninguna manera se puede prescindir [cf. CR 16].

Todo esto lleva a plantear el tema de la revelación, de la salvación y de la religión, en términos de verdad. Como afirma el documento “debería pensarse más en la perspectiva cristiana de la *salvación como verdad* y del *estar en la salvación como verdad*” [CR 13].

3. *Revelación y verdad*

Desde un punto de vista teológico parece que el punto de partida debería ser Dios que por Jesucristo y en el Espíritu Santo presente en la Iglesia se ha revelado, es decir, ha autocomunicado su intimidad personal [theologia] y su designio salvífico [oikonomia] [cf. CEC 236]. Esta revelación se halla necesariamente vinculada a la verdad. Que Dios se revela comporta la afirmación de un cierto contenido noético, aunque el mismo no sea verificable en términos empíricos, científicos o filosóficos, sino sólo captable en la fe que se abre a un misterio. Así, la cuestión de la verdad está estrechamente vinculada con la de la revelación y ésta con la de Dios [cf. CR 16].⁸

La salvación es, en efecto, verdad –y consiguientemente revelación–, pero verdad de Dios y verdad sobre Dios y sobre el hombre; más aún, verdad que conduce al hombre a su plena y definitiva realización. Si es cierto que *subjetivamente* es posible que uno esté en la salvación sin por ello mismo estar *objetivamente*

8. En el contexto de la presentación de la posición *pluralista [teocéntrica]* con su consiguiente relativismo, el documento liga las cuestiones de Dios y de la revelación en estos términos: “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” [CR 16].

9. Cabría aquí hacer una analogía con lo que el documento dice acerca de la oración aplicándolo a la revelación: “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 (*Diálogo y Anuncio* 27) [CR 17]. Mutatis mutandis, es posible afirmar que un individuo esté *subjetivamente* [y subrayo el término subjetivamente] en la salvación, es decir, que esté en vías de salvación sin es-

en la verdad,⁹ al menos plenamente, no lo es menos que cuando se aborda la cuestión desde el punto de vista *objetivo*, el *estar en la verdad* comporta, siempre y necesariamente, *estar en la salvación* [cf. CR 13]. Estar en la verdad de Dios, en efecto, comporta salvarse, participar de la salvación que sólo Dios puede ofrecer.

Las religiones representan un gran esfuerzo por parte del hombre por buscar a Dios a veces a tientas, como se expresa *Tertio Millennio Adveniente* hablando de Cristo: "En Cristo la religión ya no es un «buscar a Dios atientas» (cf. Hech. 17, 27), sino una *respuesta de fe* a Dios que se revela: respuesta en la que el hombre habla a Dios como a su creador y Padre" [TMA 6, b]. No cabe duda, por otra parte, que este *buscar a Dios, siquiera a tientas*, no es un mero esfuerzo humano que soslaye o excluya el trabajo oculto de la gracia. Pero cabría preguntarse si, además de este trabajo de la gracia, no es posible reconocer elementos de revelación –y consiguientemente de verdad–, es decir, si este trabajo de búsqueda de Dios es *puramente subjetivo* o va acompañado –o al menos *puede estarlo*– de *manifestaciones objetivas de verdad, de revelación*, que, en consecuencia, no tienen como origen al hombre.

Se trata, en otros términos, de interrogarse si este trabajo oculto de la gracia no puede llevar al hombre a descubrir la verdad y, en ese caso, poner también en cuestión de qué tipo de descubrimiento –y de verdad– se trata, es decir, a qué nivel habría que ubicar este descubrimiento o desvelamiento de la verdad, si al nivel de lo que es posible de ser descifrado por el hombre desde sí –aunque evidentemente ayudado por la gracia divina que siempre actúa– o, por el contrario, en un nivel objetivo que reconoce como último fundamento a Dios y que conlleva, en consecuencia, una real epifanía o manifestación de lo divino: una *revelación*.

La teología católica afirma que no hay revelación, verdad y

tar *objetivamente* en la verdad, ya que en las religiones no hay garantía de que la verdad no esté en ocasiones contaminada de error y que, en ellas, todo deba ser "sanado, elevado y completado" (AG 9; LG 17) [CR 81]. Cuando pasamos a la revelación también es posible afirmar que el individuo encuentre en las religiones elementos *objetivos* de gracia y de verdad sin por ello atribuir a todas ellas el carácter de *mediación salvífica*.

salvación plenas fuera de Jesucristo. Pero es el caso también de preguntar, por una parte, si no es posible reconocer esta tríada - *revelación, verdad, salvación*-, en un sentido *menos pleno pero real*, es decir, presente, efectivo, también en las religiones y, por otra, cómo juega en esta cuestión *lo subjetivo y lo objetivo*, porque no se niega que subjetivamente los hombres puedan salvarse en las religiones si siguen el dictado de su conciencia [cf. CR 81], pero el problema es saber si las mismas son –siquiera parcialmente– mediaciones objetivamente salvíficas y si contienen al menos elementos parciales de verdad revelada.

El Concilio Vaticano II ha dejado abierta la cuestión de si las religiones como tales pueden tener un valor en orden a la salvación. Pero nos ha dejado también preciosas indicaciones que aquí y allí dan pie para afirmar elementos de revelación presentes en ellas. Citemos al respecto sólo algunos pasos que son recogidos por nuestro documento: “Se reconoce que en las diversas religiones hay rayos de la verdad que ilumina a todo hombre (NA 2), semillas del Verbo (AG 11), por la disposición de Dios hay en ellas cosas buenas y verdaderas (OT 16), 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” (AG 9) [CR 81].¹⁰

Estas reflexiones acerca de la relación entre *revelación, verdad y salvación*, que el documento no aborda de manera explícita y que nosotros apenas hemos iniciado, dan pie para afirmar al menos la posibilidad de la existencia, en las religiones, de una manifestación de la verdad divina que podríamos llamar con toda propiedad *revelación*. Pero esto se verá con mayor claridad al exponer los números que el documento dedica a la reflexión sobre la revelación divina. En ese marco retomaremos nuestra cuestión y se verá con mayor claridad el alcance de esta afirmación.

10. Al comienzo del documento, cuando se hace alusión a las dos principales posiciones teológicas –anteriores al Vaticano II– en torno al problema del valor salvífico de las religiones: Jean Daniélou y Henri de Lubac, que la niegan y Karl Rahner, que la afirma, se hace también expresa alusión –a propósito de la posición de Daniélou y de Lubac–, a la revelación [cf. CR 4].

II. La cuestión de la revelación en el documento sobre “El cristianismo y las religiones”

Comencemos con una referencia al contexto y a la estructura de estos números dedicados específicamente al tema de la *revelación* y que son abordados en el documento en el horizonte conceptual de la tercera parte: “*Algunas consecuencias para una teología cristiana de las religiones.*” El punto de partida de la misma es el replanteo de la pregunta “por la significación universal de Jesucristo también en relación con las religiones”, por una parte, y también, por otra, “la función que éstas [las religiones] pueden tener en el designio de Dios que no es otro que el de recapitular todas las cosas en Cristo (Ef. 1, 10)” [CR 80].

“La universalidad de Jesucristo –se afirma– 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” –y se añade– “Estudiaremos algunos de los puntos ya señalados en el “status quaestionis” [ibid.].

La última afirmación es verdadera porque, de facto, se retoman temas ya desarrollados en la primera parte dedicada, precisamente, a presentar el “status quaestionis”; y no deja de tener interés que la “cuestión de la revelación” [III, 2] sea abordada entre aquella del “valor salvífico de las religiones” [III, 1] y la de “la verdad como problema entre la teología de las religiones y la posición pluralista” [III, 3], temas todos que, como se ha visto, no sólo están entre sí íntimamente conectados sino que, también, han sido específicamente abordados en la primera parte.¹¹ Sin embargo hay que decir, también, que la cuestión de la revelación no aparece como tal en el “status quaestionis” donde sólo es men-

11. Cf. I.2: La discusión sobre el valor salvífico de las religiones; I.3: La cuestión de la verdad.

12. I.1: Objeto, método y finalidad: “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” [CR 4].

cionada de paso al inicio del discurso [cf. CR 4].¹²

Esto dicho, pasemos ahora a la estructura de los números dedicados a la revelación para luego, a partir de ella, articular una reflexión más particularizada acerca de su contenido específico.

1. *La cuestión de la revelación*

El punto III, 2 dedicado a la misma, tiene en total cinco números que, si bien forman una unidad en torno a una única cuestión, la de la revelación, habría que dividir, sin embargo, en dos partes: a) lo que toca a la revelación bíblica en su plenitud en Jesucristo [CR 88] y en su anticipación en Israel [CR 89] y b) lo que podríamos llamar “revelación extrabíblica” [CR 90-92].

2. *La revelación bíblica [nn. 88-89]*

El texto comienza enunciando una tesis: “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 lo que se deduce lógicamente que, en sentido estricto, “no se puede hablar de revelación de Dios más que en cuanto Dios se da a conocer a sí mismo” [CR 88]. Con ello –advuértase– quedan ligados entre sí los conceptos de “revelación” y “autocomunicación divina.” Más aún, un poco más adelante, el texto insistirá en que *sólo* cuando se da a conocer esta autocomunicación “se da la revelación en sentido pleno” para terminar afirmando que “la donación que Dios hace de sí mismo y su revelación son dos aspectos inseparables del acontecimiento de Jesús” [ibid.].

La doctrina enseñada queda así expresada de modo contundente: no hay “en sentido estricto” –y “pleno”– revelación más que cuando dicha autocomunicación del Dios trino se da a conocer, lo que se verifica de modo inseparable en el acontecimiento Jesús quien, al tiempo que aparece como “mediador y plenitud de toda la revelación” [DV 2], confiere a la revelación por Él mediada su “especificidad e irrepetibilidad”, como el mismo texto indica. Con ello, además, queda fuera de toda duda que “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)”¹³ [CR 88].

13. “El concepto de revelación de las ciencias de la religión parte de un inten-

a) *El concepto de Revelación*

Como queda claro, el documento se maneja con un concepto de revelación que es el del Concilio Vaticano II en la Constitución *Dei Verbum*. Esto quiere decir, en concreto, que la misma es presentada, como se dijo, como autocomunicación divina, es decir, con una orientación en un sentido definidamente *teocéntrico* en el que Dios aparece, en consecuencia, no sólo como quien transmite la revelación sino, también, como quien representa, a la vez, su contenido y su fin ya que, estrictamente hablando, “se revela a sí mismo” para hacer al hombre partícipe de su naturaleza divina al tiempo que le comunica “el misterio de su voluntad” [DV 2], es decir, sus “planes de salvar al hombre” [DV 6]. Dios se presenta, así, como sujeto, objeto y fin de la revelación; revela-

to puramente descriptivo así como de una actitud de distanciada objetividad. Por lo mismo, el problema de la verdad viene siendo investigado sólo en el sentido de la correcta interpretación de los datos empíricos. El concepto teológico, en cambio, aun partiendo de hechos concretos y persiguiendo también él un interés descriptivo, al pasar del concepto experiencial al sistemático opera, a nivel de pensamiento, un cambio que comporta la elevación a un nuevo plano, lo que provoca, como consecuencia, que el mundo de los fenómenos sea mirado con una actitud nueva. En última instancia la diferencia consiste en que el concepto teológico está en condiciones de admitir funciones crítico-normativas, es decir, no solamente describe hechos, sino que los somete al propio criterio de verdad con lo que, lejos de manifestarse esclavo de los fenómenos, se muestra, por el contrario, servidor de su verdad.” Cf. M. SECKLER, *Il concetto di rivelazione* en *Corso di Teologia Fondamentale 2. Trattato sulla Rivelazione*, W.KERN-H.POTTMEYER-M.SECKLER (edd), Brescia 1990, 78-79.

14. Esta concepción de la revelación tiene marcadas diferencias con aquella legada por el Concilio Vaticano I que, en confrontación con el racionalismo, había puesto el acento en contraponer a la pretensión de autonomía y autosuficiencia de la razón moderna, la total dependencia del hombre de Dios y la subordinación de la razón creada a la verdad increada [DS 3008]. Contra el racionalismo y el naturalismo, que admiten sólo el reino de la pura razón y de la naturaleza, el Concilio sostiene la sobrenaturalidad y la gratuidad del orden de la salvación y de la revelación salvífica de Dios [DS 3015 y passim]. Se deja ver, así, que la revelación es vista como el correlato gnoseológico de la acción salvadora de Dios en orden al ámbito cognoscitivo humano [DS 3005; 3008; 3015; 3032], siendo las bases teológicas de tal doctrina la confesión de la trascendencia de Dios, de su real y esencial diversidad respecto al mundo, de su libre poder creador [DS 3001-3005; 3021-3025] y la distinción, tanto en el plano ontológico como en el gnoseológico, entre orden natural y orden sobrenatural [DS 3015; 3028]. Para el concepto de revelación en el Concilio Vaticano I cf. J. SCHMITZ, *Il cristianesimo come religione di ri-*

dor y revelado.¹⁴

Todavía hay que resaltar que en conexión estrecha con esta concepción personal y dialógica de la revelación está su forma histórico-salvífica. La revelación divina, en efecto, se transmite en el interior del mundo en una multiplicidad de obras y palabras que están entre ellas intrínsecamente ligadas [cf. DV 2] lo que pone de manifiesto la estructura sacramental del acontecimiento revelador.¹⁵

Señalemos por último que, en conexión con este carácter sacramental de la revelación, está su relación con la historia, es decir, el carácter histórico de la revelación cristiana. La revelación no es, así, ni un acto singular de Dios, ni una multiplicidad incoherente de obras y de palabras sino que, por el contrario, constituye un todo, una “economía” [cf. DV 4].

b) *El cristocentrismo de la revelación*

La orientación cristológica de la doctrina acerca de la revelación está fundada y explicada extensamente en el n. 4 de *Dei Verbum* en el que, además, el cumplimiento de la revelación divina en Jesucristo,¹⁶ la revelación y economía que nunca pasará se expresa con los verbos “realizar” [consumare] y “llevar a plenitud” [complere; perficere]. Cristo aparece así como el *mediator et plenitudo totius revelationis* [DV 2] lo que implica, ciertamente, que Cristo no es sólo el objeto principal [obiectum paraecipuum], sino más bien el objeto único [obiectum unicum] de la revelación.¹⁷

En el mismo documento sobre *El cristianismo y las religiones* aparece explícitamente la afirmación, en otros contextos, de que en Cristo –y sólo en Él– se da la plenitud de la revelación. Señala-

velazione nella confessione della Chiesa, en W.KERN-J.POTTMEYER-M. SECKLER (edd.), *Corso di Teologia Fondamentale 2. Trattato sulla Rivelazione*, Brescia 1990, 16-20.

15. Cf. H. DE LUBAC, *La Révélation Divine*, Paris 1983, 36-37.

16. Cf. además DV 4; 7.

17. En este sentido la *Relatio* llama la atención sobre un aspecto llamativo de la fórmula: que, en cuanto se aplica a Cristo, *revelatio* tiene sentido activo y pasivo: Él es el revelador y lo revelado, el mensajero y el mensaje, el que habla y la palabra. Cf. al respecto J. ASHTON, *Cristo, Mediador y Plenitud de la Revelación*, en L. ALONSO SCHOKEL (ed), *Comentarios a la Constitución Dei Verbum*, Madrid 1969, 166-167.

lemos al respecto, en primer lugar, el n.80, que inicia la tercera parte [III. 1]. Allí se afirma la universalidad de Cristo –en sentido negativo– como universalidad exclusiva, en estos términos: “ni hay un Logos que no sea Jesús ni hay un Espíritu que no sea el Espíritu de Cristo”. El designio de salvación tiene, en consecuencia, su punto culminante en Cristo, el Logos hecho carne, en quien tiene lugar, por ello mismo, la plenitud de la revelación.

Además, en el n.25 que cierra la primera parte [I. 6], citando el documento *Diálogo y Anuncio*, del Pontificio Consejo para el Diálogo Interreligioso y de la Congregación para la Evangelización de los Pueblos, en el contexto de los fundamentos de dicho diálogo se afirma que “la presencia del Espíritu no se da del mismo modo en la tradición bíblica y en las religiones, porque *Jesucristo es la plenitud de la revelación*” [cf. D.A. n. 28].

c) *La revelación como autocomunicación de Dios*

Lo dicho pone de manifiesto que el Vaticano II hace entrar en el concepto de revelación el entero acontecimiento salvífico en su substancia y en su fundamento, y no sólo la parte instructiva del mismo, concibiéndolo, precisamente, como autorevelación de Dios. Fuera de la revelación no hay acontecimiento salvífico con lo que, a todas vistas, acontecimiento de salvación y acontecimiento de revelación se interpretan y reclaman mutuamente.

Con ello –advértase– se opera una verdadera radicalización teocéntrica: Dios no revela otra cosa que a sí mismo y, además, autorevelación no significa solamente automanifestación en orden al conocimiento sino también –y principalmente– autocomunicación. Con ello se puede afirmar que el concepto de revelación del Concilio es teórico-comunicativo-participativo y no casi exclusivamente teórico-informativo, como resultaba el del Vaticano I. Mientras, en efecto, la idea de comunión tiende a indicar las relaciones personales, la de participación acentúa la posibilidad ofrecida al hombre de tomar parte en los bienes divinos o, en términos bíblicos, en los bienes del Reino de Dios: la verdad, la justicia, la paz.

d) *El Antiguo Testamento: Palabra de Dios con valor perenne*

Una vez presentada la plenitud de la revelación en Jesucristo, el n.89 del documento sobre *El cristianismo y las religiones*

vuelve la mirada al tiempo anterior a la venida de Cristo para constatar un hecho de suma importancia: “Antes de la venida de Cristo, Dios se reveló de un modo peculiar al Pueblo de Israel como el único Dios vivo y verdadero.”

No se excluye, de ninguna manera, la revelación de Dios “en la naturaleza y en la conciencia, y que es diversa de la alianza con Abraham” [CR 4], pero no deja de ser significativo que, para calificar la revelación de Dios a Israel, se utilice el calificativo de “peculiar” [CR 89], el mismo al que el documento recurre para describir la acción que el Espíritu desarrolla en el cuerpo de Cristo que es la Iglesia [CR 82; cf. RM 29; 29] y que para nada prejuzga de la acción universal del Espíritu también en otros ámbitos, pero con la que no puede “separarse ni tampoco confundirse” [ibid.].

Ciertamente la revelación de Dios en el Antiguo Testamento es, en comparación con la de Cristo, provisoria; pero esta provisoriedad es sólo relativa, es decir, no es parangonable a las afirmaciones de la así llamada –por el mismo documento– posición pluralista que pretende que “siendo el Misterio universalmente activo y presente, ninguna de sus manifestaciones puede pretender ser la última y definitiva” con lo que, de facto, se vinculan la cuestión de Dios y la cuestión de la revelación [cf. CR 16].

Al respecto –señala el texto– “en cuanto testimonio de esta revelación, los libros del Antiguo Testamento son Palabra de Dios y conservan un valor perenne (cf. DV 14)” al tiempo que reconoce que “sólo en el Nuevo Testamento reciben y manifiestan su significación completa los libros del Antiguo (cf. DV 16)” lo que no hace sino confirmar que “en el judaísmo persiste la verdadera revelación divina del Antiguo Testamento” bien que ciertos elementos de la misma hayan sido recogidos por el Islam e interpretados en un contexto distinto [cf. CR 89].

Tanto el n.14 de *Dei Verbum*, citado aquí expresamente, como el que le sigue [15] articulan la exposición sobre la base de la distinción entre economía y libro. El 15, en efecto, comienza afirmando que “el fin principal de la economía antigua era preparar la venida de Cristo, redentor universal, y de su reino mesiánico, anunciarla proféticamente (cf. Lc 2, 24,44; Jn 5, 39; 1 Pe 1, 10), representarla con diversas imágenes (cf. 1 Cor 10, 11)”. La economía aparece, así, en un horizonte universal y se desarrolla por

etapas. Además, la autoridad perenne del Antiguo Testamento, como libro, proviene de ser verdadera Palabra de Dios, lo que trae dos descubrimientos importantes: el primero, la revelación dinámica de Dios en *hechos y en palabras* [cf. DV nn. 2; 4; 7; 8; 14; 17; 18]; el segundo, la función de la Palabra en la economía.

El otro número de *Dei Verbum* aquí citado, el 16, comienza, a su turno, con una afirmación contundente: “Dios es el autor de ambos testamentos, de modo que el Antiguo encubriera al Nuevo, y el Nuevo descubriera el Antiguo”, concluyendo con otra no menos taxativa: “los libros del Antiguo Testamento, incorporados a la predicación evangélica, alcanzan y muestran su plenitud de sentido en el Nuevo Testamento (cf. Mt 5, 17; Lc 24, 27; Rom 16, 25-26; 2 Cor 3, 14-16) y a su vez lo iluminan y explican”.

Concluyamos afirmando que el hecho de que sólo en el Nuevo Testamento reciban y manifiesten su significación completa los libros del Antiguo Testamento no niega sino, antes bien, incluye el hecho –también señalado por el documento sobre *El cristianismo y las religiones*– de que “en el judaísmo persiste la verdadera revelación divina del Antiguo Testamento” [CR 89]. Evidentemente una cosa es que dicha revelación no sea completa o plena y otra que no sea verdadera. El contenido de verdad de la revelación veterotestamentaria está, en consecuencia, asegurado.¹⁸

3. La revelación extra-bíblica [nn. 90-92]

Esta sección comprende tres números. En el primero [90] se destaca el hecho de que Dios se ha dado a conocer y sigue dándose a conocer iluminando a los hombres a través de diversas vías, motivo por el cual no se puede excluir que en las religiones se encuentren elementos de un verdadero conocimiento de Dios. En el segundo [91] se aclara, sin embargo, que no se tiene sino en Jesucristo –y consiguientemente en el cristianismo– la garantía de la plena aceptación de la voluntad del Padre. Finalmente en el último [92] se aborda la presencia de alguna iluminación divina

18. Habría que agregar también que la relación entre los libros del Antiguo y del Nuevo Testamento es de mutua iluminación. En efecto, los libros del Antiguo Testamento no sólo reciben sentido, sino que lo aportan en el sentido en que la luz recibida de Cristo la reflejan para iluminar los libros del Nuevo Testamento, principio que justifica su lectura en la Iglesia.

en los libros sagrados de aquellas religiones que los tienen que, no obstante, de ninguna manera se pueden comparar a la revelación presente en los libros canónicos del Antiguo y del Nuevo Testamento.

a) La revelación de Dios en la naturaleza y en la conciencia

El texto del n. 90 comienza con una afirmación contundente que retoma, prácticamente en los mismos términos, la hecha anteriormente en el n. 4 en el contexto del planteo del “status quaestionis”: “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)”.

Valiéndose de textos de la Escritura en los que la teología tradicionalmente se ha apoyado para establecer un vínculo entre “revelación” y “creación”, el texto deja en claro –aunque no lo exprese en estos términos– que esta manifestación de Dios a través del mundo creado es en cierto sentido una forma de revelación, a la que se agrega, apoyándose en el segundo capítulo de la Carta a los Romanos [2, 14-15], la manifestación de Dios al hombre por medio de los juicios de conciencia. Se trata de un tema tradicional que encuentra también su apoyo en el Concilio Vaticano I: “La misma Santa Madre Iglesia sostiene y enseña que Dios, principio y fin de todas las cosas, puede ser conocido con certeza por la luz de la razón humana partiendo de las cosas creadas” [DS 3004] y también en la Constitución *Dei Verbum* del Vaticano II: “Dios, creando y conservando el universo por su Palabra (cf. Jn 1, 3), ofrece a los hombres en la creación un testimonio perenne de sí mismo (cf. Rom 1, 19-20)” [DV 3]. Por lo tanto se enseña que “por medio de dicha revelación, todos los hombres, en la condición presente de la humanidad, pueden conocer con absoluta certeza y sin error las realidades divinas, que en sí no son inaccesibles a la razón humana [DV 6].¹⁹

La revelación en la naturaleza y en la conciencia, afirmada co-

19. Cf. O. RUIZ ARENAS, *Jesús, epifanía del amor del Padre. Teología de la Revelación*, Bogotá 1994, 79-80.

mo se dijo también en el n. 4, ha merecido una profunda reflexión en el pensamiento de J. Daniélou quien, aun compartiendo con K Barth “que no hay salvación excepto a través de Cristo y de la fe en Él”²⁰, rechaza, sin embargo, la posición derivada de Barth según la cual “el hombre no puede alcanzar verdad religiosa alguna fuera de la revelación de Abraham y de Jesús, con lo que las demás religiones se convierten en formas de idolatría que deben quedar totalmente destruidas para dar lugar a la revelación, ya que en su estadio actual no representan sino los derechos de la razón humana que, en su orgullo, pretende formularse para sí misma la idea de Dios”.²¹

Resulta evidente que Daniélou hace una valoración sumamente positiva de las religiones cósmicas a las que les reconoce valores positivos, bien que les niegue, como tales, capacidad salvífica. Para él, en efecto, sólo en Cristo y en su Iglesia alcanzan las religiones su cumplimiento último y definitivo ya que ellas representan una búsqueda de Dios [cf. CR 4]. Es, prácticamente, la misma afirmación de Juan Pablo II en *Tertio Millennio Adveniente*: “En Cristo la religión ya no es un «buscar a Dios a tientas» (cf. Hech 17, 27) sino una *respuesta de fe* al Dios que se revela... *Cristo es el cumplimiento del anhelo de todas las religiones del mundo y, por ello mismo, es su única y definitiva culminación*” [TMA 6, b-c].

b) Las religiones poseedoras de “semillas del Verbo”

Una vez sentado el principio de la revelación de Dios por la creación y por el juicio de la conciencia, el texto pasa a considerar –luego de una breve transición en la que se reconoce que las tradiciones religiosas han sido marcadas por “muchas personas sin-

20. J. DANIELOU, *Holy Pagans of the Old Testament*, London 1957, 25, citado por P. DAMBORIENA, *La salvación en las religiones no cristianas*, Madrid 1973, 274 [para las posiciones, respectivamente, de Daniélou y de Rahner cf. 237-281].

21. J. DANIELOU, *Holy Pagans of the Old Testament*, ibid.

22. El texto de este documento confronta el discernimiento de la presencia del Espíritu Santo en la vida de las personas individuales y la identificación de elementos de gracia en las tradiciones religiosas no cristianas. Mientras que el primero es fácil el segundo es, por el contrario, difícil. Cf. *Dialogo e Annuncio. Riflessioni e orientamenti sul dialogo interreligioso e l'annuncio del Vangelo di Gesù Cristo*. Pontificio Consilio per il Dialogo Interreligioso. Congregazione per l'Evangeliizzazione dei Popoli, en *La Civiltà Cattolica* 1991, III, 51-80.

ceras, inspiradas por el Espíritu de Dios [Diálogo y Anuncio 30]²²— otro tema tradicional: el de la presencia en las religiones de “semillas del Verbo” y “rayos de la verdad”.²³

La presencia de semillas del Verbo o rayos de verdad en las religiones no son sino “un destello de aquella Verdad [Cristo] que ilumina a todos los hombres” [NA 2], motivo por el cual las religiones vienen a constituir una suerte de “preparación para el Evangelio” [LG 16]. Dicha presencia de verdad ha de ser extendida con todo derecho también a las culturas, como lo ha afirmado con toda claridad el Documento de Puebla, de manera que, cuando se anuncia la Buena Nueva, es necesario reconocer los valores que en las mismas se encuentran fortaleciéndolos y consolidándolos y nunca destruyéndolos [cf. DP 401].

Las dos afirmaciones finales del n. 90 del Documento sobre *El cristianismo y las religiones* son muy importantes: la primera es que no puede excluirse en las mismas “elementos de un verdadero conocimiento de Dios, aun con imperfecciones”; la segunda es que “donde reconocemos elementos de gracia y de salvación no puede estar del todo ausente la dimensión gnoseológica.”

Señalemos, finalmente, que este reconocimiento no impide sino antes bien impulsa la misión evangelizadora de la Iglesia y el diálogo interreligioso. En otros términos, hay que ubicarse bien lejos de cualquier fácil relativismo que coloque al cristianismo en un pie de igualdad con las religiones no cristianas. El texto cita expresamente la Encíclica *Redemptoris Missio* en el número 55, en el que Juan Pablo II muestra que no hay ningún contraste entre el anuncio de Cristo y el diálogo interreligioso, que forma también parte de la misión evangelizadora de la Iglesia: “Aunque la Iglesia reconoce con gusto cuanto hay de verdadero y de santo en las tradiciones religiosas del Budismo, del Hinduismo y del Islam —reflejos de aquella verdad que ilumina a todos los hom-

23. Una afirmación similar se encuentra en el párrafo III.1: “Se reconoce que en las diversas religiones hay rayos de la verdad que ilumina a todo hombre (NA 2), semillas del Verbo (AG 11); por la disposición de Dios hay en ellas cosas buenas y verdaderas (OT 16), 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” (AG 9; LG 17)” [CR 81].

bres—, sigue en pie su deber y su determinación de proclamar sin titubeos a Jesucristo que es «el camino, la verdad y la vida» [RM 55, b-c]. El fundamento es que “Dios llama a sí a todas las gentes en Cristo, queriendo comunicarles la plenitud de la revelación y de su amor” [RM 55, a]. Por lo demás, la misma Encíclica no deja de señalar, en el n. 28, que “El Concilio Vaticano II recuerda la acción del Espíritu en el corazón del hombre mediante las “semillas de la Palabra”, incluso en las iniciativas religiosas, en los esfuerzos de la actividad humana encaminados a la verdad, al bien y a Dios” con lo que, de facto, aparecen nuevamente ligados entre sí los conceptos de Espíritu, verdad y revelación al tiempo que nos encontramos nuevamente con la cuestión del valor salvífico de las religiones.

c) Inspiración y verdad de la Sagrada Escritura

Ya se ha dicho que “Dios puede iluminar a los hombres por diversos caminos”, lo que ha dado pie para afirmar la presencia, en las religiones, de “semillas del Verbo” o “rayos de verdad” [CR 90]. Esta frase es, sin embargo, retomada posteriormente pero, esta vez, para señalar los límites de la antedicha iluminación: “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” [CR 91].

Además, si bien la acción del Espíritu ha sido reconocida no sólo en las personas, sino también en las religiones y en las culturas, sin embargo, dicha acción no se encuentra en el mismo nivel y con la misma eficacia mediadora reconocible en la revelación cristiana. Por ello no puede sorprender que el texto agregue a renglón seguido: “sólo en Jesús tenemos 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”, para concluir que de dicha predicación apostólica ha surgido la Biblia [cf. CR 91]. El número se cierra con una afirmación de neto corte doctrinal: “La inspiración divina que la Iglesia reconoce a los escritos del Antiguo y del Nuevo Testamento asegura que en ellos se ha recogido todo y sólo lo que Dios quería que se escribiese” [ibid.].

Estas afirmaciones remiten a la Constitución *Dei Verbum*: “En la composición de los libros sagrados, Dios se valió de hombres

elegidos, que usaban de todas sus facultades y talentos; de este modo obrando Dios en ellos y por ellos, como verdaderos autores, pusieron por escrito todo y sólo lo que Dios quería" [DV 11].²⁴

Se trata, como fácilmente se puede apreciar, del problema decisivo de la verdad de la revelación y, consiguientemente, de la Escritura, ligado lógicamente al concepto de inspiración. Lo primero a observar es que se habla de verdad y no ya de "inerrancia", lo que implica un paso decisivo ya que el acento no se pone en lo que no está en la Escritura (ab errore), sino sobre la verdad que ella contiene. Una interpretación correcta del texto impide limitar materialmente la palabra "verdad", o restringirla a las cosas de fe y costumbres. No se trata –entonces– de las verdades de fe, religiosas, sino de la verdad [singular] en relación a la salvación. En este sentido no es inútil anotar con el P. I. de la Potterie que "en toda la constitución *Dei Verbum* la palabra "veritas", que se emplea trece veces, no se encuentra nunca en plural. En el número 11 de la Constitución se afirma que hay que tener en cuenta el desarrollo de la historia de la salvación y la verdad de toda la Escritura: puesto que "La Escritura se ha de leer con el mismo Espíritu con que fue escrita; por tanto, para descubrir el verdadero sentido del texto sagrado hay que tener muy en cuenta el contenido y la unidad de toda la Escritura, la Tradición viva de toda la Iglesia, la analogía de la fe" [DV 12, c].²⁵

d) Los libros sagrados extrabíblicos

El documento sobre *El cristianismo y las religiones* pasa, en el último número dedicado a la revelación extrabíblica, a la cuestión de la posible inspiración de los libros sagrados de otras religiones. No se excluye –en los términos expuestos (!)– alguna "iluminación", pero se afirma que "es más adecuado reservar el

24. En otro pasaje, otra referencia a la inspiración y verdad de la Escritura: "Los Apóstoles con su predicación, sus ejemplos, sus instituciones, transmitieron de palabra lo que habían aprendido de las obras y palabras de Cristo y lo que el Espíritu Santo les enseñó; además, los mismos Apóstoles y otros de su generación pusieron por escrito el mensaje de la salvación inspirados por el Espíritu Santo" [DV 7].

25. Cf. R. JACOB, *La verdad de la Sagrada Escritura*, en L. ALONSO SCHOKEL (ed.), *Comentarios a la Constitución Dei Verbum*, Madrid 1969, 405-408.

calificativo de inspirados a los libros canónicos (cf. DV 11)", dado que "aun cuando puedan formar parte de una preparación evangélica, no pueden considerarse como equivalentes al Antiguo Testamento, que constituye la preparación inmediata de Cristo al mundo" [CR 92].

En torno a este tema es de observar que, para ubicar el planteo en términos correctos, se deben tomar en cuenta los aportes de la investigación bíblica que han colocado bajo una nueva luz el concepto de inspiración y, sobre todo, que ya no se afirma, como en tiempos antiguos, que cada libro tenga un único autor perfectamente identificable sino que, por el contrario, se reconoce el largo camino –a veces de siglos– recorrido hasta llegar a lo que hoy conocemos como texto definitivo.

Aun sin renunciar al reconocimiento de "reflejos de la verdad" en las religiones, en la línea del Vaticano II, es indispensable afirmar que ello "no debe opacar de ninguna manera la afirmación de que Jesucristo es la plenitud de toda la revelación" [DV 7], ni tampoco establecer una equiparación entre las manifestaciones del Espíritu en las otras religiones y la singularidad de la historia salvífica del Antiguo Testamento [cf. CR 89].

En efecto, reconocer la presencia activa del Espíritu de Dios en los fragmentos y destellos de verdad contenidos en las grandes religiones y en sus respectivos libros sagrados, no puede constituir una invitación al sincretismo o al relativismo. Por el contrario, mientras los cristianos estamos llamados a descubrir vestigios de verdad revelada en los libros de otras religiones, los no-cristianos deben ver en Cristo y en las Escrituras hebreas y cristianas el objetivo último a donde caminan sus libros sagrados y las experiencias religiosas que en ellas se reflejan.²⁶

III. Conclusión

Nuestra reflexión acerca de la cuestión de la revelación en el

26. Cf. R.J. RAJA, *La Biblia y los libros sagrados de las religiones no-cristianas*, en *Actualidad Pastoral*, XXIX [221-225], mayo-septiembre 1996, 140-144; L.H. RIVAS, *La inspiración de los libros no-bíblicos*, en *Id.*, 282-283.

Documento de la Comisión Teológica Internacional sobre *El cristianismo y las religiones* así como la incursión, siquiera fragmentaria, en otras cuestiones con ella conexas, como la del valor salvífico de las religiones no-cristianas nos ha dejado –así lo esperamos– el convencimiento de que, si bien es posible reconocer elementos objetivos de verdad y, consecuentemente, de revelación en las otras religiones, ello no puede llevar al convencimiento de que pudiera establecerse, sin más, una equiparación entre estos dos campos que, a pesar de su proximidad, no ocultan sus grandes diferencias.

Por lo mismo es indispensable rechazar con energía cualquier tipo de sincretismo o de relativismo, que constituyen la tentación –y el peligro– de las posiciones pluralistas y teocentristas que el mismo documento critica [cf. CR 9], para medir el alcance de la afirmación de que “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” [CR 88].

Por ello se debe afirmar con Juan Pablo II que “Aunque la Iglesia reconoce con gusto cuanto hay de verdadero y de santo en las tradiciones religiosas del Budismo, del Hinduismo y del Islam –reflejos de aquella verdad que ilumina a todos los hombres–, sigue en pie su deber y su determinación de proclamar sin titubeos a Jesucristo, que es «el camino, la verdad y la vida»” [RM 55, c].

Alfredo H. Zecca

“UN SOLO DIOS Y PADRE DE TODOS” (Ef 4,6)

En el reciente documento de la Comisión Teológica internacional *El cristianismo y las religiones*¹ hay tres pasajes en donde se desarrolla un discurso acerca de Dios.² En I “Teología de las religiones” (CR 13-17) se plantea la “cuestión de Dios” en la tesis pluralista (16-17), sobre la base de la cuestión de la verdad y del valor salvífico de las religiones (13-15). En II “Los presupuestos teológicos fundamentales” (CR 28-31) se habla de Dios según la doctrina cristiana, es decir, del Padre de Nuestro Señor Jesucristo. Finalmente en III “Algunas consecuencias para una teología de las religiones” (CR 107-108) se roza el tema de Dios en el contexto del diálogo interreligioso.

Propongo articular estos tres pasajes acudiendo a los tres momentos de la universalidad del “concepto como tal”,³ aunque sin atarme al rigor de la lógica hegeliana ni a su vocabulario. En otros términos: cuestionaré la universalidad abstracta o vaga de la tesis pluralista de John Hick, luego fundamentaré la universalidad concreta del Dios trinitario –universalidad centrada en Cristo–; por último, desde la particularidad del Dios de cada interlocutor (¿cuál es tu Dios? 107s) –plantada en el inicio del diálogo interreligioso– me elevaré al momento universal alcanzado en la oración, en el término del antedicho diálogo.

Por otra parte, dentro del momento de la universalidad intercalaré una referencia a los valores de la verdad y de la salvación,

1. SIGLAS: CR *El cristianismo y las religiones*; DA *Diálogo y anuncio*; GS *Gaudium et spes*; NA *Nostra aetate*.

2. La palabra *Dios* aparece aproximadamente unas doscientas veces.

3. Cf. G.W.F. HEGEL, *Enciclopedia* § 163. Universal [abstracto], particular, singular [universal concreto].

resultantes de la lectura transversal del documento. En el esbozo de las tareas de una teología cristiana de las religiones la universalidad aparece conectada con su verdad y con su valor salvífico (CR 7).⁴ En efecto, su primera tarea es encarar el problema de la verdad y universalidad del cristianismo en el contexto de la pluralidad de religiones mientras que la segunda tarea trata del “sentido, función y valor propio” –el redactor esquivo aquí la expresión “valor salvífico”– de las religiones en el contexto de la historia de la salvación.⁵ Sobre esta doble conexión, que pone a prueba la universalidad de la religión, trataremos en el final de la primera parte, la cual, por ello, supera en extensión a las otras dos partes juntas.

1. DIOS EN LA TESIS PLURALISTA: UNA UNIVERSALIDAD VAGA (CR 16-17)

El principal problema que domina en nuestro documento no es una novedad en el mismo frente católico de la teología de las religiones no cristianas. Ya hace tiempo que veteranos del diálogo interreligioso como Raimundo Panikkar y Paul Knitter comenzaron a impugnar no sólo la tesis exclusivista, dominante hasta el Vaticano II y mantenida hoy por algunos teólogos, católicos y luteranos (G. Lindbeck),⁶ sino también la tesis inclusivista, que desde entonces se impuso en la mayoría de los teólogos católicos.⁷

4. El documento se propone elaborar una *teología cristiana* de las religiones y no un manual de *diálogo* interreligioso. Este diálogo es apenas un punto particular de este documento (cf CR 22, 104, 128), no su tema central, como ocurre, en cambio, con el documento interdicasterial *Diálogo y anuncio*. 19/5/1991 (sigla DA).

5. “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*...” CR 7.

6. G. LINDBECK, *The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Postliberal Age*, Philadelphia, 1984.

7. A estas tres corrientes se refiere CR 8-12.

Según Knitter no se debe anunciar a Cristo dentro de las religiones (K. Rahner)⁸ porque calificar a los budistas de "cristianos anónimos" es ofenderlos. Tampoco Cristo debe ser puesto por encima de las religiones, como catalizador y norma de la gracia (H. Küng)⁹ porque no hay una sola norma para muchos caminos ni hay un solo nombre para invocar la salvación.¹⁰ Luego sólo se debe presentar a Cristo junto con [los fundadores de] las otras religiones, en su mismo nivel, porque los muchos caminos van hacia un centro que es Dios en cuanto "misterio divino",¹¹ no en cuanto Padre de Nuestro Señor Jesucristo. De ahí su equívoco "teocentrismo pluralista" que degrada a Jesucristo y exalta a los fundadores de religiones,¹² esencialmente diferente del auténtico "teocentrismo cristiano", vuelto hacia el Padre justamente porque está centrado en Cristo.¹³ En el diálogo con el hinduismo, Ramón Panikkar apelaba a la antigua cristología del Logos para distinguir entre el Cristo universal (Logos) y el Jesús histórico: Jesús sería Cristo pero el Logos-Cristo no es sólo Jesús sino también otros guías religiosos.¹⁴ Así se renunciaba a la unicidad de la mediación de Jesucristo. Finalmente en el diálogo con el judaísmo Rosemary Radford Ruether pedía que se hablara de Jesús como mero anunciador del Reino, no como el Mesías definitivo,¹⁵ olvidando que, sin su identificación con la persona de Cristo, el

8. K. RAHNER, *Escritos de Teología*, Madrid, 1964, 135-156.

9. H. KÜNG, *El Cristianismo y las grandes religiones*, Madrid, 1986.

10. P. KNITTER, *No Other Name A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions*, New York, 1985. Knitter entra en conflicto con Hch 4,12 ("no hay otro nombre... por el que debamos salvarnos").

11. P. KNITTER, *La teología de las religiones en el pensamiento católico*, Concilium 1986 n° 203, 123-134.

12. "Otros proponen un teocentrismo pluralista... igualan a los fundadores de cada una de las religiones, declarándolos salvadores en los que actúa o se encarna históricamente el infinito Misterio de Dios..." Card. JOSEF TOMKO, *El desafío de las sectas y el anuncio de Cristo, único salvador*. En *L'Oss Rom.* 12 /4/1991, n° 15, 11.

13. "El teocentrismo cristiano (revelado, trinitario) y el cristocentrismo son realmente lo mismo" CTI: *Theologia - Christologia - Anthropologia. Quaestiones selectae*. Altera series, Gregorianum 64, 1983, 8s.

14. R PANIKKAR, *The Unknown Christ of Hinduism* Maryknoll 1981 (reedición revisada).

15. R. RADFORD RUETHER, *To Change the World: Christology and Cultural Change* New York (1981).

«Reino» se vuelve mera ideología.¹⁶ A estas teorías respondía Juan Pablo II el 7/12/1990 en la Encíclica *Redemptoris Missio*:

“es contrario a la fe cristiana introducir cualquier separación entre el Verbo y Jesucristo” (RM 6); “el reino de Dios que conocemos por la revelación no puede ser separado de Cristo ni de la Iglesia” (RM 18). “el Reino, del que hablan, se basa en un «teocentrismo», porque Cristo, –dicen– no puede ser comprendido por quien no profesa la fe cristiana, mientras que pueblos, culturas y religiones diversas pueden coincidir en la única realidad divina, cualquiera que sea su nombre” (RM 17).

Ahora bien, de esta “única realidad divina”, propugnada por Knitter y criticada por la *Redemptoris Missio*, hemos pasado ahora a una mayor radicalización, a la “idéntica realidad última”, propugnada por John Hick e impugnada por el reciente documento.

1.1 Los supuestos de la “hipótesis pluralista” de John Hick

La tesis pluralista adopta una peculiar manera de entender a “Dios” diluyéndolo en una universalidad vaga que reduce a mera particularidad cualquier modo concreto y tradicional de designar a Dios. Con ello pretende eliminar la pretensión de superioridad contenida en la tesis inclusivista.¹⁷ Su equivalente en el tema de la verdad es la afirmación de que, como cualquier otra tradición particular, el cristianismo no poseería la verdad salvífica de modo exclusivo ni tampoco inclusivo (destacado, eminente).¹⁸ La ba-

16. “Jesucristo con su misterio pascual da el significado más profundo y específico al Reino; sin él, «hablar del Reino es simplemente una ideología», como ha observado Leslie Newbigin.” Card. JOSEF TOMKO; *ibidem*.

17. “La posición pluralista pretende eliminar del cristianismo cualquier pretensión de *exclusividad* o *superioridad* en relación con las otras religiones.” CR 16.

18. “La hipótesis pluralista no afirma que todas las religiones tienen el mismo nivel o valen lo mismo. Pero presenta la convicción de que ninguna tradición religiosa tiene una superioridad absoluta respecto de todas las demás por lo que atañe a sus aspectos soteriológicos, espirituales o metafísicos. Referido a sus pretensiones cognoscitivas esto quiere decir que ninguna tradición religiosa posee la

se de la estrategia pluralista es afirmar una identidad de univocidad en la "Realidad última" a la que se refieren todas las religiones. "Para ello debe afirmar que la realidad última de las diversas religiones es idéntica." CR 16.

Entiéndase bien que no cuestionamos el empleo mismo del vocablo "Realidad última" —en Asís el Papa lo usó junto a "Poder supremo" y "Ser absoluto"—¹⁹ sino el declarar incognoscible cualquier otro contenido más allá de esta definición nominal y formal. Esta definición, por ser análoga, se refiere a contenidos esencialmente diversos, y no esencialmente idénticos o unívocos, como pretende John Hick. En su obra "Una interpretación de la religión. Respuestas humanas a lo Trascendente",²⁰ evita usar «Dios» y cualquier vocablo de connotación personalista y llama "al fundamento de las diferentes formas de experiencia religiosa" «lo real» («the Real»), aún con preferencia a «la realidad última» o también «el eterno Uno».²¹

Es en la parte 4, "El pluralismo religioso",²² en donde Hick expone los tres fundamentos de la "hipótesis pluralista", a saber, la distinción entre lo Real en sí mismo y en cuanto variadamente

verdad religioso salvífica en sentido exclusivo o inclusivo". ARMIN KREINER, *Philosophische Probleme der pluralistischen Religionstheologie*, en R. SCHWAGER (ed.), *Christus allein. Der Streit um die pluralistische Religionstheologie*, Freiburg 1996, 122.

19. Alocución del 27/10/1986 dirigida a los representantes de las diversas religiones.

20. J. HICK, "An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent", New Haven 1992; 233s (New Haven and London 1, 1989). La cita con números en paréntesis en el texto se refiere a la 2ª edición. John Hick es coeditor, con Knitter de una obra representativa de la teología pluralista de las religiones. J. HICK-P. KNITTER (ed.), *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions*. Maryknoll, New York, 1987. HICK trata también el tema del pluralismo en "The Non-Absoluteness of Christianity" en *The Myth of Christian Uniqueness*, 16-36, en «Religious pluralism and salvation», *Faith and Philosophy* 5 (1988), 365-377 y en *Disputed Questions in Theology and the Philosophy of Religion* (New Haven: Yale University Press, 1993).

21. "... «the Real» (in preference to «the Ultimate», «Ultimate Reality», «the One» or whatever)..." (236).

22. En la parte 1, fenomenológica, HICK propugnaba el carácter soteriológico de la religión post-axial, es decir, de las grandes religiones de Oriente y Occidente. En la parte 2 buscaba una vía equidistante, tanto del reduccionismo naturalista, como de la clásica teología filosófica. En la parte 3, epistemológica, trataba de la experiencia religiosa y de sus formas, la religiosidad realista y no realista (idealista).

experimentado, el modelo epistemológico kantiano de noumeno y fenómeno y la relación que lo Real en sí mismo mantiene con sus manifestaciones, tanto personales (Krishna en el hinduismo y Yahweh en Israel) como impersonales (Brahma en el hinduismo, Nirvana o Sunyata en el budismo). Estos fenómenos o manifestaciones son denominados, respectivamente, “personae” e “impersonae” de lo “Real en cuanto experimentado”: aquellos dioses personales y estos absolutos impersonales, esas personae divinas y estas impersonae metafísicas son fenoménicas, pero no ilusorias —como pretende la interpretación naturalista—; luego de algún modo son experimentadas como auténticas manifestaciones de lo “Real en sí” (242).

En la teoría de Hick analizaremos dos temas: la relación de identidad entre lo Real en sí y sus manifestaciones y, luego, su verdad y valor salvífico (CR 13-16). Después nos preguntaremos cuál es la “realidad común” de la que debería partir el diálogo interreligioso (CR 17).

1.1.1 Identidad de lo “Real en sí” y pluralidad de sus manifestaciones

Apartándose tanto de la tesis escéptica, que declara ilusoria a toda religión, como de la tesis dogmática (exclusivista), que hace lo mismo con toda otra religión que no sea la propia, Hick (236) sostiene que las grandes religiones de la era post-axial configuran distintos caminos de experimentar, concebir y vivir la relación con esa Realidad divina última que trasciende todas nuestras variadas concepciones y que nos descentra de nosotros mismos. A tal efecto Hick distingue “lo real en sí y lo real en cuanto variadamente experimentado y pensado por diferentes comunidades humanas” (236) o, como dice nuestro documento, “a Dios en sí mismo, inaccesible al hombre, y a Dios manifestado en la experiencia humana” (CR 16).

Hick (236-237) pretende que esta distinción pertenece a todas las tradiciones, comenzando por el hinduismo,²³ pasando por el

23. “...*nirguna Brahman*, Brahman without attributes, exceeding the grasp of human language, and *saguna Brahman*, Brahman with attributes, known within human religious experience as *Ishvara*.”

budismo mahayana,²⁴ y desembocando en la distinción del Meister Eckhart entre Deidad y Dios, una afinidad sugestiva si se tiene presente que Eckhart convertía esta clásica distinción de razón²⁵ en distinción real, poniendo a la Deidad por encima de “Dios”.²⁶ No contento con esto Hick (238) pretende relacionar esta distinción con la tesis tomista de la incomprensibilidad de la esencia divina como Acto puro que sobrepasa toda forma, también la intelectual.²⁷ Más aún, cuando se le objeta el sabor kantiano de su distinción, Hick afirma que ella se fundamenta en el dicho tomista de que “las cosas conocidas están en el cognoscente según el modo de éste” (ST II II, q 1, art. 2). Pero en realidad la distinción de Hick proviene de Kant²⁸ o al menos, es “neokantiana.”²⁹ Lo señala nuestro documento: La concepción epistemológica subyacente a la posición pluralista utiliza la distinción de Kant entre noumenon y phenomenon.” CR 14.³⁰ Pero Hick no es discípulo servil de Kant: para éste Dios es postulado de la moral, para Hick lo Real noumenal es presupuesto por la religión para la salvación. Además Kant no distingue entre fenomenal y noumenal como si fueran dos clases de objetos, o dos mundos, el de las apariencias y el de las cosas en sí.³¹ Para esclarecer la ambi-

24. “...In Mahayana Buddhism there is the distinction between *the ultimate Dharmakaya* and this diversified into the heavenly Buddhas constituting the *Sambhogakaya* and, again, these incarnate in the *Nirmanakaya*....”.

25. S. TOMÁS, *Summa Theol* I q.3 a.3.

26. “Dios y la Deidad difieren tanto como el cielo y la tierra...” ECKHART, *Sermo* «*Nolite timere eso*» DW II 180s. “Pero si Yo no existiera tampoco existiría «Dios»...” ECKHART, *Sermo* «*Beati pauperes spiritu*», DW II 502ss.

27. HICK cita a CG I, 14,3 y a *In librum De Causis*, 6.

28. Kant sostiene que el objeto de la intuición “*en cuanto fenómeno* debe ser distinguido de sí mismo *en cuanto objeto en sí mismo*” (KrV B 69). Este último es llamado por Kant *noumenon* no en el sentido positivo y clásico de “inteligible” sino en el sentido negativo de “algo que no es objeto de intuición sensible” (KrV B 307). Cf. Ph. L. QUINN, *Towards thinner theologies: Hick and Alston on religious diversity* International Journal for Philosophy of Religion 38 (1995) 146s.

29. Para una crítica ver P.R. EDDY, *Religious Pluralism and the Divine. Another Look at John Hicks Neo-Kantian Proposal*, en: *Religious Studies* 30 (1994) 467-478 y B. HEBBLETHWAITE, *John Hick and the Question of Truth in Religion*, en: A. SHARMA (Hg.), *God, Truth and Reality* 1993, 124.133.

30. Cf. KREINER A., *Philosophische Probleme der pluralistischen Religionstheologie* 124.

31. K. AMERIKS, «Recent work on Kant's theoretical philosophy», *American Phil Quart* 19 (1982) 1-24.

güedad del pensamiento de Hick Georges Mavrodes³² propuso el ejemplo del príncipe que se disfraza apareciendo en un pueblo como monje itinerante, y en otro como albañil. Según este modelo disfraz Hick postularía una idéntica realidad noumenal singular y diversos modos como aparece y es experimentada en las tradiciones religiosas. Así noumenal y fenomenal son dos clases de objetos, como “dos mundos”. Pero Hick no siempre ni originariamente entendió las cosas así. Para ello Mavrodes propone otra analogía. Dos artistas no figurativos con diversos estilos que contemplan juntos un mismo paisaje y lo pintan. Sus pinturas no sólo no se parecen entre sí sino que tampoco se parecen al paisaje. Son meras construcciones o proyecciones subjetivas. Hick mezclaría ambos modelos cuando dice:

“no podemos aplicar a lo «Real an sich» las características encontradas en sus personae e impersonae (1). Luego no puede decirse que es uno o muchos, persona o cosa, substancia o proceso, bueno o malo, dotado de intención o carente de ella (2). Ninguna de estas descripciones concretas que aplicamos al campo de la experiencia humana puede ser aplicada literalmente al fundamento no-experimentable de este campo (3)”.³³

Por esto es por lo que ninguna tradición religiosa particular puede elevar la pretensión de disponer de una conceptualización verdadera de la realidad trascendente. Con todo, la explicación sincrónica de Mavrodes debe ser completada por la explicación diacrónica que propone Armin Kreiner:

“El pluralismo mirado epistemológicamente se basa posiblemente en el intento de buscar una vía media entre el fenomenalismo y el realismo. Para resolver el problema de las divergentes pretensiones de verdad debe criticar primeramente al realismo. Esto ocurre esencialmente insertando la distinción entre noumeno y fenómeno. No bien al pluralismo se le objeta que así se llega a una reducción fenomenalista, entonces amplía un poco esta distinción subrayando que lo «Real an sich» es ciertamente experi-

32. Cf el inédito titulado «*Polytheism*» citado por Ph. L. QUINN, *Towards thinner theologies* 147s.

33. J. HICK, *An Interpretation of Religion* 246.

mentado y que las pretensiones de verdad no deberían contradecirse realmente.”³⁴

Sin embargo la tesis de una equiparación de las tradiciones religiosas puede ser cuestionada por el hecho de que esas tradiciones se enfrentan y hasta se contradicen en sus pretensiones de verdad: la afirmación budista de que no existe un Dios creador debe excluir la aserción cristiana de que toda la realidad fue creada por Dios; si el islamismo niega que Alá tenga un Hijo, entonces no puede aceptar a Jesucristo como Hijo de Dios. Hick concede que las aserciones religiosas particulares se contradicen y que hay que aprender a convivir con esas diferencias aun cuando se las considere falsas (370) pero la relevancia soteriológica de esas convicciones no depende de su verdad (objetiva) (369).³⁵ Esto nos lleva a los otros dos aspectos de la cuestión.

1.1.2 Verdad mitológica y valor salvífico

El proceder de Hick y de otros en este punto ilustra las frases iniciales de CR 13.

“Se nota hoy una tendencia a relegar [el problema de la verdad de las religiones] a un segundo plano, desligándolo de la reflexión sobre el valor salvífico.”³⁶ 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.”

34. A. KREINER, *Philosophische Probleme der pluralistischen Religionstheologie* 131. La última frase de Kreiner resuena en CR 14 “esto explica que representaciones diversas de la misma realidad no necesiten excluirse recíprocamente a priori”.

35. Cf 369: “Accordingly it does not seem to make any soteriological difference whether one believes that the world is or is not eternal and its history cyclical or linear, that we do or do not reincarnate, that there are or are not angels and devils and a hierarchy of heavens and hells...”

36. H. WALDENFELS, *Theologie der nichtchristlichen Religionen*, en E. KLINGER K WITTSTADT (ed.), *Glaube im Prozeß. Christsein nach dem II Vatikanum* Freiburg 1985 242.

Esto último ha sido tomado del artículo de Max Seckler "Teología de las religiones con signo de interrogación",³⁷ cuando constata que una radicalización de esa teología minimiza la cuestión de la verdad y la reduce a asunto privado, convierte a las religiones en "camino ordinarios de salvación",³⁸ las transforma en monopolios de la salvación³⁹ y, finalmente, desvirtúa la tarea misionera reducida a hacer "que el hindú se vuelva mejor hindú, el budista mejor budista y el musulmán mejor musulmán".⁴⁰ De aquí ha provenido la confusión entre "estar en la salvación" y "estar en la verdad", como bien dice CR 13.

Algunos introducen una noción más existencial de la verdad, considerando sólo la conducta moral de la persona, sin que tenga importancia que sus creencias puedan ser condenadas. Se produce una cierta confusión entre "estar en la salvación" y "estar en la verdad".

Esta confusión había sido denunciada por Max Seckler cuando, para criticar la reducción de la verdad a mera sinceridad,⁴¹ agregaba: "Debería pensarse más en la perspectiva cristiana de la salvación como verdad y del estar en la verdad como salvación".⁴² Con ello mostraba el vínculo estrecho que tiene con la salvación la verdad, tanto en su aspecto ontológico como en su aspecto noético.

A la pretensión de verdad histórica o transhistórica Hick opone una verdad —otras veces dice: una interpretación— mitológica. A esta clase pertenecen las aserciones centrales sobre lo "Real an sich". Por "mito" Hick entiende tanto las teogonías hindúes y las reencarnaciones budistas como la cosmogonía judía, la encarna-

37. M. SECKLER, *Theologie der Religionen mit Fragezeichen* ThQ 166 (1986) 179.

38. H.R. SCHLETTE, *Die Religionen als Thema der Theologie. Überlegungen zu einer "Theologie der Religionen"* (QD 22) Freiburg 1964.

39. SECKLER considera menos cuestionable la tesis rahneriana de los "cristianos anónimos" (ib 179).

40. H. HALBFAS, *Fundamentalketheetik. Sprache und Erfahrung im Religionsunterricht*. Düsseldorf 1968, 241.

41. A. KREINER, *Die Relevanz der Wahrheitsfrage für die Theologie der Religionen*, MThZ 41, 1990 41.

42. M. SECKLER, *Theologie der Religionen mit Fragezeichen* ThQ 166 (1986) 180.

ción y nacimiento virginal de Cristo, su resurrección y ascensión, la doctrina ontológica de la trinidad, la Iglesia como cuerpo de Cristo así como la transubstanciación (370). Estas aserciones, históricas o transhistóricas, no son verdaderas literalmente sino sólo mitológicamente, en cuanto que evocan en los creyentes actitudes efectivamente soteriológicas.⁴³ Luego nuestro documento refleja el pensamiento de Hick al presentarlo así:

"La cuestión de la verdad todavía se relativiza más con la introducción del concepto de verdad mitológica, que no implica adecuación a una realidad, sino que simplemente despierta en el sujeto una disposición adecuada a lo enunciado" CR 14.⁴⁴

No voy a entrar en una discusión epistemológica sobre los diversos sentidos del mito y de la verdad así como de su respectiva valoración. No hay duda de que es un capítulo importante de la filosofía de la religión y de la teología fundamental, pero me remito a la voluminosa tesis de habilitación de Armin Kreiner, actualmente profesor de teología fundamental de la Universidad de Mainz.⁴⁵ No obstante algo debo decir a propósito del concepto de verdad mitológica. Hay que conceder, sobre todo en el dominio religioso, que un lenguaje no literal puede desempeñar una función pragmática o existencial que no puede asumir un lenguaje literal. Pero es problemático afirmar un objeto trascendente del cual ninguna afirmación puede ser literal sino solo mitológica. Normalmente las metáforas suponen que el que habla o escucha tiene por lo menos una idea literal de lo que se está hablando, de lo contrario sería completamente ininteligible. Esta vieja tesis tomistá⁴⁶ ha encontrado actualmente una confirmación en William

43. "La verdad del mito es una *veracidad práctica* (a *practical truthfulness*) ... y los mitos religiosos verdaderos son los que evocan en nosotros actitudes y modos de comportamiento que son apropiados a nuestra situación de relación con lo Real." HICK, J., *An Interpretation of Religion* 248.

44. Cf. HICK, J. *An Interpretation of Religion*. 236-240.

45. Cf. KREINER A., *Ende der Wahrheit? Zum Wahrheitsverständnis in Philosophie und Theologie*, Freiburg Herder 1992. Para la cuestión acerca de lo específico de la verdad religiosa ver 299-474.

46. Cf. J.H. NICOLAS, *Dieu connu comme inconnu* Paris 1966. Si no hubiera posición de un Sujeto trascendente tampoco podría haber metáfora o transposi-

Alston.⁴⁷ Ocurre que en el discurso profano el referente pertenece a la experiencia sensible; en cambio en el discurso religioso todas las analogías se desmoronan cuando el referente es declarado totalmente inefable e indescriptible. En la mayoría de las tradiciones religiosas hay, sin duda, una gran sensibilidad hacia los límites de la cognoscibilidad del misterio divino. Pero ellas muy raramente admiten que todas sus aserciones sobre la realidad trascendente sean literalmente falsas.⁴⁸ Si fueran coherentes con esto, desembocarían en un subjetivismo religioso, como apunta Eddy,⁴⁹ en un agnosticismo, como interpreta D'Costa,⁵⁰ o en un pragmatismo, como muestra Ward.⁵¹

Por lo que atañe a la "verdad pragmática", en el dominio de la experiencia profana se considera ilusoria la experiencia de un objeto como ? cuando no es realmente ? —mal que le pese a Kant. En el dominio de la experiencia religiosa semejante tipo de situación sigue siendo ilusoria —mal que le pese a Hick. Y contra la intención de Hick⁵² su hipótesis pluralista lleva a separar hasta tal punto el modo fenomenal de experiencia de su modo noumenal que ya no permite diferenciar experiencia de mera proyección.⁵³ La metáfora de los lentes que condicionan necesariamente nuestro mirar a la realidad trascendente puede tener una parte de ra-

ción, a ese Sujeto, de atributos que directamente se refieren a sujetos de nuestra experiencia finita. Luego por lo menos la afirmación de la existencia de Dios no puede ser metafórica. Si no hubiera conocimiento propio de Dios nuestro conocimiento metafórico sería mera aspiración subjetiva.

47. Cf. W.P. ALSTON, *Divine Nature and Human Language*, Ithaca-London 1989, 17-38.

48. Cf. K. WARD, *Truth and the Diversity of Religions*, en *Religious Studies* 26 (1990) 1-18; WARD, *Divine Ineffability*, en A. SHARMA (Hg.), *God, Truth and Reality* 210-220.

49. Cf. P.R. EDDY, *Religious Pluralism and the Divine* 472.

50. Cf. P. BYRNE, *John Hick's Philosophy of World Religions*, en *Scottish Journal of Theology* 35 (1982) 295ff.; y G. D'COSTA, *John Hick and Religious Pluralism. Yet Another Revolution*, en H. Hewitt (Hg.), *Problems in the Philosophy of Religion. Critical Studies of the Work of John Hick*, London 1991, 7ff.

51. cf. K. WARD, *Divine Ineffability* 220.

52. HICK subraya que lo "Real an sich" es experimentado mediante determinadas categorías conceptuales que se interpretan como personales o impersonales. J. HICK, *Philosophy of Religion*, Englewood Cliffs 1990, 118.

53. HICK concibe la "experiencia religiosa" como una forma de "transmission of information from a transcendent source to the human mind/brain and its transformation by the mind/brain into conscious experience" 244.

zón que se desmorona cuando se agrega que aquello que está detrás de los lentes se pierde en la oscuridad. En rigor hablar de una experiencia de lo “Real an sich” carece de sentido desde que el “an sich” viene a significar “independiente de toda experiencia”. Conocer un objeto en sí significa poder inferir desde experiencias el modo cómo este objeto está constituido, independientemente de nuestra experiencia. Sólo si esto es posible en principio puede hablarse de un conocimiento del objeto en el contexto de una epistemología y ontología realistas.

Con Kreiner debemos constatar, en conclusión, que el problema central que subyace a esta confrontación epistemológica se conecta con la cuestión de lo misterioso e inefable de la realidad trascendente en la siguiente proporción. Cuanto más radicalmente se sostiene lo inefable e inconcebible del Trascendente, tanto más plausible parece la hipótesis pluralista desarrollada por Hick. A la inversa, ella deja de ser convincente en la medida en que se valoran de modo más optimista las posibilidades de conocimiento –no de experiencia– del espíritu humano respecto de la realidad divina...

1.2 Una “realidad común” a las diversas religiones

Vimos que, según la propuesta pluralista, el diálogo interreligioso debe partir de una “realidad común” a las diversas religiones. Es el momento de preguntarnos por el fundamento de este supuesto. Nos aproximaremos a la solución sugerida por CR 17 desde los pasos propuestos por su redactor, el R.P. Mario de França Miranda S.J. en un artículo reciente.⁵⁴ Estos pasos responden a los diversos modos como ha sido entendida esa “realidad” común: como una fe común, como una realidad última común, como una experiencia religiosa común, o como una estructura humana común.

1. ¿Una fe común? Supuesta la distinción entre “fe” y “tradiciones cumulativas”⁵⁵ teólogos pluralistas católicos como Knit-

54. M. FRANÇA MIRANDA, *Diálogo inter-religioso e fé cristã*. Persp. Teol. 29 (1997), 33-43.

55. W. C. SMITH, *The Meaning and End of Religion*, Minneapolis, 1991, 154-192.

ter⁵⁶ o Panikkar⁵⁷ se ven en un serio dilema que pone a prueba su coherencia. Porque o bien declaran que fe y tradiciones son inseparables y entonces la diversidad de tradiciones impide hablar de una fe común a todas las religiones. O bien separan fe y tradiciones y entonces desvirtúan la auténtica naturaleza de la fe cuyo acto no puede carecer de contenido determinado y explícito.⁵⁸

2. Una misma realidad última? Hick evitaba caer en el absurdo del Dios “totalmente Otro”,⁵⁹ porque aceptaba que la realidad última es experimentada de algún modo. Sin embargo el contenido de esa experiencia se reduce a la unidad vaga, por no decir monista, del atributo de la eterna unidad –porque The eternal One recuerda no solo al Uno plotiniano sino al Uno sin segundo del Advaitismo. Este atributo puede ser inferido, como “hipótesis razonable”,⁶⁰ de las semejanzas de las grandes religiones cuando las reducimos a un mínimo común denominador. En cambio Hick nada puede decir de sus atributos de amor, benevolencia o compasión.⁶¹ Al separar lo Real en sí de sus manifestaciones, la posición pluralista contribuye al diálogo interreligioso tan poco como la posición exclusivista. Y esto se debe a su dualismo de corte kantiano.

3. ¿Una experiencia religiosa común? También es discutible este supuesto porque toda experiencia es, en cuanto tal, una experiencia interpretada que pasa por un horizonte lingüístico y por un contexto sociocultural determinado, que acumula experiencias pasadas y que constituye “una tradición de experiencias”.⁶² Cuando CR 17 concede que “una oración politeísta podría dirigirse al verdadero Dios, ya que un acto salvífico puede darse

56. P. KNITTER, *No Other Name*, New York, 1985, 52.

57. R. PANIKKAR, *The Intra-Religious Dialogue*, New York, 1978, 18

58. “Fides non potest exire in actum, nisi aliquid determinate et expresse credendo”. S. TOMÁS, *In III Sent* dist 25 q. I art I sol I ad 3.

59. Ver la crítica de E. SCHILLEBEECKX, *L'histoire des hommes, récit de Dieu*, Paris, 1992, 104. 20.

60. J. HICK, *The Rainbow of Faiths* 67. 69.

61. R. BERNHARDT, *Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Vom der Auftrag zur pluralistischen Religionstheologie*, Gütersloh, 1990, 221.

62. Así “hay numerosos pensamientos que no podemos pensar, sentimientos que no podemos tener y realidades que no podemos percibir a no ser que aprendamos a usar sistemas simbólicos apropiados”. G. LINDBECK, ob. cit. 34.

a través de una mediación errónea” alude a Karl Rahner.⁶³ Pero cuando agrega que “esto no significa el reconocimiento objetivo de esta mediación religiosa como mediación salvífica” alude a la tesis de Max Seckler. Este ha negado que tales preces se dirijan, sin más, al mismo Dios verdadero y lo ha expresado a propósito de la plegaria común tenida en Asís por el Papa con representantes de las religiones no-cristianas. Las palabras de Max Seckler son reproducidas fielmente por nuestro documento:

“¿Es en definitiva el mismo destinatario el que es invocado en la oración 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?”⁶⁴ (CR 17)

De hecho, en Asís, el Papa habló de relación con un “Poder supremo”, con el “Ser Absoluto” y de “profundizar nuestra percepción de la realidad última” pero a la vez quiso que “cada religión ... presentara la propia plegaria, cada una después de la otra, ... separadamente”.⁶⁵ Sólo hay un matiz que distingue a CR 17 de Max Seckler: éste reconoce que “toda verdad quienquiera la haya dicho, proviene del Espíritu Santo” (17) pero somete a crítica todo gesto religioso en cuanto gesto institucional; en cambio el agregado final de CR 17 dice “que esta oración auténtica fue suscitada por el Espíritu Santo”. La expresión se halla en Diálogo y Anuncio 27, pero su historia se remonta al discurso del 22/12/1986 a la Curia Romana y a *Redemptoris Missio* 29:

“El encuentro interreligioso de Asís, excluida toda interpretación equívoca, ha querido reafirmar mi convicción de que “toda auténtica plegaria está movida por el Espíritu Santo, que está presente misteriosamente en el corazón de cada persona” (RM 29).

63. Cf. RAHNER K, “Über die Heilsbedeutung der nichtchristlichen Religionen”, *Schriften zur Theologie*, XIII. Einsiedeln 1978 341-350.

64. M. SECKLER, “Synodus der Religionen”, *ThQ* 166 (1986) 23.

65. JUAN PABLO II, *A los representantes de las diversas religiones* - Asís n° 4.

4. Justamente de una estructura humana común surge la pregunta existencial y religiosa que suscita el Espíritu en cada hombre. Lo dice la misma *Redemptoris Missio*:

“El Espíritu, pues, está en el origen de la pregunta existencial y religiosa del hombre, la cual surge no sólo de situaciones contingentes, sino de la estructura misma de su ser” (RM 28).

El diálogo interreligioso debería al menos partir de esta estructura del hombre como ser abierto al Dios trascendente y, por esto, capaz de salvarnos, de rescatarnos de nuestra contingencia y finitud, aun cuando luego esta estructura se diversifique en los diferentes contextos socio-culturales-religiosos y, así, deje de ser común. De esa estructura el hombre toma conciencia a través de la contingencia suya y del mundo, que remite a una realidad absolutamente necesaria y personal. Con esta realidad nos contactamos en último término por la plegaria y por una decisión libre de fe, un conocimiento que primariamente busca salvación, no información, un conocimiento referido a aquella realidad trascendente que le ofrece sentido y salvación y no a lo finito y contingente. Así “lo religioso no es determinación contingente de la trascendencia humana sino la forma que actualiza su estructura esencial”.⁶⁶

Dijimos punto de partida porque, así como racionalmente es posible discernir, en la estructura esencial humana, la necesidad de una dimensión religiosa, abierta al Dios trascendente, y la posibilidad de que éste nos rescate de nuestra contingencia, cuando avanzamos en la fe podemos discernir el llamado salvífico del Padre que nos creó en Cristo, por Él y para Él. Es hora de que avancemos hacia esta nueva dimensión.

66. BERTULETTI A., *Fede e religione: la singolarità cristiana e l'esperienza religiosa universale*, en *Cristianesimo, Religione e Religioni*, Milano, 1993, 95-114, cf. 104.

2. DIOS EN LA REVELACIÓN CRISTIANA: UNA UNIVERSALIDAD CENTRADA CR 28-31

La dimensión en la que ingresamos concierne no sólo a esta ponencia sino a las que la precedieron y a las que le seguirán. Luego las propuestas que haga han de ser tomadas como el inicio de un diálogo que se enriquece con el aporte de los otros ponentes. El título de los cuatro números que me corresponde comentar (CR 28-31) se refiere justamente a un inicio que es iniciativa del Padre en la salvación, denominada voluntad salvífica del Padre, si miramos el orden de la intención, y vocación o llamado a la salvación, si miramos al orden de la ejecución. Ahora bien, lo que tienen en común estas diversas formalidades no es sólo la salvación sino también la universalidad que intentaré precisar como universalidad “centrada”. En el documento la expresión aparece sólo en el contexto del Antiguo Testamento:

“El Antiguo Testamento conoce ya alguna prefiguración de esta universalidad que sólo en Cristo se revelará plenamente ... Se trata de una universalidad que tiene a Israel como centro...” (CR 31)

Según esto la universalidad centrada comienza en Israel pero alcanza su plenitud en Cristo. A este tema quiero apuntar en esta parte (2.3), buscando una convergencia de esta idea con una fenomenología genética de la institución cristiana. Pero antes de llegar a ello repaso brevemente las ideas, familiares a todo teólogo, de la iniciativa salvífica del Padre, de su voluntad salvífica universal, de su llamado universal a la salvación. Sobre estas ideas desarrolladas en CR 28-31, cabe poner dos acentos que se complementan mutuamente: por una parte sobre el centro de la universalidad (2.1) y, por la otra, sobre la universalidad de ese centro (2.2).

2.1 El centro de la universalidad

Si nos atenemos a la revelación del Nuevo Testamento —expuesta en la ponencia anterior— no hay duda de que el centro del plan salvífico del Padre, de su voluntad salvífica universal, de su amor al hombre y al mundo es Jesucristo, el Hijo de Dios hecho hombre, en quien y por quien hemos sido creados y redimidos.

Este acento se percibe en nuestros cuatro números pero como muestra baste citar la primera parte del nº 28:

“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.).” (CR 28).

Como se ve, en cada frase la paternidad de Dios salvador pasa por la persona del mediador Jesucristo, enviado al mundo y entregado a la muerte, sin descuidar, por ello, la universalidad del amor del Padre (todos, hombres, humanidad, mundo).

De hecho no sólo en los himnos de la comunidad primitiva sino también en la peculiar teología de Pablo y de Juan, la paternidad de Dios, respecto de nosotros, pasa por el envío del Unigénito. Ambos nos han enseñado a fundamentar nuestra filiación adoptiva en la filiación eterna del Unigénito y en su misión temporal que comprende su encarnación, su muerte y su resurrección. Dios es Padre de la comunidad cristiana porque es Padre del Unigénito. Sobre esta base común cada uno de ellos nos ha dejado su aporte peculiar que no es el caso referir ahora.⁶⁷

2.2 La universalidad del centro

Por lo que atañe a la universalidad del monoteísmo profético me remito a la parte final de la correspondiente ponencia. El Nuevo Testamento relaciona la paternidad de Dios con el Unigénito y con los hijos adoptivos que configuran la comunidad cristiana; pero hay algunos pasajes en los que esa paternidad se abre a perspectivas más amplias.

67. Cf. R. FERRARA, “El amor de Dios Padre, confesado, imitado y celebrado en el jubileo del año 2.000”, en AAVV *El misterio de la Trinidad en la preparación del gran jubileo*. Buenos Aires 1998, 160s.

Esto ocurre en Ef. 4,6 que sirve de título general de esta ponencia. El “un solo Dios y Padre” se refiere a una totalidad que desborda a todos los cristianos aun cuando el ambivalente genitivo plural (πάντων) pueda designar tanto a “todos los hombres” como a “todas las cosas”. Por otra parte la fundamentación de esa paternidad apunta a una unidad fundada en la causalidad creadora –por tanto no a la recreación o regeneración bautismal–, una unidad dinámica si atendemos a la combinación de preposiciones que corrigen la mera inmanencia (ἐν) de la unidad estoica con la eminencia (ἐπί) y la transitividad causal (δια).⁶⁸

En 1 Cor 8,6 esta unidad dinámica se fundamentaba en el “Dios uno” (εἰς Θεός), “el Padre (ὁ πατήρ) de quien todo proviene y hacia quien nos dirigimos” en cuanto que es nuestra primera causa eficiente y final. Finalmente en 1 Tm 2,3-4 (“Dios... 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 Tm 4,10). Esta voluntad de salvación tiene como consecuencia la necesidad del anuncio. Está ligada por otra parte a la única mediación de Cristo (cf. 1 Tm 2,5-6)”. (CR 29).

En este punto se abren tres líneas de investigación que admiten diversos desarrollos.

1) Por lo que concierne a la única mediación de Cristo, debo remitirme a la ponencia siguiente.

2) Por lo que atañe a la universalidad de la paternidad de Dios me limito a citar dos documentos del magisterio. El primero diferencia la fraternidad universal cristiana, centrada en Dios Padre, de la fraternidad universal forjada por la modernidad:

“el hombre moderno no ha logrado construir una fraternidad universal sobre la tierra, porque busca una fraternidad sin centro ni origen común. Ha olvidado que la única forma de ser hermanos es reconocer la procedencia de un mismo Padre.” (Documento de Puebla II, 241).

68. SCHRENK TWNT, V 1014s.

Sobre esta base la Constitución Pastoral *Gaudium et spes* fundamentaba la universalidad de un diálogo que debemos mantener con los hombres de religiones no cristianas, con los no creyentes, y hasta con los que se oponen a la Iglesia y la persiguen:

“Dios Padre es el principio y el fin de todos. Por ello, todos estamos llamados a ser hermanos. En consecuencia, con esta común vocación humana y divina, podemos y debemos cooperar, sin violencias, sin engaños, en verdadera paz, a la edificación del mundo”. (GS VIII, 92)

Con esta “universalidad centrada” de nuestra fraternidad se corresponde el amor universal del Padre, universalidad que se traduce tanto por su bondad imparcial por la que “hace salir el sol sobre buenos y malos” (Mt 5,45s) como por su amor preferencial por los hermanos marginados.

3) Por lo que atañe al juego entre universal y particular en el monoteísmo, hay que distinguir el monoteísmo bien entendido, en el sentido de un universal centrado, del monoteísmo mal entendido. Para empezar por lo último oigamos ante todo a Nietzsche:

“Esto ocurrió cuando la más impía de todas las palabras provino precisamente de un Dios –la frase «¡Hay un sólo Dios! ¡No tendrás otro Dios junto a mí!»– un viejo Dios barbudo y airado así perdió el control. Y entonces todos los dioses rieron y se hamacaron en sus sillas y gritaron: «¿Pero acaso la divinidad no consiste en que haya dioses pero no Dios (keinen Gott)?».”⁶⁹

Nietzsche celebra la “divinidad” del pluralismo politeísta, “divinidad” que, como universal vago, vincula a los dioses pero excluye al Dios del monoteísmo judeocristiano. Ahora bien, mientras para un pagano como Nietzsche –siguiendo aquí al pagano Celso–,⁷⁰ tacha de particularismo excluyente la pretensión de honrar a un solo Dios; ésta ha llegado a significar, para algunos

69. F. NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra* III Von den Abtrünnigen (De los apóstatas), 2

70. Cf CONGAR, *El monoteísmo político*, 355 nota 114.

modernos, como St. Breton, un universalismo orgulloso, igualmente intolerante, incapaz de un “ecumenismo de segundo grado”.⁷¹ Impresionado por intelectuales afines al budismo zen y a Heidegger (9), este autor sostiene que Dios debería ser único tan sólo con unicidad de hecho, como la luna es, de hecho, el único satélite de la tierra (19s). En consecuencia “El monoteísmo... y el politeísmo... son las dos vertientes, insuficientes y necesarias, que nos aseguran la presencia de Dios” (88); “la función crística ... no está más reservada a la personalidad histórica de Jesús” (102s). Así la religión cristiana debe abandonar toda pretensión de unicidad, ya sea el exclusivismo preconiliar, el inclusivismo conciliar y la indiferencia barthiana (que separa fe y religión) (120s). St. Breton critica la unicidad conciliar de inclusión porque en ella “el dios único del cristianismo sería el lugar por excelencia en donde cada uno de los diferentes, en virtud de una purificación que los sublima, se vuelve lo que es en su verdadero ser cabe sí” (121); así “el superior contiene eminentemente, en su excelencia, las perfecciones que el inferior divide” (125). Esta crítica del monoteísmo judeocristiano implica la postergación de la «via eminentiae» en beneficio de una «via negationis» que radicaliza a Plotino y a Eckhart y cuya fundamentación filosófica desborda el contexto de esta ponencia.

No obstante con Ch. Duquoc podemos constatar que no todos los monoteísmos son totalitarios e intolerantes:

“No fue en el monoteísmo en donde los filósofos ilustrados percibieron gérmenes de intolerancia, sino en la religión histórica y positiva que representaba el cristianismo. Por creer que Dios asumía una historia particular, la de los judíos por la elección, la de Jesús por la filiación y la de la Iglesia por el don del Espíritu, absolutizaba unas particularidades, lo que se denomina una positividad, y excluía cualesquiera otras formas de relación con Dios”.⁷²

71. BRETON ST., *Unicité et monothéisme*, Paris 1981, 153. Ponemos la paginación en el texto mismo, entre paréntesis. Una crítica pertinente puede verse en PATFOORT A., *Unicité et monothéisme. A propos d'un livre récent*. Angelicum 1984 347-355.

72. DUQUOC CH., *Monoteismo e ideologia unitaria*. Concilium n° 197 (1985) 81.

También aquí cabe opinar que Duquoc concede demasiado al monoteísmo ilustrado cuando no se toma la molestia de discernir la “absolutización de la particularidad” de una auténtica visualización de lo universal a través de lo particular, en donde reside una de las notas esenciales de la religiosidad del judeocristiano, como vamos a ver luego. Con todo el mismo Duquoc no deja de observar que la ideología unitaria de aquel monoteísmo ilustrado se excedió en aquella crítica porque no supo llegar a un monoteísmo trinitario:

“El monoteísmo cristiano es... el resultado de un conjunto de diferencias asumidas en la comunión: se trata de la imagen trinitaria de Dios. El Padre no se confunde con su Hijo Jesús, y el Espíritu no sólo universaliza la particularidad del Nazareno sino que hace entrar toda situación nueva en el espacio interpelante del mensaje evangélico”.⁷³

En rigor, si queremos superar la antinomia de un vago universalismo (pluralista) y de un particularismo “crismonista” (exclusivista, como el fideísmo barthiano) sólo queda abierta la vía de un monoteísmo trinitario y de una cristología trinitaria que pongan en relación dialéctica lo universal y particular.⁷⁴ Contra un crismonismo exclusivista hay que subrayar que “el Hijo no es el Padre”;⁷⁵ luego, aunque sólo por el Hijo conocemos propiamente y plenamente al Padre, no podemos sostener que Dios no pueda ser conocido sólo por la historia de Jesús ya que es conocido también por obra del Espíritu que eleva la particularidad de Jesús a la actividad universal de Dios en la historia de la humanidad.

2.3 *El universal “centrado”*

La superación de una universalidad vaga por una “universalidad centrada”, que apunta a lo universal a través del singular

73. DUQUOC CH., *Monoteísmo...* 87s.

74. GAVIN D'COSTA, *Cristo, Trinità e pluralità religiosa* in Gavin D'Costa (ed), *La teologia pluralista delle religioni: è un mito?* 84-103.

75. G. LINDBECK, o.c.

concreto (el Mesías, Jesús, el Verbo encarnado, etc.), es un rasgo específico de la fe judeocristiana. Por este rasgo ella configuró en el pasado un problema para el diálogo de la fe con la racionalidad moderna, a saber, la “positividad” de la religión judía y cristiana. En el presente el problema revive en el diálogo interreligioso y se refleja en la pregunta dirigida al acontecimiento de la encarnación de Dios en Jesucristo: “¿Cómo puede un acontecimiento particular e histórico tener una pretensión universal?” (CR 18).

Si tuviera que desarrollar la razón teológica de esta pretensión de universalidad me entrometería en contenidos de las ponencias que me siguen, comenzando por la de tipo cristológico (la persona divino-humana del Verbo Encarnado como universal concreto),⁷⁶ y siguiendo por las de carácter pneumatológico y eclesiológico. Dejando esta tarea a quienes me siguen considero que una filosofía de la religión cristiana puede ofrecerles un aporte inicial, esto es, una analogía que haga más comprensible el pasaje necesario a través de lo particular. Esto ha sido facilitado hace tiempo por el ensayo de H. Duméry,⁷⁷ cuando ha intentado comprender la esencia de la religión cristiana desde su génesis a partir de la religión judaica.⁷⁸ Comprendido así “el cristianismo es una religión histórica, una religión tipológica, una religión de intención universal pero de expresión particular” (PheR 6). Por la tipología Israel supo “leer lo universal directamente en lo particular”.⁷⁹ En esos modelos Israel quiso ser “luz de las naciones”, una religión de intención universal aunque de expresión particular. Universal de intención porque adora al Dios único que salvará a todos los pue-

76. Sobre este tema todavía nos hallamos en pañales como lo demuestra el rudimentario ensayo de W. LÖSER, “*Universale concretum*” come legge fondamentale dell’«economia revelationis» en W. KERN-H. POTTMEYER-M. SECKLER, *Corso di Teologia Fondamentale. 2. Trattato sulla rivelazione*, Queriniana, Brescia, 1990 123-138.

77. DUMÉRY H., *Phénoménologie et religion. Structures de l’institution chrétienne*, Paris 1958 (Sigla PheR).

78. Inspirada en la fenomenología de Merleau-Ponty ella reconoce que las esencias ingenerables sólo se manifiestan a partir de cierto momento, aun cuando no se reduzcan a ningún momento (H. DUMÉRY, *Critique et Religion. Problèmes de méthode en philosophie de la religion*, Paris 1957, 169).

79. “... Ella no niega lo universal. Sólo niega que pueda ser percibido fuera de lo expresivo que siempre es particular y llega a ser ambiguo. En nuestros días la fenomenología desarrolla una tesis análoga” (PheR25).

blos; pero es una intención que pasa por la adhesión a leyes particulares que debe guardar todo «judío de espíritu», tanto el prosélito, como el incircunciso «temeroso de Dios».

“La audacia del judaísmo se cifra en pocas proposiciones: ...lo universal se conquista a través de lo particular; si la letra mata y si el espíritu vivifica, sólo el espíritu de la letra es lo que hace vivir al espíritu... Esta realización particularizante de la religión, este principio institucional que vincula lo ideal y lo histórico es la esencia religiosa que el cristianismo toma del judaísmo.” (PheR 29)

El cristianismo ha asumido esta esencia de la institución judía modificándola con rasgos originales en cada una de sus notas: en la consumación de la historia santa, en la figura mediadora del Mesías, Sabiduría y Verbo de Dios encarnado, y en la configuración de la comunidad o pueblo de Dios universal.⁸⁰ Por cierto, uno puede declinar ser cristiano, pero si decide serlo entonces debe también asumir, con ello, “la paradoja de la religión positiva, el instituir incluso lo universal, incluso el amor y la gracia, a los que sitúa, fecha, particulariza”.⁸¹ Y esto suena a paradoja sólo para aquellos para quienes lo universal dejaría de ser ideal si se convirtiera en real.

3. DIOS EN EL DIÁLOGO INTERRELIGIOSO: EN BÚSQUEDA DE UN EJE O CENTRO (CR 107ss)

El tercer contexto en donde CR desarrolla un discurso acerca de Dios se halla en la tercera parte, en el contexto del diálogo interreligioso, después de haber dado su respuesta al triple problema de la salvación, de la revelación y de la verdad. Este triple problema y no el diálogo interreligioso configuraba el núcleo del documento: “este documento se ha elaborado con la mirada pues-

80. PheR 31-62. Ver también DUMÉRY H., *Philosophie de la religion...II Catégorie de foi*, Paris 1957.

81. DUMÉRY H., *La foi n'est pas un cri*, Paris 1959, fin.

ta en este diálogo [interreligioso], aunque no sea éste su tema fundamental.” (CR 105). Ahora bien, cuando encara ese diálogo “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” (CR 106). Ahora bien, estos dos sentidos parecen adoptar en el documento dos direcciones opuestas.

3.1 De lo universal a lo particular: ¿Cuál es tu Dios?

En la cuestión de Dios (107s) el sentido va del universal vago o abstracto al particular. ¿Cuál es tu Dios? Cuando se sumerge en el diálogo interreligioso no sólo el cristiano sino el Dios del que habla es tratado como un particular más. Para no incurrir en confusiones equívocas deberá diferenciarlo progresivamente como Dios personal, que interviene en la historia, que no es proyección humana, que es uno y trino, que el eje por el que pasan sus atributos es la alianza cumplida en Cristo y que sus derechos no se reducen a los del fiel o a los de la comunidad que lo invoca y profesa su fe en él (CR 107-108).

3.2 De lo particular a lo universal: ¿Qué estructura común?

En cambio en la cuestión “¿de qué hombre se trata?” el dinamismo de la pregunta lleva al cristiano a elevarse de lo particular de los intereses del individuo (o de la mentalidad del grupo socio-cultural) a lo universal de la condición humana, a lo que antes habíamos denominado “estructura humana común”. Y, tal como sugerimos entonces, esa estructura común no es la de la abstracta esencia del hombre como animal racional o como espíritu encarnado, sino la concreta esencia humana, la “morada del alma”, llamada por la gracia de Dios a entrar en comunión con el Padre por medio del Hijo, por quien ha sido creada y redimida, y en el Espíritu del Hijo, quien infunde en ella la gracia de la adopción y la hace invocar a Dios con el nombre del Padre.

“Si Dios no puede ser conocido a no ser que él mismo tome la iniciativa de revelarse, entonces 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" (JUAN PABLO II, *Ut unum sint*, 33)" (CR 110s; cf. CEC 2567).

Ya vimos que el encuentro de Asís ha llevado al Papa a profundizar el espíritu del diálogo interreligioso en esta dirección. El 22 de diciembre de 1986 él mismo juzgó oportuno justificar esa iniciativa histórica ante la Curia romana con estas palabras:

"Allí se descubrió de modo extraordinario el valor único que tiene la plegaria en orden a la paz ... Toda plegaria auténtica se halla bajo el influjo del Espíritu Santo «que intercede insistentemente por nosotros» «porque no sabemos siquiera aquello que es conveniente pedir» pero él ruega en nosotros «con gemidos inenarrables» y «Él, que escruta los corazones, sabe cuáles son los deseos del Espíritu» (Rom 8, 26-27). Podemos retener que toda auténtica plegaria es suscitada por el Espíritu Santo, el cual está misteriosamente presente en el corazón de todo hombre".

En el atardecer del segundo milenio, una celebración de la gloria del Padre, una santificación de su nombre, se hallaría en consonancia con el proceder de Jesús en la víspera de su pasión, en la oración sacerdotal del Jueves Santo (Jn 17,1s).⁸² Esta celebración no sólo correspondería a los cristianos a quienes Dios ha otorgado "un conocimiento recto y pleno de sí mismo, revelándose como Padre, Hijo y Espíritu Santo" sino que a ella podrían ser convocados también "tantísimos creyentes [que] pueden atestiguar con nosotros, ante los hombres, la Unidad de Dios, aunque no conozcan el misterio de la Santísima Trinidad".⁸³ En este sentido la Carta Apostólica *Tertio Millennio Adveniente* considera la vigilia del Dos mil como una gran ocasión para un diálogo interreligioso en el cual deberán tener un puesto preeminente los hebreos y los musulmanes (TMA 53). Pero con ellos convendría no

82. En ese contexto convendría examinar la oportunidad de instaurar en la liturgia católica una "fiesta del Padre" como la reclamada para el domingo V de Pascua por J. GALOT, *Le mystère de la personne du Père*, Gregorianum 77, 1 (1996) 24-31; J. GALOT, *Fêter le Père*, Paris 1993.

83. PABLO VI, *Profesión de fe* del 30.6.68 no 9: cf. AAS 1968, 434s.

sólo atestiguar la unidad de Dios sino también celebrar su paternidad y, desde ésta, sería más factible intentar extender el diálogo a los adeptos de otras religiones no monoteístas. Es realista comenzar el diálogo por éstas, no sólo atendiendo al hecho global de que tanto el judaísmo⁸⁴ como el Islam,⁸⁵ comparten con el cristianismo un patrimonio común, sino que, dentro del mismo, profesan una fe explícita en el Dios uno, providente, misericordioso y todopoderoso. En este nivel deberemos abrírnos a las todas las formas de diálogo interreligioso enumeradas por el n° 42 del documento interdicasterial *Diálogo y Anuncio* pero, dado que se trata de celebrar, convendrá privilegiar la cuarta forma, en la que, "enraizados en las propias tradiciones religiosas compartimos la oración y la contemplación, la fe y las vías de la búsqueda de Dios y del Absoluto".

Ricardo Ferrara

84. "Como es, por consiguiente, tan grande el patrimonio espiritual común a cristianos y judíos, este sagrado Concilio quiere fomentar y recomendar el mutuo conocimiento y aprecio entre ellos, que se consigue, sobre todo, por medio de los estudios bíblicos y teológicos y con el *diálogo fraterno*. (NA 4)".

85. "La Iglesia mira también con aprecio a los musulmanes, que adoran al único Dios, viviente y subsistente, *misericordioso y todopoderoso*, Creador del cielo y de la tierra, que habló a los hombres ... Veneran a Jesús como profeta, aunque no lo reconocen como Dios..." (NA 3).

JESUCRISTO, MEDIADOR ÚNICO Y UNIVERSAL DE SALVACIÓN

LA CRISTOLOGÍA DEL DOCUMENTO EL CRISTIANISMO Y LAS RELIGIONES

“No hay bajo el cielo otro nombre dado a los hombres por el que nosotros debemos salvarnos” (Hch 4, 12). Tal era la firme convicción de Pedro en su testimonio ante el Sanedrín, y tal fue siempre la convicción de la comunidad primitiva acerca de Jesús. *“Porque hay un solo Dios, y también un solo mediador entre Dios y los hombres, Cristo Jesús, hombre también, que se entregó a sí mismo como rescate por todos”* (1 Tm 2, 5-6). Son bien numerosos los textos del Nuevo Testamento que expresan el alcance universal y la unicidad de la mediación salvífica de Cristo. En él y sólo por él, puede encontrar salvación todo hombre de cualquier época, cultura y geografía. Esta sigue siendo la inmovible certeza de la Iglesia.

En los últimos decenios, no obstante, asistimos al florecimiento de una abundante literatura teológica que intenta una nueva interpretación de los textos bíblicos y que entra en conflicto con la convicción tradicional. Iniciada en los años 50, dicha corriente se fue afirmando cada vez más, alcanzando formas claramente incompatibles con la fe de siempre, y llegando incluso a tener representantes en la teología católica. La misma postula un pluralismo de mediaciones salvíficas, según el cual el papel de Jesús de Nazaret, en cuanto mediador de revelación y de salvación, aparece colocado entre otras muchas mediaciones auténticas y verdaderas, a través de las cuales el misterio de Dios y la salvación del hombre se manifiestan y comunican.

Ante este planteo del problema, que afecta a la fe cristiana en su mismo centro, la teología católica y el magisterio de la Iglesia han ido elaborando paulatinamente, desde el Vaticano II hasta la actualidad, una teología cristiana de las religiones en diálogo con esta corriente. El presente documento *El cristianismo y las religiones* (=CR), de la Comisión Teológica Internacional, 1996 (=CTI),

cuya cristología nos proponemos estudiar, puede ser considerado como uno de sus últimos y más logrados frutos. Se trata de una teología aún en camino, siempre en busca de perfeccionar su propio cauce de expresión, pero que ya ha alcanzado una primera y evidente madurez.

1. La dimensión cristológica coextensiva a todo el documento

El tema asignado a esta exposición, implica dedicar *especial atención a los números 32-49* de dicho documento, vale decir la sección más específicamente cristológica, contenida en la segunda parte (II.2), dedicada a “los presupuestos teológicos fundamentales”, donde se habla de “la única mediación de Jesús”. Podemos decir que aquí está el núcleo cristológico central.

Pero, como no podía ser de otra manera, la cristología en el documento, no es solamente una parte o un capítulo, sino una *dimensión coextensiva* que lo recorre desde el principio hasta el final. Subyace también en toda esta segunda parte, al tratar de “la iniciativa del Padre en la salvación” (II.1: 28-31), de “la universalidad del Espíritu Santo” (II.3: 50-61) y de “la Iglesia, sacramento universal de salvación” (II.4: 62-79). Tienen, además, interés cristológico específico muchos números del documento ubicados en la primera y en la tercera parte. Mostrarlo con prolijidad excede el límite de este aporte. Nos limitamos a algunos números que sirven de ilustración y de motivación para nuestro trabajo.

Ante todo, el n. 18, que se encuentra en la primera parte (I.5), donde hallamos la siguiente presentación del problema. En primer lugar, se fundan en la encarnación de Dios, las características de unicidad y universalidad que tienen la persona y la obra salvadora de Cristo. A continuación, se plantean agudamente tres preguntas: ¿cómo un acontecimiento particular e histórico puede tener pretensión de universal? ¿cómo compatibilizar nuestra fe en la mediación única y universal de Cristo con el diálogo interreligioso? ¿por qué no admitir otros mediadores de la acción salvífica de Dios?¹

1. “La dificultad mayor del cristianismo se ha focalizado siempre en la «encar-

A estas preguntas responde el documento en distintos contextos. La respuesta adecuada a la primera la encontramos a lo largo de toda la exposición. Nosotros nos centraremos en los nn. 32-49, como ya hemos anunciado. Para la respuesta a la segunda pregunta, nos detendremos en los aspectos más específicamente cristológicos contenidos en la tercera parte, principalmente en los nn. 103-104 y 113, teniendo en cuenta que toda esta tercera parte pretende ser su respuesta. La tercera pregunta aparece además desarrollada, en cuanto al planteo de sus términos, en los números inmediatamente siguientes al n.18, vale decir nn. 19-22 (cf. nn. 8-12) y, al respecto, también podemos afirmar que la respuesta adecuada figura a lo largo de todo el documento, aunque aquí nos limitaremos a estudiar la que se da en el núcleo cristológico central, en los nn. 32-49.

Todo el documento, pues, que intenta una teología cristiana de las religiones, está motivado por estas cuestiones cristológicas a las que quiere responder. *Nuestra exposición no será sino una lectura comentada, tanto de estas preguntas fundamentales como de las respuestas dadas por la CTI*, teniendo en cuenta el contexto teológico no explicitado en el mismo documento.

2. El debate cristológico (I.5: 8-12; 18-22)

Comenzamos por este último aspecto, que constituye el contenido de la tercera pregunta que encontramos en el n. 18. Se trata de saber si, al margen de la mediación salvífica de Jesucristo, pueden admitirse otras mediaciones, o dicho de otro modo, “¿son las religiones mediaciones de salvación para sus miembros?” (n. 8).

En esta primera parte de CR encontramos formuladas, en breve reseña, las dificultades y las motivaciones de las cuales

nación 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 al 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?” CR 18.

parten los teólogos defensores del pluralismo de mediaciones salvíficas. También encontramos una síntesis y tipificación de sus revolucionarias propuestas.

En cuanto a las motivaciones, algunas son más inmediatas y prácticas y otras más fundamentales y subyacentes. Entre las primeras, se mencionan la necesidad 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” (n. 6), en una época que valora el diálogo y la tolerancia.

“Esta posición brota, entre otras razones, de cierta mala conciencia debida a la unión de la acción misionera del pasado a la política colonial... 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” (n. 12).

En la versión del “soteriocentrismo” se espera, de este modo, avanzar “en el compromiso afectivo de cada religión con la humanidad que sufre” (ibid.).

Entre las motivaciones que sirven de subyacente basamento epistemológico, se mencionan fundamentalmente dos: “el problema de la verdad de las religiones” (nn. 13-15) y “la cuestión de Dios” (nn. 16-17). Con estas dos cuestiones, se vincula un abanico de temas tales como la distinción kantiana entre *noumenon* y *phenomenon* y también la diferencia entre “Dios en sí mismo, inaccesible para el hombre, y Dios manifestado en la experiencia humana”. Sobre todo esto evitamos ahondar, puesto que es objeto de otro estudio en el marco del presente Seminario.

Antes de resumir la respuesta de los teólogos del pluralismo salvífico a la pregunta abierta anteriormente acerca del valor salvífico de las diversas religiones, CR pasa revista a las diferentes respuestas posibles, tal como se han dado hasta el presente. En los nn. 8-12 encontramos planteadas, tipificadas y explicitadas las distintas posturas teológicas en torno a esta cuestión, las cuales se reducen fundamentalmente a tres. El n. 9, haciéndose eco de una nomenclatura ya consagrada por el uso, las enumera: *eclesiocentrismo* exclusivista, *cristocentrismo* inclusivo, *teocentrismo* pluralista; esta última postura puede presentarse en una doble versión: o bien admitiendo una cristología normativa, o

bien con una cristología no normativa.² Los nn. 10-12, pasan a caracterizar cada una de las mismas.

La postura eclesiocéntrica, que ya no encuentra seguidores entre los teólogos católicos, postulaba un exclusivismo salvífico como resultado de una mala comprensión del axioma patrístico: "*extra Ecclesiam nulla salus*". Dicho en clave cristológica puede traducirse como "Cristo *contra* las religiones". Sólo alcanzarían salvación, según esta postura, quienes se encuentren insertados sacramentalmente en la Iglesia visible (cf. 66).³

La postura cristocéntrica, inclusivista, que el documento hace suya, es la más común en la teología católica, y puede resumirse así: "Cristo *en* las religiones". Se acepta que la salvación pueda alcanzarse en otras religiones, pero se les niega a éstas autonomía salvífica. Sólo Jesucristo es mediador universal de la salvación, y ésta puede llegar secretamente a los hombres en su medio cultural, cuya expresión suprema es la religión.⁴

2. Cf. J.P. SCHINELLER, *Christ and Church: a spectrum of views*, en *Theological Studies* 37 (1976) 545-566, con cuadro sinóptico y sumario de las posturas en pp. 550 y 563. P. KNITTER, *No Other Name?* Maryknoll/N.Y., Orbis Books, 1985, para la nomenclatura principalmente los capítulos 2 y 3. Disponemos de la traducción italiana *Nessun altro nome?* Brescia, Queriniana, 1991; ID., *La teologia de las religiones en el pensamiento católico*, en *Concilium* 22 (1986/1) 123-134; J. DUPUIS, *Jesucristo al encuentro de las religiones*. Madrid, Paulinas, 1991, pp. 143-152; ID., *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*. Paris, Cerf, 1997, pp. 271-306; C. MOLARI, *La fede cristiana in tensione tra lo specifico e l'universale*, en J. HICK-P.F. KNITTER (ed.), *L'unicità cristiana: un mito?* Assisi, Cittadella, 1994, pp. 11-48; ID., *Le ragioni dell'universalità cristiana*, en G. D'OSTA (ed.), *La teologia pluralista delle religioni: un mito?* Assisi, Cittadella, 1994, pp. 11-37; M. DE FRANÇA MIRANDA, *O encontro das religiões*, en *Persp. Teol.* 26 (1994) 9-26, principalmente pp. 12-14, 19-22; H. KESSLER, *Pluralistische Religionstheologie und Christologie*, en R. SCHWAGER (ed.) *Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie* (Quaestiones disputatae 160) Freiburg, Herder, 1996, pp. 158-173.

3. En los orígenes el axioma "*extra Ecclesiam nulla salus*" tiene un valor exhortativo para quienes se han separado o están tentados de separarse de la Iglesia (cf. CR 70). Para la historia de la interpretación cf. J. DUPUIS, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, o.c., pp. 131-166. La interpretación exclusivista de este adagio patrístico por parte del jesuita norteamericano Leonard Feeney, motivó la carta del Santo Oficio al arzobispo de Boston del 8 de agosto de 1949 (DS 3866-3873). Allí se precisa el alcance de la enseñanza de Pío XII en *Mystici Corporis*. Ambas intervenciones del magisterio se resumen en CR 66.

4. En distintos pasajes de la IIª y IIIª parte, cuyo análisis es objeto de otro estudio, CR fundamenta su doctrina citando RM 28-29; 55-56.

Por último, la postura teocéntrica, que da la motivación inmediata a la redacción de este documento, y que el n. 12 describe con sus dos variantes, admite “un pluralismo de mediaciones salvíficas legítimas y verdaderas” (cf. nn. 19-20). Según la primera variante, Jesucristo, sin ser constitutivo de la salvación, es considerado como normativo de la misma, pues es quien mejor la expresa, como paradigma de mediador y de revelador del amor de Dios. Sin él, no obstante, no nos quedaríamos sin salvación, sino sin su expresión más perfecta. Esta postura, así expuesta, puede encontrar su resumen en la expresión: “Cristo *por encima* de las religiones”. Según la segunda variante, Jesucristo no es ni constitutivo ni normativo de la salvación. Dada la trascendencia de Dios, resulta imposible comparar los distintos sistemas religiosos y hablar de una superioridad del cristianismo. Su resumen puede ser este: “Cristo *junto a* las religiones”. Una versión “soteriocéntrica”, radicaliza aún más esta postura, al poner el énfasis en la salvación y en el compromiso de las religiones con la humanidad doliente.⁵

El primer comentario que podemos hacer sobre la presentación que CR brinda de este debate, es que la exposición sigue casi paso a paso las ideas, el orden y hasta las palabras del artículo de uno de los miembros de la Subcomisión redactora, el jesuita Mario de França Miranda, trabajo que ya hemos citado en la nota 2. Esta misma observación se extiende a toda la primera parte de CR, dedicada a la presentación del *status quaestionis* de la teología de las religiones. La principal diferencia entre el texto de la CTI y dicho artículo consiste en que, en la redacción de CR, se eliminan las referencias a los teólogos que representan las posturas teológicas reseñadas. Estas referencias y el recurso a otros artículos posteriores del mismo autor, así como la lectura de otros trabajos de diversos autores, podrán servirnos de ayuda valiosa en la comprensión y comentario de los números cuyo estudio abordamos.⁶

5. La caracterización de estas posturas que hace el documento, según el esquema: “Cristo *contra*, Cristo *en*, Cristo *por encima*, Cristo *junto a* las religiones”, puede verse en P. KNITTER, *La teología de las religiones en el pensamiento católico*, en Concilium 22 (1986/1) 123-134, quien a su vez las toma del libro de H.R. NIEBUHR, *Cristo y la cultura*. Barcelona 1968.

6. A los libros y artículos citados en nota 2, podemos añadir: M. DE FRANÇA

“El *teocentrismo* –leemos al comienzo del n. 12– pretende ser una superación del cristocentrismo, un cambio de paradigma, una revolución copernicana”. Sin mencionarlo, se está caracterizando esta corriente con las mismas palabras de su representante más radical y conocido, el presbiteriano John Hick.⁷ Este cambio de paradigma conlleva una nueva visión cristológica, cuyas notas más salientes procuraremos mostrar.

Mencionemos, en primer lugar, que el carácter único y universal de la obra salvífica de Jesucristo, fundado en su condición de Palabra divina encarnada y de Hijo eterno de Dios, constituye, según este autor, una afirmación culturalmente condicionada, comprensible entre los seguidores de Jesús en el cristianismo primitivo, para expresar la transformación que él había significado para sus discípulos en orden al encuentro con Dios. Pero el estudio exegético mostraría que Jesús nunca se habría autodenominado Mesías ni Hijo de Dios, ni habría permitido a otros el empleo de estos títulos. Desde las teologías de los diversos escritos neotestamentarios hasta las definiciones de los grandes concilios cristológicos, se asiste a un proceso de progresiva ontologización de las metáforas, en términos de la filosofía griega; se pasará así del metafórico Hijo de Dios al metafísico Dios Hijo, consubstancial al Padre, segunda persona de la Trinidad.

En otros términos, la fe en la encarnación y en la divinidad de Jesús es de carácter mítico y requiere ser reinterpretada. Su verdad se sitúa en el plano de la metáfora y tiende a despertar una

MIRANDA, *Diálogo inter-religioso e fé cristã*, en Persp. Teol. 29 (1997) 33-54; Id., *Jesucristo y el diálogo de las religiones*, en AAVV, *El misterio de la Trinidad en la preparación del gran jubileo*. Buenos Aires, San Pablo, 1998, pp. 99-140. Por la extensión de su obra y la profundidad de sus análisis resultan fundamentales para el tema los numerosos trabajos de J. DUPUIS, *Jesucristo al encuentro de las religiones*. Madrid, Paulinas, Cerf, 1991; Id., *Le débat christologique dans le contexte du pluralisme religieux*, en NRT 113 (1991/6) 853-863; Id. *Homme de Dieu, Dieu des hommes*; cap. VI, pp. 205-243. Paris, Cerf, 1995; Id. *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*. Paris, Cerf, 1997; Id., *Cristo universale e vie di salvezza*, en Angelicum 74 (1997) 193-217. Además de los trabajos que acabamos de citar, el autor ha escrito muchos otros relativos a la teología pluralista de las religiones.

7. Cf. J. HICK, *God and the Universe of Faiths*. New York, St. Martin's Press, 1973, p. 131, idea sobre la que vuelve en diversos pasajes de su prolífica producción.

actitud. Afirmar del individuo Jesús que él es la encarnación de Dios, es afirmar la identidad numérica entre el amor (*agápe*) de Jesús y el amor de Dios; en su amor obra la *agápe* divina eterna en forma finita; en otras palabras, en el amor de Jesús se historiza el amor divino, haciéndose carne. Por esto mismo, es legítimo decir que Jesús era *totus Deus*, “completamente Dios”, pero no *totum Dei*, “el todo de Dios”.⁸

De este modo, los cristianos encuentran verdaderamente a Dios en Jesús, pero *él no es el único a través del cual los hombres pueden encontrarse con Dios*, puesto que él no puede ser su revelación exhaustiva, al estar limitado por una geografía, un tiempo y un contexto cultural. Podemos considerar que ésta es la base común que, con diversas formas de expresión y distintas acentuaciones, sostendrán y repetirán los autores del teocentrismo salvífico pluralista.⁹ ¿Cuál es, pues, el significado exacto de Cristo como mediador de salvación? Es aquí que vemos aparecer dos líneas divergentes de respuesta.

“Un grupo de teólogos —afirma el documento— atribuye a Jesucristo un valor normativo, ya que su persona y su vida revelan, del modo más claro y decisivo, el amor de Dios a los hombres” (n. 19). Tal es la postura, entre otros, de P. Tillich, P. Knitter, H. Küng, R. Panikkar (en sus últimos escritos).¹⁰ En esta concepción, el víncu-

8. Ibid., p. 159: “Queremos decir que Jesús era *totus Deus*, ‘completamente Dios’ en el sentido de que su *agápe* era auténticamente la *agápe* de Dios operante sobre la tierra, pero no que él fuese el *totum Dei*, ‘el todo de Dios’ en el sentido de que su *agápe* divina estaba completamente expresada en cada una o sólo en algunas de sus acciones”.

9. Cf. CR 20-21 donde podemos comprobar que el resumen de la postura teocéntrica sigue fielmente el pensamiento de J. Hick.

10. A modo de ilustración citamos a P. Knitter, quien en la conclusión de *No other Name?* dice: “En el evento histórico de Jesucristo quizá ha sucedido algo que supera sorprendentemente a todos los otros eventos. Quizá la revelación histórica de Dios en Jesús —limitada y relativa como toda la historia— contiene y explica todas las otras revelaciones históricas relativas. Quizá cuanto se verificó en la historia de Jesús va más allá de todo lo que encontramos en el inconsciente colectivo y en los mitos de la humanidad”. En el mismo sentido H. Küng: “Soy cristiano porque... confío en que Dios... se ha revelado personalmente, de manera incomparable, y para mí decisiva, en la vida y en la obra, en el sufrimiento y en la muerte del judío Jesús de Nazaret... Él es... para nosotros *el camino, la verdad y la vida*... Jesucristo es para los cristianos la norma *reguladora decisiva*”, en *What is True Religion? Toward an Ecumenical Criteriology*, en L. SCHWIDLER (ed.), *Th-*

lo entre Jesús y Dios en su carácter de mediador, resulta para nosotros débil e insuficiente, reducido a lo meramente funcional y no fundado en la ontología, diluyéndose así la fe en la encarnación de Dios. Pero, además, como lo señala el mismo documento: "La dificultad mayor de esta concepción está en que no ofrece, ni hacia adentro ni hacia fuera del cristianismo, una fundamentación de esta normatividad que se atribuye a Jesús" (n. 19).

Más radical aún resulta la postura del mismo Hick, para quien las afirmaciones fundamentales de las diferentes tradiciones religiosas, personalistas o impersonalistas, reflejan experiencias que constituyen las maneras diferentes y *equivalentes*, al mismo tiempo, en que la Realidad última (*Ultimate Reality, Real*) ha afectado la vida humana. En efecto, lo Real "en sí" (*an sich*) es del todo trascendente y debe ser distinguido de lo Real vivido y pensado diversamente en las diferentes culturas. Pero en las distintas tradiciones religiosas, teístas y no teístas, "se opera la transformación de la existencia humana, del egocentrismo a la centralidad de lo real".¹¹ De allí que resulte imposible postular una cristología normativa. En efecto, "la tradición cristiana es vista como uno de los tantos contextos de salvación, en el interior de los cuales se está verificando la transformación de la existencia humana desde la ego-centralidad a la Dios-centralidad, o a la Realidad-centralidad. En consecuencia si se reivindica que el cristianismo constituye un ambiente más favorable que otras religiones para esta transformación, este axioma debe ser demostrado con evidencia histórica".¹² Es precisamente esto lo que no aparece verificado por los hechos, ni en el plano de la santidad ni en aquel del progreso social.¹³

Párrafo aparte merece la postura teológica de aquellos que reiteran esta problemática al distinguir entre Cristo y Jesús. Ad-

ward a *Universal Theology of Religion*. Maryknoll/New York, Orbis Books, 1987, citado según J. DUPUIS, *Jesucristo al encuentro de las religiones*, p. 271 s.

11. J. HICK, *An Interpretation of Religion*, o.c. pp. 239-240. Cf. los finos análisis de J. DUPUIS, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, o.c. pp. 390-392.

12. J. HICK, *La non assolutezza del cristianesimo*, en J. HICK-P.F. KNITTER, *L'unicità cristiana: un mito?* Assisi, Cittadella, 1994, p. 91.

13. Ibi, pp.92-99.

miten decir que "Jesús es Cristo, pero Cristo es más que Jesús". Este pensamiento aparece condensado en el n. 22, en forma impersonal, y entre sus portavoces se destaca Raimundo Panikkar. Para él, en efecto, Cristo es el nombre o símbolo de la misma realidad desconocida que puede ser descubierta y nombrada con otros nombres (*Rama, Krsna, Iāvara, Purusa...*) en el corazón de otras tradiciones religiosas. Los cristianos lo llaman Cristo pues por él alcanzan este misterio decisivo.¹⁴ Se consagra de este modo, en el fondo, una ruptura entre el Verbo y Jesús, o entre el Cristo de la fe y el Jesús de la historia, pese a sus esfuerzos de explicación. Los vínculos entre Cristo (o el Verbo) y Jesús son meramente funcionales. De allí que la consecuencia sea que los cristianos, al no poseer un conocimiento exhaustivo de Cristo, tampoco ejercemos un monopolio sobre él. Según Panikkar, los cristianos, gracias al estudio de las otras religiones, debemos interpretar a Jesús como una "cristofanía" entre otras, y abandonar, así, nuestra cristología tribal.¹⁵

En el teocentrismo pluralista, nos encontramos, pues, ante un *vaciamiento del concepto eclesial de encarnación* según el molde del concilio de Calcedonia, en nombre del diálogo y de una her-

14. Cf. R. PANIKKAR, *The Unknown Christ of Hinduism: Towards an Ecumenical Christophany*. London, Longman, Darton and Todd, 1981. Se trata de la nueva edición, revisada y aumentada de su obra homónima (1964), con nuevo subtítulo, donde radicaliza sus posturas. Para el análisis detenido de su pensamiento en este libro y su ulterior evolución cf. J. DUPUIS, *Jesucristo al encuentro de las religiones*, o.c., pp. 257-264; ID., *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, o.c., pp. 225-230.578-579. Del primer libro de Dupuis (p. 260 s) nos permitimos tomar una cita significativa del pensamiento de Panikkar: "El cristiano es el que descubre... a Cristo *en* y *a través* de Jesús, el hijo de María... Sin Jesús no hay Cristo para el cristiano... A través de Jesús el cristiano puede descubrir a Cristo presente en las otras religiones... La relación a la que se refiere vuestra pregunta es de identidad total en una dirección: Jesús es Cristo. Pero está abierta en otra dirección: Cristo es Jesús. Como persona no puede agotar el misterio... Cristo es «más» (*aliud* o *aliquid*, pero no *alius*) que Jesús. Esto es cierto incluso en la economía cristiana normal... Jesús resucitado es Cristo. En ese sentido, no sólo Jesús, sino también Cristo pertenece a la historia. Pero Cristo es transhistórico (lo que no significa menos que histórico, sino más)". Cf. *Salvation in Christ*. California, Santa Bárbara, 1972.

15. Cf. R. PANIKKAR, *Cristofanía. Nove Tesi*. Bologna, Dehoniane, 1994; véase sobre todo la tesis V: "La cristofanía es la superación de la cristología", pp. 30-33. Esta obra breve puede considerarse como el resumen de su pensamiento en sus últimas expresiones.

menéutica en cuya base epistemológica está la afirmación de la *relatividad de todo conocimiento nuestro respecto de la Realidad última o del Misterio cristico*. En conclusión, al ser la *Realidad* o el *Misterio* “universalmente activo y presente, ninguna de sus manifestaciones puede pretender ser la última y definitiva” (n. 16). Jesús es sólo una manifestación o revelación relativa de esa Realidad divina o de Cristo (o del Logos), que también se encarna en los fundadores de otras religiones.

3. La única mediación de Jesús (II.2: 32-49)

Ante este planteo, la CTI dará su propia respuesta doctrinal *dentro de la fe cristiana*, en la segunda parte del documento (nn. 27-79), desde una visión trinitaria y eclesial de la salvación universal querida por Dios para todos los hombres, presentando “los presupuestos teológicos fundamentales” que deben presidir el diálogo interreligioso y los criterios de valoración de las distintas religiones.

Centramos nuestra atención en el núcleo cristológico (nn. 32-49), que a su vez está subdividido en tres partes: A. *Algunos temas neotestamentarios* (nn. 32-39); B. *Motivos de la tradición recogidos en el reciente magisterio de la Iglesia* (nn. 40-48); C. *Conclusiones* (n. 49).

La respuesta, como puede verse por los títulos y comprobarse por la lectura del texto, aparece dada a nivel preferentemente bíblico, patrístico y magisterial, vale decir en el plano de una teología positiva, que sigue un estilo asertivo más que explicativo de los datos de la fe. Se trata de un estilo propio de este género de documentos, que es también el del magisterio de la Iglesia e invita a un ahondamiento especulativo que excede los límites de este simple comentario.¹⁶

16. Cf. A los trabajos ya citados en nota 6 podemos añadir: M. BORDONI, *Singolarità ed universalità di Gesù Cristo nella riflessione cristologica contemporanea*, en *L'unico e i molti. La salvezza in Gesù Cristo e la sfida del pluralismo*, a cura di PIERO CODA. Roma, Mursia-PUL, 1997, pp. 67-108.

a. Algunos temas neotestamentarios

A lo largo de los nn. 32-39, se busca fundar la mediación única y universal de Jesús en las afirmaciones del Nuevo Testamento. Según éste, la misma aparece vinculada con los siguientes aspectos: el *designio salvífico universal* de Dios (nn. 32 y 37); la *misión universal de la Iglesia* (n. 33); la *creación* (nn. 35 y 36), la *encarnación* (nn. 36 y 37) y el *misterio pascual* (n. 35 y 37); su condición de *nuevo Adán* (n. 35); la *relación de todo hombre con el Dios de Jesucristo y con su obra salvadora*, anterior a su propia conversión y a un claro conocimiento de Jesús (nn. 34.36.38-39).

Teniendo en cuenta estos aspectos mencionados en CR, nos permitimos enumerarlos y agruparlos con orden propio, a modo de sencillo comentario.¹⁷

1. *La voluntad salvífica universal de Dios*, cuyo designio salvador se actúa siempre y únicamente *mediante la fe en Jesús*, constituye una afirmación constante del Nuevo Testamento. En efecto, “no hay bajo el cielo otro nombre dado a los hombres por el que nosotros podamos salvarnos” (Hch 4,12). La universalidad de la bendición divina en Abraham encuentra su cumplimiento en la bendición de todos en Cristo (n. 32). Esta universalidad de la mediación salvadora de Jesucristo, se conecta con la voluntad salvífica universal de Dios, según el texto de 1 Tm 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”. De este modo “la unicidad del mediador corresponde a la unicidad del Dios que quiere salvar a todos” (n. 37).

2. *La misión universal* dada por Jesús resucitado a sus discípulos implica la universalidad de su obra salvadora y de su mensaje. Bien pronto la comunidad primitiva comenzará su misión a los gentiles eliminando toda diferencia entre éstos y los judíos. Las citas bíblicas muestran como aun antes de la resurrección, el mismo Jesús, que limitó su ministerio al pueblo de Israel, no excluye a los gentiles de la salvación: alaba la fe del centurión y de la mujer sirofenicia, y anuncia que muchos vendrán de oriente y occidente a sentarse a la mesa del reino, mientras que los judíos serán echados fuera (n. 33).

17. El análisis exegético ha ocupado una de las sesiones del presente Seminario.

3. *La creación de todo en Cristo, por medio de él y para él* según las afirmaciones de los textos paulinos (1 Co 8,6; Ef 1, 3-10; Hb 1,2; Col 1, 15-20), es vinculada con el *misterio pascual* y con la *encarnación* en él implicada: “esta causalidad de Cristo en la creación está en relación con la mediación salvadora hacia la cual se dirige” (n. 35). Al comentar los textos neotestamentarios sobre la unicidad de la mediación de Cristo (1 Tm 2, 5-6; Hb 8,6; 9,15; 12,24), se concluye: “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” (n. 37). Estos aspectos, íntimamente unidos entre sí, fundan la *recapitulación* de todas las cosas en él, la *capitalidad* de su gracia sobre la Iglesia, la *extensión universal* de su salvación y de su gracia, así como su *señorío* sobre todo el universo (n.35). Y respecto de la teología joánica del prólogo del cuarto evangelio, se afirma: “El Logos ha ejercido ya la mediación creadora no sin referencia a la encarnación y salvación futuras” (n. 36). Ya se trate, pues, de la teología paulina o de la joánica, creación, encarnación y salvación universal son siempre tres aspectos intrínsecamente vinculados.

4. *Cristo como “último Adán”* según San Pablo, y la comparación y contraposición de ambos (1 Co 15, 20-22.44-49; Rm 5, 12-21), constituyen el fundamento para atribuir a Cristo y a su obra una relevancia y repercusión universales, análogas a las del primer hombre y primer pecador. “La vocación de todo hombre, que ahora lleva la imagen del Adán de tierra, es hacerse imagen del Adán celeste” (n. 35).

5. *La salvación de Jesús puede llegar incluso a aquellos que no lo conocen*. Tal conclusión parece poder fundarse legítimamente en textos como Hch 10, 34 s; 17, 22-31. Pedro, en efecto, afirma: “Verdaderamente comprendo que Dios no hace acepción de personas, sino que en cualquier nación el que le teme y practica la justicia le es grato”. ¿Sucedee esto último al margen de la mediación salvadora de Jesús? En su discurso a los atenienses, en el Areópago, San Pablo parece reconocer los valores positivos de la búsqueda de Dios a tientas realizada en la filosofía de los griegos “que, si no ha llegado al conocimiento del verdadero Dios, no por ello estaba en un camino enteramente equivocado” (n. 38). Lo bueno que no procede de un conocimiento explícito de fe en Jesu-

cristo ¿acontece fuera de su influjo salvador? El n. 36 invoca Jn 1,9: Jesús, el Logos, “viene a los suyos”, a los hombres de este mundo, como luz desde antes de su aparición histórica.¹⁸ Así pues, algunos textos bíblicos, según los nn. 34.36.38-39, no hablan sólo de la universalidad de la voluntad salvífica divina, del único Dios y del único mediador de salvación, sino de la modalidad oculta en que dicha salvación puede llegar a los que no conocen a Jesucristo, con anterioridad a la acogida del mensaje.

La última frase del n. 39, resume las conclusiones del recorrido bíblico en confrontación con las posturas extremas del exclusivismo y del teocentrismo pluralista:

“Ni una limitación de la voluntad salvadora de Dios, ni la admisión de mediaciones paralelas a las de Jesús, ni una atribución de esta mediación universal al Logos eterno no identificado con Jesús resultan compatibles con el mensaje neotestamentario”.

b. Motivos de la tradición recogidos en el reciente magisterio de la Iglesia

Los nn. 40-48 recogen una selección de aquellos temas patristicos que expresan la significación universal de Cristo y que han encontrado eco en el magisterio eclesial más reciente, especialmente en el Concilio Vaticano II. Tres son los motivos seleccionados: la teología de las “*semillas del Verbo*” (*semina Verbi*, *Lógos spermatikós*, nn. 41-45); la *unión del Hijo de Dios con todo hombre* en virtud de la encarnación (nn. 46-47); y la *dimensión cristológica de la imagen* (n.48).

El n. 41 simplemente enuncia *el primero de los motivos*: “Fuera de los límites de la Iglesia visible, y en concreto en las diferentes religiones se pueden hallar «semillas del Verbo», anotando enseguida su frecuente combinación en la patristica con el motivo joánico de la luz que ilumina a todo hombre y el de la “preparación evangélica”, expresión acuñada por Eusebio de Cesarea.

18. Esta exégesis coincide con la propuesta por A. FEUILLET, *Le prologue du quatrième évangile*. Paris, Desclée De Brouwer, 1968, pp.62-76. Cf. *ibid.* las pertinentes palabras de comentario a dicha interpretación hechas por M.-J. Le Guillou en el prefacio del libro, pp.10-13.

De todo lo cual se brindan las referencias al magisterio conciliar y pontificio (AG 11.15; LG 16.17; NA 2; RM 56). Los nn. 42-44 presentan sucesivamente la doctrina tal como fue expresada por San Justino, su iniciador (n. 42), y por San Clemente de Alejandría (n. 43), destacando, por último, un rasgo común a ambos (n. 44). El n. 45 está dedicado a San Ireneo, en quien no se encuentra explícitamente este tema, aunque su teología resulta equivalente y se orienta en el mismo sentido.

Según la notable doctrina de Justino, el Logos creador en quien se encuentra la razón y la verdad en plenitud, ha sembrado por doquier, en el universo que ha creado, semillas de esta verdad y razón, que en su totalidad sólo podemos encontrar en Jesucristo.

“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”.

A éste solamente los cristianos lo conocen en su integridad.¹⁹

Igualmente admirable resulta la enseñanza de Clemente de Alejandría, para quien, con anterioridad a la encarnación del Logos, existe una siembra de sus semillas de verdad que podemos encontrar entre griegos y bárbaros y en el conjunto de la reflexión filosófica, aunque con mezcla de cizaña. Sólo en el Logos encarnado encontramos la verdad toda entera. Pero la filosofía ha tenido para los griegos una función análoga a la ley entre los hebreos. Existe, no obstante, una diferencia entre la revelación de Dios en el Antiguo Testamento y entre los filósofos.

19. Entre las diversas referencias a las obras de Justino, citadas a pie de página, escogemos la siguiente de singular fuerza expresiva: “Nosotros hemos recibido la enseñanza de que Cristo es el primogénito de Dios, y anteriormente hemos indicado que Él es el Verbo, de que todo el género humano ha participado. Y así, *quienes vivieron conforme al Verbo, son cristianos*, aun cuando fueron tenidos como ateos, como sucedió entre los griegos con Sócrates y Heráclito y otros semejantes, y entre los bárbaros con Abrahán, Ananías, Azarías y Misael, y otros muchos cuyos hechos y nombres, que sería largo enumerar, omitimos por ahora. De suerte que también los que anteriormente vivieron sin razón, se hicieron inútiles y enemigos de Cristo y asesinos de quienes viven con razón; mas *los que conforme a ésta han vivido y siguen viviendo son cristianos* y no saben de miedo ni turbación” (*Apología* I 46, 2-4; cf BAC 116, 232 s). El subrayado es nuestro.

Múltiples referencias de interés brindan las notas infrapaginales de las obras del ilustre alejandrino. No sólo en Grecia sino en todas partes el Logos ha ejercido su influjo enseñando verdades divinas a las naciones por medio de los antiguos "filósofos". Aun las doctrinas orientales tienen un papel positivo en el designio salvador. Clemente de Alejandría es el primer escritor cristiano que menciona a Buda.²⁰

Ireneo es el tercero de los Padres cuyo pensamiento es invocado y resumido. En todas las épocas el Logos divino estuvo junto a los hombres acompañándolos. Al encarnarse "trajo toda la novedad viniendo en persona" (*Adv. Haer.* IV 34,1); trajo la salvación, aunque ésta ya había sido anunciada y sus efectos se habían dejado sentir anteriormente.²¹

No es éste el lugar para detenernos en la teología del conocimiento del Dios "invisible" según el teólogo más importante del s.

20. La siguiente cita que reproducimos no es aducida en el documento; ella nos da cuenta de su extensa cultura y de su audaz vigor reflexivo: "Así, pues, la filosofía, bien de gran utilidad, floreció hace tiempo entre los bárbaros y fue dispuesta entre las naciones; luego llegó también a los griegos. La manifestaron públicamente los profetas de Egipto, los caldeos de Asiria, los druidas de Galacia, los samaneos de Bactriana, los filósofos celtas, los Magos de Persia (quienes con su ciencia preanunciaron el nacimiento del Salvador, siendo guiados por una estrella en su caminar hacia el país de Judea), y, además de otros filósofos bárbaros, los gimnosofitas de India. Y estos últimos son de dos categorías: los llamados sarmanes y los brahmanes... Entre todos los habitantes de India hay quienes obedecen las prescripciones de Buda. A éste le honran como dios por su extrema dignidad" (*Stromata* I 71, 3-6; Cf Fuentes patrísticas 7; ed. M. MERINO RODRÍGUEZ. Madrid, Ciudad Nueva, 1996, 225-227).

21. Muy significativo y hasta desconcertante puede resultar el texto siguiente: "El conocimiento del Padre es el Hijo; y el conocimiento del Hijo es revelado por el Padre por intermedio del Hijo. Y es por eso que el Señor decía: «Nadie conoce al Padre sino el Hijo, ni al Hijo sino el Padre, y todos aquellos a quienes el Hijo se los revelará». Pues la palabra «revelará» no tiene un sentido exclusivamente futuro, como si el Verbo no hubiera comenzado a revelar al Padre más que luego de haber nacido de María, sino que tiene un alcance general y mira a la totalidad del tiempo. Desde el comienzo, en efecto, el Hijo, presente en la obra modelada por él, revela al Padre a todos aquellos a quienes el Padre quiere, y cuando él lo quiere, y como él lo quiere. Es por eso que en todo y a través de todas las cosas, no hay más que un solo Dios Padre, un solo Verbo, un solo Espíritu y una sola salvación para todos los que creen en él" (*Adv. Haer.* IV 6,7; Sch 100, 455). La hermenéutica del texto es sin duda compleja, pero queda muy claro el papel operante y revelador del Verbo antes de la encarnación para conducir a todos los hombres a Dios.

II.²² Sin hablar de las semillas del Verbo, su concepción de la historia es igualmente unitaria, al integrar en la historia de la salvación no sólo el tiempo de la revelación mosaica y de la venida histórica del Verbo encarnado, sino la economía premosaica.

La CTI nos ofrece en pocas líneas un resumen esencial y claro de la doctrina patristica sobre el Logos seminal. A distancia de siglos nos admira la agudeza intuitiva y la audacia expresiva de estos verdaderos forjadores de un pensamiento teológico sólido y fecundo que, en un contexto cultural y religioso muy diferente del nuestro, han puesto las bases de lo que hoy llamamos “teología de la historia” y nos resultan guías seguros e inspiradores a la hora de pensar una teología cristiana de las religiones. Es siempre el Logos que habría de encarnarse, y que es *personalmente identificado con Jesús*, quien está en el origen de esta sabiduría de griegos y bárbaros; sabiduría que de suyo orienta hacia Jesucristo, en quien está en toda su plenitud, como en su fuente. La presencia de estas semillas del Verbo en la sabiduría de los antiguos “filósofos” es lo que permite reconocer de algún modo como cristianos a quienes viven según ella.

Es claro que la CTI no intenta darnos un registro exhaustivo de los ecos en el magisterio de la Iglesia del tema patristico del Verbo seminal. Éste aparece, por ejemplo, en la primera de las encíclicas de Juan Pablo II, que no es aquí citada (cf. RH 11).

En cuanto a las doctrinas de San Justino y de San Clemente Alejandrino, tanto como la de San Ireneo, habían sido ya estudiadas y citadas en referencia a la teología de las religiones dentro de la teología católica²³ y del magisterio eclesial. La lectura de los medulosos trabajos de J. Dupuis ya citados, nos convence plenamente acerca del aporte notable, aunque indirecto, que han brindado las obras de este mismo autor en la elaboración de la doctrina de CR en ésta y otras partes del documento. En efecto, en

22. Cf. J. OCHAGAVÍA, *Visibile Patris Filius. A Study of Ireneus' Teaching on Revelation and Tradition*. Romae, Orientalia Christiana Analecta, 1964; A. ORBE, *Introducción a la teología de los siglos II y III*. Roma-Salamanca, Sígueme, 1988, pp. 9-32; J. DUPUIS, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, o.c., pp. 97-105.

23. Cf. J. DUPUIS, *Jesucristo al encuentro de las religiones*, o.c., pp. 185-187. Aquí remite, para un mayor desarrollo del tema, a su estudio *Jesus Christ and*

la primera de las obras citadas encontramos la exposición de la doctrina sobre la presencia salvífica del Logos en la historia y su alcance cósmico, según dichos Padres. El orden es diferente: Justino, Ireneo, Clemente; que es el mismo que se encuentra en su segundo y más voluminoso libro, el cual es editado en 1997, aunque en su elaboración resulta contemporáneo de nuestro documento.²⁴ En este último libro podemos también encontrar una comparación entre sus doctrinas, detectando elementos comunes.

Los nn. 46-48 abordan *el segundo de los motivos patrísticos* de amplio eco en el magisterio eclesiástico más reciente: "El Hijo de Dios se ha unido a todo hombre". Las referencias principales son GS 22 y RM 6 "entre muchos otros lugares". Los documentos mayores del magisterio Juan Pablo II, así como sus catequesis y homilías, atestiguan abundantemente, en efecto, el carácter inspirador de esta doctrina patrística y conciliar. No obstante, en cuanto al modo de su empleo, podemos indicar una diferencia respecto del motivo patrístico anterior: mientras que aquél es invocado con expresa referencia a los textos patrísticos que son aducidos en nota, éste segundo motivo, en cuanto nos es dado observar, es masivamente invocado sin el recurso al apoyo textual en la patrística.

En la oveja perdida de la parábola que encontramos en Mt 18, 12-14 y Lc 15, 1-7, San Gregorio de Nisa descubre a la humanidad entera que el Hijo de Dios ha cargado sobre sus hombros al encarnarse,²⁵ San Ireneo y San Hilario de Poitiers, hacen comentarios semejantes.

El denso versículo sobre la encarnación del Verbo en Jn 1, 14, es ocasión para que varios Padres (San Hilario, San Atanasio, San Cirilo de Alejandría) pasen del sentido de habitar "entre nosotros" al de habitar "dentro de nosotros": "del estar él en nosotros se pasa fácilmente a nuestro estar en él" (n. 46). Así el Verbo encarnado nos contiene a todos y nos reconcilia con el Padre

His Spirit. Bangalore, Theological Publications in India, 1977, pp. 3-19; Id., *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, o.c., pp. 87-130.

24. CR está incluido en la muy voluminosa bibliografía de esta obra (pp. 591-630), aunque a todas luces debemos pensar en un influjo inverso.

25. De él se reproduce en el texto (n. 46) un hermoso pasaje de *Contra apol.* XVI (PG 45, 1153).

(Cirilo),²⁶ y “en su humanidad glorificada todos podemos encontrar la resurrección y el descanso” (Hilario, *ibid.*).

Los Padres citados, principalmente San Gregorio de Nisa y San Cirilo de Alejandría, desarrollan, cada uno a su manera, la idea de que al encarnarse el Verbo se ha unido a todo el género humano, o dicho de otro modo, que se da por la encarnación una inclusión de todos los hombres en Cristo. En un documentado estudio, el jesuita L. Malevez²⁷ ha demostrado que los Padres, sobre todo griegos, han desarrollado esta concepción valiéndose de los principios filosóficos del platonismo, con la teoría del arquetipo: siendo la naturaleza humana una realidad ideal, numéricamente una e inmanente en cada uno de los individuos, no multiplicable ni divisible, se explica que el Hijo de Dios al encarnarse asumiendo una naturaleza humana individual, se ha unido a todos los hombres, porque en su naturaleza está en cierto sentido presente y es divinizada la naturaleza universal del hombre. Malevez se esforzará por trasponer en lenguaje aristotélico-tomista esta concepción y mostrará como la adhesión de los Padres a la revelación y sus justas intuiciones no son deudoras de una determinada filosofía, aunque en ella busquen expresarse.

Los Padres no olvidan que la unión de los hombres en el cuerpo de Cristo se produce sobre todo por los sacramentos del bautismo y de la eucaristía; pero esta unión tiene a la encarnación como su fundamento objetivo. Con apoyo en Orígenes y en San Agustín, se recuerda que la significación universal de Cristo se percibe también en que los hombres quedan liberados del encierro en lo particular y nacional, al que lo someten los príncipes de este mundo (n.47).

26. “Podría decirse que el Verbo, al hacerse hombre, se unió a todos los hombres y se los volvió familiares, en virtud de la comunidad de naturaleza”. In *Joh VII* (PG 74, 20 b). En el mismo sentido: “En Cristo es la humanidad toda entera la que recibió al Espíritu, pues por el hecho de que se hizo hombre, poseyó en él toda la naturaleza”. In *Joh. V*, 2 (PG 73, 753 c).

27. L. MALEVEZ, *L'Église dans le Christ. Étude de théologie historique et théologique*, en *RechScRel* 25 (1935) 257-291 y 418-440. De este estudio se hace eco Y. CONGAR, *Sur l'inclusion de l'humanité dans le Christ*, en *RSPT* 25 (1936) 489-495. También J. GALOT, *La Rédemption, mystère d'alliance*. Bruges, ML, 1965, pp.272 s.; H.U. VON BALTHASAR, *Teodramática. 3. Las personas del drama: el hombre en Cristo*. Madrid, Encuentro, 1993, pp. 216 s.

El tercero de los motivos patrísticos invocados es la dimensión cristológica de la imagen divina en el hombre. El Concilio Vaticano II ha presentado a Jesús como el "hombre perfecto", según cuya imagen el hombre se configura para volverse más hombre. Sólo "en el misterio del Verbo encarnado se esclarece verdaderamente el misterio del hombre" (GS 22; cf. ib. 38. 41. 45). Dentro de las variadas interpretaciones patrísticas acerca del hombre hecho a imagen de Dios,²⁸ una corriente ve en Cristo (Verbo encarnado, muerto y resucitado), el modelo según el cual Dios ha creado a Adán. San Ireneo y Tertuliano son mencionados entre sus conspicuos representantes.²⁹ El segundo de los mencionados, es citado como fundamento de esta doctrina en GS 22.

"Si el destino del hombre —concluye el documento— es llevar la imagen del celeste (1 Co 15, 49) no parece equivocado pensar que en todo hombre tiene que haber una cierta disposición interna hacia ese fin" (n. 48).

En todo hombre, pues, habría un ordenamiento o disposición interna hacia Cristo, el "hombre celeste", a cuya imagen todo hombre está llamado a transformarse. La frase está redactada con prudencia y cautela, evitando emplear una terminología que opte por una postura teológica determinada. Trae resonancias de la controversia suscitada en este siglo en torno al llamado problema del sobrenatural (H. de Lubac) y a las búsquedas especulativas (K. Rahner y su "existencial sobrenatural") para explicar la relación entre naturaleza y gracia, evitando caer en el extrinsecismo o en el immanentismo de lo sobrenatural en el hombre.³⁰

28. A. SOLIGNAC, *Image et ressemblance II. Pères de l'Église*, en *Dictionnaire de Spiritualité* VII/2 col. 1406-1425. Paris, Beauchesne, 1971.

29. Para el estudio en San Ireneo puede acudir a la reconocida autoridad de A. ORBE, *Antropología de San Ireneo*. Madrid, BAC, 1969, pp. 89-148. Allí mismo pueden encontrarse breves pero excelentes y precisas notas sobre el tema en Tertuliano, pp. 97 s.

30. Puede resultar muy útil la lectura de L.F. LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*. Madrid, BAC, 1993, cap. 1, pp. 3-30. El subtítulo del capítulo es "El problema del sobrenatural", con especial referencia a Rahner, Alfaro y De Lubac. El jesuita Luis Ladaria es el presidente de la Subcomisión redactora de CR.

c. Conclusiones

Tras este recorrido por la Escritura, la Tradición y el Magisterio, el n.49 enumera alfabéticamente (a-e), cinco conclusiones.

La primera (a) y la tercera (c) conectan la unicidad y universalidad de la salvación de Cristo con la obligación de la *misión evangelizadora universal*. En efecto, tanto en a) como en c) la conclusión es la misma: “El mensaje cristiano se dirige por tanto a todos los hombres y a todos ha de ser anunciado” (49 a); “De ahí la necesidad ineludible del anuncio de Cristo por parte de la Iglesia” (49 c). Pero podemos decir que mientras que en a) se acentúa el fundamento cristológico de la misión universal, en c) se destaca la dimensión eclesiológica de la misma. De este modo, comprobamos que el cristocentrismo de la evangelización y de la salvación anunciada, así como el distanciamiento de todo eclesiocentrismo exclusivista, no pueden hacer olvidar, sin embargo, por fidelidad al mismo Cristo, el misterio de la Iglesia. Según la doctrina del mismo documento, la acción invisible de la gracia de Cristo por medio de su Espíritu, ordena y vincula con la Iglesia a los no cristianos justificados por la gracia, asociándolos secretamente al misterio pascual de Jesucristo y al misterio de su cuerpo eclesial.³¹ Pero “solamente en la Iglesia, que está en continuidad histórica con Jesús, puede vivirse plenamente su misterio” (n. 49 c).

Entre la conclusión segunda (b) y la cuarta (d) descubrimos como elemento común la *presencia universal de Jesús en su dimensión cósmica, abarcativa de toda la historia*. En b) se argumenta desde el Nuevo Testamento y la doctrina patrística del *Lógos spermatikós*. La presencia de éste entre los hombres manifestada en sus semillas, no hace olvidar ni su aparición plena en Jesús, ni la presencia simultánea del error y de la contradicción en quienes no le conocen. La encarnación y el misterio pascual dan el sentido pleno de la cercanía del Verbo a todos los hombres. En d) se admiten “otras posibilidades de «mediación» salvífica”, pero éstas “no pueden verse nunca desligadas del hombre Jesús, el mediador único”. Si bien aquí no se explicita literalmente la dimensión abarcativa de toda la historia que tiene la gracia de

31. CR 62-79; cf. especialmente nn 69.72.79.

Cristo, la misma puede legítimamente considerarse implícita en la referencia a las religiones y en “la mención de los caminos misteriosos del Espíritu, que da a todos la posibilidad de ser asociados al misterio pascual (GS 22), y cuya obra no puede no referirse a Cristo (RM 29). En el contexto de la actuación universal del Espíritu de Cristo se ha de situar la cuestión del valor salvífico de las religiones en cuanto tales”.

La quinta y última conclusión (e) recapitulativa, subraya con fuerza la unicidad y universalidad de la mediación salvífica de Cristo y saca como consecuencia que *debe excluirse “la existencia de economías diversas para los que creen en Jesús y los que no creen en él”*. Cristo es el único camino posible de acceso a Dios.

Estamos, pues, en presencia de una *síntesis de la postura cristocéntrica inclusivista* que CR identifica con la fe de la Iglesia y que hace suya, habiendo brindado a la misma su base teológica. Estamos aquí lejos del teocentrismo pluralista, que admite una diversidad de mediaciones salvíficas. *Jesús no es una mediación de revelación entre otras de la Realidad última, así se trate de la más sublime; ni una manifestación del Lógos entre tantas. Es su manifestación plena, no sólo en el sentido de que es la más perfecta, sino en cuanto es personalmente el mismo Verbo hecho carne* (cf. 103), misterio cuyo significado soteriológico y ontológico a la vez, explicitó la fórmula dogmática de Calcedonia. *Con su aparición histórica se vincula toda otra posibilidad de mediación salvífica, pero en intrínseca relación con su gracia, la oculta obra de su Espíritu y la referencia a su Iglesia.*

4. Cristo en el diálogo interreligioso (CR III: 103-104; 113)

Cerramos nuestro comentario con algunas breves reflexiones sobre tres números ubicados en la IIIª parte. En ellos procuramos descubrir elementos cristológicos específicos, a modo de respuesta a la segunda de las tres preguntas que encontrábamos en el n. 18, acerca del menosprecio que para otras religiones parece implicar la afirmación de la unicidad de la mediación de Cristo. La doctrina hace al diálogo interreligioso y, más aún, a la irrenunciable identidad cristiana que debe ser su presupuesto; e implica a la vez, como veremos, el compromiso de un lúcido *razonamiento apológico*. De nuestra parte, se trata tan sólo, en realidad, de

muy breves apuntes para un comentario, cuya adecuada extensión excedería el límite físico establecido para esta colaboración.

En el n. 103 se habla de la “estructura de verdad” propia de la fe cristiana. CR entiende así dar con el rasgo específico, distintivo del cristianismo, en su autocomprensión respecto del resto de las religiones: “las religiones hablan «del» Santo, «de» Dios, «sobre» él, «en su lugar» o «en su nombre». Sólo en la fe cristiana es Dios mismo quien habla al hombre en su Palabra”.

Estamos ante una afirmación teológica corriente, que podemos también encontrar en TMA 6.³² Es significativo destacar que en este último contexto, al comparar al cristianismo con las demás religiones, el papa presenta a Cristo como “cumplimiento del anhelo presente en todas las religiones de la humanidad”, como “su única y definitiva culminación”. Aquí el texto trae resonancias, a lo menos literarias, de una controversia teológica en la cual evita entrar o comprometerse, y de la que tenemos un sobrio resumen en CR 4.³³

Nuestro documento, sin embargo, conecta la misma afirmación común con una visión antropológica propia del cristianismo:

32. Cf. JUAN PABLO II, *Tertio millenio adveniente* 6 a.c: “Encontramos aquí el punto esencial por el que el cristianismo se diferencia de las otras religiones, en las que desde el principio se ha expresado la búsqueda de Dios por parte del hombre (...). Aquí no es sólo el hombre quien busca a Dios, sino que es Dios quien viene en Persona a hablar de sí al hombre y a mostrarle el camino por el que es posible alcanzarlo (...). *El Verbo Encarnado es, pues, el cumplimiento del anhelo presente en todas las religiones de la humanidad*: este cumplimiento es obra de Dios y va más allá de toda expectativa humana. Es misterio de gracia (...) *Cristo es el cumplimiento del anhelo de todas las religiones del mundo y, por ello mismo, es su única y definitiva culminación*”.

33. Al resumir las posturas teológicas previas al Vaticano II sobre el valor salvífico de las religiones, CR 4 reseña el pensamiento de J. Daniélou y de H. de Lubac como representantes del pensamiento que ve en las religiones valores positivos sin reconocerles valor salvífico: “De suyo van del hombre a Dios. Sólo en Cristo y en su Iglesia alcanzan su cumplimiento último y definitivo”. Diversamente K. Rahner, ha pensado que las religiones ayudan a sus adeptos a recibir la gracia de Cristo que a todos se ofrece y puede ser implícitamente acogida: “En este sentido pueden tener valor salvífico, aunque contengan elementos de ignorancia, de pecado y de perversión”. Sobre la teoría del “cumplimiento” (Daniélou, de Lubac, Balthasar) y la presencia del misterio de Cristo en las religiones (Rahner y el “cristianismo anónimo”), cf. J. DUPUIS, *Jesucristo al encuentro de las religiones*, o.c., pp.175-181; Id., *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, o.c., pp.200-225.

la *personalización* del hombre, hecha posible por la encarnación personal de la Palabra divina. Ésta lo abre a la vez a la comunión con Dios y con todos los hombres. El ser personal, de este modo, es concebido como comunión espiritual de personas, cuyo fundamento está en Dios, mediante la encarnación del Verbo. La conclusión del párrafo remite sobriamente a una verificación histórica en la modernidad.

El n. 104 enfrenta la objeción del tono de superioridad implicado en la afirmación de la unicidad de la mediación salvífica de Cristo, inaceptable en el diálogo interreligioso. La respuesta es doble: desde la fe y desde “una estrategia de diálogo”. Ante todo la fe: “la verdad de la fe no está a nuestra disposición”. Toda reducción del dogma cristológico compromete al mensaje y a Jesucristo mismo. “Pero la verdad de Jesucristo, en la claridad de su exigencia, es siempre servicio del hombre; es la verdad del que da la vida por los hombres para hacerlos entrar definitivamente en el amor de Dios”. Aunque la verdad en sí misma es siempre “superior”, *las grandes afirmaciones del mensaje evangélico nada tienen de espíritu de superioridad*, ni de arrogancia u opresión.³⁴

En el n. 113 se presenta el mensaje de Cristo como *la mejor respuesta al problema insoslayable del sufrimiento y de la muerte*: “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?” Ante lo insatisfactorio de las respuestas teóricas y el escándalo del sufrimiento inocente: “La respuesta es «crucial», más allá de las palabras: en la Cruz el Verbo es silencio”. La respuesta divina es el silencio elocuente del Verbo: esta es la cumbre de la revelación del Dios Amor que en Jesús, su Hijo eterno encarnado, se vuelve solidario con la suerte del hombre asumiendo hasta el fondo su muerte para liberarlo de ella. Podemos decir que en su silencio se vuelve para nosotros más Verbo que nunca.

El mejor comentario de esta presentación, a modo de prolongación y ahondamiento de sus ideas, puede ser, creemos, la lectu-

34. Sobre este punto pueden encontrarse excelentes reflexiones en M. DE FRANÇA MIRANDA, *Jesucristo y el diálogo de las religiones*, en AAVV, *El misterio de la Trinidad en la preparación del gran jubileo*. Buenos Aires, San Pablo, 1998, pp. 124-126.

ra del capítulo IV de la carta apostólica *Salvifici doloris* de Juan Pablo II, donde la cruz de Cristo aparece presentada como la pregunta y la respuesta, al mismo tiempo, al sentido del sufrimiento y de la muerte, llevadas a su máxima expresión posible en la historia de la humanidad. “La respuesta emerge, se podría decir, de la misma materia de la que está formada la pregunta” (ibid. 18).

5. Síntesis de la cristología de CR

Dios revela su propio Misterio y otorga su salvación a todos los hombres a través del único Mediador Jesucristo, su Hijo, Verbo eterno encarnado. La oferta y el don de su gracia salvadora abarca todos los tiempos y lugares e incluye a todos los hombres en el designio benevolente. A través de los secretos y misteriosos caminos del Espíritu eterno, el Espíritu del Padre y del Hijo, la gracia de Cristo se universaliza y puede llegar a los hombres no sólo como individuos sino también en su cultura y religión, otorgando la posibilidad de asociarlos a su misterio pascual y de vincularlos con su Iglesia. Toda otra posibilidad de “mediación” salvífica queda incluida en la del hombre Jesús, mediador único y universal. Él es también la respuesta mejor y suprema a todos los problemas y enigmas del hombre.

Antonio Marino

LA ACCIÓN UNIVERSAL DE LA TERCERA PERSONA

OTRA “FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU”

El tema de la acción del Espíritu en las religiones aparece bajo variados aspectos en distintas partes del documento *El cristianismo y las religiones*. Pero cuando, luego del *status quaestionis*, se plantea los presupuestos teológicos fundamentales para poder hablar sobre el valor salvífico de las religiones, los resume en cuatro: la iniciativa del Padre, la única mediación de Cristo, *la universalidad de la acción del Espíritu y sus relaciones con Jesús*, y la función de la Iglesia como sacramento universal de salvación. De manera que, con respecto al tema que nos ocupa, el interés se centra en la *universalidad* de la acción del Espíritu, pero dejando a salvo las *relaciones* de esta acción con la única mediación de Cristo.

1. Creación, alianza y ley nueva

El punto de partida para hablar de la acción universal del Espíritu es una consideración del amor de Dios que, como lo plantea el documento, crea al hombre para habitar en él; y esta mirada benevolente implica ya una “amistad original” con todo ser humano por la acción del Espíritu (II.3; 51).

El hombre que fue creado en orden a Cristo, recibió de Dios las capacidades que le permiten encontrarse con él en el conocimiento y el amor, abierto por naturaleza a la posibilidad de que sus facultades, transformadas por el Espíritu, accedan al encuentro teologal. De hecho el documento afirma que “dado que en el Nuevo Testamento la imagen de Dios es Cristo, se puede pensar en una determinación de todos hacia Cristo” (II.1; 31). Y asumiendo la idea patrística de que el Hijo *que había de encarnarse* era “el modelo según el cual Dios hizo al hombre”, sostiene que

hay en todo hombre, desde su creación, una *disposición interna* hacia Cristo (II.2; 48).

Pero, por la acción del Espíritu, Dios ha buscado una mayor explicitación de esa amistad original, una mayor cercanía a través de distintas alianzas, ya que “la imagen y semejanza significa desde el principio capacidad de relación personal con Dios y, por tanto, capacidad de alianza” (II.3; 52). Este dinamismo alcanza su punto culminante en la Encarnación, donde nace la nueva alianza que “no es de la letra sino del Espíritu”, por lo cual es *universal* (II.3; 53).

Si la universalidad de esta nueva alianza se debe precisamente a que no es de la letra, estamos hablando entonces de la universalidad propia de la ley nueva, que es la gracia del Espíritu Santo. La teología de la ley nueva nos recuerda que la novedad cristiana no se refiere en primer lugar ni siquiera a lo escrito en el Evangelio, por más valioso que sea para nosotros (que a través del Evangelio hemos explicitado nuestra fe); la novedad cristiana es ante todo *la vida nueva que se hace nuestra por la acción del Espíritu*:

Al decir “la letra mata”... debe entenderse cualquier escritura que está fuera del hombre, aunque sean los preceptos morales como se contienen en el Evangelio. Por cuanto también la letra del Evangelio mataría si no tuviera la gracia interior (*Summa Th.*, I-IIae., 106, 2).

No es entonces la obediencia externa a un sistema religioso lo que salva, y ni siquiera lo es la sola pertenencia a la Iglesia visible.

2. La justificación de los paganos. Documentos conciliares

Esta vida nueva que comunica el Espíritu es universal, puesto que la gracia del Espíritu actúa también en los no cristianos, que se unen al Misterio pascual “por caminos que sólo Dios conoce” (II.2; 49d), de modo que también ellos pueden estar “justificados por la gracia de Dios” (II.4; 72), aun cuando no conozcan la “letra” del Evangelio o no adhieran expresamente a la explicitación cristiana. Nada nos indica que debamos entender la expresión “justificados por la gracia” en un sentido diferente al tradicional, de modo que debe entenderse “justificación” como paso del

estado de pecado a la vida en gracia santificante.¹ El documento afirma entonces la posibilidad de que los paganos vivan en estado de gracia santificante, con todo lo que ello implica de realidad salvífica inherente al ser del hombre, aun cuando no hayan recibido el bautismo ni pertenezcan a la Iglesia visible. No se sostienen entonces las viejas teorías según las cuales en los paganos sólo podría haber una acción dispositiva de la gracia actual de manera que alcanzarían la justificación sólo en el momento de la muerte. Lo que se afirma es más bien que pueden realmente vivir una historia personal en estado de gracia, aunque no accedan a esa gracia santificante por los caminos ordinarios de los Sacramentos y de la fe explícita en Cristo, sino “por caminos que sólo Dios conoce” (II.3; 60; cfr. *Gaudium et spes* 22).

Esta posibilidad de recibir la gracia de Dios y ser salvados sin los medios ordinarios establecidos por Cristo, también fue claramente propuesta en la *Redemptoris missio*:

... Los seguidores de otras religiones pueden recibir la gracia de Dios y ser salvados por Cristo independientemente de los medios ordinarios que él ha establecidos (RMi 55c).

El documento de la CTI hace notar expresamente que, a diferencia de la *Lumen gentium* que habla de un llamado universal a la salvación, la *Gaudium et spes* abre una perspectiva más amplia, hablando de una verdadera asociación al Misterio de la Pascua por la gracia del Espíritu (II.4; 71).

3. El encuentro a partir de las misiones invisibles

Esto no implica una actividad del Espíritu sin Cristo, ya que las dos misiones invisibles son inseparables:

Universalidad significa “versus unum”. La misma palabra “espíritu” significa dinamismo, y esto incluye el “hacia”, la dirección. El Espíritu es llamado dynamis (Hch. 1, 8), y la dynamis incluye

1. Así me lo confirmó un miembro del equipo *redactor* del documento, el Padre MARIO DE FRANÇA MIRANDA, en la *Semana de Teología* de la Sociedad Argentina de Teología, realizada en La Falda en julio de 1997.

la posibilidad de una dirección. De las palabras de Jesús sobre el Paráclito se deduce que el “ser hacia” se refiere a Jesús (II.3; 53).

Efectivamente, en el Evangelio de Juan se destaca que el dinamismo propio del Espíritu se orienta a Cristo, y orienta a la Iglesia hacia la plenitud *insuperable* del Señor resucitado. El nos conduce “en” la Verdad completa,² no hablando por su cuenta (Jn. 16, 13), sino anunciando lo que recibe de Cristo (16, 14-15), recordándonos lo que Cristo expresó (14, 26) y dando testimonio de El (15, 26).

Esto nos lleva a decir que no hace falta separar de Cristo al Espíritu para poder fundamentar el dinamismo en la vida de la Iglesia. Es cierto que por la acción del Espíritu nos situamos en un estadio superior al del Cristo terreno (Juan 14, 12), puesto que el Espíritu nos une al Cristo plenificado por la Resurrección. Pero el Espíritu nunca podrá llevarnos a una superación del Cristo glorioso, cuya plenitud es inagotable. El Espíritu nos conduce dentro de esa plenitud del Cristo glorioso impulsándonos a entrar cada vez más en la profundidad de su Misterio, que nunca terminamos de penetrar. Por eso el Espíritu nos sitúa en un camino de dinamismo y novedad sin necesidad de separarse o separarnos de Cristo. Su impulso es dinámico y lleva al crecimiento y a la novedad precisamente porque busca introducirnos cada vez más en el Misterio del Cristo glorioso, que es insuperable, impredecible, en una vida que, por trascendernos, nos lleva siempre a algo más. Así se unen el dinamismo y la continuidad; porque las instituciones estables, aunque hayan sido establecidas por el Cristo terreno, no pueden agotar la riqueza siempre inabarcable del Cristo glorioso, y siempre deben estar en tensión dinámica, conducidas por el Espíritu dentro de una vida siempre nueva y renovadora.

Pero esta orientación “económica” del Espíritu hacia Cristo tiene su raíz última en la vida intratrinitaria. Porque “Dios está presente en la voluntad como lo amado en el amante, y como *inclinando hacia* el amado”.³ El Espíritu no es simplemente el

2. L. RIVAS, *El Espíritu Santo en las Sagradas Escrituras*, Buenos Aires 1998, 116-117.

3. S. TOMAS DE AQUINO, *Contra Gentiles* IV, 19.

amor, sino la inclinación en que culmina ese amor que supone dos Personas que se aman, el Padre y el Hijo. Asumo aquí las consideraciones de Nicolas, para quien el Espíritu Santo procede también del amor nocional, o mutuo, planteando un desarrollo interno en la Suma Teológica entre la cuestión 27 y la 37.⁴ Para Nicolas no hay oposición entre el amor de Dios por sí mismo y el amor mutuo del Padre y el Hijo, sino que ese amor por sí mismo, en la procesión del Espíritu, supone ya la distinción con carácter personal del “engendrado” y el “engendrante”, y no puede ser sino el amor mutuo:

En el Espíritu Santo, en tanto que es el Amor, está comprendida la relación mutua entre el Padre y el Hijo, relación del Amante al Amado (*Summa Th.*, Ia., 37, 1, ad 3).

Podemos así referirnos al Espíritu como la culminación del amor que hay entre el Padre y el Hijo, si bien ese amor tiene su origen último en el Padre. Por eso, esta *inclinatio* que es el Espíritu tiene al Hijo como término perfecto y saciativo, de modo que no necesita orientarse, comunicarse a las criaturas. Si derrama en el hombre la vida del amor, lo hace como una expresión absolutamente libre de su Misterio fuera del ámbito trinitario; o mejor, incorporando a la criatura humana en esa *inclinatio infinita* que es su Persona y terminando como Amor sin confines el amor limitado de la criatura.

Por todo esto, en el orden económico, esa *inclinatio* que imprime el Espíritu no puede no orientarse al Verbo encarnado, ni puede dejar de referir a Cristo todo dinamismo sobrenatural.

Ahora, si bien el Espíritu es enviado al corazón humano por el don de la caridad, que se refiere a él como término, digamos también que inseparable de la caridad es el don de la sabiduría, el cual a su vez “prorrumpo en el afecto del amor” (*Summa Th.*, Ia., 43, 3). Y esta experiencia sapiencial se refiere al Hijo como término, porque el Hijo es “Verbo que espira amor” (*ibid.*).

Esta misión invisible del Hijo puede pensarse también sin un conocimiento explícito de Cristo; pero el documento indica que en los no cristianos “la fidelidad a Dios puede dar lugar a un cierto conocimiento por connaturalidad” (III.2; 90), puesto que “la di-

4. J. NICOLAS, *Synt. Dogmatique*, Friburgo 1985, 174-177.

mencción gnoseológica no puede estar del todo ausente donde reconocemos elementos de gracia y salvación" (ibid).

Podemos afirmar entonces que en todo hombre que está "justificado por la gracia de Dios" hay una experiencia de Cristo resucitado y del Espíritu; del Espíritu por el amor, y de Cristo por el don de sabiduría, aunque esta experiencia no esté tematizada al modo de un cristianismo ilustrado.

Decimos así que esta universalidad propia de la acción discreta de la gracia es siempre, al mismo tiempo, presencia y acción de Cristo resucitado y del Espíritu, cuyas misiones son inseparables.

Esto tiene como consecuencia que el mejor modo de encuentro entre un cristiano y un no cristiano se realiza cuando en los dos hay una auténtica experiencia de vida en gracia, por la cual los dos viven la experiencia de Cristo y del Espíritu, aunque esa experiencia esté tematizada o explicitada de diferentes maneras:

El diálogo interreligioso se funda... en la presencia activa del Espíritu entre los adeptos de otras tradiciones religiosas... A veces hay experiencias e intuiciones, expresiones y comprensiones diversas, provenientes *del mismo acontecimiento trascendental* (I.6; 25).

4. El Espíritu y la dinámica encarnatoria

Pero este Cristo que, junto con el Espíritu, se hace presente en la experiencia de la gracia, *es el Verbo encarnado y resucitado*, ya que "no hay Logos que no sea Jesús, y no hay Espíritu que no sea el Espíritu de Cristo" (III; 80). Es "Jesús resucitado el que obra en el corazón de los hombres en virtud de su Espíritu" (III.1; 82). Y es el Cristo que murió por los pecados de todos los hombres, también de los no cristianos (Arlés: Dz 160b; Quiersy: Dz 319). Por eso la presencia del Espíritu, inseparable del Verbo encarnado y resucitado, siempre orienta al hombre al encuentro pleno con el Cristo del Evangelio y a una comunión visible con su Iglesia. Por eso mismo no podemos renunciar al anuncio explícito de Cristo. El mismo Espíritu que actúa en los paganos es el que realizó la plenitud del Verbo encarnado, y por lo tanto orienta a esa plenitud toda acción suya en los corazones humanos:

La acción universal del Espíritu en la economía salvífica querida por Dios, posee una dinámica encarnatoria que la lleva a ex-

presarse y objetivarse. De este modo, la proclamación de la Palabra conduce esta misma dinámica a su plenitud (I.6; 24).

Esta necesaria orientación a una “plenitud” que sólo se encuentra en Cristo y en la Iglesia Católica es la idea de fondo que repite el Papa en la *Redemptoris missio* para motivar a la misión *ad gentes*:

Se olvida que toda persona tiene *derecho* a escuchar la Buena Nueva de Dios que se revela y se da en Cristo, para realizar la *plenitud* de la propia vocación (RMi 46d).

Y precisamente cuando afirma que los seguidores de otras religiones pueden recibir la gracia de Dios, el Papa invita a dialogar con ellos

“con la convicción de que la Iglesia es el camino *ordinario* de salvación y que sólo ella posee la *plenitud* de los medios de salvación” (RMi 55c).

La plenitud que se alcanza en la adhesión a Cristo y a su Iglesia no es sólo una explicitación de lo que ya se tiene, porque “no significa solamente una *tematización* de la trascendencia, sino la mayor *realización* de la misma” (CTI I.6; 24). El Espíritu no sólo obra el paso del estado de pecado a la vida en gracia, sino que derrama en la Iglesia Católica plenitud de posibilidades de conocimiento, de contemplación, de celebración, de comunión, de discernimiento, de testimonios explícitos y de riqueza de dones, en orden a que la vida en gracia no sea sólo un germen que basta para salvarse, sino que alcance su pleno y totalizante desarrollo en la existencia del hombre. El contexto de la Iglesia Católica no sólo permite un conocimiento explícito de Cristo, ausente en los no cristianos, sino una plenitud de medios en orden al crecimiento de todos los aspectos de la vida en gracia, y no sólo del aspecto cognoscitivo.

Esto es lo que da lugar a que en la *Redemptoris missio* se insista en el anuncio explícito no como un avasallamiento, sino como un bien al cual los no cristianos tienen derecho, siendo así para la Iglesia una exigencia de justicia y de amor frente a ellos:

FACULTAD DE TEOLOGÍA
U.C.A.
BIBLIOTECA

Ellos tienen derecho a recibir el anuncio de la salvación... Todos los creyentes en Cristo deben sentir como parte integrante de su fe la solicitud apostólica de transmitir a otros su alegría y su luz (RMi 40c).

La Iglesia no puede privar a los hombres de la Buena Nueva de que son amados y salvados por Dios... una clara proclamación de que en Jesucristo se ofrece la salvación a todos los hombres como don de la gracia y la misericordia de Dios (RMi 44a).

Es precisamente el mismo Espíritu Santo el que actúa en las otras religiones y que nos llama al diálogo, el que impulsó e impulsa a la Iglesia a la proclamación del Evangelio, que no se dirige sólo a los corazones individuales sino que se ordena también a cristianizar las culturas:

La actividad misionera específica, o misión ad gentes, tiene como destinatarios a los *pueblos*... cuya *cultura* no ha sido influenciada aún por el Evangelio (RMi 34a).

5. *Lenguaje común, superación de Babel*

Decimos entonces que el Espíritu derramado en Pentecostés tiende a la superación de Babel, y aunque la experiencia íntima de la gracia pueda ser común, no podemos renunciar también a buscar un lenguaje que nos una, el cual no puede no referirse a Cristo, plenitud de la Revelación, para que Cristo sea todo en todos. Esto no implica uniformidad, ya que la evangelización es también inculturación. De hecho, el documento de la CTI señala que, mientras en Babel se intentó una unidad sin universalidad, “Pentecostés fue el don de la universalidad en la unidad” (II.3; 57). Así entendida, la evangelización impulsada por el Espíritu no se realiza sin el suficiente aprecio de las riquezas espirituales de los pueblos, “cuya expresión principal y esencial son las religiones” (RMi 55a; cfr. CTI I.6). La inculturación que suscita el Espíritu es un auténtico diálogo, porque haciendo este proceso de adaptación la Iglesia “conoce y expresa aún mejor el misterio de Cristo, a la vez que es alentada a una continua renovación” (RMi 52d).

Parece utópico hablar ahora de “lenguaje común”, pero, salvando las distancias, puede servir de aliento el consenso logrado

en el diálogo con el luteranismo acerca de la justificación, con la elaboración de un lenguaje aceptable para ambas partes, lo cual parecía sumamente lejano poco tiempo atrás.

Porque es precisamente lo que el Espíritu hace en las demás religiones lo que adquiere un valor de “preparación evangélica” (II.3; 60). Y ya que el Espíritu es inseparable de Cristo y de su Pascua (III.1; 81), tenemos que decir que lo que hay de legítimo en las culturas y religiones *es un reflejo de la plenitud de Cristo* y tiende a esa plenitud para alcanzar en él *la mayor riqueza de sentido*. Por eso dice la *Redemptoris missio*:

Es también el Espíritu quien esparce las “semillas de la Palabra” presentes en los *ritos y culturas*, y las prepara para su madurez en Cristo (RMi 28c).

Todo lo que el Espíritu obra en los hombres y en la historia de los *pueblos*, así como en las *culturas y religiones*... no puede menos de referirse a Cristo, Verbo encarnado por obra del Espíritu (RMi 29b).

El diálogo es exigido por el profundo respeto hacia todo lo que en el hombre ha obrado el Espíritu que sopla donde quiere... Semillas y destellos que se encuentran en las personas y en las *tradiciones religiosas*... Las otras *religiones*... estimulan a la Iglesia a descubrir y a conocer los signos de la presencia de Cristo y de la acción del Espíritu, como a profundizar la propia identidad y a testimoniar la *integridad* de la Revelación (RMi 56a).

Es sumamente importante plantearse este aspecto comunitario y cultural, ya que no basta detenernos en la posibilidad de salvación de los individuos de otras religiones y conformarnos con que haya en esas religiones elementos de cierto valor salvífico. Retomando lo que ya dijimos sobre la importancia de que, por la inculturación, el Evangelio llegue a cristianizar las culturas, digamos también que, por amor a Cristo y a la humanidad, no podemos conformarnos con que haya ciertos “reflejos” o “semillas” del Verbo en las religiones y culturas. Nuestro sueño es que brille plenamente la gloria de Cristo en toda la tierra, porque “la recapitulación de todo en Cristo es el último designio de Dios Padre” (II.2; 35), y *es la finalidad última de toda acción del Espíritu*

en el mundo. Por eso, aunque los no cristianos puedan salvarse y alcanzar un alto grado de santidad sin el conocimiento explícito de Cristo, el Espíritu sigue impulsando a la Iglesia a la misión, para que *el mundo* alcance la salvación, ya que ella “tiene que estar al servicio de la venida del reino de Dios” (II.4; 65). A esa armoniosa y bella plenitud de toda la humanidad tiende la obra misionera de la Iglesia, a esa maravillosa gloria del Reino en plenitud donde brillará de modo multiforme la inagotable belleza del resucitado.

6. Acción universal y acción peculiar del Espíritu

La Iglesia, como Cuerpo de Cristo también visible, tiende a recapitular todo lo bueno de las religiones. Pero ya que el aspecto visible es inseparable de la Iglesia, tenemos que decir que los paganos justificados por la acción invisible del Espíritu sólo están incluidos en la comunidad espiritual, en el corazón invisible de la Iglesia, pero no puede decirse con propiedad que pertenezcan a ella (II.4; 73). Por otra parte, tampoco ellos tienen interés en ser considerados miembros de la Iglesia sin que lo hayan elegido. Pero entonces nos preguntamos cuál es la diferencia entre el valor de la expresión de la gracia que se da en la Iglesia y la valoración que podamos hacer de las religiones como medios salvíficos.

Con respecto a la obra del Espíritu en las religiones, el documento habla de una acción universal del Espíritu, que se distinga de la acción “peculiar” que él despliega en la Iglesia, si bien la acción universal también deriva del Misterio Pascual (III.1; 82). En ese sentido, los aspectos visibles de las religiones tienen cierta función salvífica. Los individuos en quienes actúa la gracia no están aislados, y producen una cultura; por eso, es también la acción del Espíritu en ellos lo que provoca un dinamismo socio-cultural, produciendo “elementos de verdad, de gracia y de bien no sólo 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” (III.1; 81). De hecho, las mismas religiones proclaman que su origen está en la acción trascendente de Dios; que no son meras creaciones culturales sin intervención alguna de Dios mismo. Así lo reconoce también la *Redemptoris missio*:

El Espíritu se manifiesta de modo peculiar en la Iglesia y en sus miembros; sin embargo, su presencia y su acción son universales, sin límite alguno ni de espacio ni de tiempo... incluso en las iniciativas religiosas (RMi 28a).

El Espíritu... nos lleva a abrir más nuestra mirada para considerar su acción presente en todo tiempo y lugar (RMi 29a).

La distinción de esta doble acción del Espíritu, y el lenguaje que aparece ya en el *status quaestionis* (I.2; 11), nos sugiere que por la acción universal del Espíritu la salvación acontece “en” las religiones, y no a pesar de ellas. Podríamos decir, en cambio, que un ateo puede salvarse “a pesar de” no pertenecer a una religión. Pero nos preguntamos si se puede decir además que la salvación acontece también “por” las religiones; que el Espíritu actúa en los individuos por la mediación de ritos, símbolos y elementos variados de las religiones.

Y debemos decir que en un sentido estricto este “por” sólo se aplica a la Iglesia Católica, que tiene plenitud de medios salvíficos, y a las demás confesiones cristianas, que tienen algunos de esos medios. Ni siquiera los “sacramentos” de la antigua Alianza tenían el valor de instrumentos por los que se pudiera conferir “eficazmente” la gracia, lo cual puede decirse sólo del bautismo y de los demás Sacramentos cristianos. De manera que este “por” sólo podría aplicarse a las religiones en un sentido análogo, y sumamente amplio.

Más bien insistamos en decir que el Espíritu Santo actúa en los corazones de los no cristianos *provocando una dimensión comunitaria y cultural que favorece el caminar juntos y el crecimiento*. Y precisamente en ese sentido podemos hablar de alguna “sacramentalidad”, *no instituida sino inducida*, consecuencia infaltable de la acción de la gracia en los corazones.

Si el documento afirma que donde hay gracia debe haber también cierta “dimensión gnoseológica” (III.2; 90), tampoco podemos excluir cierta “sacramentalidad”. Podemos decir, por ejemplo, que si ya en la creación hay reflejos trinitarios, con más razón la acción universal del Espíritu en las religiones provoca ciertos elementos simbólicos o significativos que reflejan de algún modo los Misterios cristianos, y que podrían actuar al modo de las *gratiae gratis datae*, disponiendo a la vida en gracia o a su crecimiento.

Pero, si también en las estructuras eclesiales puede haber elementos de error o de pecado, con más razón tenemos que admitir esta posibilidad en las religiones. Por eso, incluso los aspectos más atrayentes de los fundadores de las religiones pueden ser pensados como *gratiae gratis datae*, en cuanto pueden ser verdaderos dones del Espíritu para la edificación de los demás, pero que, no suponiendo necesariamente el estado de gracia santificante (*Summa Th.*, I-IIae., 111, 1, resp. y ad 3), pueden coexistir incluso con el pecado y con el error.

Creo que este recurso a la noción de *gratia gratis data*, que el Espíritu distribuye como él quiere, podría ser fecundamente explotado para explicar teológicamente el valor de mediación de gracia que pueden tener algunos elementos de las religiones, sin que esto implique canonizar todo el complejo mundo de cada religión o caer en nocivos relativismos. De hecho, la *gratia gratis data* es un don del Espíritu a una persona en función de la edificación de los demás, aunque el individuo que posea ese carisma pueda utilizarlo mal, convertirlo en instrumento de dominio y ejercitarlo en un contexto pecaminoso. Sin embargo, aun así, ese don puede producir un dinamismo histórico, un rito, una norma moral, que ayude a la edificación de los demás y que se perpetúe en el tiempo.

Además, el documento reconoce que puede haber expresiones del culto suscitadas por el Espíritu, pero aclarando que eso no significa un reconocimiento objetivo de las mediaciones religiosas utilizadas en esas oraciones, como mediaciones salvíficas (I.4; 17). El acto puede ser salvífico, y llegar al verdadero Dios, aunque la mediación sea objetivamente errónea (*ibid.*). De este modo, el documento procura evitar el relativismo religioso.

7. El amor y el primado de las misiones invisibles

Pero no es eso, en definitiva, lo más importante; porque ni siquiera la pertenencia a la Iglesia visible tiene valor salvífico si no se pertenece, por el amor, al “corazón” de la Iglesia (II.4; 72). Por eso el documento especifica que “es el amor a Dios y al prójimo, hecho posible por el único Mediador, Cristo, *la única vía* para alcanzar a Dios mismo” (III.1; 87), y que los no cristianos “entran en la comunión de los llamados al Reino de Dios practicando el amor a Dios y al prójimo” (II.4; 73), estableciendo así una comu-

nión que se prolongará en el cumplimiento del reino de Dios, donde “se revelará como Ecclesia universalis” (ibid.).

Y es precisamente el amor lo que se atribuye con propiedad a la misión del Espíritu en los corazones, en unión con la misión invisible del Hijo por la sabiduría que “prorrumpe en amor”. En este sentido, las misiones invisibles, que alcanzan tanto a cristianos como a paganos, tienen una primacía por sobre las misiones visibles, no reconocidas expresamente por los no cristianos:

Si fue enviado al mundo bajo forma visible, fue para llegar a habitar en lo íntimo de los hombres... Más allá de lo asombroso de la misión visible, ella está ordenada a otra cosa que le da su sentido: la misión invisible... y sólo está acabada en la misión invisible.⁵

De hecho, aun cuando De Lubac rechaza con firmeza la espera joaquinita de un nuevo reino del Espíritu, se hace eco de una homilía de Orígenes, donde éste decía: “¿De qué me sirve si Cristo nació de la Virgen santa, pero no nace en mi intimidad?”⁶ Esto es en definitiva lo que se dice cuando se sostiene un primado de la “fides qua” por sobre la “fides quae”. Y De Lubac reflexiona sobre la expresión de Orígenes diciendo:

La existencia cristiana es un engaño si no reproduce, a partir de su ritmo *interior*... aquel Misterio de Cristo.⁷

Por eso San Pablo podía decir a sus discípulos que “si Cristo no resucitó, vana es la fe de ustedes, están todavía en sus pecados” (1 Cor. 15, 17).

En ese mismo sentido, el Papa Juan Pablo II ha sostenido una suerte de “insuficiencia” de lo revelado explícitamente por el Jesús terreno, de modo que puede hablarse de un auténtico progreso en la acción pospascual del Espíritu. En efecto, dice el Papa que “la acción mesiánica de Jesús duró poco, demasiado poco para revelar todos los contenidos de la revelación”. Por eso

5. J.H. NICOLAS, *Synth. Dogmatique*, Friburgo 1985, 257.

6. ORÍGENES, *Jer. Hom.* 9, 1.

7. H. DE LUBAC, *Histoire et Esprit*, París 1950, 181.

“la misión del Espíritu no se agota al recordar el pasado como tal... Lo hace continuamente presente de modo que revista una actualidad siempre nueva... con la *actuación creciente* de la redención”.⁸

Y podemos sostener que en esta línea se sitúa lo que se pone en labios de Cristo en Juan 14, 12: “El que cree en mí hará las obras que yo hago, y hará *mayores todavía*, porque yo me voy al Padre...”.

De manera que nuestra propia explicitación cristiana del misterio de Cristo también es limitada y perfectible, y por eso la confrontación con las manifestaciones obradas por el Espíritu en otros ámbitos, sin la explicitación de la Palabra revelada, no deja de ser algo valioso para nosotros, aun cuando esas expresiones sean pasibles de purificación. De hecho, el Papa afirma también que la Iglesia se nutre con las riquezas espirituales de las religiones:

El diálogo interreligioso forma parte de la misión evangelizadora de la Iglesia. Entendido como medio para un conocimiento y enriquecimiento *recíproco*, no está en contraposición con la misión ad gentes (RMi 55a).

Sostenemos entonces que el Espíritu de Cristo, que nos orienta hacia él, no necesita ineludiblemente del contexto de la explicitación cristiana para poder ejercer su acción salvífica. Pero esto no es una sutil reedición del joaquinismo, porque en el joaquinismo se postulaba una superación del Cristo del Evangelio y de las estructuras eclesiales por una nueva acción del Espíritu. Lo que estamos sosteniendo ahora es la posibilidad de una acción del Espíritu en los no cristianos, pero no que eso sea una realización plena, ya que la plenitud está en la explicitación cristiana a la que siempre tiende la acción del Espíritu.

Tampoco podemos sostener, al modo de Hick, una realidad divina común a las religiones, un Espíritu que se manifestaría de modos variados en las distintas religiones, y del cual la teología y la piedad trinitaria serían sólo una manifestación más.⁹ Decimos

8. JUAN PABLO II, *Catechesis del 17/05/1.989*; en *Creo en el Espíritu Santo*, Madrid 1997, 24-26.

9. Cfr. Las atinadas consideraciones de M. BORDONI en su obra *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, Brescia 1995.

más bien que, actuando la gracia en los no cristianos, es el mismo Dios trinitario el que actúa en ellos, y es el Espíritu de Cristo el que santifica a los no cristianos, no sin fecundar con cierto valor salvífico algunos elementos culturales y religiosos. Por lo tanto, si bien no entendemos al Espíritu como una “realidad común” al modo de Hick, sin embargo decimos, con el documento, que “hay que excluir la existencia de economías diversas para los que creen en Jesús y para los que no creen en él” (II.2; 49e), en cuanto es la misma Trinidad santísima la que actúa, por la gracia, en cristianos y no cristianos, asociándolos al Misterio de la Pascua.

3. Otra “fenomenología del Espíritu”

Lo que el documento valora en las religiones en general es ante todo la posibilidad que brindan a los individuos de tener actos de culto “en unión con los demás hombres” (III.1; 87), impidiendo una práctica religiosa individualista. En ese sentido decimos que es en el contexto de una religión donde ordinariamente se manifiesta la acción universal del Espíritu, si bien también puede derramar su gracia “a pesar de” la ausencia de ese contexto adecuado.

Pero además de la expresión cultural comunitaria, podemos reconocer manifestaciones externas más valiosas de la acción de la gracia. Volviendo a la primacía del amor reafirmada en el documento, podemos decir que es el amor al prójimo, y no las manifestaciones culturales, la expresión social y visible más perfecta de la acción invisible del Espíritu y del amor interior a Dios. En este punto se manifiesta siempre lúcida y actual la doctrina de Tomás de Aquino:

No adoramos a Dios con sacrificios y dones exteriores por Él mismo, sino por nosotros y por el prójimo. Él no necesita nuestros sacrificios, pero quiere que se los ofrezcamos por nuestra devoción y para la utilidad del prójimo. Por eso la misericordia, que socorre los defectos ajenos, es el sacrificio que más le agrada, ya que causa más de cerca la utilidad del prójimo (*Summa Th.*, II-IIae., 30, 4, ad 1).

En sí misma la misericordia es la más grande de las virtudes, ya que a ella pertenece volcarse en otros y, más aún, socorrer sus de-

ficiencias. Esto es peculiar del superior, y por eso se tiene como propio de Dios tener misericordia, en la cual resplandece su omnipotencia de modo máximo (ibid., resp).

Y mirándolo desde la óptica de la misión, digamos que es el compromiso con el hermano, por parte de los misioneros, lo que hace más creíble la universalidad salvífica del Cristo que proclamamos, siendo como un reflejo simbólico objetivo de Aquel que no vino a ser servido sino a servir. Ya lo decía la *Redemptoris missio*:

El testimonio de vida cristiana es la primera e insustituible forma de la misión... El Espíritu Santo acompaña el camino de la Iglesia y la asocia al testimonio que él da de Cristo... Y el testimonio evangélico al que el mundo es más sensible es el de la atención a las personas y el de la caridad para con los pobres y pequeños, con los que sufren. La gratuidad de esta actitud y de estas acciones, que contrastan profundamente con el egoísmo presente en el hombre, hace surgir unas preguntas precisas que orientan hacia Dios y el Evangelio (RMi 42).

De hecho, el documento de la CTI habla del testimonio como “irradiación del amor derramado en la Iglesia por la acción del Espíritu” (IV; 117). Por eso mismo, podríamos pensar en una especie de nueva “fenomenología del Espíritu”, como un intento de leer en la historia los signos eminentes del impulso del Espíritu, que suscita amor en niveles y expresiones variadísimas. Y no podemos dejar de ver en nuestra época esa particular sensibilidad y una amplia acogida ante todo gesto de amor generoso, como pudo constatare en las repercusiones ante la muerte de la Madre Teresa, que significó una luminosa presencia de Cristo en un contexto no cristiano, quizás más luminosa que la de los predicadores cristianos; y fue además un punto de convergencia entre hombres de diversas creencias que se unieron para ofrecerle un acto de amor.

Pero también podríamos estar más atentos para descubrir los gestos admirables de amor, menos publicitados en Occidente, que seguramente abundan en los no cristianos, gestos que, sobre todo si son constantes, difícilmente puedan atribuirse sólo a las fuerzas naturales, y podrían pensarse más bien como epifanías del Espíritu de Cristo resucitado.

Sin embargo, si nos situamos mejor en el planteo del documento de la CTI, que no es simplemente el de la salvación de los

individuos, tenemos que decir que esta “fenomenología del Espíritu” no debería buscar sólo gestos de misericordia, de perdón y de gratuidad en las acciones de algunos individuos no cristianos, sino concreciones institucionales; es decir, costumbres, normas, textos sagrados, elementos comunitarios *estables* que favorezcan la misericordia, el perdón, las actitudes de gratuidad. Tarea sublime que no implica hablar del valor salvífico de las religiones en general, sino de cada una en particular y con sus características propias.

Víctor Manuel Fernández

**SACRAMENTALIDAD
Y
MISIÓN DE LA IGLESIA
EN EL HORIZONTE DE
EL CRISTIANISMO Y LAS RELIGIONES**

Me corresponde abordar el *nivel eclesiológico* del tema, que aparece en todo el documento que nos guía, especialmente en II.4 *Ecclesia, universale salutis sacramentum* (CR 62-79).¹ Lo hago ubicándome en el plano *teórico* de la cuestión, porque “no se puede desarrollar una *teología de las religiones* sin tener en cuenta la misión salvífica universal de la Iglesia” (CR 62; cf. 27).² Pero pensar en la actualidad la relación Iglesia-religiones requiere saber que:

“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... (y) 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” (CR 63; cf. 81).

El núcleo de la cuestión es “la función de la Iglesia en la salvación de todos” (CR 80), o bien, la (necesaria) función (universal) de la Iglesia en la voluntad salvífica universal de Dios centrada en Cristo y actualizada por el Espíritu. Dilucidarla requiere

1. CR (I) 10, 23-26; (II), 27, 49c, 56-57, 61, 62-79; (III) 80, 105; (IV) 114-117. La sección eclesiológica (62-79) tiene una *Introducción* (62-63) y tres partes: A) “Extra Ecclesiam nulla salus” (64-70); B) “Paschali mysterio consociati” (71-73); C) “Universale salutis sacramentum” (74-79).

2. Resta el aspecto *práctico*: “las diferentes posiciones ante las religiones provocan comprensiones diversificadas con relación a la *actividad misionera* de la Iglesia y con relación al *diálogo interreligioso*” (CR 23).

buscar la recta comprensión de las frases *extra Ecclesiam nulla salus* y *universale salutis sacramentum*:

“La valoración teológica de las religiones fue impedida 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 planteo del problema*” (CR 62).

Abordar este nuevo planteo exige pensar en conjunto *la sacramentalidad, la catolicidad y la misión de la Iglesia*. El vínculo entre la primera y la última, enunciadas en el título, lleva a plantear la *universalidad* eclesial, punto especialmente crítico, porque en la Iglesia se advierte una *particularidad* mayor que en Dios, en Cristo y en el Espíritu,³ temas tratados anteriormente. Lo haré articulando el trabajo en dos secciones que tienen por centro, respectivamente, las dialécticas entre la sacramentalidad y la catolicidad, por un lado, y entre la catolicidad y la misión por el otro. La primera parte es más analítica y la segunda más sintética.

I. LA SACRAMENTALIDAD UNIVERSAL

La universalidad salvífica de Dios, de Cristo y del Espíritu lleva a preguntarse sobre la función de la Iglesia como *sacramento universal* de salvación (CR 61; cf. 49, 56, 61, 80).

1. Algunas fórmulas eclesiológicas tradicionales

a. *Extra ecclesiam nulla salus*

“La valoración teológica de las religiones fue impedida durante mucho tiempo a causa de la interpretación *exclusivista* del principio *extra Ecclesiam nulla salus*” (CR 62; cf. 64, 67, 70), como si no hubiera salvación fuera de la Iglesia visible. Esto pertenece al pasado porque:

3. Aunque Hegel diría lo contrario: el verdadero singular-universal, en sí y para sí, el “uno es todos”, es el *Espíritu en la comunidad*, que supera la singularidad empírica, inmediata y excluyente de Jesús, mero singular para sí. No podemos aceptar esta concepción de Jesús pero da *que* pensar esa visión de la Iglesia.

“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 (cf. LG 16; GS 22)” (CR 10; CR 71 comenta ambos textos conciliares).

Esta fórmula, al comienzo y al final de su historia doctrinal, desde Ireneo y Cipriano⁴ hasta LG y CR, tiene el sentido paréntico de “exhortar a la fidelidad a los miembros de la Iglesia” (CR 70) permaneciendo en su seno (sin fugarse a las sectas) porque en ella se encuentra la plenitud de la salvación. Para LG 14 indica *la necesidad (objetiva) de esta Iglesia peregrina para la salvación*, que requiere el correlato (subjeto) de descubrir su sentido y necesidad.⁵ Este axioma, integrado en otros más generales como *extra Christum nulla salus* y *extra Spiritum nulla salus*, no se contradice con la llamada universal a la salvación (cf. CR 70).

Pero en su historia ha sido interpretado con un significado exclusivista, como si se dirigiera a los que no son miembros de la Iglesia visible. Para aclarar su sentido fue importante la intervención de Pío XII⁶ (*Suprema haec sacra*, 8/8/49) al sostener que

4. “*Todo el que se separa de la Iglesia se une a la adúltera, se aleja de las promesas de la Iglesia y no logrará las recompensas de Cristo quien se aleja de la Iglesia de Cristo... No puede tener a Dios por Padre quien no tiene a la Iglesia por madre... Quien rompe la paz y la concordia de Cristo está contra Cristo. Quien recoge en otra parte, fuera de la Iglesia, disipa la Iglesia de Cristo... Quien no mantiene esta unidad no guarda la ley de Dios, no guarda la fe en el Padre y en el Hijo, no guarda su vida y salvación*” (SAN CIPRIANO, *De catholicae ecclesiae unitate* 6; *Obras de San Cipriano*, BAC, Madrid, 1964, 148).

5. CR 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... la afirmación se funda en la necesidad de la fe y del bautismo afirmada por Cristo (LG 14)”.

6. CR 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 inconsciente anhelo y deseo (DS 3821). La oposición del jesuita americano Leonard Feeney, que insiste en la interpretación exclusiva 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 (*necitas praecepti*) y la *necesidad de los medios indispen-*

la Iglesia tiene una necesidad de precepto en cuanto *generale auxilium salutis* (Dz 3870; cf. DS 3866-3873). Ese tipo de necesidad se aproxima al argumento de necesidad-conveniencia aplicado a la Encarnación y a los sacramentos (ST III, 1 y 61) que indica un medio más conveniente al hombre para alcanzar la salvación. Por eso, reformulada de un modo positivo, aquella frase significa que “toda salvación viene de Cristo-Cabeza por la Iglesia que es su Cuerpo” (CEC 846).

b. La necesidad de la Iglesia

“Se habla de la necesidad de la Iglesia para la salvación en un doble sentido: *la necesidad de la pertenencia a la Iglesia para aquellos que creen en Jesús y la necesidad para la salvación del ministerio de la Iglesia* que, por encargo de Dios, tiene que estar al servicio de la venida del Reino de Dios” (CR 65; cf. 69, 74, 81).

Una es la necesidad de pertenecer a la Iglesia y otra es la necesidad de la Iglesia para la salvación. La primera refiere la *pertenencia de los individuos*. Todos son llamados a la unidad católica del Pueblo de Dios (LG 13) y la *vocación salvífica* conlleva la *con-vocación eclesial*. Pero el problema se resuelve de forma distinta si se trata de *cristianos* (CR 65) o de *no cristianos* (CR 71-73), para quienes CR usa las categorías ordenación,⁷ asociación e inclusión⁸ y vinculación, pero evita hablar de pertenencia gradual o de comunión imperfecta.⁹

sables para la salvación (intrinsic necessities); en relación con estos últimos la Iglesia es una ayuda general para la salvación (DS 3867-3869). 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 (DS 3870). Pero la *fe*, en el sentido de Heb 11, 6, y el *amor* son siempre necesarios con necesidad intrínseca (DS 3872)”.

7. “Hay una *ordenación* de los no cristianos al Pueblo de Dios en virtud de la llamada universal a la salvación que incluye la *vocación* de todos los hombres a la unidad católica del Pueblo de Dios (LG 13)” (CR 69).

8. “Los no cristianos, justificados mediante la gracia de Dios, son *asociados* al misterio pascual de Jesucristo, y por eso *también al misterio de su cuerpo*, que es la Iglesia, una realidad dinámica en el Espíritu. Aunque falte a esta unión espiritual la expresión visible de la pertenencia a la Iglesia, los no cristianos justificados están *incluidos* en la *Ecclesia ab Abel o Ecclesia universalis*” (CR 72).

9. “Por ello se puede hablar... también de una *vinculación* (de los no cristia-

Dejando la necesidad de la pertenencia de cada persona a la Iglesia, la segunda cuestión se refiere a la necesidad de su mediación en general. Ver la *necesidad de la Iglesia-sacramento* (CR 65) lleva a revisar el sentido de otras fórmulas clásicas, sabiendo que es necesario

“mantener vivas estas *dos verdades*... la posibilidad real de la salvación en Cristo para todos los hombres y la necesidad de la Iglesia en orden a esta misma salvación. Ambas favorecen la comprensión del *único misterio salvífico*, de modo que se pueda experimentar la misericordia de Dios y nuestra responsabilidad” (RMi 9).

c. *Ecclesia ab Abel y Ecclesia universalis*

El misterio de la Iglesia trasciende sus etapas cristiana y veterotestamentaria abarcando su prefiguración *ab origine mundi*. Ella atraviesa los estadios históricos sucesivos *ante legem, post legem ante Christum* y *post Christum* (ST I-II, 106, 4, ad 1um). Existe de algún modo, como los sacramentos (ST III, 61, 3), en la etapa *ante legem* o de *lex naturae*. Con Gregorio Magno el Concilio dice que en la Iglesia universal se congregarán *ab Abel iusto usque ad ultimum electum* (LG 2), los que viviendo en justicia y santidad “reunidos forman el único Cuerpo de Cristo”.¹⁰ Las frases *Ecclesia a justo Abel* o *Abel, initium Ecclesiae* (CR 72-73) indican “una *preexistencia de la Iglesia a la Encarnación*”.¹¹ Esta tradición, vigente hasta el s. XVIII, se pierde en la apologética que destaca la eclesialidad visible *secundum statum novi Testamenti* al impugnar la visión protestante de una *ecclesia spiritualis, abscondita*.

nos justificados) con el misterio de Cristo y de su cuerpo, la Iglesia. Pero no se debería hablar de una *pertenencia*, ni siquiera gradual, o de una *comunidad* imperfecta con la Iglesia, reservada a los cristianos no católicos (UR 3; LG 15); pues la Iglesia por su esencia es una realidad compleja, constituida por la unión visible y la comunión espiritual” (CR 73). No se ve la razón suficiente para dejar completamente de lado el lenguaje de la pertenencia.

10. G. PHILIPS, *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II*, Herder, Barcelona, 1968, I, 107.

11. Y. CONGAR, *Ecclesia ab Abel*, en M. REDING (Hg.), *Abhandlungen über Theologie und Kirche. Festschrift für Karl Adam*, Düsseldorf, 1952, 84.

Varias fórmulas equivalentes —*Ecclesia ab Abel, Ecclesia universalis, corpus mysticum, ecclesia sanctorum, mysterium Ecclesiae*— indican que la Iglesia abarca a hombres de todos los tiempos justificados por Cristo, porque es coextensiva al dominio de su gracia. Así se advierte en la decisiva cuestión, cristológica y eclesiológica, de la gracia capital de Cristo:¹²

“el cuerpo de la Iglesia se constituye por hombres que existieron desde el principio hasta el fin del mundo... Así pues se ha de considerar como miembros del cuerpo místico no sólo a los que lo son en acto, sino también a aquellos que lo son en potencia... Tomando, en general, todo el tiempo del mundo, Cristo es la Cabeza de todos los hombres, pero según diversos grados...” (ST III, 8, 3c).

Esta doctrina permite a Tomás responder a dos interrogantes: 1) acerca de los paganos de la ley natural (ad 1um) considerados miembros en potencia,¹³ 2) acerca de los judíos de la ley antigua (ad 3um) que “pertenecían al mismo cuerpo de la Iglesia al que nosotros pertenecemos”, porque guardando los sacramentos de la ley eran conducidos a Cristo por la misma fe y el mismo amor.¹⁴ Para él “una misma es la Iglesia del Antiguo y del Nuevo Testamento” (ST III, 8, 6, 1um). Hoy, para dar una explicación completa de las distintas formas de pertenencia al único cuerpo de Cristo, debemos integrar las dialécticas acto-potencia y realidad-imagen

12. Cristo posee su gracia como *caput Ecclesiae* (ST III, 7-8). Para Santo Tomás el *corpus Christi mysticum* desborda los límites de la Iglesia instituida, neotestamentaria y visible; por eso su tendencia a equiparar esta fórmula con otras como *universalis ecclesia* o *communio sanctorum* (cf. ST III, 49, 1; 80, 4).

13. ST III, 8, 3, ad 1um: “los que son infieles, aunque no sean “actu” (miembros) de la Iglesia, lo son en potencia (etsi actu non sint de Ecclesia, sunt tamen in potentia)”. (Quae quidem potentia) se funda en dos razones: primero y principalmente en el poder (salvífico) de Cristo, que es suficiente para salvar a todo el género humano; en segundo lugar, en el arbitrio de la libertad.

14. ST III, 8, 3, ad 3um: “Los padres (del AT) no consideraban los sacramentos de la ley (antigua) como realidades sino como imágenes y sombras de las realidades futuras. Ahora bien, como dice Aristóteles, el movimiento hacia la imagen en cuanto imagen es el mismo que el movimiento hacia la cosa por ella representada. Por eso los antiguos padres, guardando los sacramentos de la ley, eran conducidos a Cristo por la misma fe y el mismo amor por el que somos conducidos nosotros. Y por eso los padres antiguos pertenecían al mismo cuerpo de la Iglesia al que nosotros pertenecemos”.

con otras como invisible-visible, escatológico-histórico, cumplimiento-preparación y plenitud-imperfección, en una *dinámica de la participación salvífica en el Espíritu* (CR 72). No obstante hay que decir que, si un individuo puede pertenecer a la Iglesia sacramentalmente, incluso sin saber de ella, eso no implica que la Iglesia sea puramente espiritual, sino que él pertenece a su modo a la *Iglesia única* —prefigurada en Abel, preparada en el AT, constituida por Cristo y manifestada en el Espíritu— y una —visible y espiritual—, *sacramental*.¹⁵

2. La Iglesia-Sacramento de salvación

La Iglesia es “*sacramento* universal de salvación” (CEC 774/6; CR 12, 27, 62/3, 74-79, 80). La noción ‘sacramento’ ingresó al Concilio desde la teología alemana y se volvió decisiva, aunque aparece en pocos textos (LG 1, 9, 48; AG 1, 5; GS 43, 45). Se impuso en el posconcilio, opacando a veces a Pueblo de Dios, pero “se es fiel al Concilio sólo si Sacramento y Pueblo de Dios, dos palabras centrales de su eclesiología, *se leen y se piensan juntas*”.¹⁶

La Iglesia es *sacramental* porque sigue la lógica de la encarnación. Su dimensión humana y visible conduce a lo divino e invisible (SC 2)¹⁷ tanto en el orden intencional de la significación como en el plano causal de la instrumentalidad. “La Iglesia es en Cristo como (veluti) un sacramento, o sea, signo-instrumento” (LG 1) que sirve a la realidad teologal y salvífica:

“Así como la naturaleza asumida sirve al Verbo encarnado como de instrumento (*organum*) de salvación unido indisolublemente a Él, de modo semejante (*non dissimili modo*) la estructura social de la Iglesia sirve al Espíritu Santo, que la vivifica, para el crecimiento del Cuerpo” (LG 8a).

15. Y. CONGAR, *La idea de la Iglesia en Santo Tomás*, en *Ensayos sobre el misterio de la Iglesia*, Estela, Barcelona, 1961, 80. La misma doctrina se encuentra en H. DE LUBAC, *Catholicisme*, Cerf, Paris, 1952, 200.

16. J. RATZINGER, *La eclesiología del Vaticano II*, *L'Oss Rom* 10/08/86, 11.

17. “La «comunidad» eclesial es al mismo tiempo invisible y visible... Esta relación entre los elementos invisibles y los elementos visibles de la comunión eclesial es constitutiva de la Iglesia como «sacramento» de salvación” (Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe *Carta a los obispos de la Iglesia católica sobre algunos aspectos de la Iglesia considerada como comunión* 4, *L'Oss Rom* 19/6/1992, 8).

La sacramentalidad eclesial deriva de la sacramentalidad original de Cristo, ya que “en Él habita la plenitud de la Divinidad corporalmente” (Col 2,9). La primera Escolástica insinuó el *sacramentum Incarnationis* y Santo Tomás elaboró la dependencia de los sacramentos con respecto a la humanidad de Cristo en el orden de la causalidad eficiente y ejemplar (ST III, 60, 6) a tal punto que los llamó *sacramenta humanitatis eius* (ST III, 80, 5) e ilustró su relación con Dios, causa eficiente principal, por la comparación del *instrumentum coniunctum* y del *instrumentum separatum* (ST III, 62, 5). Del Verbo encarnado procede la ley de la encarnación o de la sacramentalidad que se verifica a su modo en la Iglesia.

Siendo la sacramentalidad de la Iglesia un vasto tema me limito a su *función salvífica universal* (CR 74). La Iglesia es sacramento *de Cristo* para todos porque representa y extiende la memoria, la presencia y la espera del único Salvador universal en la historia. Siendo una comunidad formada por *muchos unidos en torno a Uno y abierta a todos*, significa y realiza, para todos, el misterio salvífico de Cristo, Uno que incluye a *todos* y salva a *todos juntos*.¹⁸ Es *signo e instrumento* visible de Cristo-Salvador en el mundo, y así del proyecto visible del amor de Dios para que toda la familia humana forme un único Pueblo de Dios (CEC 776).¹⁹

Esta sacramentalidad universal tiene su fundamento en Cristo, causa universal de salvación (ST III, 4, 4, ad 1um), *singular concreto y universal*, que reúne el *universale* y el *concretum* porque realiza el Uno por todos (*pars pro toto*) y el todos en Uno (*to-*

18. “La singularidad de la Idea divina, la Idea divina en cuanto que es un (solo) hombre se consuma en la realidad efectiva sólo cuando ella tiene inicialmente frente a sí los singulares múltiples, los reconduce a la unidad del Espíritu, a la comunidad, y allí existe como autoconciencia efectiva y universal” (G. W. HEGEL, *Lecciones sobre Filosofía de la Religión*, trad. R. FERRARA, Alianza Universidad, Madrid, 1987, 67).

19. CEC 776: “Como sacramento, la Iglesia es *instrumento de Cristo*. Ella es asumida por Cristo como instrumento de redención universal (LG 9), sacramento universal de salvación (LG 48), por medio del cual Cristo manifiesta y realiza al mismo tiempo el misterio del amor de Dios al hombre (GS 45). Ella es el *proyecto visible* del amor de Dios hacia la humanidad que quiere que todo el género humano forme un único Pueblo de Dios, se una en un único Cuerpo de Cristo, se coedifique en un único templo del Espíritu Santo”.

tum in parte). Para recapitular esta dialéctica se usa hoy,²⁰ con cautela, el concepto hegeliano de *universal concreto*, sin reducir la teología y la ontología a la lógica. Contra la ley que identifica lo universal con lo abstracto y lo concreto con lo particular, ambos términos se pueden atribuir a Cristo. Su universalidad no es la de una ley general ni la de una idea abstracta y su particularidad no es la de un mero individuo entre otros. El Verbo encarnado "concreta" la totalidad de Dios para el hombre y del hombre para Dios en su *Singularidad única* con "un significado absoluto y universal" (RMi 6). La Iglesia significa y comunica esa universalidad para que sea realizada en todos siendo sacramento de Cristo para la salvación del mundo.²¹

Tres cuestiones aparecen aquí, que apenas se pueden sugerir. ¿Quién es el sacramento de salvación? Todo el Pueblo de Dios,²² que es universal y particular, un Pueblo que reúne a muchos pueblos y culturas.²³ ¿Para qué? Para significar públicamente a Cristo en la historia y formar un Pueblo que confiese el Nombre del único Salvador.²⁴ ¿Cómo? Comunicando la plenitud de Cristo por

20. B. SESBOÜE, *Jesucristo, el Único Mediador. Ensayo sobre la redención y la salvación*, t. I *Problemática y relectura doctrinal*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1990, 402.

21. "... *sacramento*, cuando se aplica a la Iglesia, remite a la *salvación*, la cual, realizándose por la unión con Dios en Cristo, conduce a la unidad de los hombres entre sí. Se puede, de modo semejante, unir *sacramento* con el término *mundo*, y así se subraya que la Iglesia es sacramento de la salvación del mundo, en cuanto que el mundo necesita la salvación, con respecto a la cual la Iglesia ha recibido la misión de proponerla al mundo. En esta perspectiva se puede decir que *la Iglesia es sacramento de Cristo para la salvación del mundo...*" (COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Temas selectos de eclesiología*, Cete, Madrid, 1987, 8.3).

22. "¿Quién es el sacramento de salvación? El pueblo de Dios. ¿Dónde y cómo? A lo largo de toda su vida, de toda su historia vivida en la historia del mundo" (Y. CONGAR, *Un pueblo mesiánico. La Iglesia, sacramento de salvación. Salvación y Liberación*, Cristiandad, Madrid, 1976, 119).

23. "(LG 13)... propone una tesis fundamental de la eclesiología católica... presenta a la Iglesia universal como una comunión de iglesias particulares e indirectamente como una comunión de naciones, lenguas y culturas. Cada una de ellos aporta sus dones al conjunto" (JUAN PABLO II *Alocución a los cardenales y prelados de la curia romana* (21/12/84), *L'Oss Rom* 30/12/1984, 3).

24. "Si es verdad que la noción bíblica de *Pueblo de Dios* define, mejor que las otras, la inserción de la Iglesia en el mundo y su homogeneidad multiforme con él, aquella, más estrictamente teológica, de *sacramento*, subraya más aquello que pone de relieve, en la Iglesia, a la escatología históricamente significada... La sacramentalidad designa el hecho de que Cristo mismo instaura y asiste espiritual-

la palabra, el sacramento y el servicio (CR 75).²⁵ Así el tema del sacramento desborda hacia una cuestión más amplia que concierne a las razones de conveniencia que justifican que exista una Iglesia en el plan salvífico de Dios. Son las razones por las que Dios quiere *dar la plenitud de la salvación, que es Cristo, a través de la Iglesia*.

3. Sacramento universal de salvación

La Iglesia, Pueblo-Sacramento, es sacramento *universal* de salvación (CR 27, 62; cf. LG 13, AG 15, RMi 18) y contiene una dialéctica original entre catolicidad y sacramentalidad.

a. La catolicidad eclesial

La Iglesia y su catolicidad provienen de la relación a Cristo y al Espíritu.²⁶ “El ámbito privilegiado de la acción del *Espíritu* es la *Iglesia*, Cuerpo de *Cristo*” (CR 61). Teniendo una presencia universal el Espíritu se manifiesta *especialmente* en la Iglesia, pues la plenitud de los dones del Espíritu está donde se dan la plenitud de las determinaciones del Verbo: en el *Cuerpo de Cristo*.²⁷ Reconociendo la libertad del Espíritu en y fuera de los lími-

mente a la Iglesia para que, por medio de ella, *Él pueda ser significado públicamente al mundo hasta el fin de los tiempos*” (G. MARTELET, *De la sacramentalité propre à l'Eglise. Ou d'un sens de l'Eglise inséparable du sens du Christ*, *Nouvelle Revue Théologique* 45 (1973) 28).

25. CR 75: “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 *martyria*, *leiturgia* y *diakonia*”.

26. CR 49: “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*”. CR 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». 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»”.

27. Y. CONGAR, *Esprit de l'homme, Esprit de Dieu*, Cerf, Paris, 1983, 55.

tes visibles de la Iglesia hay que resaltar su misteriosa *unión de alianza*²⁸ con ella, que no tiene la misma intensidad que la Encarnación. Esa peculiar vinculación permite decir que “la misión de la Iglesia no se añade a la de Cristo y del Espíritu sino que es su sacramento” (CEC 738).

“De ahí deriva *una relación singular y única* que, aunque no excluya la obra de Cristo y del Espíritu Santo fuera de los confines visibles de la Iglesia, le confiere *un papel específico y necesario*. De ahí también el *vínculo especial* de la Iglesia con el Reino de Dios y de Cristo, dado que tiene la misión de anunciarlo e instaurarlo en todos los pueblos” (RMi 18c).

La *catolicidad* expresa es una propiedad esencial del Pueblo de la Nueva Alianza (LG 9a) que, reunido por la fe en Cristo, se desliga de un pueblo particular y se abre a todos los pueblos.²⁹ Su ser, significar y obrar tienden a una unidad universal, *versus unum*, hacia la *unidad de todos*. La Iglesia es *católica*, según la totalidad, con una *unidad universal de plenitud*, que implica una específica cualidad espiritual y una determinada actitud mental.³⁰

La catolicidad abraza *ortodoxia y universalidad* porque la Iglesia contiene la totalidad íntegra de la fe y es capaz de alcanzar la totalidad plural del hombre. En el primer sentido es la totalidad auténtica de la *fides catholica* que unifica y centra a la Iglesia.³¹ En el segundo es su vocación por alcanzar a *todos* los hombres (LG 13a), lo que la impele a abrazar a *todo* el hombre, asumir *todas las condiciones humanas* y ceñir a *cada uno* con sus

28. Y. CONGAR, *Pneumatologie ou christomonisme dans la tradition latine?*, *EThL* 45 (1969) 412.

29. “Ya en el AT Israel debió el hecho de ser Pueblo de Dios a una elección y a una iniciativa divina. Pero estaba limitada a una única nación. El nuevo Pueblo de Dios supera esa frontera. Comprende en sí a hombres de todas las naciones, lenguas y razas. Tiene carácter universal, es decir, católico” (JUAN PABLO II, *Catequesis del 6/11/1991*, *L'Oss Rom* 8/11/1991, 3).

30. H. U. VON BALTHASAR, *Cattolico*, Jaca Book, Milano 1978, 15: “*católico* es una cualidad. Es totalidad, universalidad, y, para ser comprendida, presupone una determinada actitud mental”.

31. CEC 830: “La palabra *católica* significa *universal* en el sentido de *según la totalidad o según la integridad*. La Iglesia es católica en un doble sentido: (1) *Es católica porque Cristo está presente en ella...*”.

peculiaridades.³² La catolicidad es una totalidad con un centro firme y abierto que se concentra y expande, como el Vaticano II, “*centrado en el misterio de Cristo y de su Iglesia, y al mismo tiempo abierto al mundo*” (TMA 18a). Si *ortodoxia* indica la concentración interior de la verdad católica entonces *universalidad* entraña su dinamismo de dilatación universal.

La catolicidad despliega *un entramado de dialécticas* que conjugan unidad y pluralidad, identidad y diversidad, universalidad y particularidad. La universalidad contiene y dilata la identidad y la unidad de la fe teológica mientras que la particularidad concreta y actualiza la multiplicidad y la diversidad humanas. La *plenitud de la comunión católica* es una síntesis de lo uno y lo múltiple, lo idéntico y lo diverso, lo universal y lo particular que liga en una *pericoreisis* la *unidad idéntica y universal* con la *multiplicidad diversa y particular*.³³ El “universal católico” es una *comunión universal* capaz de integrar las diferencias plurales y particulares;³⁴ es una universalidad plena y no vacía, concreta y no abstracta, multiforme y no amorfa ni uniforme, centrada y no dispersa, integradora y no dominadora.

b. Dialéctica entre la sacramentalidad y la catolicidad

La catolicidad de la Iglesia es sacramental. La eclesiología actual resalta la sacramentalidad de la catolicidad, es decir, que la

32. “*La Iglesia es católica*, es decir, *universal*, en primer lugar en relación al espacio, puesto que se extiende por todo el mundo... En segundo lugar *es universal por la condición de los hombres*, porque ninguno queda excluido de ella, ni señor ni siervo, ni varón ni mujer... En tercer lugar es universal en relación al tiempo... porque esta Iglesia comenzó en los días de Abel y perdurará hasta el fin del mundo...” (SANTO TOMÁS DE AQUINO, *El Símbolo de los Apóstoles* artículo 9, en *Escritos de Catequesis*, Rialp, Madrid 1974, 96-97).

33. JUAN PABLO II, *Discurso en la audiencia general (27/9/1989)*, *L'Oss. Rom* 1/10/1989, 3: “La universalidad de la Iglesia, de una parte, comporta la más sólida unidad y, de otra, una ‘pluralidad’ y una ‘diversificación’, que no obstaculizan la unidad sino que le confieren en cambio el carácter de *comunión*”.

34. Juan Pablo II dijo durante Malvinas, en un momento de tensión entre lo universal y lo particular, que “en el Pueblo de Dios brilla como una de sus dimensiones más admirables la ‘catolicidad’ o ‘universalidad’”. Lo constituyen, en efecto, hombres y gentes diseminados por todo el horizonte de la tierra, convocados y congregados por Jesús, Cabeza de este Pueblo, y por el Espíritu Santo, que de este mismo Pueblo es alma, principio de acción y cohesión. Así pues, el Pueblo de Dios no se limita a los confines, forzosamente estrechos de una nación, raza o cul-

universalidad es, a la vez, esencial, cualitativa, invisible o intensiva, *wesentlich* y, efectiva, cuantitativa, visible o extensiva, *wirklich*. La vocación universal de alcanzar la *totalidad* del hombre se expande en el espacio y el tiempo. Es *espacial* al asumir la extensión y la geografía para llegar “hasta los confines del mundo” (Hch 1,8); es *temporal* al abarcar el movimiento y la sucesión prolongándose “todos los días hasta el fin de los tiempos” (Mt 28,20). La Iglesia, al asumir las culturas locales e históricas, se hace efectivamente *católica*. Siendo “católica desde siempre, en el sentido dogmático de la palabra, la Iglesia deviene más plenamente Iglesia mundial, Iglesia de los pueblos”.³⁵

La sacramentalidad de la Iglesia es universal. Ella es signo de Cristo para todos los hombres y pueblos, con-vocados en principio a formar el único Pueblo santo de Dios. Y es signo de la acción salvadora de Cristo que ya actúa *de hecho* en todos.³⁶ La Iglesia significa a Cristo, Salvador universal, y la redención ya obrada por él para todos. Y significa el hecho de que Cristo, por su Espíritu, actúa salvíficamente en todos los hombres más allá de sus límites visibles. En la Iglesia y en las religiones actúa el mismo Espíritu de Cristo. “Pero la presencia *universal* del Espíritu no se puede equiparar a su presencia *peculiar* en la Iglesia de Cristo” (CR 85). Esta doctrina, enseñada por Juan Pablo II (RMi 21-29), es retomada en nuestro documento (CR 81-87), que señala que “la diferenciación entre los dos modos de acción del

tura, sino que se extiende por todo el universo... (el universalismo cristiano) ni ignora o desprecia las naciones, razas o culturas. Su grandeza y originalidad está precisamente en *amalgamar en una unidad viva, orgánica y dinámica a las más diversas gentes*; de tal modo que ni la unidad padece rupturas, ni la diversidad pierde sus riquezas esenciales” (JUAN PABLO II, *Discurso a los obispos argentinos del 12/6/82*, n. 3, en EQUIPO PAULINO, *Juan Pablo II en la Argentina*, Paulinas, Buenos Aires, 1982, 62).

35. Y. CONGAR, *Romanité et Catholicité. Histoire de la conjonction changeante de deux dimensions de l'Église*, *RevScPhTh* 71 (1987) 189.

36. “... (se entiende la universalidad) no sólo en cuanto en la Iglesia hay gente de todos los pueblos o en cuanto todos los hombres y todos los pueblos estarían llamados ‘en principio’ a entrar en ella; sino ‘universalidad’ en cuanto la Iglesia está en el mundo para servir —como signo de referencia e instrumento particularmente eficaz— esa acción salvadora de Cristo, que actúa ‘de hecho’ en todos los hombres y en todos los pueblos” (R. MUÑOZ *Nueva conciencia de la Iglesia en América Latina*, Nueva Universidad, Santiago, 1973, 373-374).

Espíritu Santo no puede llevar a la separación de los mismos” (CR 82, cf. 80).³⁷

“La *acción universal* del Espíritu no hay que separarla tampoco de la *peculiar acción* que despliega en el Cuerpo de Cristo que es la Iglesia. En efecto, es siempre el Espíritu quien actúa, *ya sea* cuando vivifica a la Iglesia y la impulsa a anunciar a Cristo, *ya sea* cuando siembra y desarrolla sus dones en todos los hombres y pueblos, guiando a la Iglesia a descubrirlos, promoverlos y recibirlos mediante el diálogo. *Toda clase de presencia del Espíritu* ha de ser acogida con estima y gratitud, pero el *discernirla compete a la Iglesia*, a la cual Cristo ha dado su Espíritu para guiarla hasta la verdad completa (Jn 16,13)” (RMi 29c).

¿Cómo se relacionan las dos formas de acción del Espíritu de Cristo: su obra secreta y universal en el mundo y su presencia sacramental y universal en y por la Iglesia? ¿Y cómo resolver la tensión entre la universalidad y la particularidad de la sacramentalidad eclesial? Me parece que comprendiéndola en relación a Cristo, el *Singular-universal concreto*, y según la *unión cristológica de los contrarios*. La sacramentalidad universal de la Iglesia visible, con todas sus limitaciones, aun con el escándalo de su particularidad, participa y expresa la singularidad universal e incluyente de Cristo. La Iglesia es *una y católica*, un sacramento para *todos* los hombres, que realiza a su modo el *universal católico* que brilla en Cristo. Sin reducir el Reino a sus fronteras visibles, la única Iglesia, una y dual (LG 8a), es semilla de la *totalidad* del Reino en y para el mundo (LG 5). A eso apunta el Concilio al decir que:

“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, germen firmísimo de unidad, de esperanza y de salvación”(LG 9b, recogido por CR 79).

37. “Algunos pasajes del NT 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” (CR 57).

Es sugestivo y útil este aporte de Martelet:

“la Iglesia, en su visibilidad estricta, como la Eucaristía, opera *la síntesis de esos contrarios* aparentemente irreconciliables que son el carácter limitado del medio y la universalidad ilimitada del término”.³⁸

La obra invisible y universal del Espíritu se vincula a la acción sacramental-universal del mismo Espíritu en la Iglesia. Se puede partir de uno de los contrarios pero es necesario abarcar a ambos con sentido católico. Si se arranca de la acción invisible no hay que omitir la visibilidad eclesial que revela su existencia y alcance. Si se parte de la visibilidad de la Iglesia es imprescindible llegar a la invisibilidad de la gracia que rebasa sus fronteras visibles. En la unidad de contrarios del *universal católico* ambas formas de la acción divina *se implican mutuamente*.

Es incontestable la independencia de la acción divina con respecto a la Iglesia, a la que se le puede aplicar el axioma: *Deus non enim alligavit sacramentis potentiam suam* (ST III, 67, 5, ad 2um). A la vez y sin contradicción, hay que sostener la índole *peculiar* de la acción de Cristo, mediante su Espíritu, en y por la Iglesia, su Cuerpo y Esposa. La acción invisible del Espíritu del Esposo reclama siempre la actuación de la Esposa. Desbordada pero no superada, la Iglesia siente ante los no cristianos, asociados invisiblemente por el Espíritu a Cristo y a su Cuerpo, el deber permanente de abarcarlos en “un solo Cuerpo y un solo Espíritu”.

El mismo y único Espíritu Santo es *uno en todos* (DVi 25-26) pero de un modo distinto a Cristo. Sí hay una *continuidad*, porque es el Espíritu de Cristo (Rm 8,9; Flp 1,19); se mantiene una *diferencia*, porque no hay una encarnación hipostática ni un Cuerpo (místico) del Espíritu. La unión entre Cristo y el Espíritu con la Iglesia se ha explicado acudiendo a las metáforas *cabeza-alma-cuerpo* y *cabeza-corazón-cuerpo*,³⁹ que indican la dialéc-

38. G. MARTELET, *Las ideas fundamentales del Vaticano II*, Herder, Barcelona 1968, 111.

39. Evitando una interpretación de sabor monofisita el Concilio usa la metáfora con una analogía operativa: “nos concedió participar de su Espíritu, que siendo uno y el mismo en la Cabeza y en los miembros, de tal forma vivifica, unifica

tica entre la superioridad manifiesta de Cristo y la influencia oculta del Espíritu en el Cuerpo de Cristo.

“La cabeza tiene una *eminencia manifiesta* sobre los miembros exteriores, mientras que el corazón tiene una *influencia oculta*. Por eso el Espíritu Santo se compara al corazón, porque *invisiblemente* vivifica y une a la Iglesia, mientras que Cristo, por su naturaleza, se compara a la cabeza, porque *en cuanto hombre* está al frente de todos los hombres” (ST III, 8, 1, ad 3um).

4. El “intercambio” entre la Iglesia y las religiones

Sobre aquella doble acción universal de Cristo por su Espíritu hay que entender el intercambio de la Iglesia con los pueblos, sus culturas y sus religiones (cf. CR 78, 81).

El Espíritu, uno y el mismo, obra en los pueblos impulsándolos hacia Cristo, y obra desde Cristo, presente en la Iglesia, impulsándola a misionar a todos los pueblos. Jesús asume la *peregrinación de los pueblos* y congrega al Pueblo de Dios para que los atraiga al Reino: “Por eso les digo que muchos vendrán de Oriente y de Occidente y se sentarán a la mesa con Abraham, Isaac y Jacob, en el Reino de los Cielos” (Mt 8,11-12). A la vez, Jesús perfecciona aquel movimiento con la *misión a los pueblos*. Así el universalismo del AT, abierto en los cantos del Siervo, se cumple en la Iglesia del NT, enviada por el Resucitado a hacer discípulos a los pueblos: “vayan y hagan que todos los pueblos sean mis discípulos” (Mt 28,18-20). El Espíritu actualiza y universaliza la obra de Jesús *actuando en la Iglesia centrífugamente*, al impulsar su misión para dar a Cristo a todos (CEC 732, 738), y *actuando en los pueblos centrípetamente*, al moverlos hacia la fe en Cristo y hacia la Iglesia (CEC 683, 737). La misión es una *epiphania* (AG 9b) que completa la acción oculta de Dios, manifiesta la presencia del Espíritu, comunica la plenitud de Cristo y extiende la catolicidad de la Iglesia, *congregando al Pueblo de Dios, uno y universal, desde todos los pueblos* (AG 15).

y mueve todo el cuerpo, que su operación pudo ser comparada por los Santos Padres con el servicio que realiza el principio de la vida, o el alma, en el cuerpo humano” (LG 7g).

El axioma *Dios llega antes que el misionero* indica una actividad del Espíritu que no afecta

“únicamente a los individuos, sino también a la sociedad, a la historia, a los pueblos, a las culturas y a las religiones” (RMi 28). Esa obra exige “respeto por el hombre en su búsqueda de respuesta a las preguntas más profundas de la vida y respeto por la acción del Espíritu en el hombre” (RMi 29).

La tarea misionera, guiada por el Espíritu, busca salvar y manifestar aquella obra escondida.

“La actitud católica consiste en descubrir el núcleo espiritual y la vocación —en última instancia, el trabajo del Espíritu— buscando el fondo de identidad de una cultura, de un pueblo, de una religión también”.⁴⁰

Por eso la Iglesia va *al encuentro de una gracia de Dios* derramada en los pueblos, a pesar de sus fallas y opacidades, para *perfeccionar la acción secreta del Espíritu*, enriqueciéndola y enriqueciéndose, porque recién

“cuando civilizaciones como las de India o China hayan sido penetradas por el Evangelio, *entonces aparecerán nuevas formas de vida religiosa auténticamente católicas*, es decir, verdaderamente inspiradas por la Iglesia, expresando la unidad de la misma fe y, sin embargo, diferentes de aquellas que nosotros conocemos, enriqueciendo la catolicidad”.⁴¹

Además, los dones de los pueblos ayudan a la Iglesia a *descubrir las innumerables riquezas de Cristo*. Esos dones, semillas del Verbo dispersas, alcanzan su plenitud en Cristo, el *Verbo total*, que concentra personalmente toda semilla de verdad, bondad y belleza. El Verbo encarnado, *universal concreto* de dimensiones

40. “La actitud católica consiste en descubrir el núcleo espiritual y la vocación —en última instancia, el trabajo del Espíritu— buscando el fondo de identidad de una cultura, de un pueblo, de una religión también” (J. GRITTI, *L'expression de la foi dans les cultures humaines*, Centurion, Paris, 1975, 138).

41. Y. DE MONTCEUIL, *Aspects de l'Eglise*, Cerf, Paris, 1951, 62-63.

inmensas (Ef 3,18), reúne en sí todos los valores de todas las culturas. Al dar a los pueblos el *misterio de Cristo*, plenitud de la salvación, la Iglesia les entrega la plenitud de sus valores humanos, culturales y religiosos. De ahí que la Esposa tiende a las culturas por fidelidad a su Esposo, Verbo de Dios que se encarna en un mundo que le es familiar, pues “todo ha sido por Él y para Él” (Col 1,16-17). Participando de la catolicidad de Cristo, ella debe “encontrar aquello que, en Cristo, es para la humanidad y para el mundo, y aquello que, en la humanidad y en el mundo, es para Cristo”.⁴²

La Iglesia asume, purifica y eleva los dones de los pueblos “para confesar la gloria del Creador, para ilustrar la gracia del Salvador y para ordenar debidamente la vida cristiana” (AG 22a). *Ilustrar la gracia del Salvador* significa que todos los recursos de las culturas ayudan a formar el *rostro del Cristo total*.⁴³ Cada cultura permite a la Iglesia reexpresar el misterio de Cristo de un modo nuevo y “desarrollar nuevas expresiones de la riqueza del Espíritu” (DP 234). El intercambio de la inculturación (SA 21) ayuda tanto a los pueblos como a la Iglesia. La pluralidad de culturas expresa mejor *la Plenitud de Cristo*; por eso la Iglesia debe:

“aceptar de las culturas de los pueblos todo aquello que está en condiciones de expresar mejor las inagotables riquezas de Cristo (Ef 3,8). Sólo *con el concurso de todas las culturas* tales riquezas podrán manifestarse cada vez más claramente y la Iglesia podrá caminar hacia un conocimiento cada día más completo y profundo de la verdad, que le ha sido dada ya enteramente por su Señor” (FC 10).

Se da así un *admirable intercambio de dones divinos*: entre aquellos que los pueblos dan al Pueblo de Dios —dones que expresan gérmenes de Cristo e impulsos del Espíritu— y el gran Don de la totalidad de Cristo y de su Espíritu que la Iglesia reci-

42. Y. CONGAR, *Le rôle de l'Eglise dans le monde de ce temps* en Y. CONGAR-M. PEUCHMAURD, *Vatican II. L'Eglise dans le monde de ce temps. Constitution pastorale Gaudium et Spes*, Cerf, Paris, 1967, 325-326.

43. En analogía con la frase de Dante en la *Divina Comedia* (Purg. XXXII, 102) “Cristo es romano”, Juan Pablo II ha dicho en Asia que “Cristo es asiático” y en Africa ha hablado del “Cristo africano”.

be, tiene y da a los pueblos. El fin de este intercambio es realizar *la plenitud de Cristo en la Iglesia y en el Mundo*, porque Cristo llena al mundo por la Iglesia y a la Iglesia desde el mundo.⁴⁴

El *doble dinamismo universal del Espíritu*, invisible y centrípeto por un lado, y sacramental y centrífugo por el otro, expresa el universalismo salvífico de Dios centrado en Cristo, la singularidad peculiar de la Iglesia y de su catolicidad, que rebasa la mera dialéctica lógica universal-particular, y el intercambio con los pueblos para alcanzar la Plenitud.

5. *¿Ecclesia extra ecclesiam?*

Otro aspecto de la cuestión es la posible *eclesialidad* de las religiones, que se responderá mejor al considerar su valor *salvífico*. ¿Tienen las religiones, junto a su limitado valor salvífico (CR 85), algún valor eclesial? La *ecclesia universalis* congrega desde Abel hasta el último elegido e incluye a los “justos no cristianos”, antes y después de Cristo, justificados por él y *espiritualmente* cristianos. Está formada por todos los individuos “que han sido, son o serán sus miembros por la fe en Cristo”.⁴⁵ Pero, ¿hay alguna *eclesialidad* en las religiones, vistas como comunidades e instituciones, antes y fuera de la Iglesia visible? ¿Hay *ecclesia extra ecclesiam*, o *extra ecclesiam nulla Ecclesia*? Las preguntas interrogan si hay alguna forma de *eclesialidad* antes y fuera de la *Iglesia de Cristo*, configuración escatológica, católica y sacramental de la Iglesia constituida por Cristo y manifestada en el Espíritu (LG 2).

La *Iglesia desde Abel* incluye hombres de todos los tiempos pertenecientes a pueblos que transitan la historia bajo el influjo salvífico de Cristo. Ellos son llamados por Dios *en medio de sus*

44. “Cristo es plenitud de la Iglesia, pero por ella alcanza también su plenitud (Ef 1,23)... Cristo nos llena con su plenitud; pero en su cuerpo místico, que debe crecer hasta llegar a la plenitud (Ef 4,13), es completado o plenificado por nosotros. Cristo recibe, pues, de los hombres y de la creación” (Y. CONGAR, *Propiedades esenciales de la Iglesia*, en J. FEINER - M. LÖHRER, *Mysterium Salutis. Manual de teología como historia de la salvación*, IV/1, Cristiandad, Madrid, 1973, 507).

45. Y. CONGAR, *Vision de l'Église chez Thomas von Aquin*, *RevScPhTh* 62 (1978) 526.

lazos sociales, históricos, culturales y religiosos. Los justos no cristianos se asocian a su modo a la pascua de Cristo (GS 22) y participan *mystice* de su Cuerpo al responder a la gracia *en y por medio* de las semillas del Verbo y de los frutos del Espíritu presentes en sus culturas y religiones. Pero Dios ha querido salvar “constituyendo un pueblo” (LG 9). Al convocar a los hombres a su Pueblo, Dios asume su dimensión social e histórica. Se puede descubrir *una figura de eclesialidad en el valor cohesivo de las religiones de los pueblos* en las que se dan mediaciones comunitarias e institucionales que, si bien no se identifican con la comunidad e institución eclesial, transmiten “cuanto hay de bueno y verdadero entre ellos” (LG 16), en cuya participación juegan los individuos su respuesta a la gracia.

“Dada la característica de socialidad, propia del ser humano, las religiones, *en cuanto expresiones sociales de relación del hombre con Dios*, ayudan a sus adeptos a la acogida de la gracia de Cristo (*fides implicita*) necesaria para la salvación” (CR 4).

Por eso, agrego, les ayudan a su misteriosa vinculación a la Iglesia. Pero, al no realizar una comunión centrada en el Mesías, como tienen las iglesias cristianas y, de algún modo, Israel, *esta eclesialidad es muy frágil*, una cierta *Iglesia de incógnito*, “que anhela internamente llegar a una visibilidad sacramental adecuada”.⁴⁶ Tal aspiración denota, apenas, un *proceso de eclesialización*.⁴⁷ Hay en las estructuras religiosas comunitarias una *virtual*

46. E. SCHILLEBEECKX, *Iglesia y Humanidad*, *Concilium* 1 (1965) 79. DE LUBAC rechaza la expresión “una Iglesia que se ignora” (*Paradoja y misterio de la Iglesia*, Sígueme, Salamanca, 1967, 156).

47. Esta figura de una *mínima eclesialidad* puede ser completada con otro argumento, que no es posible desarrollar aquí, usado por San Agustín y Santo Tomás al responder a la cuestión de *necessitate sacramentorum*. “Según Agustín ‘los hombres no pueden unirse en una religión, verdadera o falsa, si no se vinculan mediante la relación (consortio) de algunos signos o sacramentos visibles’ (*Contra Faustum* XIX, 11; PL 42,355). Por eso es necesario para la salvación humana que los hombres se unan en una sola confesión de la religión verdadera. Y por eso los sacramentos son necesarios para la salvación” (ST III, 61, 1, sc). Los sacramentos *son convenientes a la dimensión social del hombre, de la religión y del signo*, ya que reúnen a los hombres en una comunidad de culto a Dios. El carácter social de todo signo —*De Doctrina Christiana* II, 25: “Los hombres tendrán necesi-

eclesialidad en camino hacia la plena actualidad eclesial. Juan Pablo II destaca en las religiones, y no sólo en sus individuos, el valor real y objetivo de su *ordenación* al Pueblo de Dios universal:

“Es precisamente, el *valor real y objetivo* de esta ‘ordenación’ a la unidad del Pueblo de Dios, muchas veces escondida a nuestros ojos, lo que podemos reconocer en la Jornada de Asís”.⁴⁵

A estas categorías se pueden unir las usadas en LG 2 y CEC 760 para el período *ante legem* —que persiste de algún modo en las religiones que no participan de la revelación bíblica— y decir que en ellas, en cuanto estructuras visibles, comunitarias, históricas e institucionales, hay una *prefiguración* de la Iglesia como comunidad de salvación. Una *figura* que apunta hacia una realidad (ST III, 8, 3, ad 3um) pero no se identifica con ella. Conforme a la lógica de la “encarnación redentora” la Iglesia debe *asumir* el movimiento de eclesialización o la figura eclesial de los pueblos, *purificar* lo que no condice con el Evangelio, y *completar* la *plena actualidad eclesial* instaurando al Pueblo de Dios *actualiter* en el mundo. La misión ayuda a los pueblos a alcanzar la *Plenitud de Cristo, del Espíritu y también de la Iglesia*, pues hay muchas figuras pero “la realidad es el Cuerpo de Cristo” (Col 2,17).

II. LA MISIÓN UNIVERSAL

La sacramentalidad católica de la Iglesia conduce a considerar su *misión universal* en el plan de Dios que quiere la salvación de toda la humanidad (CR 12, 23-26, 76, 103/4, 114-117).

dad de signos no solamente para la enseñanza sino para la vida social” (PL 34,54)— cohesiona y forma comunidad. La práctica sacramental común es un medio que confiesa la fe cristiana, la religión verdadera. La Iglesia es fabricada “per fidem et fidei sacramenta” (ST III, 64, 2, ad 3um).

48. JUAN PABLO II, *Alocución a los cardenales y prelados de la Curia romana* 22/12/1986, *L'Oss Rom* 4/1/87, 7.

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

1. La misión: exigencia de la catolicidad de la Iglesia peregrina

a. La Iglesia: comunión misionera

La misión tiene un lugar central en la Iglesia⁴⁹ porque ella “existe para evangelizar” (EN 14). La *misionalidad* es una dimensión esencial de la *eclesialidad*. Esto lleva a integrar plenamente la misionología en la eclesiología y a pensar una eclesiología dinámica y misionera. Esta *circularidad* Iglesia-misión ve a la Iglesia como un *misterio de comunión misionera*.

“La comunión genera comunión», y esencialmente se configura como «*comunión misionera*»... La comunión y la misión están profundamente unidas entre sí, se compenetrán y se implican mutuamente, hasta tal punto que «la comunión representa a la vez la fuente y el fruto de la misión: la comunión es misionera y la misión es para la comunión»“ (ChL 32).

La misión pertenece a la Iglesia peregrina en cuanto efecto y prolongación de las misiones divinas. El “amor fontal o caridad de Dios Padre” (AG 2b) funda el dinamismo de las *misiones trini-*

49. “... la llamada *vuelta o «repatriación» de las misiones a la misión de la Iglesia*, la confluencia de la misionología en la eclesiología y la inserción de ambas en el designio trinitario de salvación, han dado un nuevo respiro a la misma actividad misionera, concebida no ya como una tarea al margen de la Iglesia, sino inserta en el *centro* de su vida, como compromiso básico de todo el Pueblo de Dios” (RMi 32).

tarias, del “Dios-en-misión”,⁵⁰ primer punto de referencia de la misión eclesial.

“La Iglesia *peregrinante* es, por su naturaleza, *misionera*, puesto que toma su origen de la misión del Hijo y de la misión del Espíritu Santo, según el propósito de Dios Padre” (AG 2a).

La misión surge de la índole peregrina de la comunión eclesial y arraiga de un modo peculiar en su *catolicidad* (AG 1). Este punto es acentuado por la reflexión teológica del siglo XX y también por el magisterio reciente: la misión es una exigencia de la catolicidad (CEC 848).

“La Iglesia, enviada por Dios a las gentes para ser *sacramento universal de salvación*, por exigencia íntima de su misma *catolicidad*, obedeciendo al mandato de su Fundador, se esfuerza por anunciar el Evangelio a todos los hombres” (CEC 849).

b. Dialéctica entre la catolicidad y la misión

Hay una profunda relación dialéctica entre la catolicidad y la misión (CR 76, CEC 848-856). Un aspecto de la naturaleza católica de la Iglesia es su misión universal.⁵¹ *La misión tiene un destino universal* (EN 49; RMi 23): se dirige “a todos los pueblos” (Mt 28,19); “a toda la creación” (Mc 16,15); “a todas las naciones” (Lc 24, 47); “hasta las confines de la tierra” (Hch 1,8); “ante todos los hombres” (Hch 22,15).

La Iglesia es “catolicidad dinámica y *élan* misionero: del uno al otro no hay punto de diferencia”.⁵² La catolicidad y la misión son *correlativas* y entre ellas hay cierta *causalidad recíproca*. a) *La catolicidad es causa de la misión*, ya que ésta es una propiedad de la Iglesia, sujeto agente de la misión, y la misión es una

50. S. DIANICH, *Iglesia en misión. Hacia una ecclesiólogía dinámica*, Sígueme, Salamanca, 1988, 211. Las misiones trinitarias son prolongaciones temporales de las procesiones eternas (ST I, 43, 1).

51. “La Iglesia es católica: Anuncia la totalidad de la fe; lleva en sí y administra la plenitud de los medios de salvación; es enviada a todos los pueblos; se dirige a todos los hombres; abarca todos los tiempos; es, por su propia naturaleza, *misionera* (AG 2)” (CEC 868).

52. DE LUBAC, *Le fondement théologique des missions*, Seuil, Paris, 1946, 32.

exigencia de la catolicidad. b) *La misión es causa de la catolicidad*, porque por aquella la Iglesia realiza efectivamente su catolicidad. Journet ha estudiado esta dialéctica mostrando que la misión, propia del tiempo de la Iglesia, es “la puesta en obra, en el registro dinámico del obrar, de su catolicidad estructural y constitutiva”⁵³ hasta alcanzar la *catolicidad final*.⁵⁴ Así se establece la progresión: catolicidad inicial o esencial, acción misionera, catolicidad final o efectiva. La catolicidad y la misión están unidas entre sí, se compenetran y se implican mutuamente, hasta el punto que cada una es, a su modo, fuente y fruto de la otra. La comunión católica es misionera y la misión es universal, para hacer más plenamente católica la comunión. Por eso se puede hablar de *catolicidad o universalidad misionera* y de *misión católica o universal*.

(1) Un primer movimiento va *de la catolicidad a la misión*. “La Iglesia no deviene universal (o católica) porque ella se ocupe de la misión, sino que ella *se ocupa de la misión porque es esencialmente universal*”.⁵⁵ La Iglesia se extiende respondiendo al llamado de su naturaleza católica y la catolicidad *se va realizando* según la misión se despliega en la historia. Al misionar la Iglesia extiende y, a la vez, enriquece su catolicidad con los aportes de los pueblos.

“... el beneficio de esta liberación no será para ellos solos: todo el cuerpo de la Iglesia, donde ellos serán injertados, se beneficiará, porque ellos la ayudarán a explotar *de una manera nueva* el tesoro que ella ha recibido de Dios y cuya fecundidad no tiene límites. Por eso las misiones aparecen más todavía como *la actualización de la catolicidad de la Iglesia*: no solamente dándole a ella miembros más numerosos o incluso cualitativamente diversos, sino haciendo manifestar a la luz del día toda la variedad del Don divino”.⁵⁶

(2) Un movimiento complementario va *de la misión a la catolicidad*. Porque la catolicidad es *don y tarea*, la misión tiene que de-

53. CH. JOURNET, *L'Église du Verbe Incarné*, II, Descleé, Paris, 1951, 1207.

54. JOURNET, o. c., 1951, 1252.

55. R. SCHNACKENBURG, *Règne et Royaume de Dieu. Essai de théologie biblique*, l'Orante, Paris, 1965, 156.

56. DE MONTCHEUIL, o. c., 1951, 161.

sarrollarla activamente. La historia de la Iglesia es el desarrollo histórico de su catolicidad por la misión. Esto se puede verificar históricamente, como lo hizo el Papa con respecto a la primera evangelización de América al llamarla “un despliegue misionero sin precedentes... una nueva configuración al mapa eclesial... el prorrumpir vigoroso de la catolicidad querida por Cristo”. La Iglesia es hoy *más universal* que en otros momentos porque el ámbito de su presencia es el mundo entero, como lo advirtió el Concilio y se hace patente al llegar al III milenio. Más aún, en virtud del proceso de globalización, se plantea ahora el novedoso “encuentro entre el universalismo cristiano, es decir, la catolicidad de la fe, y el universalismo humano, nacido de la unificación del mundo”.⁵⁷ Evangelizar el hecho y la idea de la globalización requiere pensar la *sintonía* entre la catolicidad eclesial y la mentalidad universalista, guardando tanto la unidad como la distinción.⁵⁸

2. Las razones de la misión evangelizadora

a. Razón general: comunicar la plenitud de Cristo al hombre

¿Cuál es el sentido de la misión de anunciar el Evangelio y de implantar la Iglesia en el mundo. Si la pertenencia visible a la Iglesia peregrina no es intrínsecamente necesaria para lograr la salvación *eterna* de los *individuos*, ¿qué razones justifican su misión evangelizadora? ¿*Para qué, entonces, la misión?* (RMi 4) ¿Será para realizar *más plenamente* la salvación no sólo a nivel individual y eterno sino también *comunitario e histórico*? Es difícil contestar esas preguntas pero es útil, al menos, indicar la razón que subyace a respuestas particulares.

El plan de Dios, centrado en Cristo, sigue la “lógica de la encarnación redentora”, es decir, se adapta al modo humano de ser, conocer y obrar, comunicando la salvación “de hombre a hombre”,

57. A. DONDEYNE, *Rencontre des Cultures: Vrai et Fausse Universalisme, Justice dans le monde* 3 (1962) 38.

58. C. GALIÀ, *Catolicidad y globalización. A propósito del Sínodo para América*, *Criterio* 2205/6 (1997) 610.

y por eso se realiza mediante el hombre Jesús y su Iglesia. La economía divina posee una “dinámica encarnatoria” que objetiva, intensifica y plenifica la salvación.

“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” (CR 24).

En los textos citados de CR 24 y 76 aparecen varios temas que justifican la misión dirigida a individuos y pueblos: la economía encarnatoria, la dinámica de plenitud o de mayor realización, el pleno conocimiento de la verdad, la comunión del pueblo de Dios, la activa colaboración para la venida del Reino. Se pueden sintetizar diciendo que la misión evangelizadora, que trasmite la revelación definitiva y universal de Dios en Cristo por el Espíritu, tiene como fin *llevar a su mayor plenitud comunitaria e histórica la salvación*.

De Lubac pensaba de una manera similar cuando, hace medio siglo, acuñó esta sugestiva frase: “Las misiones no son solamente «une affaire» de vida o de muerte sino de *plenitud de vida*”.⁵⁹ En realidad, ya en el capítulo VII de *Catolicismo* titulado *La salvación por la Iglesia*, al plantearse la necesidad de la Iglesia para la salvación de los infieles, tomaba una fórmula usada por Glorieux que sostenía que las misiones aportan una *plenitud de vida*. En Cristo Dios se da como Plenitud al hombre ya en el tiempo, constituyendo la plenitud del hombre y del tiempo, como pro-

59. H. DE LUBAC, *Le fondement théologique des missions*, Seuil, Paris, 1946, 37.

clama Juan Pablo II al meditar sobre la Encarnación (TMA 9-10). La misión de la Iglesia es “necesaria” para que todos los hombres de todos los tiempos y lugares (RMi 11) puedan participar, ya en esta historia peregrina, de “las inescrutables riquezas de Cristo” (Ef 3,8) mediante la comunión en el Espíritu.

b. Razones de carácter cristológico y eclesiológico

No es posible pensar a fondo las distintas razones que muestran la necesidad-conveniencia de la misión de la Iglesia en la historia. En esta sección, de carácter conclusivo, se sugieren algunos argumentos acerca del servicio de la misión a una *mayor plenitud de vida*.

La adhesión a Cristo es una mayor plenitud en el conocimiento de la verdad

En consonancia con lo que dice CR 13 sobre “la salvación como verdad y el estar en la verdad como salvación” (cf. CR 90, 103), el *Catecismo* explica sobre el motivo de la misión

“En efecto, Dios quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento pleno de la verdad (1 Tim 2,4). *Dios quiere la salvación de todos por el conocimiento de la verdad. La salvación se encuentra en la verdad.* Los que obedecen la moción del Espíritu de verdad están ya en el camino de la salvación; pero la Iglesia, a quien esta verdad ha sido confiada, debe ir al encuentro de los que la buscan para ofrecérsela. *Porque cree en el designio universal de salvación, la Iglesia debe ser misionera*” (CEC 851).

La íntima relación entre la revelación de la verdad y la oferta de salvación, considerada en trabajos anteriores, evoca la enseñanza de Santo Tomás para quien el conocimiento de las Personas divinas nos fue necesario “para que pensemos rectamente acerca de la salvación del género humano, que es llevada a término (perficitur) por medio del Hijo encarnado y del don del Espíritu Santo” (ST I, 32, 1, ad 3um). La Plenitud del Verbo de la Verdad y la Vida, que ha tendido su carpa entre nosotros, es participada más plenamente cuando Cristo es conocido por la fe y reconocido por la confesión de la fe de una manera personal, o sea, consciente y libre, por “una decisión radical” (CR 24) de la persona. El anuncio del Evangelio y la fe explícita en Cristo hacen cre-

cer las posibilidades de salvación. La adhesión personal de la fe a Cristo lleva a su plenitud el *anima naturaliter christiana* de todo hombre. En este sentido, proponer el Evangelio es un *homenaje a la inteligencia y a la libertad* de los hombres que pueden adherirse personalmente por la fe al Dios comunicado en Cristo. Lo decía Pablo VI:

“... Pero proponer a esa conciencia la verdad evangélica y la salvación ofrecida por Jesucristo... *lejos de ser un atentado contra la libertad religiosa es un homenaje a esta libertad, a la cual se ofrece la elección de un camino que incluso los no creyentes juzgan noble y exaltante...* Este modo respetuoso de proponer la verdad de Cristo y de su reino, más que un derecho es un *deber* del evangelizador. Y es a la vez un *derecho* de sus hermanos recibir a través de él el anuncio de la Buena Nueva de la salvación. Esta salvación viene realizada por Dios en quien El lo desea y por caminos extraordinarios que sólo El conoce. En realidad, si su Hijo ha venido al mundo ha sido precisamente *para revelarnos*, mediante su palabra y su vida, *los caminos ordinarios de la salvación*” (EN 80).

La misión hace más pleno el señorío histórico de Cristo, Cabeza de la humanidad

La Iglesia es como un sacramento que hace presente a Cristo en todo tiempo y lugar. Su misión apunta a que Cristo sea comunicado y recibido como causa universal de salvación y cabeza de la humanidad redimida *ya en la historia*, para “que toda lengua proclame, para gloria de Dios Padre, que Jesucristo es el Señor” (Flp 2,11). La Iglesia evangeliza para que Cristo pueda ser confesado públicamente por personas y comunidades. Por eso su misión se dirige no sólo a los individuos sino “sobre todo a los pueblos y a las culturas” (CR 24).

Pertenece a la lógica encarnatoria y católica de la salvación que la predicación del Evangelio y la confesión de Cristo empuje la historia hacia su advenimiento escatológico (AG 9). La evangelización de la historia tiene así cierta relación con la llegada de la Parusía como final-meta de la historia. El fin de la Iglesia y de su misión es “que se cumpla efectivamente el Propósito de Dios que puso a Cristo como principio de salvación para todo el mundo” (LG 17). La misión sirve para manifestar y cumplir el Plan salvífico conduciendo la historia a su plenitud. Es *epifánica* porque revela el misterio de la historia y su destino de unidad universal (AG 7).

La misión debe llevar el Evangelio durante la historia a todos los pueblos y sólo entonces advendrá el final: "Se proclamará esta Buena Noticia del Reino en el mundo entero (*oikouméné*) para dar testimonio a *todos los pueblos* (*pánta tá ethnón*). Y entonces vendrá el fin" (Mt 24,14). Hay una incidencia misteriosa del proceso histórico de la evangelización de los pueblos en el *adviento del Reino escatológico*.⁶⁰ La misión actúa "esperando y acelerando la venida del Día del Señor" (2 Pe 3,12) hasta alcanzar la Promesa de Dios: "nuevos cielos y nueva tierra, en los que habite la justicia" (2 Pe 3,13).

La misión realiza de un modo más pleno, concreto y universal la caridad de Cristo

Dios se ha dado a Sí mismo en su Hijo (Jn 3,16) y en su Espíritu (Jn 14,16). Dios, que es Amor (1 Jn 4,8), derrama su amor en nuestros corazones por el Don de su Espíritu (Rm 5,5). La caridad es un don que recibimos de Dios y que tenemos para comunicar a todos los hombres. "*Sólo un universal del Don pertenece a todos*. El se expresa en una tensión extática que, paradójicamente, no le hace encontrar su identidad más que saliendo de sí".⁶¹

La misión de la Iglesia es testimoniar la caridad de Dios en Cristo a todos (RMi 31; AG 10). La misión abre a la fe en el amor divino manifestado en Cristo, porque "nosotros hemos conocido el amor que Dios nos tiene y hemos creído en Él" (1 Jn 4,16). A la vez que comunica a todos el amor "de" Cristo invita a todos al amor "a" Cristo, para que Cristo, el mayor Amante, sea también el supremo Amado. La misión ayuda a alcanzar la plenitud del amor en la caridad a Dios y al hombre "en Cristo", fuente y modelo del verdadero amor.

"Por otra parte el amor de Dios y del prójimo, hecho posible en última instancia por Jesús, el único mediador, es el solo camino pa-

60. Este punto ha sido planteado por L. GERA; cf. *La Iglesia frente a la situación de dependencia* en L. GERA, A. BÜNTIG, O. CATENA, *Teología, pastoral y dependencia*, Guadalupe, Buenos Aires 1974, 43-45; *Religión y Cultura. El diálogo del Cristianismo con la Cultura Moderna*, SEDOI 86/87 (1985) 34-35.

61. P. EYT, *Universel rationnel et universel catholique* en G. GEFFRE, *Théologie et choc des cultures*, Cerf, Paris 1984, 174.

ra llegar a Dios mismo. *Las religiones pueden ser portadoras de la verdad salvadora sólo en cuanto llevan a los hombres al verdadero amor*" (CR 87).

El amor universal de Cristo funda el amor a Cristo en todos y en cada uno de los hombres. Es el amor del Buen Samaritano (Lc 10,25-37), universal y concreto, que se abre a todos y se aproxima a cada uno, sin fronteras, hasta el punto que *caritas* y *catholicitas* se vuelven sinónimos.⁶² Por la globalización comunicacional hemos contemplado en 1997 la *universalidad concreta de la caridad* en Teresa de Calcuta, símbolo real del "universal católico". Un *amor universal* por los "murientes" que yacen en "la ciudad de la alegría" y que "alza de la basura al pobre". Un *amor evangélico* que contempla a Jesús, el Pobre, en sus hermanos más pequeños (Mt 25,31). Un *amor cristiano* con una universalidad *centrada* en Cristo y vivida desde una identidad católica y religiosa transparente. Un *amor católico* que manifiesta una universalidad *abierta* a todos sin acepción: socorría a todos los miserables; aceptaba a todos como voluntarios; y fue reconocida por todos, en la India y el mundo.

La misión efectúa una mayor realización social, histórica y universal de la Iglesia

La misión es conveniente para que la Iglesia alcance, sacramentalmente, a todos los hombres y pueblos, para que realice efectiva o extensivamente su catolicidad esencial o intensiva, para que enriquezca su catolicidad llenándose con la herencia de los dones de todos los pueblos.

"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 todas las lenguas, que entiende y abraza todas las lenguas en el amor, y supera de esta forma la dispersión de Babel' (AG 4) (CR 78).

62. SAN AGUSTÍN: "... et nescio quis ponit in Africa fines charitatis! Extende charitatem per totum orbem, si vis Christus amare; quia membra per orbem iacent" (*In Ep. Joh. ad Parthos* 10, 8; PL 35, 2060).

La misión no se funda sólo en la necesidad de los hombres de ser salvados sino también en la vocación de la Iglesia a dilatarse universalmente, en su naturaleza católica destinada a reunir en un sólo Cuerpo a toda la humanidad salvada. La catolicidad se realiza plenamente por la convergencia de la peregrinación centrípeta de los pueblos y por la misión centrífuga de todo el Pueblo de Dios, para que la Iglesia sea plenamente un "Pueblo de pueblos".

Aquí corresponde enunciar el tema de *la misión como diálogo y anuncio* (DA 77, 82; CR 78, 105-106, 114-117). La misión es un diálogo, salvífico y evangelizador, que implica dar y recibir, hablar y escuchar, enriquecer y ser enriquecido. En la relación entre la Iglesia y las religiones el diálogo apunta a recibir y el anuncio menta el dar. El diálogo lleva a aprender, "advertir en un diálogo paciente y sincero las riquezas (*divitias*) que Dios generoso, ha distribuido a las gentes"... y "examinar esas riquezas (*istas divitias*) a la luz del Evangelio, liberarlas y someterlas al señorío de Dios Salvador" (AG 11). El anuncio busca enseñar con sencillez la plenitud de Cristo para que hombres y pueblos tengan Vida en abundancia. La Iglesia, como Jesús, debe tener humildad para recibir y generosidad para dar.⁶³

"La tarea misionera implica un *diálogo respetuoso con los que todavía no aceptan el Evangelio* (cf. RMi 55). Los creyentes pueden sacar provecho para sí mismos de este diálogo *aprendiendo a conocer mejor cuanto de verdad y de gracia se encontraba ya entre las naciones, como por una casi secreta presencia de Dios* (AG 9). Si ellos *anuncian* la Buena Nueva a los que la desconocen, es para consolidar, completar y elevar la verdad y el bien que Dios ha repartido entre los hombres y los pueblos, y para purificarlos del error y del mal para gloria de Dios, confusión del diablo y felicidad del hombre (AG 9)" (CEC 856).

63. "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... *el diálogo interreligioso pide la humildad de Cristo y la transparencia del Espíritu Santo*" (CR 116).

El intercambio misionero establece un *círculo de gracia* en el que los pueblos se enriquecen con el Don que les da la Iglesia y ésta se beneficia con los dones que Dios ha puesto en las culturas y religiones.⁶⁴ Este estilo dialogal de la misión corresponde al mismo ser de la Iglesia y de su relación al mundo conforme al “diálogo de salvación” instaurado por Dios.

“... la Iglesia, sujeto servidor de la Revelación en su servicio al mundo, es, por esencia, una *Iglesia dialogal*, una *Iglesia en diálogo*. No a pesar de, sino precisamente en virtud de su exigencia fundamental de absolutividad, la Iglesia debe entablar un diálogo con el mundo. Y es capaz de hacerlo sin caer en el «hacer-como-si» (tun als ob). Para expresarlo de otra manera: el diálogo es la forma específica de que se reviste el testimonio de la Iglesia peregrina. Al mismo tiempo, el mundo —en el diálogo— ofrece a la Iglesia la posibilidad de dar realmente testimonio de manera singularísima y *ser, de este modo, Iglesia*”.⁶⁵

La misión dilata la caridad evangelizadora de la Iglesia

Al evangelizar la Iglesia pone en acto la caridad por la que comparte el mayor Don que ha recibido, la autocomunicación del mismo Dios en Cristo y en su Espíritu, para que todos los hombres puedan alcanzar esa *plenitud* formando el Pueblo de Dios ya en la historia. De esta forma, la débil unión con la Iglesia que tienen hombres de distintas religiones —se llame ordenación, vinculación, asociación o mística pertenencia, y se realice aun en los grados más imperfectos de la potencia y la figura— puede convertirse en una comunión perfecta en la plena actualidad eclesial ya *in statu viae*. Pablo VI usa este argumento en EN 53:

“Al contrario, la Iglesia piensa que estas multitudes tienen derecho a conocer la riqueza del misterio de Cristo, dentro del cual

64. “... no tenemos que considerarnos más como dando a los otros aquello que ellos no tienen más que recibir, sino *como dando a los otros de quienes nosotros también vamos a recibir*, y, puede ser, mucho más de lo que nosotros habremos dado... Los cristianos que aportan la fe a aquellos que no la tienen aún, se preparan a devenir un día los deudores. Es un intercambio que se instituye. La actividad misionera realiza un *círculo de gracia*” (DE MONTCHEUIL, o. c., 161).

65. E. SCHILLEBEECKX, *Dios, futuro del hombre*, Sígueme, Salamanca 1970, 134.

creemos que toda la humanidad puede encontrar, *con insospechada plenitud*, todo lo que busca a tientas acerca de Dios, del hombre y de su destino, de la vida y de la muerte, de la verdad”.

La Iglesia, al difundir por la misión el sumo Bien que recibe y posee como un Don, dilata su caridad haciéndola efectiva y plenamente universal.

“Por ella la Iglesia afirma en acto su voluntad de comunicar aquello que ella posee a toda la humanidad. Eso es para ella un medio eficaz par mostrar que no está limitada a un círculo cualquiera, a un pueblo, a una raza determinada, sino que *su caridad es verdaderamente universal*, es decir, que ella posee la verdadera caridad, aquella que se extiende a todos sin distinción”.⁶⁶

En esta línea cabe preguntarse: si no amamos de ese modo, si no difundimos el don recibido y el bien poseído, si no queremos para los demás la plenitud que gozamos ¿nos salvaremos? Pablo VI, al concluir *Evangelii nuntiandi*, salía al paso a la falta de ardor evangelizador con dos argumentos. Uno relativo a la libre adhesión a la verdad, visto más arriba. Otro basado en el amor, la vocación, el derecho y el deber de compartir lo recibido gratuitamente.

“Y El nos ha ordenado transmitir a los demás, con su misma autoridad, esta revelación. No sería inútil que cada cristiano y cada evangelizador examinase en profundidad, a través de la oración, este pensamiento: *los hombres podrán salvarse por otros caminos, gracias a la misericordia de Dios, si nosotros no les anunciamos el Evangelio; pero, ¿podremos nosotros salvarnos si por negligencia, por miedo, por vergüenza... o por ideas falsas, omitimos anunciarlo?*” (EN 80).⁶⁷

66. DE MONTCHEUIL, o. c., 159.

67. “Aunque Dios, por caminos conocidos sólo por Él, puede llevar a la fe, sin la que es imposible agradarle (Hb 11, 6), a los hombres que ignoran el Evangelio sin culpa propia, corresponde, sin embargo, a la Iglesia la necesidad y, al mismo tiempo, el derecho sagrado de evangelizar (AG 7)” (CEC 848).

3. *Pentecostés: símbolo de la Iglesia católica y misionera*

Pentecostés es el principio *sacramental* de la Iglesia católica y misionera (CR 31, 49, 57, 78). En la comunidad de discípulos, germen del pueblo mesiánico, todos quedan llenos del Espíritu Santo y hablan en lenguas “según el Espíritu les permitía expresarse” (Hch 2,4). Son las lenguas de los peregrinos venidos a Jerusalén, que pertenecen a pueblos dispersos por toda la ecumene, interiores o exteriores al Imperio (vv. 9-11), que representan a “todas las naciones del mundo” (v. 5; cf. Lc 24,47). La multitud pluricultural se congrega y se asombra al escuchar las maravillas de Dios, “cada uno en su propia lengua” (vv. 6, 8, 11). *Lengua o lenguaje* se ha de entender no sólo en sentido semántico y literario sino sobre todo en sentido antropológico y cultural (EN 63). Un modo de hablar revela un modo de ser, sentir y pensar. La lengua se identifica con la mentalidad de una cultura. La diversidad de las lenguas representa la variedad de los pueblos y las culturas. Pentecostés:

“no da a los hombres aquella lengua única que habían perdido en Babel... Él les da, al contrario, hablar a los oyentes en sus propias lenguas... La lección es clara: la Iglesia *vuelve a confirmar todas las lenguas de los hombres*, todas las culturas en las que esas lenguas son su expresión y su vehículo”⁶⁸.

La diversidad de lenguas proclama *una sola fe* (Ef 4,5): es la comunión católica que anuncia el único Evangelio universal en cada lengua particular y reúne las culturas diversas en la alabanza al único Dios. El Espíritu se revela como el Espíritu de la unidad y la diversidad en la comunión. El *universal católico* del Pueblo de Dios abarca *todas* las lenguas no de un modo uniforme o nivelador sino integrando a *cada una* en la sinfonía de la catolicidad de la fe. En la comunidad políglota de Pentecostés el plural es mantenido por la unión cristológica y eclesiológica de opuestos propia de la catolicidad, que impele a asumir todas las culturas.

68. J. DUPONT, *La nouvelle Pentecôte (Hch 2,1-11) en Nouvelles études sur les actes des apôtres*, Cerf, Paris, 1984, 197-198.

“... la unidad de la Iglesia nace del hecho de que culturas diversas se reconozcan habitadas por el mismo Espíritu de Cristo, Espíritu que las transforma y las asume a todas... Sin consagrar ninguna cultura particular y asumiéndolas virtualmente a todas, *la Iglesia se instituye según un modelo que no puede conocer ninguna otra agrupación humana...* ella prefigura un Reino en el cual Dios será todo en todos, donde el «universal» será la comunión de las particularidades reconocidas y queridas como tales”.⁶⁹

La efusión del Espíritu es la cuna donde la Iglesia “nace una y universal naciendo múltiple y particular”.⁷⁰ Conforme a su catolicidad debe realizar la universalidad en la particularidad, la unidad en la multiplicidad y la identidad en la diferencia. La misión del Espíritu, de un modo distinto al Hijo, que por la Encarnación se une a una naturaleza humana singular, se realiza en una *multitud de personas*, diría Mühlen, pertenecientes a una *multitud de pueblos*, agrego. Pentecostés concentra el estatuto cristiano de la diversidad; allí el Espíritu se muestra:

“unificador *a priori* en el acto mismo que lanza la misión cristiana hacia el vasto mundo de las innumerables culturas humanas... el Espíritu Santo realiza lo humanamente inexplicable y al mismo tiempo lo más profundo de los hombres: la unidad más radical en la medida misma de la más radical diversidad”.⁷¹

La dispersión de Babel es *reinvertida* por la comunión de Pentecostés. Los Padres leyeron el hecho pentecostal como símbolo de catolicidad contrapuesta a *Babel* (Gn 11,1-9; cf. AG 21), figura bíblica de la confusión de las lenguas y de la dispersión de los pueblos. *Pentecostés* supera la separación entre las naciones para que “en todas las lenguas, animados de un mismo sentimiento, los discípulos entonen el himno de alabanza a Dios, porque el Espíritu ha anulado las distancias para ofrecer las primicias de todos los pueblos a Dios Padre”.⁷²

69. P. VALADIER, *L'Église en procès. Catholicisme et société moderne*, Calmann-Lévy, París, 1987, 231.

70. Y. CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint*, Cerf, París 1983, II, 38.

71. H. MÜHLEN, *L'Esprit dans l'Église*, Cerf, París, 1969, II, 117.

72. SAN IRENEO DE LYON, *Adversus haereses* III, 17, 2; SC 211, Cerf, 1974, 331-332.

Pentecostés es el signo visible de la unidad de los pueblos y la armonía de las lenguas en Cristo por la efusión del amor del Espíritu dado al Pueblo de Dios como nuevo vínculo de comunión. Pero el Espíritu *reinvierte Babel* no por un retorno a una universalidad prebabilica sino anunciando una inculturación del mismo Evangelio y de la misma fe en suelos culturales o espacios humanos variados y diversos. Desde entonces existe una inteligencia pentecostal de la unidad que supera *la unidad sin universalidad* de Babel en *el don de la universalidad en la unidad* de Pentecostés (CR 57).⁷³ Por eso Pentecostés designa la realidad permanente y siempre nueva del Espíritu que anima al Pueblo de Dios en la historia a actualizar el don de la catolicidad por la misión. La animación del Espíritu reinvierte el carácter babilico de la historia e imprime en los pueblos un dinamismo pentecostal hacia la unidad.

“El día de *Pentecostés*... fue, por fin, prefigurada la unión de los pueblos en la catolicidad de la fe, por medio de la Iglesia de la Nueva Alianza, que habla en todas las lenguas, comprende y abraza en la caridad todas las lenguas y supera así la dispersión de Babel” (AG 4).

Pentecostés es el símbolo de la convergencia, católica y escatológica, de la peregrinación centrípeta de los pueblos y de la misión centrífuga del Pueblo de Dios. El dinamismo misionero busca inculturar el Evangelio en todas las lenguas suscitando una fe capaz de impulsar la marcha de los pueblos hacia la Jerusalén celestial. El Pueblo de Dios peregrino tiene la misión de contribuir a superar las divisiones y promover la unidad en la historia. Portando misteriosamente la semilla del Reino tiene una responsabilidad unificadora en la historia universal. La Iglesia realiza su *misión como sacramento universal de salvación* evangelizando a los pueblos y convocándolos al Pueblo de Dios escatológico y uni-

73. “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’ (Gn 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’ (Hch 2, 4)” (CR 57).

versal, con hombres de “toda lengua, raza, pueblo y nación” (Ap 7,9), “venidos del este y del oeste, del norte y del sur” (Mt 8,11). Entonces la eclesiología se entronca con la escatología y la teología de la historia, porque la misión de la Iglesia así concebida postula “una teología dinámica de la historia y de la cultura en el acontecimiento de Pentecostés”.⁷⁴ Pero ese ya es otro tema.

Carlos María Galli

74. H. LEGRAND, *Inverser Babel*, *Spiritus* 63 (1970) 331.

LA CUESTIÓN SOBRE EL VALOR SALVÍFICO DE LAS RELIGIONES EN EL DOCUMENTO DE LA COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL

Corresponde en el día de hoy tratar en este seminario la cuestión acerca del valor salvífico de las religiones no cristianas. Esta será la última de las exposiciones destinadas a presentar el texto del documento de la CTI, ya que la próxima sesión, la última de las diez programadas, estará exclusivamente dedicada al diálogo entre los participantes.

Comenzaremos perfilando algunas precisiones sobre los términos en que se plantea la cuestión y sobre el lugar que CR le otorga dentro de un planteo teológico, es decir, dentro de la estructura general y del método de la teología; con lo cual quedaran aludidos algunos puntos que el documento presenta como *status quaestionis* en la Sección I del documento, nn. 4-26. De allí pasaremos, en la segunda parte, a considerar cuál es el aporte de CR a la cuestión planteada, recogiendo el sucinto desarrollo que se encuentra en el primer apartado de la III Sección, nn. 80-87.

I. EL PLANTEO DE LA CUESTIÓN

1. Los términos de la cuestión.

El concepto de “salvífico”, acerca de lo cual se interroga en la cuestión planteada por CR, significa primariamente el fin (cf CR 84), esto es, el sentido último de la existencia humana;¹ “salvífi-

1. Entre otros significados, el término “sentido” puede designar también el “fin”, en el sentido objetivo, de meta establecida, de fin prefijado. Me parece que involucra en sí una dimensión de “verdad” (en conexión con la Sabiduría divina,

co" designa entonces concretamente aquello que constituye al hombre en su término plena y definitivamente salvo, a saber la unión con Dios por la visión y el amor beatificantes en la escatológica condición del hombre resucitado. A partir de allí, por analogía, puede pasar a significar aquello que está en alguna relación con dicho fin: relación de signo a significado, de valor, eficacia o capacidad de mediación con respecto a aquel término; aquello que, no solamente de una manera negativa, por no impedir, sino positiva, por contribuir, es válido o conducente hacia el destino de salvación a que está llamado el hombre, por vocación divina. Con este significado se plantea la cuestión presente acerca del valor "salvífico" de las religiones; se cuestiona si estas pueden "ayudar" (cf CR 84) a que el hombre obtenga su último fin; si son "mediaciones de salvación" (ib. 8) para quienes las profesan.

Tampoco versa la presente cuestión sobre la posibilidad de salvarse que tienen todos los hombres, incluso aquellos que, por no haber sido suficientemente evangelizados, no han podido conocer a Jesucristo y acceder a la profesión de fe cristiana y que adhieren a una religión no cristiana o bien viven simplemente siguiendo el dictado de la propia conciencia. CR advierte que no han de confundirse estas dos cuestiones,² y remite (n 81) a un conocido y expresivo texto conciliar en el cual se expresa que el cristiano "asociado al misterio pascual, configurado con la muerte de Cristo, fortalecido por la esperanza, llegará a la resurrección. Esto vale no solo para los cristianos, sino también para todos los hombres de buena voluntad, en cuyo corazón actúa la gracia de modo invisible. Cristo murió por todos y la vocación última del hombre es realmente una sola, es decir, la vocación divina. En consecuencia debemos mantener que el Espíritu Santo ofrece a

que prreestablece el fin) y una dimensión de "bien" y por lo mismo de "valor" salvífico (bienaventuranza). No puedo dejar de referir un sugestivo texto de Santo Tomás en el I Sent., Prol: "Subtracto enim fine, relinquatur vanitas, quam sapientia non patitur secum": "quitado el fin, no queda sino el vacío, que la sabiduría no tolera consigo". La carencia de fin, como carencia de sentido, es vivida como "vacío", la vida es experimentada como "falta de realidad".

2. "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" (CR 8). "No es hoy objeto de discusión la posibilidad de salvación fuera de la Iglesia, de aquellos que viven según su conciencia" (CR 81).

todos la posibilidad de que, de un modo conocido por Dios, se asocien a este misterio pascual".³ La afirmación de que todos los hombres, también los no cristianos, pueden salvarse es presupuesta y abre hacia esta otra con la que se plantea el interrogante acerca del valor salvífico de las religiones no cristianas. Presupuesto, precisamente, que también quienes adhieren a religiones no cristianas tienen la posibilidad de salvarse, cabe seguirse interrogando si, en el interior del modo global como se salvan, que en toda su complejidad y concreción es conocido solo por Dios, se encuentran también, como factor salvífico mediador, las religiones.

El hombre se encamina hacia su plena y definitiva salvación a través de su libre actividad humana potenciada por la gracia divina. Si esta es necesaria, dada la incapacidad de salvarse que él tiene por sus propias fuerzas connaturales, aquella es normalmente requerida dada la dignidad de su ser Espiritual, capaz de conocer la verdad y de elegir el bien, dignidad a la que Dios adapta su designio salvífico.⁴ El hombre está llamado por Dios a obtener su salvación no de una manera inconsciente, sino a encaminarse hacia ella precisamente mediante el conocimiento y la elección del término a donde va y del camino por donde se dirige hacia ese término. Esto ya introduce el interrogante acerca de la relación entre lo salvífico, la verdad (y por consiguiente, la revelación) y el bien; el interrogante de si la verdad y algún conocimiento de la misma, el bien y su elección por el amor, constituyen dimensiones interiores del valor salvífico.

La gracia salvífica llega a los hombres por Jesucristo, en quien se encuentran misteriosamente unidos y operantes lo divino y lo humano, lo Espiritual y lo corpóreo. La gracia que hace posible salvarse a todos los hombres les llega a través de una eco-

3. GS 22. CR 81 remite también a RMi 10, donde Juan Pablo II se vale del mismo texto de GS para volver a enseñar que la salvación es ofrecida a todos los hombres, incluso a muchos que "no tienen la posibilidad de conocer o aceptar la revelación del Evangelio y de entrar en la Iglesia. Viven en condiciones socioculturales que no se lo permiten y, en muchos casos, han sido educados en otras tradiciones religiosas".

4. "Todos los hombres, conforme a su dignidad, por ser personas, es decir, dotados de razón y voluntad libre, y por ello enaltecidos por una responsabilidad personal, se ven impulsados, por su misma naturaleza, a buscar la verdad y además, tienen la obligación moral de hacerlo, sobre todo la verdad religiosa" (DH 2).

nomía de encarnación, de la que Cristo es el único centro de salvación, el único y universal mediador. El es el “camino” ineludible por el que los hombres pueden encaminarse hacia su destino escatológico. De este camino tampoco pueden prescindir los no cristianos, cuya posibilidad de salvación está ligada al hecho de que el Espíritu Santo los puede asociar al misterio pascual, como está expresado en el texto antes referido de GS 22 y lo recuerda CR al expresar que “la posibilidad de salvación fuera de la Iglesia de aquellos que viven según su conciencia”, “no se produce con independencia de Cristo y de su Iglesia” (CR 81). A la hora de dejar cerrada la cuestión de la posibilidad de salvación de los no cristianos y de pasar a esta otra acerca de la eventual contribución de las religiones mismas a dicha salvación, la mediación salvífica única y universal de Jesucristo sigue siendo el presupuesto más inmediato y principal a tener en cuenta por parte de la teología cristiana.

La gracia de Cristo llega a todos los hombres mediante la actuación universal de su Espíritu, el cual también, como Espíritu “de Cristo”, tiende a operar, esto es, a infundir y difundir universalmente la gracia manteniéndose dentro del régimen encarnatorio iniciado e instituido históricamente por Jesucristo, sea porque comunica la gracia salvífica a través de las mediaciones derivadas (secundarias), ministeriales y sacramentales de la Iglesia, sea porque al actuar con su gracia invisible inmediatamente en la conciencia de los hombres los impulsa hacia la Iglesia en tanto manifestación sensible, social e histórica de la vocación salvífica a la que están convocados todos los hombres.

El Espíritu actúa salvíficamente de una manera “peculiar” (CR 82,85), a través de la plenitud de los medios salvíficos, esto es, llevando la economía encarnatoria de la salvación a su plenitud histórica, en y por la Iglesia, cuerpo de Cristo. Actúa inmediata e invisiblemente en la interioridad de la conciencia y de la libertad del hombre y también actúa mediata y sensiblemente, de manera social e históricamente perceptible mediante la comunicación “de hombre a hombre”⁵ (del profeta a su pueblo; del mi-

5. “La Epifanía es la fiesta de la vocación de los pueblos a la salvación cristiana y es el designio de la bondad divina... Esta es la historia, este es el destino del

sionero y del predicador a sus oyentes; de quien administra los sacramentos a los santificados por ellos; en general, de la comunidad eclesial a sus miembros y a aquellos a quienes es enviada). De este modo se activan todas las dimensiones del hombre en orden a su salvación: la dimensión Espiritual y la corporal, sensorial y psíquica, cognoscitiva y afectiva. En todas ellas el Espíritu mueve al hombre con su gracia hacia la fe y el amor salvíficos. Es en definitiva por la fe y el amor que el hombre se encamina por el camino que es Cristo hacia su plena y definitiva salvación.

Fuera de la Iglesia, con respecto a los individuos no cristianos el Espíritu actúa ciertamente de modo invisible e inmediato en el interior de sus conciencias, impulsándolos hacia la fe y el amor salvíficos; es lo menos que podemos decir para mantener la afirmación de la posibilidad de salvación de estos individuos. ¿Interviene también el Espíritu de Cristo de manera mediata, externa y objetiva, concretamente a través de las mismas religiones a que adhieren dichos individuos no cristianos? ¿Se vale el Espíritu también de estas tradiciones y sistemas religiosos, sin que ello derogue la única y universal mediación salvífica de Cristo?

Se trata de las religiones “como tales” (CR 81); se trata “de definir el estatuto del cristianismo y de las religiones como realidades socioculturales en relación con la salvación del hombre” (CR 8); como “expresiones sociales de la relación del hombre con Dios” (CR 4). Se entiende que una religión es un conjunto de elementos objetivos, un sistema de “medios” para acercar al hombre a Dios, medios que consisten en un *corpus* doctrinal (un conjunto de creencias transmitidas por la comunidad religiosa) un *corpus* litúrgico-sacramental (ritos, símbolos) y un código moral (leyes, códigos, prescripciones, sanciones).

El documento de la CTI, recoge de la RMI (nn. 28,29) la constatación de que el Espíritu Santo está presente no solamente en la Iglesia, ni tampoco solamente en los “individuos” que profesan alguna de las religiones no cristianas, sino también en “la sociedad y la historia, los pueblos, las culturas” (CR 82). A partir de

mundo. Lo cual exige, sin embargo, una condición muy importante, no poco difícil: la condición es que la fe se difunda de hombre a hombre” (PABLO VI, *Alocución en el día de Epifanía, L'Oss. Rom.* 12/1/1975, 1).

esta constatación se interroga si poseen algún valor salvífico esas entidades colectivas en las que está activamente presente el Espíritu, así como su transcurrir histórico en el tiempo. De este modo plantea la cuestión acerca de las mediaciones salvíficas objetivas, no solamente en términos de “religiones”, sino también de sociedades o comunidades que desarrollan una historia y de pueblos que generan una cultura a la vez que son sostenidos por ella. ¿Cómo entender estos cuatro vocablos: sociedad, historia, pueblos, culturas? ¿Se intercambian con el término “religiones”, como prácticamente equivalentes, o bien designan algo diverso y extienden entonces el planteo acerca del valor salvífico, de las “religiones” a estas otras entidades colectivas?

CR no distingue adecuadamente la religión de estas otras realidades. El documento plantea el interrogante de si la sociedad, la historia, la cultura poseen algún valor salvífico, no entendiéndolas como realidades separadas de la religión. La religión pertenece a la cultura y la cultura se desarrolla también como dimensión religiosa. Si, por una parte, la cultura, como esfuerzo histórico por vivir humanamente (*secundum rationem*) encuentra su punto culminante y corona en la religión como búsqueda de Dios (cf TMA 6), por otra, “la religión es el corazón de toda cultura”, esto es la inspira, la impulsa, la determina, “como instancia de sentido último y fuerza estructurante fundamental” (CR 26).⁶

De todos modos tiene un particular interés que CR exprese el planteo acerca del valor salvífico no solo de las religiones, sino también de la sociedad, la cultura, la historia, porque así lo extiende más allá del ámbito propiamente religioso del culto y la práctica específicamente religiosa refiriéndolo a las dimensiones “seculares”, con lo cual se reabrirían los planteos acerca de una lectura de los “signos de los tiempos”, o de una lectura de la historia de las culturas en el horizonte de la historia universal, desde un parámetro “salvífico”, sobre todo si atendemos al hecho de que CR, siguiendo la RMI subraya que es el Espíritu Santo quien está activamente presente en la cultura, los pueblos, la historia.

6. La III Conferencia general del Episcopado Latinoamericano del año 1979, había ya visto en la religión (o en su ausencia) el núcleo determinante de las culturas por el hecho de que, las religiones (o su negación, el ateísmo) deciden de la escatología, es decir, del destino y sentido último de la existencia del hombre, que

2. El ámbito de la cuestión: la teología de las religiones

Como señala CR, el ámbito en el que se plantea la presente cuestión es el de la teología; se trata de una “teología de las religiones”; es, en realidad, la cuestión central de una teología de las religiones, es “la cuestión de fondo” (CR 8).

La así llamada “teología de las religiones” ha hecho su aparición en tiempos muy recientes, en esta segunda mitad de nuestro siglo, después de que, en nuestra época moderna, hubieron surgido, además de la filosofía de la religión, las diversas ciencias positivas que se refieren al fenómeno religioso (historia de las religiones, psicología y fenomenología de la religión). Este estado de infancia permite comprender que “la teología de las religiones no presenta todavía un estatuto epistemológico bien definido” y que “en ello reside una de las razones determinantes de la actual discusión” (CR 4).

La insuficiente definición de dicho estatuto acarrea una ambigüedad que se pone de manifiesto en una definida alternativa: por una parte surgen las

“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” (n. 6)

pero, por otra, existe la convicción de que una teología de las religiones ha de ser reflexionada y establecida a partir de los prin-

está en la raíz de toda cultura. La religión o su negación, “tienen que ver con el sentido último de la existencia y radican en aquella zona más profunda, donde el hombre encuentra respuestas a las preguntas básicas y definitivas que lo acosan, sea que se las proporcionen con una orientación positivamente religiosa o, por el contrario, atea. De aquí que la religión o la irreligión sean inspiradoras de todos los restantes órdenes de la cultura —familiar, económico, político, artístico. etc.— en cuanto los libera hacia lo trascendente o los encierra en su propio sentido inmanente” (DP 934). La inspiración, la básica disposición o estado de ánimo, que una u otra religión depositan en el conjunto de una cultura y en cada uno de sus órdenes, parece poder definirse sobre todo en relación a la “esperanza” (de lo que al hombre le cabe esperar, según la conocida fórmula de Kant), de la esperanza o de sus opuestos: la resignación, la desesperanza, o la presunción. También inclina a pensar en este mismo sentido Juan Pablo II quien en TMA 45-46 desarrolla su reflexión sobre el Espíritu Santo presentándolo en conexión con la historia, la escatología y la esperanza.

cipios de la fe cristiana, esto es, de los dogmas cristianos. Alternativa, pues, entre una teología general o *comúnmente* aceptada por todas las tradiciones religiosas, o bien una teología específicamente *cristiana* de las religiones no cristianas.

Esta otra es la opción correcta para el documento de la CTI, el cual, además de dar una razón positiva, añade una crítica de la opción contraria. La razón es totalmente válida:

“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” (CR 6),

esto es, los principios de la fe cristiana allí contenidos. Estos principios son necesariamente “presupuestos” y es de ellos que, precisamente por ser “principios”, habrá que derivar la consecuencia, positiva o negativa, relativa a la posibilidad de atribuir valor salvífico a las religiones. Este movimiento lógico es el que estructura el desarrollo del documento de la CTI (el tránsito de la II a la III Sección).

La CTI añade una crítica en la que, además de señalar benévola la motivación subjetiva que lleva a algunos a prescindir de los principios específicos de la propia tradición cristiana, indica la confusión objetiva en que caen:

“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” (CR 6).

El texto nos precave de confundir *teología* de las religiones con *diálogo* interreligioso. Son quehaceres distintos. Más precisamente, rechaza que lo que puede establecerse como condición previa o *presupuesta para el diálogo* (= a saber, el prescindir de los propios principios o criterios de la fe cristiana), pueda también ser aceptado como *presupuesto de la teología*, de una teología de las religiones no cristianas.

CR 5 constata que actualmente gana fuerza la exigencia de un mayor conocimiento de las diversas religiones para poder elaborar una teología de la mismas. Se trata de un conocimiento de la realidad y de la figura histórica que presentan las religiones, como se puede adquirir a través del conocimiento científico, de la historia de las religiones, de la fenomenología, etc. Las diversas modalidades que toma esta exigencia en unos u otros es breve y algo desprolijamente reseñada por el documento. Al parecer son todas globalmente rechazadas en el sentido y en la medida en que, al proponer esta vía de un conocimiento directo de las religiones, sustituyeran y así, *eliminaran* el procedimiento teológico que parte de los principios dogmáticos. La intención del documento CR es ante todo la de dejar establecido que una teología de las religiones no puede prescindir del criterio dogmático y del procedimiento especulativo que, partiendo de los principios específicos de la fe cristiana, avanza hacia las debidas conclusiones también en el campo de las religiones no cristianas.

Sin embargo, dejando a salvo el principio dogmático, que no puede ser eliminado de un procedimiento teológico correcto, ¿no cabe plantearse la conveniencia de integrar en la teología de las religiones este otro tipo de conocimiento directo de la figura histórica que presenta la realidad de las religiones? Al valerse solamente del procedimiento deductivo, a partir de los principios teológicos ¿no se corre el riesgo de concluir en juicios globales y apriorísticos? ¿No ha caído ya en ello la teología anterior al Vaticano II, cuya visión de las religiones ha sido, por lo general, notablemente negativa? Para comenzar a corregirlas el mismo Concilio se ha visto necesitado a saltar por encima de siglos de reflexión teológica para rescatar testimonios más positivos del período de los Padres de la Iglesia. Según CR la teología cristiana de las religiones ha de comenzar mostrando cómo el cristianismo se evalúa a sí mismo “en el contexto de una pluralidad de religiones” (CR 7).⁷ Pero este contexto, es decir, el hecho de la

7. Ya que “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 estas pueden tener en el designio de Dios” (CR 80). CR había expresado esto con más precisión en el n. 1, al exponer los varios factores que “contribuyen a dar actualidad a este problema”. La *nueva situación*

pluralidad de religiones, del que ahora se toma mayor conciencia, ¿aporta algo al conocimiento teológico como tal? El contexto histórico y actual de las religiones, ¿aporta algo a una lectura del dato revelado, a una comprensión de los principios de la fe cristiana? ¿Se puede ver en la presencia histórica de las religiones un hecho que da a pensar, que ha de ser interpretado desde los criterios y principios dogmáticos, pero que a la vez ofrece una luz para entender mejor esos principios?

El Documento CR queda algo bloqueado dentro de la afirmación de la imposibilidad de renunciar al principio dogmático (afirmación, sin duda de primera importancia, y que tiene que ser salvada ante todo), pero no abre hacia este otro debate abierto no solo en la teología de las religiones, sino, de manera más general, también en otros campos de dicha disciplina, acerca del posible aporte que puedan ofrecer a la teología una lectura fenomenológica y hermenéutica de los hechos históricos. CR había comenzado aludiendo al hecho de que en la teología actual no está suficientemente definido el estatuto epistemológico de la teología de las religiones. Hubiera sido importante entonces abrir más las puertas hacia el debate epistemológico.

Tal vez también habría que plantear más abiertamente el interrogante acerca de la relación entre teología de las religiones y diálogo interreligioso. Como hemos ya indicado, CR subraya la distinción entre una y otro, y otorga a la teología, pero no al diálogo interreligioso, la capacidad de ofrecer una valoración de las religiones. Más bien, el mismo diálogo interreligioso, si quiere ser fructífero, ha de estar precedido por la teología, concretamente, por la valoración de las religiones que hace la teología: "Para que este diálogo sea 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 reli-

no está en el hecho mismo del pluralismo religioso, que constituye una ya vieja situación histórica, sino en la actual toma de conciencia de dicho pluralismo; en virtud de esta nueva toma de conciencia se replantea, se vuelve ahora a plantear una cuestión ya planteada antes, al comienzo del período patrístico. El hecho, la situación objetiva de donde surge y se renueva el planteo de esta cuestión es la existencia de una pluralidad de religiones, el pluralismo religioso mismo.

giones y sus adeptos y el consiguiente diálogo”(CR 3). El Documento de la CTI parece estar cerrado al interrogante acerca del eventual aporte que una experiencia del diálogo interreligioso pudiera dar a una valoración de las religiones.⁸ Parece recoger estas cuestiones con más amplitud *Diálogo y anuncio*, documento este que, manteniendo con firmeza la afirmación de que la valoración “teológica” es necesaria y previa para la práctica del diálogo interreligioso, concede también a la práctica del diálogo la posibilidad de aportar algo en orden a la valoración de las religiones:

“Una justa valoración de las otras tradiciones religiosas supone normalmente un estrecho contacto con ellas. Lo cual implica, además de conocimientos teóricos, una experiencia práctica del diálogo interreligioso con los adeptos de estas tradiciones. Pero también es verdad que una valoración teológica correcta de estas tradiciones, al menos en términos generales, permanece siempre como un presupuesto necesario para el diálogo interreligioso” (DA 14).

3. Tareas asignadas a una teología de las religiones

Con el planteo hecho por CR es coherente el ordenamiento lógico de las tres tareas que asigna a una teología de las religiones (cf. n. 7): en primer lugar corresponde al cristianismo autoevaluarse en referencia a la pluralidad de religiones. A partir de lo cual deberá indagar luego sobre el sentido y el valor propio de las religiones, consideradas en conjunto, en la historia de salvación; para pasar finalmente a examinar las religiones concretas (CR 7 y 80). El documento de la CTI se mantiene dentro del marco de las dos primeras tareas.

Como se trata de una teología cristiana de las religiones, que ha de practicarse a partir de los propios principios de la fe cristiana (criterios de verdad), su primer cometido es el de revisar críticamente esos principios, que son los “presupuestos”, para poder reflexionar luego sobre el valor salvífico de las religiones. En líneas generales, dichos principios son los que se refieren a “la verdad y

8. Ver, sin embargo, la rápida sugerencia de CR 83.

universalidad reivindicadas por él" (cristianismo, CR 7) y son enumerados más particularmente en el n. 27:

"la voluntad salvífica universal de Dios Padre..., 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".

Desde luego, la teología cristiana viene reflexionando desde siempre sobre estos principios. Pero ahora ha de hacerlo "en el contexto de una pluralidad de religiones", como cometido particular de una época en la que el descubrimiento y la acrecentada conciencia de la pluralidad y la persistencia de las religiones obliga a volver a interrogarse sobre el significado de este hecho histórico, de esta pluralidad, y, por consiguiente, sobre el exacto sentido de la universalidad salvífica que se atribuye al cristianismo, para poder determinar si y en qué medida este principio permite hablar de un valor salvífico de las religiones no cristianas. El hecho de la pluralidad de religiones, la persistencia histórica de este hecho y la previsión de que permanecerá en el futuro obliga a la teología cristiana a este repensamiento del tema:

"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 estas pueden tener en el designio de Dios, que no es otro que el de recapitular todas las cosas en Cristo" (CR 80).

A esta tarea consagrada a los "presupuestos" es dedicada una gran parte de CR, la que se extiende del n. 27 al n. 79. En realidad es la parte central y el objetivo prioritario del documento.⁹ Es también la tarea a la cual hemos prestado atención hasta ahora en este seminario. Hasta ahora entonces hemos estado en los presupuestos, en el umbral de la cuestión central de la teología cristiana de las religiones, que versa sobre "el sentido, la función

9. Como consta expresamente en la Introducción: "Las reflexiones que siguen tienen como objeto principal la elaboración de algunos principios teológicos que ayuden a esta valoración" (de las religiones) (CR 3).

y el valor propio de las religiones en la totalidad de la historia de salvación" (CR 7). En este marco CR presenta la cuestión sobre el valor salvífico de las religiones en los nn. 81-87, de forma breve si se la compara con la extensión de la reflexión consagrada a los presupuestos, y proponiéndola entre las "consecuencias" que derivan de aquella precedente reflexión.

4. Explicitación del problema

CR sitúa el problema del valor salvífico de las religiones en relación con la unicidad y universalidad salvíficas reivindicadas por el cristianismo.¹⁰ ¿Es posible acordar estos dos extremos del problema?

Unicidad y universalidad salvíficas del cristianismo, esto es, de los principios fundamentales de la fe cristiana: el de la voluntad salvífica universal del único Dios, el *Padre de Nuestro Señor Jesucristo* (Cf CR 37, 18); el de la presencia y acción salvífica universal del Espíritu, que es el *Espíritu de Cristo* (Cf CR 53, 55, 59). Así pues, la unicidad y universalidad salvífica del cristianismo se concentran, en cierto aspecto, en la afirmación de la única mediación universal de Cristo, mediación de gracia y revelación, participada por su Cuerpo, la Iglesia, entendida como sacramento universal de salvación (cf CR74).

¿Qué significa esta única universalidad salvífica de Cristo y de su mediación? Quiere decir que en Cristo reside la potencia para salvar a *todos* los hombres, no solamente a algunos. Significa además que *sólo* Él posee esta universalidad salvífica, de modo que no hay otros mediadores u otras mediaciones que posean esta universalidad. Significa finalmente que, de haber otras mediaciones particulares, estas no podrían ser *independientes* de la mediación de Cristo, es decir, que solo la mediación de Cristo es *autónoma* (cf CR 8, 49d).

Así entendido el contexto dentro del que se plantea la cuestión del valor salvífico de las religiones, quedaría abierta la posibili-

10. Cf. CR 7; "unicidad y universalidad de la salvación de Jesucristo" (CR 11); "la única mediación de Jesús" (CR 32, 37, 60), "reconocemos en Jesucristo y sólo en él al Salvador único y universal de la humanidad" (CR 19, cf. 104).

dad de que estas ejercieran alguna función salvífica pero limitada por dos lados: primero, no podría ser universal, sino particular, esto es relativa a los integrantes de una *particular* cultura y tiempo histórico, segundo, no podría funcionar independientemente de la mediación de Cristo, sino en *dependencia* de ella, esto es en una positiva relación con el misterio de Cristo. Todas estas afirmaciones generan nuevos interrogantes, que no es el momento de explicitar. Constatemos tan solo que el documento CR deja abierta la posibilidad de atribuir alguna función salvífica a las religiones pero se esmera más prolijamente en fijar los límites de esa posible atribución. El planteo adquiere así una forma más bien restrictiva y negativa, ya que la unicidad de la mediación salvífica universal de Jesucristo es presentada no como excluyente, pero si sólo como limitante del valor salvífico que pudieran tener las religiones.

Ahora bien, ¿en qué se fundan todas estas afirmaciones? ¿En qué se funda la atribución de una universalidad salvífica a Jesús de Nazaret, que ha surgido en la historia como un fundador entre otros (y al cristianismo, que ha surgido como una religión entre otras)? Es decir, ¿en qué se funda que a este individuo particular, Jesús, y a su acontecer contingente, se atribuye la peculiaridad de ser el único salvador universal?¹¹ ¿Porqué a él y no a otros particulares fundadores o a otras religiones? La fe y la teología cristiana fundan estas afirmaciones en el hecho de la Encarnación del Hijo de Dios en Jesús y solamente en Jesús. En último término es la Divinidad, hipostáticamente unida a él, la que posibilita que el hombre Cristo Jesús tenga una potencia salvífica universal y única.¹² Así considerada, vista desde la Encarnación redentora, la humanidad de Jesús recibe un dinamismo de plenitud

11. "¿Cómo puede un acontecimiento particular e histórico tener una pretensión universal?" (CR 18).

12. "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" (CR 37). "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" (CR 18).

salvífica, potencial pleno de gracia y de revelación (de amor y de palabra salvíficas). Es también quien otorga a la creación, a la historia, a las culturas orientación y plenitud de sentido.

La cuestión acerca del valor salvífico de las religiones puede ser planteada de una manera más positiva a partir de la plenitud propia del potencial salvífico universal de Jesús. Ello permite presentar la cuestión en términos de *participación*, por parte de las religiones, de la función salvífica del único Mediador originario. La idea de participación, además de expresar el carácter limitado y dependiente de las mediaciones participadas por las religiones, dejaría ver la única y universal mediación salvífica de Jesús como el fundamento de la funcionalidad salvífica de las religiones, derivada de la plenitud de la mediación de Jesús. Una y otras no constituyen, sin más, una alternativa.

Resumiendo el planteo: la peculiaridad de ser salvíficamente universal, que se atribuye a Cristo y al cristianismo, ¿es tal que excluye a las otras religiones de participar en alguna forma en la mediación (única y universal) de Cristo y del cristianismo o, por el contrario, la mediación única y universal de Cristo y del cristianismo tiene tal plenitud que posibilita a las religiones el participar (parcialmente, por tanto) de ella y, de este modo, la *peculiar* particularidad cristiana concentra en sí —precisamente como centro universal— las mediaciones participadas de las otras religiones; pero, por lo mismo que es centro, irradia y así descentra refluendo hacia fuera de su propia particularidad?

II. LA RESPUESTA A LA CUESTIÓN PLANTEADA

Después de haber revisado y evaluado los “presupuestos” dogmáticos básicos de la fe cristiana, la CTI presenta, en el Primer Apartado de la III Sección (CR nn. 80 y 81-87), su respuesta directa a la cuestión planteada en la Sección I.

Considerada desde el punto de vista metodológico esta respuesta requiere, ante todo, que examinemos si la afirmación de que las religiones pueden poseer alguna función salvífica se presenta como un *dato* de la tradición eclesial, lo cual le exige, como es obvio, una labor de interpretación de algunos temas y textos

que se encuentran en las fuentes de dicha tradición: esta es la tarea que presenta CR fundamentalmente. Reconocido ya el dato de la tradición, queda por mostrar cómo se *integra* en los presupuestos dogmáticos, en el conjunto articulado de los principios de la teología cristiana, o sea, en último término, en una visión coherente del misterio divino salvífico. En este otro aspecto CR ofrece tan solo algunas sugerencias que quedan a la espera de un ulterior desarrollo.

1. El dato del Magisterio

Ante la actual toma de conciencia del pluralismo religioso, la Iglesia y la teología cristiana se ven impulsadas a interrogarse sobre el posible valor salvífico de las religiones. CR no aborda este interrogante mediante el estudio del material fenomenológico e histórico que presentan las religiones, sino aplicando a las mismas las consideraciones ya hechas por diversos Padres de la Iglesia en los primeros siglos del cristianismo: “Nada tiene de extraño que viejos temas de la tradición se utilicen para iluminar las nuevas situaciones” (CR 80).

Para ser más preciso: quien se ha valido de viejos temas patrísticos para dar una visión algo más positiva de las religiones e invitar al diálogo interreligioso, ha sido el mismo Magisterio reciente de la Iglesia, a partir del Concilio Vaticano II. De modo que CR, para iluminar la actual situación y ayudarse a dar una respuesta al actual interrogante acerca del eventual valor salvífico de las religiones, investiga directamente el modo como el Magisterio ha utilizado dichos temas patrísticos.

Ante todo presenta al Vaticano II: el Concilio ha dejado claramente establecida la posibilidad de salvación de los individuos que, sin pertenecer a la Iglesia, viven según su conciencia, y que pueden pertenecer o no a otras religiones. En este sentido GS 22 ha sido un texto clave del Concilio, al expresar que todos los hombres de buena voluntad, en cuyos corazones obra la gracia de modo invisible, pueden ser asociados por el Espíritu Santo al misterio pascual y caminar hacia la resurrección (Cf CR 71). Pero, además, según CR 81, “algunos textos del Vaticano II tratan específicamente de las religiones no cristianas”, y el mismo Concilio “reconoce que en las diversas religiones hay rayos de la verdad que ilumina a todo hombre” (NA 2), “semillas del Verbo” (AG

11), que “por la disposición de Dios, hay en ellas cosas buenas y verdaderas” (OT16), de modo que

“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»” (AG 9; LG 17).

Es decir, que el Vaticano II además de afirmar la posibilidad salvífica de los individuos que adhieren a religiones no cristianas, reconoce también la existencia de valores en las religiones mismas, objetivamente consideradas. Abandona así la consideración, marcadamente negativa de la época anterior, y da un paso hacia una valoración más positiva de las religiones.

¿Llega con esto el Vaticano II a atribuirles alguna función salvífica? Es verdad que ha habido quienes han interpretado en este sentido los textos ya citados del Concilio; sin embargo, por lo general, los teólogos han respondido negativamente. El Concilio no ha querido adoptar una u otra de las dos opiniones entonces existentes y los textos aludidos pueden ser asumidos y entendidos también dentro de la línea teológica de Daniélou y Lubac, entendiendo que los valores atribuidos a las religiones son de orden humano natural y dispositivo, pero no salvífico (cf CR 4). El documento de la CTI cierra su lectura de los textos conciliares con esta misma conclusión: “Si (según Vaticano II) las religiones como tales pueden tener valor en orden a la salvación es un punto que *queda abierto*” (CR 81, el subrayado es nuestro).

Pero, según CR 82, a partir de la línea abierta por el Vaticano II se produce en la enseñanza del Magisterio un desarrollo que avanza más allá del Concilio. Juan Pablo II

“siguiendo y *desarrollando* la línea del Concilio Vaticano II, ha subrayado con mayor claridad la presencia del Espíritu Santo no sólo en los hombres de buena voluntad tomados individualmente sino también en la sociedad y la historia, en los pueblos, las culturas, las religiones siempre con referencia a Cristo (RMi 28; 29)”.

Sin duda en el magisterio de Juan Pablo II se destaca, entre otras, su doctrina pneumatológica, y particularmente, en lo que atañe a la presente cuestión, su reiterada afirmación de la pre-

sencia y acción *universal* del Espíritu Santo, no solo en los individuos sino también en la dimensión objetiva de las religiones y de las culturas, que ya habían comenzado a ser valoradas por el Concilio. Pero el desarrollo aportado por Juan Pablo II está, según el documento de la CTI, en que ha subrayado con mayor claridad esa presencia activa del Espíritu Santo en las religiones explicitando que *el Espíritu Santo es el Espíritu de Cristo*, esto es, que dicha presencia activa del Espíritu tanto en los individuos como en las religiones está en relación con Cristo, es decir, con la función salvífica universal de Cristo y, concretamente, con su misterio pascual. De aquí que las religiones puedan tener algún valor salvífico. CR propone esta interpretación del magisterio del actual Pontífice, basándose en tres grupos de textos.

El primero de estos se encuentra en RMi 28-29, donde el Papa introduce la afirmación acerca de la doble acción que ejerce el Espíritu Santo: una “peculiar”, en la Iglesia y otra “universal”, en todo tiempo y lugar.¹³ De la exégesis que hace de este texto CR concluye que “parece deducirse que estas dos formas de presencia y acción del Espíritu *derivan del misterio pascual*”.¹⁴ Por su

13. “El Espíritu se manifiesta de modo particular en la Iglesia y en sus miembros, sin embargo, su presencia y acción son universales, sin límite alguno ni de espacio ni de tiempo” (Cf. DVi 53). Conforme al texto latino original, el Espíritu “*peculiari modo se indicat in ecclesia*” (RMi 28), y en RMi 29 se distingue la “*universalis Spiritus actio*” “*ab actione peculiari... in corpore Christi, quod est ecclesia*”; en la versión castellana *peculiaris* se traduce unas veces por *particular* y otras por *peculiar*.

14. CR 82. La conclusión se basa en la “disposición” del Capítulo III, esto es, en el hecho de que la referencia a la acción universal del Espíritu se incluye en el mismo capítulo que trata sobre el “Espíritu protagonista de la misión” y se la menciona “después” de haber presentado la acción (peculiar) con que el mismo Espíritu impulsa a la Iglesia hacia la misión: “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, *después* de haberse desarrollado la idea de la misión impulsada por el Espíritu Santo (nn. 21-27)”. El subrayado es nuestro. Como se puede observar el adverbio “*después*” marca la *continuidad entre la acción peculiar y la universal del Espíritu*, pero no solo una continuidad redaccional, (porque la exposición sobre la acción universal sigue inmediatamente a la exposición sobre la acción peculiar= «a continuación de»), sino por una continuidad lógica, que señala que la acción universal ha de ser entendida en el mismo sentido que la acción peculiar (= «en continuidad con»). Ambas formas de acción, por estar en un mismo contexto, han de ser interpretadas con un mismo sentido.

parte la presencia y acción universal del Espíritu no se verifica solamente en el interior de los individuos, sino también en las religiones objetivamente consideradas (cf CR 82, RMi 28c) y en ambos casos se trata de la acción del Espíritu *de Jesús resucitado*, el Jesús pascual.¹⁵ Por consiguiente, si en todos estos casos la acción del Espíritu deriva del misterio pascual; si derivan del misterio *salvífico* de Cristo no solo su acción peculiar en la Iglesia, sino también su acción universal, tanto en los individuos como en las religiones, entonces estas últimas también pueden tener alguna función salvífica. CR concluye el n. 82 insistiendo más en la semejanza y asociación que no en la distinción y disociación entre los modos de actuación del Espíritu:

“La diferenciación entre los dos modos de acción del Espíritu Santo no puede llevar a la separación de los mismos, como si solo el primero estuviera en relación con el misterio salvador de Jesús”.

Es decir, que la diferencia entre ambas acciones no consiste en que una derive de Cristo-salvador y otra no. No consiste por consiguiente en que una sea salvífica y otra no. CR 83 presenta otro pasaje de la RMi 55, en que el Sumo Pontífice vuelve a referirse a

“la presencia de Cristo y la acción del Espíritu”, por las que “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 solo a los individuos* concretos, sino *también a los pueblos* mediante sus riquezas espirituales, de las que *las religiones* son expresión principal y esencial”.

De estas palabras del Papa CR 84 concluye nuevamente que

15. CR 82, expresa, refiriéndose a RMi: “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”. Si bien se observa, CR señala en este n. 82 una doble *continuidad*: una, entre la acción peculiar del Espíritu en la Iglesia (en el impulso a la misión) y la acción universal en todo tiempo y lugar (cf. nota 14); la otra, en el interior de la acción universal del Espíritu, entre su acción en la interioridad del individuo y otra en la dimensión social del culto de la comunidad religiosa.

“dado este explícito reconocimiento de la presencia del Espíritu *de Cristo* en las religiones no puede excluirse la posibilidad de que estas ejerzan, *como tales*, una cierta función salvífica, es decir, ayuden a los hombres a alcanzar su último fin”.

Finalmente CR 86 se inspira en un pasaje de *Diálogo y anuncio*, apoyándose también en algunos textos de la encíclica *Veritatis splendor*. Allí se parte de la distinción entre la vocación que Dios dirige también a los hombres que viven en el seno de religiones no cristianas y la respuesta que dan los hombres a esa vocación. Dios dirige su llamado a los hombres, a los individuos, en la subjetividad de su propia conciencia, y los hombres pueden responder a esa invitación ayudados por la dimensión objetiva de la religión en la que viven. Vocación divina y respuesta humana se distinguen entonces respectivamente, como movimiento descendente-subjetivo y movimiento ascendente que también parte de la dimensión objetiva de la religión. Además, la vocación o invitación divina se recibe siempre en y a través de Cristo, de quienes viene a los hombres la salvación. Ahora bien, para CR la respuesta humana, que se da con la ayuda de las religiones, parece ser asumida e incorporada en el mismo movimiento salvífico descendente que nos viene de y en Cristo, así las religiones mismas son asumidas como medios que ayuda a la salvación a sus adeptos: dimensión ascendente y descendente, subjetiva y objetiva conforman una unidad, dentro de la cual, se compenetran o participan recíprocamente: la invitación o vocación divina asume el movimiento humano de la respuesta, y la respuesta humana, surge también de la religión, participa del movimiento salvífico.¹⁶

2. La integración de los datos del Magisterio en el conjunto de los presupuestos teológicos

El análisis del magisterio de Juan Pablo II ha permitido a CR dejar establecido positivamente el dato de que las religiones no

16. “Parece que estas dimensiones objetivas y subjetivas, descendente y ascendentes, deben darse en una 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” (CR 86).

cristianas pueden ejercer alguna mediación salvífica. Ahora bien, ¿cómo se ajusta este dato con el conjunto de los principios dogmáticos que han de ser necesariamente presupuestos al abordar este problema? ¿Es coherente con la única y universal mediación salvífica de Jesucristo y, por tanto, con la voluntad del Padre de salvar a todos en Cristo y con la presencia universal del Espíritu que ejerce su acción en Cristo y a través del cuerpo de Cristo, la Iglesia, como único sacramento universal de salvación?

Como ya hemos podido observar, CR, al analizar los textos del magisterio de Juan Pablo II, presenta *tres binomios*, dentro de los cuales son puestos en relación los siguientes términos: la acción del Espíritu en la Iglesia y su acción en las religiones (CR 82, 85); su acción en los individuos y en las religiones de las que son adeptos (CR 83-84); la acción por la que Dios llama al hombre y la respuesta humana ayudada por las religiones (CR 86). En los tres binomios las religiones aparecen integradas en el acontecer salvífico, como posibles medios, pero de tal modo que su función mediadora no deroga la única-universal mediación de Cristo actuada por su Espíritu, sino más bien deriva de ella. Reconsideramos a continuación dos de estos binomios cuya presentación por parte de CR ofrece sugerencias que permiten esbozar algunas reflexiones.

a) Como ha sido ya indicado, Juan Pablo II había insistido en la afirmación de que Cristo, mediante su Espíritu, se hace “presente de muchas maneras no solo a los individuos concretos, sino también a los pueblos... mediante... las religiones” (RMi 55, CR 83). El Sumo Pontífice habla de la presencia activa del Espíritu en las religiones de los pueblos dentro del contexto inmediato en el que habla de su presencia en los individuos, la cual es indudablemente salvífica; de allí que CR interprete la enseñanza del Pontífice expresando que

“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” (CR 84).

El reciente Magisterio no autoriza; es decir, sería una incorrecta exégesis del magisterio de Juan Pablo II, interpretarlo disociando

do los dos términos del binomio individuos-religiones; dado el modo como se expresa el Magisterio¹⁷ sería “difícilmente pensable”, es decir, exegeticamente difícil de sostener que el Papa atribuyera valor salvífico a la acción del Espíritu en los individuos, y no atribuyera esa misma calidad de valor a su acción en las religiones.

Ahora bien, el teólogo, al aceptar críticamente este dato del magisterio pontificio, lo asume como un dato de la realidad; entendiendo, pues, que sería difícilmente pensable que, *en el proceso real de las cosas*, tuviera valor salvífico el obrar del Espíritu Santo en el corazón de los individuos y no lo tuviera su obrar en las religiones. En efecto, por una parte sería difícilmente pensable —o simplemente impensable— que el Espíritu obrara salvíficamente en la dimensión externa y objetiva de las religiones de modo directo y no mediante los individuos: ¿cómo sería una intervención del Espíritu en libros o ritos sagrados, o en otros elementos objetivos de las religiones, que no se realizara mediante la conciencia y la acción exterior de los hombres? Y, por otra parte, es difícilmente pensable que lo que el Espíritu opera salvíficamente en la conciencia de los individuos no tienda a ser manifestado exteriormente, en la dimensión social y pueda así ser depositado en la tradición de la comunidad religiosa y por ella transmitido. Pues no solo el hombre, por su misma naturaleza social, tiende a comunicar lo que vive en la interioridad de su conciencia, sino también la misma acción del Espíritu y su gracia, que es gracia del Logos encarnado, posee una inclinación encarnatoria.

En resumen: la posibilidad de que el Espíritu Santo actúe salvíficamente mediante las religiones como tales, deriva del hecho de que Él actúa salvíficamente en los individuos. A su vez la acción del Espíritu en los individuos se inserta en el designio del Padre de salvar a todos en Cristo.

b) En otro de los binomios antes indicados CR compara la acción “peculiar” del Espíritu en la Iglesia con su acción “universal” en todo tiempo y lugar, también en los hombres no evangelizados y en sus correspondientes culturas y religiones. Ya hemos indica-

17. Ver nota 14.

do que CR 82 subraya, más bien que la diferencia, la convergencia entre ambos modos de acción del Espíritu; que la diferencia no ha de ser llevada hasta la “separación” entre ambos modos de acción, particularmente cuando se considera la acción con que el Espíritu impulsa a la Iglesia hacia la misión en las culturas no evangelizadas (*ad gentes*) y la acción con que el mismo Espíritu se anticipa al anuncio evangelizador de la Iglesia para disponer el ámbito de aquellas culturas-religiones y sus adeptos a la recepción del anuncio evangélico (Cf CR 57, 82). Hay pues una cierta continuidad entre ambos modos de acción; la diferencia existente entre ellos no ha de ser considerada como una disociación, “como si (de esos dos modos) sólo el primero estuviera en relación con el misterio de Cristo” (CR 82), esto es, según se concluye en CR 84, como si solo el primero tuviera una funcionalidad salvífica y el otro no. Ambos la tienen, si bien diversa.

En el n. 85 CR subraya más bien la diversidad entre ambas formas de acción del Espíritu. Esta diferencia ya está expresada en el modo como son denominadas ambas formas de presencia activa del Espíritu; uno “peculiar”, sólo en la Iglesia,¹⁸ otro, “universal”, en todo tiempo y lugar. En el mismo número la diferencia está expresada con la idea de mayor o menor “intensidad”: “Sólo la Iglesia es el cuerpo de Cristo, y sólo en ella se da, en *toda su intensidad* la presencia del Espíritu” (subrayado nuestro). Para ser más preciso, la diferencia, cuanto a la funcionalidad salvífica de ambas formas de acción, está expresada por la idea de intensidad *total* y, como contrapartida implícitamente expresada, de *intensidad parcial*. De todos modos, aunque diferentes por su intensidad máxima o parcial, ambas formas de acción del Espíritu poseen (o pueden poseer) una función salvífica.

CR constata reiteradamente que ambas formas de presencia son salvíficas porque el Espíritu Santo que obra en ellas es el “Espíritu de Cristo” (CR 84); porque está presente “con referencia a Cristo” (CR 82); porque “ambas formas de presencia y acción del Espíritu derivan del misterio pascual”; porque “es Jesús resucitado el que obra en el corazón de los hombres en virtud de

18. “La Iglesia es el lugar *privilegiado* de la acción del Espíritu” (CR 56, subrayado nuestro).

su Espíritu, y que es el mismo Espíritu el que distribuye las semillas del verbo presentes en los ritos y en las religiones" (CR 82); porque ambos modos de acción están "en relación con el misterio de Cristo Salvador" (CR 82); porque la obra del Espíritu "no puede no referirse a Cristo (RMi 29)" (CR 49d).¹⁹

Estas continuas referencias a Cristo y a su misterio expresan una *necesidad*: para que algo —la Iglesia o, eventualmente, las religiones— posean un valor salvífico han de estar en relación con Cristo. Algo es salvífico en la medida que lleva hacia Cristo, que orienta hacia Él, que lo recuerda, lo anuncia o presagia de alguna manera; que de alguna manera lo alude, aunque más no fuera que de manera muy umbrátil. En la medida que la acción universal del Espíritu orienta "versus unum", hacia Cristo.²⁰ Se trata de Jesús de Nazaret, del Logos *históricamente encarnado y manifestado en Jesús*, ya que fuera de la de Jesús, "otras posibilidades de «mediación» salvífica no pueden verse nunca desligadas del hombre Jesús, el Mediador único" (CR 49d).

¿Es pensable que la acción universal del Espíritu en las religiones implique una relación de éstas a Cristo? "Será más difícil determinar cómo se relacionan con Jesús los hombres que no lo conocen, *las religiones*. Se hace necesaria la mención de los caminos misteriosos del Espíritu, que da a todos la posibilidad de ser asociados al misterio pascual (GS 22)" (CR 49d). En realidad, presenta una menor dificultad para ser comprendida, la acción universal del Espíritu en los individuos no evangelizados, que no conocen explícitamente a Cristo, confirmada por el Vaticano II; dicha acción otorga a todos los individuos la posibilidad de salvarse porque el Espíritu, mediante la gracia, aun cuando ésta es en sí misma interior e invisible, los orienta, inclina e impulsa hacia Jesucristo, y hacia su cuerpo la Iglesia. Es la gracia misma, interior e invisible, la que impulsa hacia Cristo en su manifestación histórica.

19. Sobre la relación del Espíritu con Jesús ver sobre todo CR nn. 58-60.

20. "... la universalidad del Espíritu. La universalidad quiere decir «versus unum», hacia uno. La misma palabra «espíritu» quiere decir movimiento, y este incluye el «hacia», la dirección. El Espíritu es llamado *dynamis* (Hch 1,8) y la *dynamis* 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" (CR 53).

Se hace mayor la dificultad de comprensión, cuando se distinguen y comparan entre sí la acción peculiar del Espíritu en la Iglesia, entendida como “organismo visible” (LG 8) y la acción universal del Espíritu en las religiones. En este caso ya no se interroga acerca de la referencia hacia Cristo de la gracia invisible, sino de la dimensión objetiva y visible, social e históricamente perceptible de las religiones. Para que éstas, en su dimensión visible, puedan tener una cierta función salvífica, semejante a la que tiene la Iglesia activada por el Espíritu Santo, deben tener en alguna medida, por mínima que sea, una relación, una orientación socialmente perceptible hacia Jesucristo, en su manifestación histórica de Logos encarnado.

No es fácil determinar esta relación. La relación con Jesucristo de la Iglesia mediadora se verifica precisamente por el hecho de que ella es sacramento, esto es, signo e instrumento eficaz de la salvación históricamente operada por Aquel. Y es sacramento único y universal de Cristo, en el sentido que participa de Él y de su Espíritu la plenitud de los medios salvíficos (por la palabra, el culto y el testimonio de vida), “que proceden de Cristo y conducen a Cristo” (UR 3). Las religiones no pueden ser mediaciones salvíficas en este mismo sentido, sólo pueden serlo con *menor intensidad*, esto es, parcialmente, por poseer tan solo algunos elementos mediadores, no la plenitud de la ministerialidad salvífica que Cristo dejó encargada a la Iglesia y que el Espíritu fecunda con su peculiar presencia.²¹

Queda abierta para la teología la tarea de determinar de manera más positiva la relación que pueden tener con Jesucristo las religiones. La tarea de seguir inquiriendo, por el lado de la verdad y la palabra, los posibles elementos que configuren una cierta revelación, obviamente parcial, no plena.²² Habrá de seguir interrogándose también por el lado del culto, de la práctica del sacrificio y de otros rituales propios de este ámbito sagrado.²³ Descontando que haya ritos que poseen una eficacia sacramental

21. “Aunque no se pueda excluir el valor salvífico de las religiones ello no significa que todo en ellas sea salvífico” (CR 85).

22. Ver al respecto la exposición en este mismo libro del Prof. Dr. Alfredo Zecca.

23. El tema es aludido en la presente obra por el Prof. Dr. Víctor Fernández.

objetiva, como la que se atribuye al organismo sacramental cristiano, es viable proseguir la tarea de explorar la posible dimensión “significativa” o “prefigurativa” de los mismos. Por fin, y de una manera prioritaria, será conveniente reflexionar acerca de la posibilidad que tienen las religiones de llevar objetivamente a los hombres al verdadero amor, que es, en definitiva, el único posible camino de llegar a Dios y, así, de salvarse. La posibilidad de las religiones de ser mediadoras de esta “verdad salvadora”, la verdad del nuevo mandamiento del amor, testimoniado por la vida y la muerte de Jesús. Su posibilidad de ser objetivamente mediadoras de esta verdad, sea porque pertenece a la enseñanza contenida en su tradición religiosa, sea porque el testimonio de amor ofrecido por la vida (¡y la muerte!) de uno o más de sus adeptos, hubiera pasado a constituir un paradigma de vida contenido y transmitido en esa misma tradición. Si es verdad que la presencia y acción universal del Espíritu Santo, a través de su gracia invisible y santificante, puede llevar a un adepto de alguna religión no cristiana, no solo a la justificación sino también a la perfección del amor, no se ve imposible que un pueblo recoja y deposite en su memoria colectiva el testimonio, el ejemplo (tal vez, una alusión al “misterio” de la cruz) de esa vida entregada como ofrenda de amor y que la transmita, celebrándola, a las futuras generaciones.²⁴

Es conveniente terminar esta exposición aludiendo al contexto de ideas más amplio y básico desde el cual cabe reflexionar la cuestión del valor salvífico de las religiones. Nos parece que dicho contexto está brevemente resumido en CR 35. Puesto que las religiones y culturas pertenecen al orden de la creación, no sería descaminado abordar la cuestión de su eventual funcionalidad salvífica en el marco de la relación y ordenamiento del orden creado a Cristo, al orden de la redención y a la recapitulación de todas las cosas por Él.

24. “El amor de Dios y del prójimo, hecho posible en última instancia por Jesús, el único mediador, es el sólo 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” (CR 87).

“Según Col 1, 15-20 todo ha sido creado en él, mediante él y todo camina hacia él... Esta causalidad de Cristo en la creación está en relación con la mediación salvadora hacia la cual se dirige... La recapitulación de todo en Cristo es el último designio de Dios Padre... El Logos ha ejercido ya la mediación creadora, no sin referencia a la encarnación y la salvación futuras” (CR 35-36).²⁵

Dentro de este marco tal vez haya que ubicar a las religiones en el ámbito de una renovada reflexión sobre la relación u ordenación de las diversas épocas de la historia hacia los “últimos tiempos”, el tiempo de Cristo y el que, a partir de su Ascensión, es considerado tiempo del Espíritu y de la Iglesia.

Lucio Gera

25. La cuestión es planteada dentro de este marco en CR 80: “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)”.