

EUSEBIO GIL CORIA, S.J.  
*Universidad Pontificia Comillas (Madrid)*

## EL DIALOGO INTERRELIGIOSO

Durante mucho tiempo una afirmación como «la religión cristiana es la única verdadera» constituyó la convicción de fondo indiscutida de los viejos tratados teológicos *De revelatione christiana, sive de vera religione* («De la revelación cristiana, o sea, de la verdadera religión»). Constituyó también la convicción íntima del cristiano corriente que incluso basaba en ella o bien su desapego a interesarse por ninguna otra forma religiosa, dado que la consideraba falsa, o bien en ella apoyaba su preocupación por convertir a los que, no perteneciendo a su propio mundo religioso, englobaba en el término genérico de «paganos». En realidad, para esta visión de la fe cristiana sólo podía existir otra religión junto a ella que gozase del estatuto de verdadera, aunque imperfecta, la «religión natural» una y universal fundada en la naturaleza humana. Las religiones concretas históricas no eran verdaderas religiones.

Pero en los últimos decenios, lo que fuera una afirmación básica de la teología fundamental se ha convertido para muchos cristianos en una pregunta insoslayable. Una pregunta que nace del centro mismo de la propia vida de fe, motivada por el hecho de que los cristianos vivimos en una sociedad donde pertenece a la normalidad de la vida cotidiana que coexistan actitudes y formas de vida religiosa muy variadas e incluso a primera vista contradictorias.

La presencia de otros seres humanos con actitudes de fe diferentes de la fe cristiana, pero con efectos en la práctica de la vida cotidiana semejantes a los que el cristiano experimenta en su vida, lleva a que la afirmación primera convertida en pregunta: «¿es la religión cristiana la

única verdadera?», se desdoble en esta otra: «¿no serán en el fondo todas las religiones igualmente válidas?».

Las dos preguntas, como cuestiones, son legítimas, traducen la necesidad que todo ser humano tiene de plantearse el valor y la verdad de sus comportamientos y adhesiones, y nacen motivadas por una situación de pluralismo socio-cultural. La respuesta teológica a esta situación e interrogantes está aún por darse. No se trata, en efecto, de elaborar una nueva construcción teórica total, en la que, manteniendo inalteradas las líneas generales del propio discurso particular, se escogen elementos y aspectos de los otros mundos religiosos, que sirven de refuerzo a la personal expresión de las propias convicciones, y así poder continuar diciéndose: la religión cristiana (mi religión) es la única verdadera. Tampoco se da una respuesta satisfactoria a esas preguntas refugiándose el cristiano en la práctica sincera de la propia fe y prohibiéndose juicios de exclusión con respecto a las otras creencias. Existe la tentación de atrincherarse en el hecho de que toda forma de expresar la relación a Dios es inadecuada y aducir que en todo discurso religioso se habla desde la experiencia personal, y de tal modo queda el sujeto implicado en los juicios que emite y en la manera de describir el mundo, que es casi imposible verificar la verdad de lo que dice, vive y siente. El cristiano se limita entonces a decirse a sí mismo que, para él, la única realidad es su fe cristiana.

Sin embargo, el corazón de la experiencia cristiana lo constituye la realidad de la manifestación de Dios a todos los hombres en la persona de Jesucristo vivida en el encuentro de cada ser humano con Jesucristo. El encuentro con Jesucristo lleva al cristiano a tener que proclamar que en Jesucristo ha sido ofrecida por Dios la definitiva salvación a la estirpe humana. Cuando el cristiano proclama su fe no niega su verdad a las otras religiones; ante todo pone de manifiesto lo que constituye la razón de ser de su vida. Aquí radica la condición primera del diálogo.

## I. EL DIALOGO COMO CATEGORIA TEOLOGICA

La condición de anuncio, de noticia buena que lleva consigo la proclamación de la fe cristiana parece que debería empujar de manera espontánea al acercamiento a los demás y a crear el espacio donde el diálogo brote. Hay que esperar, sin embargo, a 1964 para que en un documento del Magisterio eclesialístico, la encíclica *Ecclesiam suam* de Pablo VI, el diálogo aparezca tratado como lugar y categoría teológicas.

A pesar de la repentina novedad que supuso esta manera de presentar la relación de la Iglesia con el mundo, tal visión nueva no brotaba de la nada. Hundía sus raíces en una tradición genuina católica que, aunque acallada por otras preocupaciones más inmediatas, siempre se mantenía viva, sobre todo en las fronteras de la gran comunidad eclesial, donde los misioneros y los nuevos cristianos vivían inmersos en otras culturas penetradas por otras formas vivas de religiosidad. La sensibilidad del cristiano para el diálogo salta a primer plano siempre que el momento histórico ha hecho verse al cristiano como ser del mundo entre otros seres del mundo y a la Iglesia como pueblo de Dios peregrinando por este mundo, el pueblo convocado por Dios desde todos los confines de la tierra.

Fue así en la época patrística. Sin renunciar a una denuncia sin concesiones de la idolatría, muchos Padres ven en la conducta recta de tantas figuras históricas anteriores a la manifestación de Jesucristo e incluso contemporáneas, las señales de la acción de Dios por su Palabra «sembrada» en todos los tiempos y pueblos<sup>1</sup>, o por la «Sabiduría multi-forme» de Dios que se manifestó desde el comienzo del mundo brillando en las figuras ejemplares de todos los pueblos, como Buda, cuyos preceptos tantos obedecen todavía<sup>2</sup>. San Ireneo ve una «economía divina» de salvación, manifestada en diferentes momentos de la historia, que converge y toma definitiva novedad en Jesucristo, que renueva y vivifica al hombre, porque resume a la humanidad en su propia persona<sup>3</sup>. San Agustín cierra la visión de los Padres sobre el mundo religioso describiéndolo de manera dramática como dos ciudades, la de Dios y la del mal, que luchan desde el comienzo de la historia. Esta lucha se da en cada hombre y en cada pueblo y continúa después de la venida de Cristo, si bien, desde Cristo, todas las naciones tienen la posibilidad de volverse hacia la Ciudad de Dios.

Lo mismo sucede en el siglo xvi, cuando los descubrimientos de nuevos mundos ponen a los cristianos europeos, de manera insospechada, ante culturas y religiones tantas y tan diferentes, que sacuden violentamente las certidumbres secularmente adquiridas. Los mejores pensadores cristianos de entonces se vuelven a la tradición y a la Sagrada Escritura para intentar ver a todos estos pueblos que desconocen a Jesucristo desde la voluntad salvadora universal de Dios expresada en su Hijo. Tres siglos antes que Karl Rahner pensara en los «cristianos

---

<sup>1</sup> San Justino, cf. *Apología I*, 46,1-4.

<sup>2</sup> Clemente Alejandrino, cf. *Stromata I*, XV,71.

<sup>3</sup> Cf. *Contra las herejías*, IV,34,1.

anónimos», J. Ripalda opinaba que todo acto naturalmente bueno Cristo lo asumía con su gracia<sup>4</sup>.

Sin embargo, se puede decir que la actitud predominante de la enseñanza oficial de la Iglesia y de los teólogos en general fue la del anate-ma sin esperanza de todo mundo religioso ajeno<sup>5</sup>. Las voces y actitudes de personalidades aisladas, que buscaban llamar la atención hacia la realidad mucho más matizada, tanto del conjunto de los textos de la Sagrada Escritura acerca de la peripecia religiosa de la humanidad, como de cada mundo religioso concreto, cuando se lo contemplaba de inmediato, fueron siempre excepciones<sup>6</sup>; aunque excepciones cualificadas, que lentamente van abriendo brecha en la concepción de una Iglesia espontáneamente identificada con unas formas de sociedad y una tradición cultural muy particular.

Siguió siendo durante siglos la Iglesia católica preponderantemente la Iglesia de la Europa occidental, que además creía que había llegado a hacer de ella un «pueblo cristiano», la Cristiandad. Y mientras no aparecieran en el horizonte de la existencia concreta de la mayoría de los cristianos otros mundos religiosos como ofertas de existencia auténtica de las que viven otros seres humanos concretos, sino, a lo más, como mundos a los que no ha llegado el mensaje evangélico o que se resisten a él (caso del Islam), se tendía a ver las otras religiones o como residuos de un pasado caduco, que caerán ante la presencia arrolladora del Evangelio, o como manifestaciones de la presencia del mal, que se opone a la verdad. La salvación fuera de la Iglesia sólo se contempla, conse-

---

<sup>4</sup> AVERY DULLES, en *Saint Ignatius and the Jesuit Theological Tradition*, Saint Louis, Miss., 1980, pp. 6-7, opina que Ripalda inspiró a Karl Rahner su teoría de los «cristianos anónimos», pp. 6-7.

<sup>5</sup> El texto oficial más impresionante es sin duda el de la Bula «Cantate Domino» de 1442 del Concilio de Florencia: «(El Concilio) firmemente cree, confiesa y predica, que ninguno de quienes están fuera de la Iglesia católica, no sólo los paganos, sino ni siquiera los judíos o herejes y cismáticos podrán participar de la vida eterna, sino que irán al fuego del infierno... a no ser que sean agregados a ella antes del fin de su vida... "Y nadie, por más limosnas que hubiese hecho, incluso si derramase su sangre por el nombre de Cristo, se puede salvar, si no permanece en el seno y la unidad de la Iglesia católica"» (DS 1351).

<sup>6</sup> Ejemplo de actitudes de diálogo con otros mundos culturales y religiosos suelen ponerse siempre los casos de la acción evangelizadora de los jesuitas en India y China, que dieron origen a los llamados «ritos malabares» y los «ritos chinos», si bien levantaron una controversia que se zanja con la condena de los mismos, por el hombre de iglesia, ironías de la historia, más abierto y universal de su tiempo, el Papa Benedicto XIV en los breves *Ex qua die* de 1742 y *Omnium sollicitudo* de 1744. Sobre esta cuestión, vid. ANGEL SANTOS HERNÁNDEZ, *Las Misiones Católicas* (A. FLICHE-V. MARTÍN, *Historia de la Iglesia*, vol. XXIX), Valencia 1978, pp. 92-102 y 146-162.

cuentemente, en los supuestos de seres individuos que, en la imposibilidad de recibir la Buena Noticia, se comportan conforme a los rectos criterios de la naturaleza humana.

En el fondo se da un espontáneo exclusivismo etnocentrista. De manera no del todo explícita, se identifica la presencia actuante de la acción salvadora definitiva de Dios en Jesucristo por la acción del Espíritu en la Iglesia, con esa presencia como posesión de la Iglesia. El resto de las religiones aparecen de manera genérica como mundos en los que está ausente esa presencia, y si alguna cuota de verdad poseen se debe a los ecos de la revelación de Dios a través de la creación y en la razón y conciencia humanas (Rom 1,18ss). Son señales indicadoras, esbozos imperfectos de una realidad, la religión cristiana, ante la que están llamados a esfumarse esos mundos religiosos. La diferencia del cristianismo, incluso como religión empírica, con respecto a las otras religiones estriba en que en él se encuentra el acontecimiento revelador único Jesucristo. Bajo la directa influencia de Cristo, el cristianismo es la única religión que ofrece a la humanidad la ocasión de salvarse. Esta es la teología de las religiones de ciertos círculos evangélicos como la que todavía en 1962 ofrecía Hendrix Kraemer<sup>7</sup>, y, también todavía hoy, la de ciertos católicos<sup>8</sup>.

Pues bien, la situación actual de hecho es la de una presencia concreta y visible, en una misma comunidad humana, de otros seres cuyas vidas están orientadas, dirigidas y alimentadas por otros mundos religiosos, otras ideas, símbolos y creencias. Casi diariamente los medios de comunicación convierten en parte integrante de la vida de cada cristiano la visión de fieles de otras religiones que oran, adoran, esperan y exteriorizan su fe de manera diferente, pero no menos entregada y convencida que el cristiano. La peculiar movilidad de la vida actual, que tiende a convertir la tierra en «aldea mundial», pone en contacto a miembros de muy diferentes religiones, sea en la vida de trabajo o bien en la colaboración dentro de proyectos comunes o simplemente en el discurrir de la vida ordinaria.

Con todo, en un mundo cada vez más uniformado, parece que lo que se resiste más a la indiferenciación son los credos religiosos. Incluso parece que las características culturales diferenciadoras más coriáceas son

---

<sup>7</sup> Cf. su obra *Why Christianity of All Religions?*, Lutherworkt, Londres 1962.

<sup>8</sup> «La marcha de los hombres de buena voluntad hacia la salvación, si se hace en el seno de religiones no cristianas, se hace *a pesar* de estas religiones, pero *no por* estas religiones...» CLAUDE BARTHE, *Le dialogue interreligieux et la fin de la religion*, Catholica, febrero 1992, p. 25.

las que van unidas a las ideas y símbolos religiosos. Esto ha hecho aumentar cada vez más en muchos cristianos el sentimiento de la relatividad de la expresión del propio mundo religioso, relatividad que se traduce en una renuncia a pensar en la exclusividad de la afirmación de la propia fe. Ha aparecido en la vida cotidiana de la Iglesia la experiencia de verse y la conciencia de ser un grupo de mujeres y hombres que viven y entienden su propia vida religiosa en el seno de tradiciones, símbolos, estilos de vida, liturgias, teologías propias, en medio de y junto a otros hombres y mujeres con sus diferentes formas de vida y tradiciones religiosas. Aquí es donde aparece el diálogo en su dimensión teológica y no es entonces casualidad que el Magisterio de la Iglesia comience a hablar de diálogo.

La encíclica *Ecclesiam suam* de Pablo VI habla siempre de un diálogo entre la Iglesia y el mundo, que se instituye como continuación y consecuencia de la iniciativa de Dios que entra a dialogar con los hombres por la revelación. Diálogo que comienza con la creación del primer hombre y la primera mujer y se renueva a lo largo de la historia. La revelación que «Dios en persona ha tomado la iniciativa de instaurar con la humanidad puede ser representada como un diálogo, en el cual el Verbo de Dios se expresa en la encarnación y, por tanto, en el Evangelio»<sup>9</sup>. Aquí es donde la Iglesia aprende a dialogar con todo lo que es humano, y con todos los hombres, desde los que niegan a Dios, los más lejanos, hasta los que creen en Dios y, ya más cercanos los hermanos separados, cerrándose con el diálogo dentro de la Iglesia misma.

En el diálogo con los hombres que creen en Dios aparece explícita la afirmación de valores espirituales y morales de las distintas confesiones religiosas no cristianas<sup>10</sup>; una valoración teológica directa que no había sido hecha explícitamente hasta ahora.

Dado el paso, el Concilio Vaticano II amplía la mirada teológica sobre las otras religiones reconociendo la presencia del Espíritu Santo, más allá de las fronteras del cristianismo, sobre el universo entero. En el decreto *Ad gentes*, en el que se consagra una orientación de la teología católica de los años 1950-1960 llamada *inclusivista*, se reconoce que «el Espíritu Santo obraba ya, sin duda, en el mundo antes de que Cristo fuera glorificado»<sup>11</sup>, y siempre «llama a todos los hombres a Cristo por las semillas de la Palabra y la predicación del Evangelio»<sup>12</sup>. Esta pre-

---

<sup>9</sup> *Ecclesiam suam*, n.º 64.

<sup>10</sup> *Ibid.*, n.º 101.

<sup>11</sup> *Ad gentes*, n.º 4.

<sup>12</sup> *Ibid.*, n.º 15.

sencia activa del Espíritu Santo en la vida, las obras y los logros de la humanidad se pone continuamente de manifiesto en la constitución *Gaudium et Spes*. En ella, la Iglesia, «nueva comunidad fraterna», constituida por Cristo resucitado a través del don de su Espíritu, tiene la misión de reunir todos los hombres en ese mismo Espíritu, como señal de la fraternidad que permite el diálogo sincero. Diálogo primero dentro mismo de la Iglesia en plenitud de comunión; con las iglesias que no están en plenitud de comunión, el diálogo que haga avanzar hacia la unidad, para colaborar a que la familia humana alcance a ser la familia de Dios a la que está llamada en Cristo Jesús; diálogo con los que «creen en Dios y conservan en el legado de sus tradiciones preciados elementos religiosos y humanos, deseando que el diálogo abierto nos mueva a todos a recibir fielmente los impulsos del Espíritu y a ejecutarlos con ánimo álaacre»<sup>13</sup>.

Avanzando en la reflexión sobre el diálogo interreligioso, el Secretariado para los no cristianos publica el documento «*Actitud de la Iglesia católica ante los creyentes de las otras religiones: reflexiones y orientaciones sobre el diálogo y la misión*». En él se sitúa el diálogo dentro de la misión de la Iglesia de evangelizar. El diálogo interreligioso es un diálogo de salvación. Consiste, además de en hablar, «en un conjunto de relaciones interreligiosas positivas y constructivas con personas y comunidades de distintas creencias, a fin de aprender a conocerse y enriquecerse los unos a los otros»<sup>14</sup>. Dentro del ámbito de la evangelización, el diálogo es a la vez diálogo de vida, diálogo en el compromiso común en obras de justicia y liberación humana, diálogo entre los peritos y especialistas en un intercambio de patrimonios religiosos respectivos, diálogo en la búsqueda en común mediante la experiencia de la oración y la contemplación. Es aquí donde el evangelio actúa libremente de levadura callada que transforma las culturas<sup>15</sup>.

En enero de 1991 salía al público la encíclica de Juan Pablo II *Redemptoris missio*, fechada el 7 de diciembre de 1990. En ella el Papa habla de la urgencia de la evangelización misionera. Aunque la encíclica no contiene ninguna sección destinada a hacer un juicio teológico de las demás tradiciones religiosas que oriente en el diálogo interreligioso, sí aparecen a lo largo de los primeros capítulos más doctrinales de la encíclica elementos de evaluación, ante todo la insistencia de la presencia universal del Espíritu Santo actuando «no sólo en los individuos, sino

---

<sup>13</sup> *Gaudium et Spes*, n.º 92.

<sup>14</sup> *Sobre el diálogo y la misión*, n.º 3.

<sup>15</sup> *Ibid.*, n.ºs 29-34.

también en la sociedad y en la historia, en los pueblos, culturas y religiones»<sup>16</sup>. Es el Espíritu el que muestra las semillas de la Palabra presentes en las diversas culturas y costumbres, preparándolas para la plena madurez en Cristo<sup>17</sup>. Estaba actuante antes de la glorificación de Cristo, igual que hoy trabaja más allá de los límites de la Iglesia, pero nunca sin referencia a Cristo<sup>18</sup>. Como se ve, la encíclica renueva casi literalmente lo que la *Gaudium et Spes* había enseñado.

Sí aparece en *Redemptoris missio*, por primera vez que yo sepa en un documento magisterial, la distinción entre la Iglesia peregrina y el Reino de Dios en la historia. El Reino de Dios es, para la encíclica, una realidad más amplia que la Iglesia, que está presente y operante más allá de los límites de la Iglesia en los miembros de otras tradiciones religiosas. La tarea específica de la Iglesia, según la *Redemptoris missio*, consiste ante todo en la proclamación del Evangelio, en la que se llama a todos a la conversión; después en la fundación de iglesias particulares; hace el servicio al Reino esparciendo por el mundo los valores del Evangelio. Pero, aunque la realidad del Reino se pueda encontrar incoada más allá de las fronteras de la Iglesia visible en cualquier pueblo y lugar donde se vivan los valores del Evangelio y se esté abierto a la obra del Espíritu, sin embargo, queda esta realidad incompleta mientras no llegue a la relación con el Reino de Cristo presente en la Iglesia, que es sacramento de salvación para toda la humanidad. La acción eficaz de su sacramentalidad se transmite por el diálogo, la promoción humana, etc.<sup>19</sup>.

Hablando de la evangelización, la encíclica define el diálogo como una parte de la misma, una de sus expresiones y un camino hacia el Reino<sup>20</sup>. Está en relación con la proclamación como dos formas de la evangelización propia de la Iglesia<sup>21</sup>.

En contraste con la *Redemptoris missio*, que, en la tradición de los documentos pontificios, mantiene una visión más eclesiocéntrica, el documento «Diálogo y proclamación», del Consejo Pontificio para el Diálogo interreligioso y de la Congregación para la Evangelización de los pueblos, aborda la misma misión evangelizadora de la Iglesia desde una perspectiva cristocéntrica.

<sup>16</sup> *Redemptoris missio*, n.º 28.

<sup>17</sup> *Ibid.*, n.º 28.

<sup>18</sup> *Ibid.*, n.º 29.

<sup>19</sup> *Redemptoris missio*, n.º 20.

<sup>20</sup> *Ibid.*, n.ºs 55 y 57.

<sup>21</sup> *Ibid.*, n.º 77.



Partiendo de la separación entre diálogo interreligioso y proclamación del evangelio hecha en el documento de 1984, «Diálogo y misión», el documento toma postura por una evaluación positiva de las religiones como base para un diálogo sincero con ellas. En este paso cree que puede apoyarse en un desarrollo de lo enseñado en el Vaticano II. En el número 29 dice expresamente: «... en la sincera práctica de lo que es bueno en sus propias tradiciones religiosas y siguiendo los dictados de sus conciencias, los miembros de las demás religiones responden positivamente a la invitación de Dios y reciben la salvación en Jesucristo, incluso aunque no lo reconozcan o confiesen como su Salvador». Está claramente afirmado aquí el papel mediador de las propias tradiciones religiosas bajo el plan salvador universal de Dios. Lo que no es decir que todo en las religiones conduzca a la salvación a sus fieles. No todo en las tradiciones religiosas es obra de la gracia, pues el pecado actúa en el mundo y en las mismas tradiciones se fijan muchas veces los efectos del pecado y de la flaqueza del espíritu humano inclinado al mal<sup>22</sup>.

«Diálogo y proclamación» también, comparado con la *Redemptoris missio*, pone más de relieve el diálogo interreligioso. Mientras la primera define la acción misionera como la obra de proclamar a Cristo y su Evangelio, mediante la edificación de la Iglesia local y la promoción de los valores del Reino, el segundo la define en términos de evangelización, como realidad una y compleja a la vez que comprende entre otros elementos el diálogo y la proclamación. El diálogo está orientado a la proclamación en la medida en que el proceso dinámico de la misión evangelizadora de la Iglesia alcance en él su cénit y plenitud<sup>23</sup>. Pero los dos documentos, aunque de diferente modo, profundizan en el sentido teológico del diálogo como una forma de evangelización.

## II. EL DIALOGO INTERRELIGIOSO COMO ENCUENTRO

Si se plantea el diálogo interreligioso arrancando, como de premisa interpretativa, de la afirmación de la voluntad salvífica universal de Dios que alcanza a toda la humanidad desde el comienzo, explicitada esta afirmación en los documentos del magisterio desde el Vaticano II hasta hoy, no parece que se puedan tomar ya los universos religiosos en su multiforme diversidad como si se tratase de objetos curiosos ofreci-

---

<sup>22</sup> *Diálogo y proclamación*, ms. 30-31.

<sup>23</sup> *Ibid.*, n.º 82.

dos a nuestra observación y análisis, aunque sea una observación y un análisis benevolente y en simpatía, al modo como una cierta literatura misionera pudo hacer en otro tiempo<sup>24</sup>. Tal manera de acercarse al pluralismo religioso ignora que, en el plano de la existencia concreta, no hay características observables por las que un universo religioso pueda mostrar que él sea el modelo definitivo conforme al cual el resto de los universos religiosos se cualifiquen según su mayor o menor divergencia o coincidencia.

Lo primero que prepara a una actitud de diálogo es la experiencia de que los universos religiosos están habitados por seres humanos, cuyas existencias despliegan una especial cualidad de vida, que se ofrece en maneras de actuar, de pensar y de sentir con respecto a los demás seres humanos, a sí mismos y al resto de los seres. Esta peculiar orientación de su existencia tiene su raíz y explicación en su relación con lo que, en palabras de Santo Tomás<sup>25</sup>, se puede llamar *Verdad primera y suprema*, o realidad fundante. Y esa relación, por atañer a todo lo que el ser humano es y puede ser, por resultar el centro y clave de la comprensión de sí mismo, de su identidad, la afirma no sólo con palabras, sino con toda su vida, si bien con palabras y formas de vida humanas, es decir, limitadas por su condición de ser histórico. Hay, pues, una convicción nacida de la experiencia religiosa que se expresa en la actitud *confesante* característica de toda actitud de fe.

La actitud *confesante* no es ante todo afirmación. Es una manera integral de ser. Por eso hay, «una manera de ser judía, una manera de ser hindú... una manera de ser cristiana»<sup>26</sup>. En una actitud de diálogo, cada uno da por sentado que, en quien tiene ante sí manifestando su fe de manera diferente de la suya, se da la misma actitud de sinceridad y entrega que él cree e intenta tener. La actitud *confesante* pone en acto el *reconocimiento* de la fe del otro, en cuanto respuesta a la manifestación

---

<sup>24</sup> En un contexto polémico, MARC AUGÉ, en *Génie du paganisme*, Gallimard, París 1982, se refiere, sin nombrarla explícitamente, a la literatura etnológica «misionera» suscitada por las obras y el genio de W. Schmidt y su teoría del «monoteísmo primitivo», atacando de manera exacerbada, pero no por ello sin ciertos visos de razón, la doctrina tradicional de los *semina Verbi*: «El imperialismo teológico de los misioneros cristianos no es de ahora y la literatura etnológica todavía hoy se resiente de ello. Consiste en lo esencial en hacer de las creencias locales una aberración o un presentimiento de la verdadera religión, invirtiendo el modelo evolucionista habitual (habría sido primero la creencia en un Dios único y habría después degenerado en politeísmo)», p. 64.

<sup>25</sup> ST 1.XVI, 5; 1-2, III, 7.

<sup>26</sup> W. C. SMITH, *Towards a World Theology*, Westminster Press, Filadelfia 1981, p. 53.

de Dios en su propio mundo religioso. Sin abdicar de la adhesión a la propia fe, cada creyente descubre la necesidad del «otro», si quiere hablar de su propia identidad. El «otro» es alguien que me ve a mí desde la adhesión a su propia fe. Si ha de darse un primer contacto que vaya más allá de la mera cortesía, no podrá llevarse a cabo mientras cada una de las partes ceda a la manía trivial de poner nombre y colocar en el panorama del propio universo categorial y de fe todo aquello del «otro» que presente cierta semejanza con el mundo propio, o busque convencer, es decir, hacer objeto del propio discurso, vencer al otro.

Definiéndose desde su propia identidad cultural y religiosa, cada uno ha de salir de sí, lo que supone escuchar al «otro», tomarlo como igual. Sólo así nace el primer contacto que desemboca en el diálogo en el que el «otro» se transforma en «prójimo», es decir, en presencia querida. Presencia que opera el desasimiento de las convicciones propias entendidas como posesión y logro. Es el vacío necesario para que aparezca la iniciativa de Quien es libre de manifestarse a cada ser humano.

### III. EL DIALOGO INTRARRELIGIOSO

No es tarea fácil el diálogo interreligioso. Si los llamados al diálogo son, en principio, todos los creyentes, se puede decir que en cada mundo religioso se da ya una pluralidad que refleja modos muy diferentes de vivir la fe común que se profesa. Esta se manifiesta en los diferentes grupos en difícil convivencia muchas veces<sup>27</sup>, y que han desarrollado incluso algo, así como dialectos propios dentro de la lengua común confesante.

Hoy abunda entre los cristianos la reacción de defensa frente al pluralismo religioso. La manera más corriente como se manifiesta es el repliegue hacia la vida privada de la actitud religiosa. Reflejo de estas actitudes, más o menos generalizadas, es el aspecto que la religión va tomando cada vez más en nuestras sociedades de «secta» en el sentido etimológico de «mundo sectorial», que sólo se hace oír en el foro público social en la medida en que algunas de sus iniciativas inciden en los grandes planes de acción de los poderes públicos. Creyentes de las grandes religiones, incluidos los cristianos, y no creyentes diseñan y realizan, en un foro social, donde creencia y no creencia gozan del mismo

---

<sup>27</sup> Acerca del incómodo vivir en la Iglesia hoy, vid. JUAN MARTÍN VELASCO, *El malestar religioso de nuestra cultura*, Ed. Paulinas, Madrid 1993.

estatuto de opiniones, con una cierta prestancia social aún de opinión más respetable la no creencia, proyectos de eficacia social, sin necesidad de acudir para su eficacia a las convicciones religiosas los creyentes o a las grandes utopías sociales lo no creyentes. La progresiva privatización de la actitud religiosa acentúa las vivencias subjetivas de la experiencia individual. La consecuencia es que muchos individuos, aun confesándose cristianos, se sienten cada vez menos identificados con la gran Iglesia, aunque reivindiquen su matriz tradicional cuando se encuentran ante otras tradiciones religiosas. Hay como un desapego de la gran tradición eclesial no meramente doctrinal, sino sobre todo asintonía con los modelos de vida y acción que parecen dominar el rostro visible de la Iglesia. La consecuencia es la relativización de las convicciones y prácticas con el riesgo de la deriva hacia el indiferentismo. Las grandes religiones y los sistemas universales de ruptura con lo religioso se les presentan con el mismo carácter ideológico.

Hay, pues, en el momento actual, en una parte considerable de seres sensibles al hecho cristiano, una actitud de fe y una estima de la experiencia, junto con una crisis de confesión. El mundo religioso ha ganado en *tolerancia*, pero ésta parece muchas veces más una actitud de quien está falto de recursos para responder acerca de la realidad del mundo de convicciones propias, que de respeto a la multiforme variedad de la acción y comunicación divina; porque si la pregunta aprieta, incluso no se estaría muy seguro de si Dios ha hablado alguna vez.

Dentro de los cristianos, que se confiesan cristianos, se dan dos formas de vivir en cierto modo polares. La incorregible tendencia a la clasificación binaria ha abusado de los términos derecha, izquierda, conservadores, progresistas, cerrados, abiertos, etc., creando una excesiva simplificación, y sobre todo una tendencia a la visión dualista por la cual una de las dos partes se considera el negativo de la otra, dependiendo de las personales preferencias de quien juzga. Sin embargo, es evidente que dentro del mundo cristiano se dan hoy movimientos y grupos que se caracterizan social y eclesialmente por la tendencia a excluir.

Aun a riesgo de simplificar, se puede decir que hay grupos que arrancan de una mayor o menor falta de sintonía con la fisonomía y la marcha de las sociedades actuales, cuyo ritmo acelerado de cambio les impide enfrentarse con el futuro desde un presente, que, a sus ojos, parece liquidar el pasado.

Teológicamente se pueden definir por un rasgo dominante que orienta toda su actitud: la reivindicación de la tradición. Esta reivindicación de la tradición toma forma en el apego a ciertos símbolos del pa-

sado que, para ellos, compendian la esencia del cristianismo y propugnan un retorno a las tradiciones alteradas y a los valores perdidos. La causa de este deterioro que la Iglesia sufre es, según ellos, la seducción que ejerce sobre la mayoría de los estamentos de la misma el pluralismo y relativismo contemporáneo, que es fruto a su vez de la pérdida de orientación de la vida y de los principios fundamentales.

Ya sean los defensores del cristianismo ortodoxo a ultranza, con su antioccidentalismo visceral y su oposición o desconfianza hacia todo diálogo entre cristianos, o los fundamentalistas protestantes con su defensa beligerante de las proposiciones básicas de la Biblia, su individualismo religioso y su racionalismo elemental, o los movimientos católicos de renovación con su acento en la docilidad y servicio a la institución y su cortes, pero firme, exclusión de cuantos en la Iglesia caminan por vías diferentes a su modo de andar con Dios; todos tienen en común el entender la fe como fidelidad a unos principios inmutables, que se traducen en unas convicciones ideológicas, unas afirmaciones morales absolutas y en muchos casos unas normas jurídicas precisas. Con ello marcan de manera definida las pautas de la propia existencia al abrigo de la irrupción de lo inesperado, y de los peligros reales de pérdida de la identidad individual en una sociedad donde se acentúa lo diferencial, el cambio, la novedad, sin que esa sociedad ofrezca principios que integren todos esos elementos.

Todos estos movimientos combinan a la vez la condena del presente de las respectivas Iglesias con la idealización de un pasado en que esas Iglesias respondían de manera auténtica a las exigencias de su fe. A la vez intentan reconstruir esta Iglesia del pasado, que para ellos constituye la genuina expresión de la fe tradicional, buscando tomar en sus manos los resortes de esa sociedad en cambio, creando centros propios de irradiación cultural y social que influyan en los nudos de decisión y poder de la sociedad, sin formar parte de sus estructuras.

Como en el otro polo se hallan los cristianos que, partiendo de una aceptación incluso entusiasta de la sociedad actual, en el fondo llevan, de manera sutil, la misma preocupación fundamental que los grupos anteriores, a saber, lograr que el cristianismo vuelva a ser, si no cristiandad, sí al menos un protagonista indispensable en la nueva sociedad. En su entusiasmo por los nuevos tiempos, llegan a identificarse con los factores que dominan en cada momento la marcha de la sociedad, de tal modo que convierten a éstos en criterios de interpretación del existir y del ser cristiano. A fuerza de querer hacer aceptable al cris-

tiano en la sociedad, llegan a hacerle perder su identidad. No es posible en muchos casos distinguir en qué se diferenciaría ese cristianismo de uno más de los humanismos, de una filosofía o una ética. Por otro lado, estos grupos practican a su vez una forma de exclusión semejante a la de los grupos opuestos. También para ellos, la Iglesia institucional ha perdido el rumbo de la vida moderna, pero por causas diversas de las que denuncia el grupo anterior.

Pienso que en el cuerpo eclesial es mayor el número de cristianos que, desde los pequeños grupos con intenso compromiso hasta los mucho más numerosos de práctica y fe rutinarias, viven, con más o menos conciencia refleja de ello, una forma de existencia cristiana eclesial, es decir, llevando una existencia de relación con Dios y con los demás cristianos, desde la participación en la Eucaristía, hasta la simple relación interpersonal orientada en el fondo por el sentir y ser cristianos. Es sobre todo en éstos donde se presenta espontáneamente la disposición al diálogo.

Sin embargo, el diálogo interreligioso ha de hacerse desde una magnitud, llamémosla religión cristiana, que presenta esos múltiples rostros, puesto que presenta diferentes seres y grupos humanos con actitudes diferenciadas y que se apropian, sin embargo, el nombre de cristianos. Ha de intentarse, pues, el diálogo interreligioso junto con un diálogo intrarreligioso. Y al hablar de diálogo intrarreligioso hay que pensar que las demás religiones, sobre todo las grandes religiones, también necesitan instaurar y mantener en ellas un diálogo intrarreligioso. Pero para poder instaurar cualquier diálogo hay que haber descubierto y aceptado la condición histórica del hombre.

La frase «somos hijos de nuestro tiempo» indica que todo obrar y pensar se hace dentro de una época cultural en una cultura particular. Y el cristiano, como por otro lado el resto de los adherentes de las demás religiones, no escapa a esta realidad, ni siquiera dentro mismo de su universo cristiano. Se es cristiano al final del siglo xx con diferencias notables con respecto al ser cristiano en el siglo xix. Esto es aún más patente cuando se considera el hecho del cristiano viviendo en medio de otros seres humanos que no comparten su fe, pero sí el espacio y momento culturales. El cristiano comparte con los demás el momento cultural en el que se expresa y vive, que para él es el *humus* en el que nace y del que se alimenta la comprensión coherente de sí, de su comunidad y de toda la realidad. En otras palabras, el cristiano experimenta la realidad de su fe y la expresa para sí y para los demás como una realidad histórica.

Ahora bien, el cristiano experimenta que esta realidad se le presenta en relación con el actuar de la Realidad Suprema, que se le ofrece como

el Dios Uno que en su esencia misma integra lo plural como Padre, Hijo y Espíritu Santo, donde el Hijo crea el universo como Logos y el Espíritu Santo obra en el ser humano y sus creaciones como inspirador. «El Espíritu divino, reflejado oscura y parcialmente en la vida cultural, da testimonio del Espíritu principio de verdad y de comunidad dentro de la Iglesia y lo interpreta para su tiempo»<sup>28</sup>. Aquí está el fundamento antropológico y teológico del diálogo con la cultura.

Pero al mismo tiempo, el cristiano tiene que anunciar a los demás y compartir con los suyos su mundo de realidad en la relatividad cultural sujeta a los cambios propia de toda condición histórica. No podrá dudar de que Dios Padre le ha salido al encuentro salvador en Jesucristo y de que su vida tiene un sentido que la transforma y robustece por la acción del Espíritu Santo en ella, pero esta realidad va indisolublemente unida a su propia génesis individual y social. Para él tiene sentido, pero no aparece claro que lo tenga para otros con los que comparte vida, aspiraciones, esperanzas y desilusiones. Y para que tengan sentido para aquél que no lo ve, necesita exponer ante sí mismo la propia experiencia en su coherencia interna, de tal modo que el sentido le venga dado de que en el lenguaje religioso se revela a la vez que se oculta, no la verdad imaginada, sentida y pensada que sólo remite a quien la siente, imagina y piensa, sino el reflejo de la Palabra que es Dios, por quien todo se hizo y sin quien nada de cuanto se hizo existe (cf. Jn 1,1ss), que lo que tiene de verdad el discurso cristiano viene, no de ningún sagrado que se pierde en los laberintos de pura inmanencia, ni de ningún divino que se esfuma en las proyecciones de un ideal, sino del Dios que es, «y así asegura en su fundamento la verdad»<sup>29</sup>.

La relatividad de toda apropiación de la relación con Dios por parte del creyente queda ilustrada por la historia de la Iglesia. La Iglesia es el lugar del encuentro con Dios, la comunidad creada por la llamada de Dios a vivir la experiencia de participación en las relaciones de amor entre los miembros de la comunidad, que Dios mismo infunde en ellos. Ese encuentro se expresa en la participación de la mesa eucarística, signo y realidad del Cristo entregado por la humanidad, en cuya participación se fortifican y mantienen los vínculos de amor entre los creyentes.

---

<sup>28</sup> L. GILKEY, «El Espíritu y el hallazgo de la verdad en el diálogo», en *La experiencia cristiana*, Homenaje a E. SCHILLEBEECKX, publicado en *Concilium*, noviembre 1974, p. 173.

<sup>29</sup> A. GESCHÉ, *Théologie de la vérité*: Revue Théologique de Louvain 18 (1987), p. 211. Los tres últimos apartados de este artículo son extraordinariamente estimulantes.

Sin embargo, ya desde el comienzo mismo, nacen las disensiones, que terminan en desgarros y desviaciones. En muchos casos es difícil discernir dónde está la responsabilidad de tales desgarros. El paso del tiempo hace de muchas de estas disensiones iglesias separadas, de las que ninguna puede decir ya que represente a la Iglesia toda.

No hay duda que la inevitable limitación de la condición histórica del hombre y su finitud de creatura hacen que no pueda realizar de manera perfecta la apropiación y la expresión de la revelación divina. Las interpretaciones diferentes, en cuyo proceso no se descarta, e históricamente ha tenido en ocasiones su protagonismo, la falibilidad y la decisión de hecho de negarse a Dios la voluntad humana, hace que, en un momento dado, las diferentes interpretaciones, las diferentes Iglesias, aparezcan como encarnación imperfecta del Evangelio.

Es el momento en que pueden volverse unas a otras y entrever, en esa parcialidad que cada una representa, la realidad que sustenta la certeza que cada una posee de estar bajo la acción benevolente, salvadora y transformadora de Dios, que se revela a través y a pesar de la finitud y parcialidad de cada una de ellas. Desde la certeza que da la experiencia que el Espíritu guía a todas, cada Iglesia entonces, en presencia de las otras, adquiere un conocimiento de sí más auténtico, porque ante la presencia del otro se descubre delante del juicio de Dios. Puede así discernir y reconocer el peso y protagonismo que el pecado ha podido tener en el camino de su propia historia y escuchar la llamada de conversión. La presencia de los «otros», de las otras Iglesias, pondrá ante sus ojos la verdadera catolicidad de la Iglesia, no lograda, pero sí presentada como tarea de todos. El primer paso de cada una hacia esa catolicidad está en el descubrimiento de las propias necesidades y carencias e incluso infidelidades, en las riquezas que descubre en las demás. De hecho es hoy una realidad que la Iglesia católica ha logrado una penetración considerable en el misterio de Cristo, un conocimiento de sí misma como comunidad de fe congregada por la Palabra, y de la Sagrada Escritura como palabra de Dios, gracias a la exégesis de matriz protestante, a pesar de y gracias también a los caminos sin salida que emprendieron determinadas corrientes. A su vez, la Iglesia protestante siente en sí una carencia, que tendría que llenar mirando a elementos esenciales de la comprensión y vida católicas, como son la presencia sacramental de lo divino, la tradición como presencia de la revelación, la comunión en el amor como «pueblo convocado» por Dios. Y ambas iglesias, protestante y católica, han necesitado de la tradición ortodoxa de la Iglesia oriental para redescubrir al Espíritu Santo en su acción omnipresente en la Iglesia y en el mundo.



El diálogo intraeclesial ha sido siempre una necesidad, primero porque el modo de existencia eclesial es reflejo de la misma compenetración mutua de las tres Divinas Personas en la Trinidad. La necesidad de intensificar el diálogo se ha despertado en la historia de la Iglesia siempre que la unidad se ve amenazada por la ruptura de las relaciones de comunión. Los primeros Concilios de la Iglesia, cuando aún no se habían producido en ella los grandes desgarros de la ortodoxia oriental y de la reforma protestante, iluminan de manera elocuente cómo lo que llevaron a discutir y reflexionar en ellos bajo la guía del Espíritu eran problemas fundamentales de la vida cristiana, como saber si en Jesucristo estaba Dios salvando a la humanidad. Y para saberlo tenían que saberse decir en y desde la necesaria particularidad de su momento. Las respuestas dadas en los Concilios eran expresiones autorizadas de la fe, al ser hechas por la Iglesia bajo la inspiración de la presencia del Espíritu Santo. Eran significantes de la experiencia de fe común, que servían a los creyentes como referencia para discernir su propia experiencia. Lo que de forma perentoria expresaban en forma de anatemas, como el negativo de lo que en las definiciones expresaban de forma positiva, era una forma de mostrar cómo lo que mata la fe es el intento de comprenderla desde una existencia individualista, el hacer de la fe una fuente de convicciones y de normas, una especie de ideología individual, en última instancia, un hacer del individuo aislado el centro y origen de la experiencia, cortado de la experiencia de las relaciones de participación que constituyen la experiencia eclesial.

#### IV. EL DIALOGO EN EL PLURALISMO RELIGIOSO

El nudo que centra todas las dificultades de solución no está tanto en el reconocimiento de la salvación de Dios presente en las otras religiones, sino en el carácter absoluto y universal de la confesión cristiana, puesto en contingencia por la presencia de otras religiones que reivindicar para sí el mismo carácter al menos de universalidad.

Al final, el cristiano se encuentra ante la situación en apariencia insoluble, de su propia confesión de fe, a la que el resto de las otras confesiones convierten en discutible, y la irrenunciable exigencia de absolutez que su confesión lleva consigo. En un primer movimiento, el cristiano tiende a ver espontáneamente en los otros mundos religiosos lugares del encuentro de Dios con los hombres; pero, al mismo tiempo, no alcanza a ver cómo integrar el resto de las confesiones de fe en la

propia, sin debilitar su propia confesión de fe, o no dar valor a las otras religiones.

La confesión de fe, pues, se mueve dentro de un ámbito en el que acechan el exclusivismo y la asimilación. Sin embargo, la actitud de fe que no es confesante pierde su identidad. En primer lugar, quien manifiesta su propia experiencia, no proclama una manera particular de ver las cosas, tampoco propone la adhesión a las formulaciones en las que su tradición religiosa secular le ofrece un modo de expresarse, aunque tal vez no encuentre un modo mejor de manifestar su mundo de fe, que sirviéndose del vocabulario puesto a su disposición por la tradición religiosa particular. Confundir la confesión de fe con las formulaciones en las que, en un momento dado, una comunidad de fe objetiva esa experiencia de fe en el marco de unas circunstancias históricas es una forma de exclusivismo que será sentido como una imposición por quien vive también una experiencia de fe desde dentro de un universo cultural distinto. Quien confiesa su fe se refiere siempre a su existencia en cuanto requerida por la Realidad que la cambia, Realidad mediada en la experiencia por realidades que pueden identificarse como la tradición religiosa propia, las Escrituras Sagradas..., pero que, al no poder ser adecuadamente conocida con el conocimiento objetivo del que pueden ser objeto la tradición y la escritura en su materialidad de dichos y hechos transmitidos y de escritos entregados, se niega a ser «objeto» que pueda ser mostrado ni ofrecido por nadie en las fórmulas familiares de un particular lenguaje religioso.

Por eso, el primer momento de la confesión de fe cristiana proclama la iniciativa salvadora de Dios para con toda la humanidad, antes que la particularidad del lenguaje de la proclamación se convierta en una barrera puesta en el camino de Dios al hombre y del hombre a Dios. La proclamación de la salvación de Dios para el cristiano es un «apuntar» hacia una realidad histórica, Jesucristo, pero a quien él llama el Señor, previo a toda explicitación sobre qué ve él en Jesucristo.

Pero es necesario el segundo paso, a saber, decirse a sí mismo quién es Jesucristo y el Dios de Jesucristo, y exponer ante el no cristiano la explicitación que uno hace de la propia fe. Esta es la señal que el cristiano en diálogo puede dar de que quiere entrar en contacto con el otro tal como el otro es, pues se ofrece tal como él se ve a sí mismo. De este modo pueden encontrarse, no dos mundos ideales, dos sistemas de pensamiento y acción en competencia, sino dos personas vivas desde una comprensión de sí mismas enraizadas en sus respectivas tradiciones, a las que aceptan como tradiciones, aunque no en cada detalle. Con esto

se evita tanto la posición «exclusivista» como la «asimilacionista». Dos posturas que arraigan en la concepción absolutizante de la propia visión de fe.

Se ha evitado así dejarse impresionar por la fuerza primera del relativismo histórico, que hace pensar en la plausibilidad de una como quintaesencia de la religión, una religión que sintetizara lo mejor de todas las religiones<sup>30</sup>.

De alguna manera esto es lo que en el fondo busca la llamada teología pluralista. Los mantenedores de la teología pluralista son muy sensibles a toda postura exclusivista, de la que piensan, con razón, que sólo puede sostenerse desde un desconocimiento provinciano del «problema de proporciones gigantescas»<sup>31</sup> que se presenta a todo aquel que conoce con cierta seriedad otras religiones y está en contacto con seguidores de ellas, o desde una autocomplacencia por la elección divina por encima de los demás. Con todo, la teología pluralista no renuncia al problema de la verdad de la actitud religiosa.

Para John Hick —autor especialmente representativo del pensamiento teológico pluralista— las aserciones religiosas tienen un sentido y un significado. Si hay muchas formas religiosas, se debe a las diferentes formas de respuesta humana, según las circunstancias. No hay, por supuesto, ninguna categoría histórica que pueda estar más allá de la tradición cultural de cada pueblo.

Para tener que evitar afirmar que todas las religiones son igualmente verdaderas, o posiblemente igualmente falsas, no quedando a lo más que el refugio en el agnosticismo, Hick acude a la distinción kantiana según la cual toda experiencia es experiencia, en el plano humano de criaturas finitas, de una Realidad que está más allá, en su inefabilidad, de toda posible determinación conceptual<sup>32</sup>. Con ello no se excluye *a priori* que se puedan dar conceptualizaciones de la Realidad suprema más adecuadas que otras. Pero ¿qué criterio usar para juzgar las exigencias de valor que cada interpretación religiosa reivindica y así determinar las más adecuadas? Si ninguna puede ponerse como normativa, ¿dónde encontrar los criterios que permitan valorar las diferentes exigencias contrapuestas de verdad?

---

<sup>30</sup> No es de ahora esta actitud pretendidamente universalista y tolerante. En realidad es la conclusión, en el fondo escéptica de todo el que considera que se pueden poner entre paréntesis las propias convicciones en cuestiones que apuntan al núcleo de la existencia humana.

<sup>31</sup> JOHN HICK, *God and the Universe of Faith*, Macmillan, Londres 1973, p. 122.

<sup>32</sup> Cf. JOHN HICK, *God has Many Names*, Macmillan, Londres 1980, pp. 91-93.

Hick responde diciendo que tiene que haber un elemento común a todas las tradiciones religiosas, una especie de fondo subyacente a todas ellas, que permita compararlas. Lo encuentra en el hecho de que todas las religiones proponen, a su modo, un cambio de la existencia, desde una existencia natural concentrada en el sujeto hasta la existencia centrada en la Realidad suprema. A la hora de aplicar este criterio a las religiones en sus asertos cognitivos y en sus actitudes éticas, este criterio muestra su carácter abstracto, dado que prácticamente todas las religiones pueden mostrar una cierta transformación de la existencia humana desde un egoísmo a una orientación hacia la Realidad Última y todas ellas ofrecen unas conceptualizaciones de lo que caracteriza al individuo y de la Realidad Última en extremo divergentes.

Al final tiene que recurrir Hick a la distinción entre verdad *literal* y verdad *mitológica*. Dado que lo que en el fondo dicen las religiones no son hipótesis sobre hechos, sino expresiones que buscan despertar un comportamiento ético no egoísta de amor y compasión, sus enunciados pueden ser válidos, si bien resultar contradictorios, si se interpretan literalmente. Al final, lo que hace la teología pluralista es renunciar a que sus enunciados tengan contenido.

La teología pluralista de las religiones no tiene en cuenta, a mi entender, determinados supuestos. Primero, del hecho que todas las culturas y las religiones que en ellas se expresan sean particulares, no se sigue por ello que tengan que ser puestas en el mismo plano. Precisamente porque sí, como Hick mismo indica, en todas se da la manifestación de, llamémosle Dios, esta manifestación se da en contexto histórico, es decir, inseparable de una determinada entidad doctrinal e institucional. Pero las realizaciones de la historia no se han dado por igual intensiva ni extensivamente, en todos los sitios ni en todas las épocas. Se han como concentrado e intensificado en determinados lugares y tiempos a lo largo de la historia en formas de descubrimientos que, por otro lado, eso sí, no habrían llegado a darse sin la aportación e influjo de otros pueblos y otras épocas.

Si, pues, para la teología pluralista las religiones todas reflejan la manifestación de Dios en la historia de la humanidad y en su historia se refleja la historia de la salvación divina, no por ello queda Dios costreñido a manifestarse por igual en todas ellas, independientemente de la respuesta desigual que puedan dar los hombres a esta manifestación. Por otro lado, las proposiciones con exigencia de verdad que acerca de la Realidad Última hacen las religiones no quieren decir sólo cómo se presenta esa Realidad a quien hace la proposición, sino algo de esa Rea-

lidad. Las proposiciones cristianas acerca de Dios hablan, no de cómo les aparece a los cristianos Dios, sino cómo es Dios. Si, por otro lado, se mantiene el hecho de que ninguna religión habla adecuadamente acerca de Dios, pueden darse proposiciones religiosas en su presentación divergentes, pero ambas verdaderas. Si de lo que se trata es de encontrar la más adecuada interpretación de la realidad, el diálogo entre las religiones debe comenzar arrancando cada una desde lo más íntimo de su identidad y rastreando, en lo que constituye el núcleo de su mismo ser, la huella del paso de Dios, dejándose guiar por ella hasta donde Dios espera al ser humano.

## V. EL CRISTIANISMO EN EL DIALOGO

Si en el diálogo interreligioso cada uno de los participantes busca una convergencia que, incluso no formulada, sospecha, a saber, que detrás de cada uno de los participantes la benevolencia salvadora de Dios mueve los pensamientos e intenciones, a pesar de las diferencias insuperables por el momento en todos ellos, la única manera de avanzar hacia ese punto sospechado y deseado de la posible convergencia será poniendo cada mundo religioso lo específicamente diferencial de cada uno, lo que a primera vista se presenta como irreductible, porque constituye el núcleo de la experiencia vivida y de la realidad experimentada.

Lo espontáneo de la confesión de fe cristiana es que el cristiano diga, de una manera o de otra, que Jesucristo es el centro de su vida, porque en él Dios ha realizado de manera total y definitiva la comunicación con la humanidad en la historia. En él Dios se ha hecho hombre, con lo que en él la humanidad ha llegado a la plenitud de sí misma. Y esto es cierto.

Pero la luz deslumbrante de la presencia de Jesucristo en la vida del cristiano puede dejar en sombra el tronco cultural en el que el cristiano hace su confesión. Se nos han hecho tan familiares los símbolos, conceptos y discursos en los que ha volcado la tradición secular la progresiva comprensión del misterio de Cristo, que incluso queda en penumbra a muchos de los cristianos el fondo del que emerge Jesucristo, el Dios del que habla y al que indica, desde dónde brota la paradójica palabra encarnación y por qué la manifestación suprema del poder salvador de Dios toma figura en un suplicio atroz de muerte antes de la resurrección.

Sólo la presencia del «otro», una presencia que puede incluso tener ya alguna noticia de Jesucristo, pero noticia asimilada y como englutida en su propio mundo de comprensión, nos descubre hasta qué medida resbala nuestra propia atención sobre la rutina de los símbolos aprendidos.

#### 1. CRISTO EN LAS RELIGIONES, NO DE LAS RELIGIONES

No sería difícil aclimatar a Jesucristo en el panorama religioso hindú, resaltando algunos rasgos suyos que se pueden deducir de los textos del Nuevo Testamento. Resaltando, por ejemplo, los hechos maravillosos de Jesús podría muy bien cuadrar como una más de las manifestaciones del Único en el torrente de la vida para restaurar la justicia, que toman figura humana en un avatar, como Krishna o Buda. Así lo vio y lo veneró el místico hindú Paramahansa Ramakrishna. En el mundo intelectual asiático no han faltado pensadores que han intentado delinear la figura de un Cristo asiático gnóstico. Tal vez el intento sistemático más riguroso por hacer de Jesús un *swami* indio lo tenemos en la obra del filósofo Sarvepalli Radhakrishnan.

Partiendo del supuesto que todas las religiones arrancan de la experiencia, que él llama mística, de una personalidad excepcional, consistente en la conciencia inmediata de la presencia del infinito Uno más allá y en medio de este mundo inconsistente, Radhakrishnan ve en Jesús a una de esas figuras excepcionales. Desde categorías indias, Radhakrishnan resalta ciertos rasgos de Jesús que le parecen compaginarse con los que, según él, caracterizan la religiosidad india. Al resto de la cristología del Nuevo Testamento lo rechaza como reliquias de la herencia judía o interpretaciones posteriores eclesiales, que han deformado la religión primigenia de Jesús. La «teoría de la encarnación», en concreto, es para Radhakrishnan el resultado más lamentable de ese proceso por el que el espíritu occidental desfiguró el auténtico rostro de Cristo<sup>33</sup>.

El ejemplo de Radhakrishnan muestra cómo la preocupación por buscar un núcleo central común a todas las religiones se intenta hacer siempre dejando de lado los elementos diferenciadores de cada religión y universalizando el propio punto de vista acerca de lo que es religión. Radhakrishnan ha dado el nombre de mística a ese pretendido núcleo,

---

<sup>33</sup> Cf. S. RADHAKRISHNAN, *Eastern Religions and Western Thought*, Allen and Unwin, Londres 1937.

poniendo de relieve un aspecto de la religiosidad hindú, que ni siquiera representa a todo el hinduismo, y elevándolo a la esencia de toda religión.

Un procedimiento interpretativo semejante lo ofrece, desde la tradición budista, el discípulo de Nishida, Keiji Nishitani<sup>34</sup>. La esencia de toda actitud religiosa es, según él, llegar a la conciencia de sí mismo como no real, mediante la experiencia de la nada como realidad última, y así lograr la libertad plena. Un paso previo para ello es la necesaria liberación del Dios personal, algo que el hombre moderno ha logrado en su autonomía sin trascendencia. En la cristología primera ya se había expresado esta experiencia en la idea del Hijo que se anonada, dejando la categoría de Dios, lo que se expresó en términos de encarnación, que no fue más que la simbolización del proceso íntimo por el que el hombre llega a la experiencia de la «absoluta nada».

Esto no son sino ejemplos extremos de una actitud que es propia más bien de círculos relativamente restringidos de pensadores y académicos, pero con un mucho mayor poder de difundir estereotipos que terminan por extenderse a un círculo mucho mayor.

En dirección opuesta están las interpretaciones desde el cristianismo que ponen en primer plano su propia sistematización de la apropiación personal en armonía tan connatural con el propio mundo cultural, que su mirada a las otras religiones necesariamente queda desenfocada. Las teologías que ven en las otras religiones signos que indican hacia Cristo, esbozos imperfectos de lo que llegarán a ser cuando descubran a Cristo, proyectan sobre esas religiones no tanto el rostro de Cristo, cuanto su manera particular de contemplar el rostro de Cristo.

En cualquier caso, todos estos ejemplos nos muestran lo fácil que es hacer de Cristo una cifra o un principio de interpretación del que nos adueñamos, mientras que Cristo es la señal de Dios puesta para que todas las naciones reconocieran (señal de que de alguna manera lo conocían) al verdadero Dios.

## 2. EL REALISMO PARADÓJICO DE LA ENCARNACIÓN

El cristianismo se caracteriza por una afirmación, en un primer momento tan hiriente en su paradoja, no de que Dios se haya revelado en la doctrina y las palabras de Jesucristo, sino que la revelación ha sido la vida y la persona de Jesucristo. La paradoja no es sólo para quienes escu-

---

<sup>34</sup> Cf. K. NISHITANI, *Was ist Religion?*, Fischer B, Frankfurt 1982.

chan desde otro panorama religioso, sino que lo sigue siendo para quien lo anuncia. Es el primer indicio de que se trata de una iniciativa de Dios.

Por eso la fe cristiana tiene necesidad de volver siempre a los orígenes de esta inaudita manifestación de Dios, que no habla sólo desde las palabras de un ser inspirado o desde el símbolo de una teofanía, sino en la densidad de la corporeidad de un ser humano (cf. 1Juan 1,1ss). Es un acontecer de la historia en el que, en el confinamiento de límites que comienzan con el nacimiento de una vida humana, Dios mismo se hace presente a la humanidad y les revela su caminar con ella y su presencia en ella de muy diversas maneras desde la creación.

Habrà que ahondar en ese punto histórico, para así crear las circunstancias en las que dejarnos investir por la plenitud ya acontecida.

Otra de las paradojas para quien contempla las peripecias de la historia de Jesús de Nazaret es cómo sus discípulos proclamaron desde el primer momento después de su muerte, que a ese Jesús crucificado, Dios lo ha constituido Hijo de Dios con poder (Rom 1,4), un modo de hablar que era equiparar a Jesucristo con Dios. Algo que parece inaudito, si tenemos en cuenta que quienes hacen estas afirmaciones son judíos, que hablan a judíos. Quienes siguen creyendo y afirmando que «a Dios nadie lo ha visto nunca» (Jn 1,18), esos mismos confiesan en Jesús al Hijo de Dios que vino a nosotros, en el hombre aquel que compartió su existencia con los suyos y terminó colgado del madero, «Dios estaba en él, reconciliando el mundo consigo, no tomando en cuenta las transgresiones de los hombres, sino poniendo en nosotros la palabra de reconciliación» (2Cor 5,19).

El Nuevo Testamento contiene huellas que nos muestran cómo una reflexión continuada de los discípulos sobre los acontecimientos históricos de la vida de Jesús, preguntándose quién era ese Jesús que vivió con ellos, murió en manifiesto fracaso y del que, sin embargo, ellos saben que vive porque ha resucitado por el poder de Dios, les lleva a ver en él al Hijo eterno de Dios «imagen invisible de Dios invisible, en quien fueron creadas todas las cosas» (Col 1,16). Ellos habían compartido con Jesús la vida de un ser humano extraordinario, el maestro de obras y palabras poderosas, pero que al mismo tiempo pregunta al Padre en momentos oscuros de su existencia terrena y que incluso en el momento de la muerte muestra que no vive en la transparencia absoluta de la luz de Dios. A la vez que en la vida de Jesús se da la plena revelación de Dios, el acercamiento máximo de Dios a su criatura, aparecen las inevitables barreras que la limitación humana impone a esa autocomunicación. Dentro de la condición histórica, la plenitud de donación de Dios no se



puede mostrar pasando por encima de los sufrimientos y oscuridades que jalonan la vida de Jesús. Sólo la muerte abre a la humanidad de Cristo la plenitud, pero más allá de la historia, por la resurrección.

A la comunidad de los seguidores les queda la certeza de que esa plenitud le está ofrecida a todos los hombres, y pueden ahondar en ella interpretando los acontecimientos de la propia vida y de la historia, en los signos privilegiados de su presencia que Dios mismo señaló en la vida y obra de Jesús de Nazaret, que se pueden resumir en la relación filial con Dios y la resistencia al mal respondiendo con el amor a los enemigos.

Lo que la resurrección de Jesús patentizó fue que la creación entera comienza en el Hijo eterno Palabra de Dios en el seno del Padre y se consume en el Hijo eterno Palabra de Dios nacido en carne. Esa Palabra, que acompañaba a la creación a lo largo de toda la historia y en ocasiones se hacía oír por los «profetas» y los «padres» (Hebr 1,1ss), en la plenitud de los tiempos, ella misma habla de manera definitiva a los hombres en Cristo y consume la creación.

Cristo es, pues, el consumidor de toda creación y, por ello, su plenitud. En él puede saber la humanidad que todas las señales que desde los albores de la historia indicaban que Dios se comunicaba con los hombres no eran sueños imposibles, ya que Dios mismo se insiere en el tronco de las tradiciones de la humanidad naciendo de mujer en un pueblo, el pueblo de Israel, inserto él a su vez en el tronco de todas las tradiciones humanas. Por eso plenitud no significa exclusión. Por eso el Antiguo Testamento sigue siendo Palabra de Dios y las tradiciones religiosas siguen siendo lugares del encuentro con Dios. Ni siquiera excluye las tradiciones religiosas posteriores a la venida de Cristo, porque eso es plenitud: no sólo no exclusión ni siquiera remodelación, sino transformación, nueva creación del único creador, la Palabra eterna del Padre.

### 3. LA IGLESIA Y EL REINO DE DIOS

La infinita riqueza de la comunicación de Dios con los hombres ya se realizaba por la Palabra antes de su manifestación en carne y se realiza ahora por Cristo que nos descubre el amor del Padre, un amor que actúa en nosotros por el Espíritu del Padre y del Hijo. Esto lo anunció Jesús diciendo que se acercaba el Reino de Dios. Y las primeras comunidades tuvieron muy viva la certeza de que en su adhesión a Jesucristo edificaban la comunidad, que tomaba los rasgos de la comunidad humana universal querida por Dios, la comunidad reunida en torno a los signos de su presencia entre los hombres.

Pero si la comunidad cristiana primera se consideró el nuevo «pueblo de Dios», no se identificó con el Reino de Dios. Guardaba en ella el recuerdo de las enigmáticas palabras de Jesús: «Cuando el Hijo del hombre vuelva de nuevo en poder...» Esta «segunda venida», que la nueva comunidad tenía que esperar en relación con el fin de la historia, sacó pronto a los cristianos de la ilusión de ser «los elegidos» en el sentido de «los separados» excluyendo a los demás.

Si el acontecimiento de Cristo era la negativa a un Israel que intentase crear el Reino de Dios mediante la exclusión de los gentiles, si Jesús no intentó crear una nueva religión que sustituyese a la de Israel, al contrario extendió a las naciones la elección de Dios que Israel consideraba posesión exclusiva suya, si aun habiendo rechazado el Evangelio, Israel sigue siendo el pueblo de la promesa, el «nuevo Israel», nombre con que se identificaba la más antigua comunidad cristiana, no podía por menos de ver que los tiempos nuevos, los últimos tiempos se referían a un futuro que se reservaba Dios y la plenitud y la recapitulación de todas las cosas en Cristo tenía que ver con esa decisión de Dios. En ese sentido Pablo pone la plenitud de Cristo cuando llegue definitivamente el Reino. La recapitulación, pues, está más allá de la historia y la comunidad cristiana, la Iglesia visible no es más que depositaria de esta promesa, a la vez que está comisionada por Jesucristo mismo para anunciarla como promesa a toda la creación.

Sabe así la Iglesia que ella no es el Reino de Dios y por ello sabe que no le está dado comprender adecuadamente ni disponer como propiedad del tesoro de la donación total del amor de Dios en Cristo. La Iglesia, por tanto, no se cierra sobre una certeza absoluta, como si dispusiese de un sistema conceptual absoluto en el que todas las diferencias terminan en una reconciliación que las incluye o las excluye, si no se reconcilian. El movente de la Iglesia no es asaltar los secretos de Dios, sino actuar el amor de Dios al mundo. Sólo en este sentido se puede decir de la Iglesia que es *sacramento de salvación* ofrecido por Dios a toda la humanidad, pero, como todo sacramento, a la vez que significa y se realiza en él la *salvación*, oculta su presencia.

## VI. LOS PARTICIPANTES EN EL DIALOGO

Si abrimos el documento sobre la «Actitud de la Iglesia católica ante los creyentes de las otras religiones» de 1984, vemos que pone cuatro formas de diálogo, que indican quiénes pueden ser los agentes del diálogo

interreligioso. Pone primero el *diálogo de la vida*, accesible a todos (n.ºs 20-29), habla después del compromiso en participar juntos en obras de justicia y liberación humana (n.ºs 31-32); sigue el diálogo intelectual de los especialistas (n.ºs 33-34), terminando con el intercambio de experiencias religiosas en la búsqueda común del Absoluto (n.º 35).

Es muy corriente, en cuanto se habla de diálogo interreligioso, pensar ante todo en un debate entre intelectuales o un encuentro entre directivos y personalidades religiosas, convenientes, sin duda, pero no fundamentales y con frecuencia más concurrencia de monólogos que diálogos.

El documento pone, en primer lugar, el diálogo de la vida. Difícilmente puede haber diálogo, si antes no se rompen las barreras que impiden el intercambio y la convivencia humanas. Donde la maldad ata los ánimos y ciega las mentes, donde los odios quebrantan las libertades, la aridez y soberbia impiden ver a los pobres sin hogar, a los sin techo desnudos, sólo puede haber el silencio amenazante de la violencia material e intelectual. El rostro de Cristo sufriente puede que nos mire desde el extraño en la fe que es víctima de la intolerancia física o espiritual. «En 1939 estábamos acostumbrados a los llamados “juramentados”. Estos creían que, decapitando cristianos con sus bolos y machetes, subirían al cielo en un caballo blanco. Hoy ha cambiado del todo el panorama. Ambos, musulmanes y cristianos, trabajan juntos en *Credit Unions*, en cooperativas de todo tipo... Se sientan codo con codo en las escuelas y colegios, siguiendo los mismos programas compuestos por musulmanes y cristianos... En Sulu y Tawi-Tawi nos esforzamos por caminar juntos en este mundo moderno, donde se pone en contingencia todo tipo de fe, y por confiarnos unos a otros todos los tesoros de nuestra mutua fe, de modo que pueda vivir y florecer en nosotros y alcanzar su máximo desarrollo. Debemos ayudarnos, de modo que cada uno pueda llevar hasta la plenitud su experiencia espiritual. Musulmanes y cristianos debemos esforzarnos por ser verdaderos creyentes. Los cristianos tenemos que saber que el musulmán está orientado a Dios, no a pesar del Islam, sino por el Islam... El Islam ayuda a los hombres a acercarse a Dios... Mano a mano podremos caminar bajo la influencia de este dinamismo espiritual que nos empuje hasta las manos de Dios»<sup>35</sup>. He aquí en acción el diálogo de la vida, del compromiso conjunto y de intercambio de experiencias, verdadero lugar teológico (en el

---

<sup>35</sup> GEORGE E. DION, Vicario Apostólico de Jolo (Filipinas), Carta pastoral «Discover a Brother in this Believer», Secretariat pro non christianis, *Bulletin*, 17 (1982), pp. 232-233.

sentido pleno del término: Habla de Dios) para el diálogo en el que uno pregunte al otro y el otro pueda responder sin reticencias ni actitudes defensivas, sino mientras atiende al diálogo que el Espíritu Santo mantiene con cada uno en su interior.

Si lo que está en el corazón de todas las religiones es la salvación, y la salvación toma las formas de liberación<sup>36</sup>, a todo diálogo han de preceder los frutos de esa vida que se sabe salvada, los frutos del Espíritu. Se crea así el ámbito interpersonal en el que, en un momento dado, de manera espontánea, en el diálogo surge la Buena Nueva como un «saludo»<sup>37</sup> de aquel a quien se ha descubierto Jesucristo.

Ahora bien, los frutos del Espíritu tienen todos dos rasgos complementarios e inseparables: uno, la libertad que conquista el individuo frente a las ataduras del pecado personal, entendido como pérdida de la propia identidad en lo que la primera Carta de Juan llama mundo que rechaza a Dios: la concupiscencia de la carne, la concupiscencia de los ojos y la jactancia de las riquezas (1Juan 2,16); el segundo es el cambio de relaciones con respecto a los demás, que, de relaciones de dominio y afirmación frente a los demás, se convierten por la fuerza del amor en relaciones de servicio.

El cristiano que se deja llevar de este soplo del Espíritu adquiere una mirada nueva. Verá que está realmente liberado de las ataduras del pecado y adherido a Jesucristo, si además le dan en rostro, como insoportables, y se siente obligado a denunciar, en su interior y en su comportamiento o de manera explícita enrolado en una acción directa, un orden social edificado sobre los valores del mundo que rechaza a Dios.

En todas las religiones late más o menos explicitado el principio que Jesús tajantemente enunció: «No podéis servir a Dios y al dinero» (Lc 16,13b). Pero es Jesús quien pone en paralelo en la práctica de su ministerio la llamada a la conversión-liberación con la señal de su ministerio mesiánico: «los pobres son evangelizados» (Mt 11,5). Son los pobres y todos los necesitados: enfermos, marginados, socialmente menospreciados constituyen los llamados por Jesús para decirles que Dios establece con ellos su alianza, que se pone de su parte contra el orgullo de los potentados. La avaricia del deseo lleva a unos pocos a acaparar, sustrayendo a los más los bienes necesarios y creando la masa ingente de desheredados en los que puede anidar el mismo afán de derroche, la

---

<sup>36</sup> Cf. *Instrucción sobre ciertos aspectos de la «teología de la liberación»*, 1984.

<sup>37</sup> Debo esta sugerencia, «El Evangelio es un saludo», a José Antonio García, de quien la escuché en una conferencia sobre Nueva Evangelización.

misma avaricia que en los ricos. Jesús viene a decir a esos pobres que ellos son los primeros a quienes se anuncia la salvación y los primeros beneficiarios de ella. Quiere esto decir que la fuerza salvadora de Dios estará siempre donde haya voluntariamente pobres o pobres humillados en su dignidad de hijos de Dios. Ellos son los llamados a transformar el mundo mediante la participación en el amor liberador de Dios, que se traduce en la común participación de los bienes temporales y espirituales. Ellos son el campo en el que brota el «pueblo de Dios», el pueblo que Dios se escoge por encima de toda consideración de pueblo apoyado en razones de raza, etnia, lengua o nación. A este pueblo de pobres constituirá el Hijo juez de las naciones en el final de la historia (Mt 25,31-46).

Son, pues, ante todo las comunidades humanas que son sujeto de pobreza y toman en sus manos su pobreza, desde la que claman a Dios con el lenguaje aprendido cada una en su tradición religiosa, las llamadas a denunciar la injusticia de la jactancia de las riquezas instauradas en el corazón de las sociedades e incluso en el alma de las mismas religiones y a compartir las exigencias de libertad y de nueva humanidad que en cada una nace de su propia religiosidad. De hecho existen esas comunidades en diferentes partes de la tierra. En muchos sitios, cristianos comprometidos junto con no cristianos comparten sus experiencias, luchan juntos, meditan y oran juntos porque la humanidad vaya poco a poco alcanzando la estatura del hombre nuevo o, como dice Aloysius Pieris, en referencia a las Comunidades Humanas de Base en Asia, vayan pasando de su *hominización* a su *humanización*<sup>38</sup>. Comunidades cristianas del primer mundo acogen en su seno a emigrantes del tercer mundo, se preocupan de sus problemas, les apoyan en su lucha contra la marginación y por su dignidad en unas sociedades a las que la presencia de estos hijos del Tercer Mundo les ha sacado a la luz el lado oscuro de su identidad. Esto no pasaría de ser una forma promocionada de beneficencia, si a la vez no fuera motivado por la afirmación de la fraternidad, vivida en un continuo buscar conocerse más, mediante el intercambio de los valores espirituales que alimentan la religiosidad de cada uno. Aquí, en el amor actuante entre todos, se irá intensificando la presencia de Cristo, aquí se vive un diálogo que se irá transformando en Evangelio, gracias a esa presencia de Cristo, de la que el cristiano con su amor es signo eficaz y acicate.

---

<sup>38</sup> ALOYSIUS PIERIS, «El puesto de las religiones y culturas no-cristianas en la evolución de la teología del Tercer Mundo», en *Ib.*, *El rostro asiático de Cristo*, Sígueme, Salamanca 1991, p. 128.

## VII. ¿QUE IGLESIA EN EL FUTURO?

«El Cristo resucitado libra a la persona de Jesús de un particularismo que lo habría convertido en la propiedad de un grupo particular. Se puede asignar, pues, a la Cruz un valor simbólico universal. La Cruz es el símbolo de una universalidad siempre unida al sacrificio de una singularidad. Jesús muere a su particularidad para renacer en figura universal concreta en figura de Cristo»<sup>39</sup>.

La figura de la Cruz, levantada como signo ante las naciones, está confiada a la Iglesia para atraer todas las miradas hacia ella. Pero las miradas pueden ser de escándalo o de desprecio. Y la Iglesia puede tener la tentación de evitar el desprecio presentando la Cruz como el resumen de la religión absoluta que, a pesar de las apariencias, vendría a ratificar la manera que tienen de explicar el mundo y el hombre determinados estamentos humanos. Puede intentar ocultar el escándalo, presentando un Jesús modelo de conducta moral, que muere víctima de la violencia, pero cuyo proyecto humano merece la pena continuar. Por encima de estas tentaciones constantes, que incluso en épocas no lejanas han podido desfigurar la confesión del Cristo salvación de Dios, la Iglesia debe seguir proclamando la «sabiduría de la Cruz» que ningún saber humano descifra.

La Cruz es el signo actual en el que se concentran las dos ausencias que dan nacimiento a la Iglesia: la del justo Jesús borrado de la tierra por las iniquidades de los hombres y la del Resucitado que, si bien en los momentos aurorales revela a los discípulos quién era Jesús, la identidad de Jesús con el Hijo eterno, sin embargo «vuelve al Padre» (Ju 16,28). Sólo le quedan a la Iglesia los dos signos de esa ausencia, la fe apostólica que confiesa a Jesús Hijo de Dios y las Escrituras que guardan el recuerdo de Jesús. La Cruz remite al Cristo total figura del amor absoluto. Y el cristiano mantiene en la historia la presencia de Cristo continuando, a la vez, el ministerio de Cristo de la reconciliación y de la curación, en la atención preferente del amor por los que sufren, los desheredados y desechados, por todos los seres que son la cruz que nuestras sociedades todas no quieren ver, porque les recuerda su inhumanidad, su cuerpo social deforme porque su espíritu es maligno, y el ministerio profético de Cristo en el continuo recuerdo a la dignidad humana, mediante el com-

---

<sup>39</sup> C. GEFFRÉ, «La singularité du christianisme à l'âge du pluralisme religieux», en J. DORÉ - CH. THEOBALD (ed.), *Penser la foi*, Ed. du Cerf-Asas Ed., París 1993, p. 367.

promiso con una transformación social que empieza en la tarea por que surja el «hombre nuevo».

Obrando así los cristianos como Iglesia, hacen presente a Cristo en el mundo, y ante los ojos del mundo se irán delineando los rasgos del Cristo invisible, pero actuante en él. Con qué lenguas y títulos lo llegarán a confesar en el mundo del mañana, eso es obra de Cristo Señor del mundo y de la Iglesia. La Iglesia no es el Reino de Dios, si bien sus miembros sean los hijos del Reino en el campo del mundo (cf. Mt 13,38). Pero ni siquiera ella, mientras peregrina por este mundo, conoce a todos los hijos del Reino. Si quiere construir el Reino, tendrá que abandonar la vieja figura y ponerse en manos del Hijo del hombre, para que, como semilla echada en la tierra del mundo, llegue a crecer en el árbol que termine por cobijarlo. Entonces, la tierra estará llena del conocimiento de Dios. Pero para que nazca el árbol, la semilla tiene que morir, abandonando al futuro de Dios el árbol.

WOLFHART PANNENBERG

## Teología Sistemática, volumen II

Introducción y revisión de JUAN A. MARTÍNEZ CAMINO

Traducción de GILBERTO CANAL MARCOS

XXIII + 547 págs.



La exposición sistemática de toda la teología, iniciada en el volumen I con la doctrina sobre Dios propiamente dicha, continúa aquí con la teología de la creación, la antropología, la cristología y la soteriología, temas tratados como desarrollo de la idea trinitaria de Dios



### EN LA MISMA EDITORIAL

**WOLFHART PANNENBERG**

#### Teología Sistemática, volumen I

Con un prefacio del Autor para esta edición española.

Traducción e introducción de Juan A. Martínez Camino

XXXVI + 516 págs., 1992

**JUAN A. MARTÍNEZ CAMINO**

**Recibir la libertad.**

**Dos propuestas de fundamentación**

**de la teología en la Modernidad**

**W. Pannenberg y E. Jüngel**

392 págs., 1992

**PUBLICACIONES  
DE LA UNIVERSIDAD PONTIFICIA COMILLAS**

28049 MADRID

Tel. 734 39 50 ❖ Fax 734 45 70

