

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 preestablece 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 presu- puesta y abre hacia esta otra con la que se plantea el interro- gante acerca del valor salvífico de las religiones no cristianas. Presu- puesto, precisamente, que también quienes adhieren a religiones no cristianas tienen la posibilidad de salvarse, cabe seguirse inte- rrogando 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 normal- mente 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 obte- ner su salvación no de una manera inconsciente, sino a encami- narse 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 reve- lación) y el bien; el interrogante de si la verdad y algún conoci- miento de la misma, el bien y su elección por el amor, constitu- yen dimensiones interiores del valor salvífico.

La gracia salvífica llega a los hombres por Jesucristo, en quien se encuentran misteriosamente unidos y operantes lo divi- no 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 sociocul- turales que no se lo permiten y, en muchos casos, han sido educados en otras tra- diciones religiosas".

4. "Todos los hombres, conforme a su dignidad, por ser personas, es decir, do- tados 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 ade- más, 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

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 benévolamente 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 patristico. 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 el 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, está 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 reudentora, 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 refluyendo 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 patristicos 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 patristicos.

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, surgida 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 disocian-

do los dos términos del binomio individuos-religiones; dado el modo como se expresa el Magisterio¹⁷ sería “difícilmente pensable”, es decir, exegéticamente 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)”.