

LA VERDAD DEL CRISTIANISMO EN LA ERA DEL PLURALISMO RELIGIOSO

En este fin de siglo el diálogo interreligioso se ha convertido en uno de los temas más acuciantes de la teología. La Declaración Nostra Aetate del Vaticano II representó un giro de ciento ochenta grados en la actitud de la Iglesia Católica respecto a las religiones no cristianas. Nostra Aetate reconoce que las otras religiones aportan valores de salvación. Este cambio en la praxis secular de la Iglesia coincide con la nueva conciencia histórica del pluralismo cultural y religioso de una humanidad que se halla en plena era planetaria. Pero, al mismo tiempo, «la pluralidad de credos religiosos plantea la revisión de dos capítulos esenciales (de la teología): el de la salvación y el de la misión». Así formulaba C. Geffré el problema en el artículo «La teología europea en el ocaso del eurocentrismo», condensado y publicado hace unos años en nuestra revista (ST n° 128 (1993) 290). Aquí vuelve sobre la cuestión y la plantea con mayor radicalidad: ¿cómo compaginar los valores salvíficos que aportan otras religiones con la reivindicación cristiana de ser el medio para la salvación? Y, en todo caso, ¿cómo explicar la relativización de la verdad cristiana? ¿cuál es, en definitiva, su estatuto?

La verité du christianisme à l'âge du pluralisme religieux, Angelicum 74 (1997) 171-191

Si la voluntad de diálogo de la Iglesia nos ha de llenar de gozo por cuanto significa el fin de una determinada forma de absolutismo católico, no podemos dejar de medir sus consecuencias por lo que refiere al estatuto de la verdad del cristianismo. Escarmentados por sincretismos a lo *New Age*, hemos aprendido a poner coto a una tolerancia desenfrenada. Sólo existe diálogo auténtico cuando cada uno se remite a una identidad. A la postre, la auténtica tolerancia descansa sobre convicciones profundas.

Si me aventuro en estas reflexiones es porque estoy conven-

cido de que la coexistencia de la verdad cristiana y de las otras religiones representa una oportunidad para comprender mejor la identidad cristiana en lo que tiene de único. No se trata de *compensar* el carácter absoluto de la verdad cristiana mediante una praxis cada vez más tolerante, sino de manifestar cómo el cristianismo contiene en sí mismo sus propios principios de relativización.

Trataré ante todo de precisar el alcance del reto del pluralismo religioso como cuestión teológica. Apelando a la diferencia cristiana en lo que tiene de más origi-

nal, intentaré luego valorar los indicios de limitación de la verdad cristiana. Sólo entonces podremos sacar algunas consecuencias sobre el estatuto de la verdad cristiana.

El desafío del pluralismo religioso

El pluralismo actual no es provisional. No cabe la posibilidad, como en los tiempos de expansión de Occidente, de superarlo con la acción misionera de la Iglesia. Hoy, en cambio, son sobre todo las religiones orientales las que ejercen una seducción creciente sobre Occidente. Ya no es posible interpretar el pluralismo religioso como la expresión de la ceguera culpable de los seres humanos. Teológicamente, nos enfrentamos con el misterio del designio de Dios. ¿El pluralismo de hecho que constatamos no remite a un pluralismo de principio no sólo permitido, sino querido por Dios?

1. *La superación del eclesiocentrismo.* La razón última de este pluralismo se nos escapará siempre. Hemos de afirmar a la vez que «Dios quiere que todos los hombres se salven» y que Jesucristo «es el único mediador entre Dios y los hombres» (1Tm 2,4-6). Pero, gracias al Vaticano II, comprendemos mejor que es posible reconocer elementos de verdad y santidad en las otras religiones sin caer en el relativismo y sin comprometer la urgencia de la misión (véase *Nostra Aetate*, nº 2).

La teología católica ha superado aquel eclesiocentrismo estrecho que apelaba a la famosa sen-

tencia de S. Cipriano: «Fuera de la Iglesia no hay salvación». Sabemos que esta fórmula no se refiere a todos los hombres, sino que se dirige a los herejes y cismáticos, a los que se invita a volver al seno de la Iglesia. Pero durante siglos dicha fórmula, entendida en sentido estricto, ha legitimado una concepción absoluta y exclusivista de la verdad cristiana, en contraposición a la falsedad de las otras religiones. Si algunos hombres de buena voluntad podían salvarse era *a pesar de* su pertenencia a tal o cual religión.

Es cierto que, ya antes del Vaticano II, la teología católica reconocía que, en el caso de una ignorancia de buena fe y por razón de una recta conciencia, algunos seres humanos podían salvarse sin pertenecer explícitamente a la Iglesia. Pero, a partir del Vaticano II, los teólogos han elaborado «una teología de las religiones» que supera la simple «teología de la salvación de los infieles». Dicha teología se pregunta por el significado de la pluralidad de religiones en el único designio de Dios y reconoce que, a pesar de sus errores y deficiencias, en ellas hay auténticas semillas de verdad y santidad que pueden servir de «preparaciones evangélicas».

Para fundamentar esa concepción positiva de las religiones, los teólogos apelan a la teología patristica de las «semillas del Verbo». De hecho el Vaticano II, sin llegar a calificar las otras religiones de «camino de salvación», discierne «semillas del Verbo», no sólo en el corazón de los hombres de buena voluntad, sino en

los mismos elementos constitutivos de dichas religiones (véase *Nostra Aetate*, nº 2).

2. *Ni exclusivismo ni inclusivismo*. Es, pues, posible considerar el pluralismo religioso como un *desafío positivo*. De ahí que, siguiendo al Vaticano II y sin hacer de las otras religiones unos caminos paralelos de salvación, numerosos teólogos están dispuestos a afirmar que dichas religiones pueden ejercer una determinada función en la salvación, en cuanto que son portadoras de la presencia escondida del misterio de Cristo, del que la Iglesia visible no posee el monopolio. En otras palabras: si los miembros de las otras religiones se salvan no es *a pesar* de su pertenencia a tal o cual tradición religiosa, sino *gracias* a ella.

¿Cuáles son las consecuencias de esta afirmación para la verdad cristiana? Que habrá que superar la concepción absolutista y exclusivista de la verdad del cristianismo como si todas las demás religiones estuviesen bajo el signo del error. Como mínimo, habrá que afirmar que la plenitud de la verdad, de la que el cristianismo es portador, constituye el cumplimiento de la parte de verdad imperfecta que pertenece ya a las otras religiones. Ésta es la lógica de *promesa-cumplimiento* que subyace al cristocentrismo inclusivo de la mayor parte de los teólogos católicos a partir del Concilio. Pero los protagonistas del diálogo interreligioso advertirán con razón que esta lógica no respeta suficientemente la igualdad requerida para todo auténtico diálogo ni toma en serio la identidad de cada tradición religiosa. En reali-

dad, esta postura inclusivista, que se considera muy respetuosa con las religiones no cristianas, manifestaría un imperialismo secreto, como si todo lo que hay de verdadero y bueno en las otras religiones remitiese a lo «cristiano implícito».

Así, aun cuando la conclusión puede parecer inquietante para los que no pueden concebir la verdad cristiana sino en términos de verdad absoluta, hay que admitir que la verdad cristiana ni excluye ni incluye toda otra verdad. Es una verdad singular, o sea, *relativa*. Acabo de pronunciar la palabra tabú y todo el esfuerzo de un pensamiento cristiano responsable ha de empeñarse en mostrar que esto no conduce a un relativismo que negaría nuestra fe en la unicidad de Cristo, único mediador entre Dios y los hombres. No basta recordar que en el cristianismo, como en toda religión auténtica, la fe puede ser del orden de un compromiso absoluto, por más que la verdad a la que se remite no pueda ser sino relativa, incluso por ser histórica. Es necesario, además, mostrar el carácter no totalitario de la verdad cristiana en virtud justamente de la originalidad del cristianismo que contiene en sí mismo sus propios principios de limitación y relativización.

Indicios de limitación de la verdad

El enfoque esencial consiste en no transigir con el carácter absoluto de Cristo, que no es un mediador más, sin hacer del cristianismo una religión absoluta.

Cierto que el cristianismo reivindica una verdad absoluta. Pero lo hace de acuerdo con el régimen histórico y, por consiguiente, limitado de toda religión. Por más que todos los indicios de limitación son indisolubles, quiero insistir por separado en cada uno de ellos.

1. *La Revelación cristiana como plenitud cualitativa.* «El Espíritu de verdad os guiará hasta la verdad plena» —nos dice Jesús, según S. Juan (16,13). Y, según la expresión de la carta a los Hebreos, «la fe es una manera de poseer lo que se espera». La Revelación cristiana nos comunica la verdad última sobre el misterio de Dios, pero, justamente en virtud de su dimensión escatológica, conserva el carácter de algo inacabado.

Leemos la Escritura como Palabra de Dios. Pero mantenemos la distancia entre el *testimonio* del NT y la Palabra de Dios que permanece inaccesible. No podemos, pues, pretender que el cristianismo tenga el monopolio de la verdad sobre Dios y sobre la relación del hombre con Dios. Puede haber en otras religiones experiencias religiosas auténticas que no han sido ni serán expresadas en el interior del cristianismo por el mero hecho de su contingencia histórica y cultural. La plenitud de la Palabra de Dios en Jesucristo está más allá de la letra del NT. Se trata de una plenitud *cualitativa* (ninguna otra conciencia humana se ha acercado más que la de Jesús al misterio de Dios), no cuantitativa.

La Revelación como *acontecimiento* es definitiva e insuperable,

pero como *contenido inteligible* no ha acabado nunca de ser explicada. Entonces, una vez superada una concepción puramente lineal de la historia judeo-cristiana de la salvación para abrazar la totalidad de la *economía* de la que Cristo es *alfa y omega*, nada impide que consideremos otras Escrituras sagradas como «semillas del Verbo», que podrían ser portadoras de verdades incompletas, pero preciosas, sobre el misterio insondable de Dios.

2. *Carácter no totalitario de la noción de cumplimiento.* La separación de la Iglesia con respecto a Israel, es indicio de un diálogo originario que está inscrito en el acta de nacimiento del cristianismo. Al distanciarse de un determinado absolutismo eclesial, la nueva teología cristiana del judaísmo, elaborada siguiendo el Vaticano II, está dispuesta a reconocer en Israel un *irreductible*, que no se deja integrar en la Iglesia. Urs von Balthasar ha podido hablar de la *no catolicidad* de la Iglesia en su dimensión histórica, en el sentido de un cara a cara permanente de Israel y de la Iglesia hasta el fin de los tiempos. Hay que afirmar a la vez que las promesas hechas al pueblo escogido hallan su cumplimiento en el pueblo de la nueva Alianza, y que, no obstante, hablando con todo rigor, la Iglesia no «reemplaza» a Israel. Vale más hablar de una dilatación del único pueblo de Dios.

Se nos invita, pues, a repensar la noción de cumplimiento en un sentido no totalitario. Y, aunque la relación Israel-Iglesia no equivale a la relación Antiguo-Nuevo Tes-

tamento, la manera como el NT lleva a su plenitud la Ley y los profetas no deja de ser esclarecedora. Esto no ha significado jamás que el AT quedaría desprovisto de sentido sin su cumplimiento. Habría que explicar aún cómo el judaísmo post-cristiano continúa viviendo de la *Torah* como Palabra de Dios. Y si el NT reemplazase pura y simplemente al AT, habría que preguntarse por qué los cristianos siguen recibiendo como Palabra de Dios la Biblia cristiana que es, indiciablemente, A y NT. La novedad del Evangelio hay que entenderla más bien como una «ruptura instauradora» que no anula la Ley y los profetas en lo que tienen de irreductible. Según la profunda observación de Michel de Certeau, el NT debe entenderse como la conciencia de lo que le falta al AT para llegar a la plenitud.

La relación Israel-Iglesia nos ayuda a concebir lo que podría ser la manera no totalitaria como el cristianismo lleva a plenitud la parte de verdad intrínseca a cada tradición religiosa. Como religión histórica, el cristianismo no puede tener la pretensión de totalizar, a la manera de un sistema conceptual absoluto, todas las «semillas de verdad» que han podido ser sembradas por el Espíritu de Dios a lo largo de la historia religiosa de la humanidad. Hay más verdad de orden religioso en el concierto diversificado de las religiones que en el solo cristianismo.

3. *La paradoja cristológica.* Al confesar a Jesús como el Hijo de Dios, la Iglesia reivindica para el cristianismo una unicidad por excelencia con respecto a todas las

demás religiones. No es atenuando el escándalo de la encarnación, sino tomando en serio la particularidad histórica de la humanidad de Jesús, imagen del Dios invisible, como se facilitará el diálogo con las otras religiones.

La tarea de una teología de las religiones consiste a la vez en afirmar el carácter único del cristianismo, que remite al acontecimiento Jesucristo, y en no absolutizarlo como una religión dominadora y excluyente de todas las demás. No hay que designar la unicidad del cristianismo como *exclusiva* o *inclusiva*, sino que hay que hablar de ella como de una unicidad *relativa*. Como la Biblia no es la traducción exhaustiva de la Palabra inaccesible de Dios, tampoco la particularidad histórica de la humanidad del judío Jesús de Nazaret basta para expresar toda la riqueza de las profundidades del misterio de Cristo. El *Logos* no puede pensarse sino ligado con el hombre Jesús, pero Cristo no es solamente Jesús.

La paradoja del cristianismo nos remite a la paradoja de Cristo como *universal concreto*. Con la teología más tradicional afirmamos que en tanto Cristo conquista su universalidad y constituye el centro de la historia en cuanto es Jesús de Nazaret muerto y resucitado. Pero al mismo tiempo hay que guardarse de absolutizar su particularidad histórica. Su universalidad concreta presupone necesariamente el sacrificio de su particularidad. En su *Dogmática*, publicada en 1925, Paul Tillich lo expresaba así: «El ser aparecido en Jesucristo al

mismo tiempo forma parte de la historia y dirige la historia: entra en la historia y es supra-histórico». La paradoja consiste en que Cristo, siendo un ser plenamente histórico, está en unión indefectible con Dios, al paso que la historia está bajo el signo de la caída y de la separación de Dios. Cristo no solamente da sentido a la historia, sino que la dirige: es un acontecimiento salvífico. Esta concepción de Tillich es interesante porque muestra que no solamente la particularidad histórica de Cristo no es contraria a su dimensión universal para toda la historia, sino que constituye su condición de posibilidad.

Con la Iglesia de todos los tiempos confesamos a Jesús como la identificación personal del Dios invisible: «En él reside corporalmente la plenitud de la divinidad» (Col 2,9). Pero, de acuerdo con la lógica de la encarnación, esto equivale a afirmar que Dios no puede manifestarse sino en términos no divinos, en la particularidad de una humanidad contingente. Ciertamente que, para la fe cristiana Jesús es la identificación del Dios personal, lo cual será siempre una verdad insostenible para los miembros de otras religiones. Pero justamente esta identificación remite a un Dios invisible que escapa a toda identificación: «El Padre es más que yo» (Jn 14,28). Esto equivale a decir que el cristianismo, justamente como religión de la encarnación, no excluye otras formas de presencia de Dios en la historia. De lo contrario se confundiría, de una forma doce-

tista —como una humanidad de pura apariencia—, la particularidad histórica de Jesús con la plenitud del Dios invisible.

4. *Dimensión kenótica del cristianismo.* No podemos, pues, identificar el elemento histórico y contingente de Jesús con su elemento «crístico» y «divino». Schillebeeckx lo expresa así: «Permanece la tensión entre la identificación de Dios en Jesús y la identificación propia de Dios. Y es en este campo de tensión donde se ventila la problemática cristológica desde hace veinte siglos». Pero sólo a la luz de la paradoja de la cruz logra la paradoja cristológica su sentido último. Sólo a partir de la kénosis de Cristo puede precisarse el alcance de la pretensión de universalidad del cristianismo. Pues él no hizo alarde de ser igual a Dios, sino que se vació de sí, tomó la condición de siervo y se humilló hasta la muerte en cruz (Flp 2,6-8).

En el concierto de las religiones del mundo, la kénosis de Cristo le proporciona al cristianismo su distintivo y le ayuda a conjurar cualquier tentación de absolutismo. La Cruz de Jesús es el símbolo de una universalidad que está siempre ligada al sacrificio de una particularidad. Jesús muere a su particularidad judía para renacer, en su resurrección, como Cristo, como universalidad concreta. Pese a su formulación algo sorprendente, me gusta citar esta afirmación de Tillich: «Un cristianismo que no afirma que Jesús de Nazaret se ha sacrificado a Jesús en cuanto Cristo es sólo una religión entre las demás». Con la que rima esta otra fórmula

la paradójica: «Cristo es Jesús y la negación de Jesús». Cristo resucitado libra a Jesús de un particularismo que le hubiese hecho propiedad de un grupo particular.

Según la intuición de Pascal, el hombre puede siempre hacer de la verdad un ídolo, si la verdad contradice las exigencias de la caridad. A la luz del misterio de la Cruz comprendemos mejor que la verdad cristiana, lejos de ser una verdad cerrada en sí misma, se define en términos de relación, de diálogo. La verdad cristiana ni excluye ni incluye toda otra verdad. Es singular y relativa, en el sentido de *relacional* con respecto a lo que ella no es.

Esta superación de la particularidad cristiana por su apertura al otro nos ayuda a repensar el problema de la articulación entre la universalidad de la verdad cristiana y la pluralidad de verdades propias de cada tradición religiosa. En su compromiso más absoluto, la fe lleva en sí misma el principio de auto-limitación en la medida en que da testimonio de una verdad *herida*, aunque sólo sea porque no agota la realidad del misterio de Dios. En contra de todo imperialismo en el orden teórico y en el práctico, la identidad cristiana, justamente como existencia pascual, debe ser signo de lo que le falta. En realidad, la existencia cristiana no reemplaza las demás experiencias humanas auténticas, religiosas o no, pero es capaz de proporcionar a cada una de ellas un sentido inédito.

Lejos de todo triunfalismo, uno estaría más bien tentado a afirmar que el cristianismo autén-

tico está siempre bajo el signo de una *falta*. La experiencia cristiana se define esencialmente como una experiencia de la *alteridad*, tanto la alteridad de Dios como la alteridad de los demás o de toda forma de verdad o de práctica no incluida en el sistema cristiano. Como cristianos, debemos, pues, reconocer al otro en su diferencia y el límite que esto nos impone. Jesús no es plenamente Cristo sino en esa multiplicación de sí mismo de la que sus discípulos son los protagonistas cada uno por su cuenta.

El estatuto de la verdad cristiana

Nuestra experiencia histórica de la pluralidad de las religiones nos invita a establecer una nueva relación con la verdad. En un primer momento esta experiencia parece cuestionar la tranquila posesión de nuestras certezas cristianas. Estamos expuestos a sacar la conclusión de que todas las religiones vienen a ser lo mismo. Para escapar a un relativismo desencantado, no quedaría sino el refugio en un puro fideísmo.

Pero en un segundo momento esa experiencia nos invita más bien a encontrar el sentido originario de la verdad cristiana, que es de otro orden que la verdad que más comúnmente se admite en nuestra teología de escuela. Tras haber constatado que la verdad cristiana lleva en sí misma sus propios principios de relativización, me propongo ahora trazar algunos rasgos de esta verdad singular que se nos ha confiado

en la Revelación.

1. *La verdad cristiana pertenece al orden del testimonio.* El objeto de la verdad cristiana no es un conjunto de verdades conceptuales. Para el cristiano, la verdad es una *persona*, es el que ha dicho: «Yo soy el camino, la verdad y la vida» (Jn 14,6). La verdad de la que el cristiano da testimonio no es, pues, del orden de la verdad objetiva, pensada según la lógica de las proposiciones contradictorias. Se trata de una verdad *atestiguada* que no puede ser afirmada sino en la incondicionalidad de la fe. La autenticidad del testimonio no es, ciertamente, un criterio suficiente de verdad. Pero las verdades de las que da testimonio no son necesariamente arbitrarias por no poseer la evidencia de una verdad científica o filosófica.

En todo caso, si la verdad a la que apelamos pertenece al orden del testimonio, comprendemos mejor cómo es posible confesar la verdad cristiana en la era del pluralismo religioso. Yendo más allá de Aristóteles, para quien la verdad es la adecuación entre el entendimiento y la realidad, se nos invita a encontrar una verdad más originaria: la verdad bíblica. Ésta pertenece al orden de la manifestación y nos remite a una plenitud de verdad que permanece todavía oculta.

Presentimos que es posible tener una relación absoluta con esta verdad cristiana, ya que justamente ella no excluye las otras verdades de orden religioso y cultural compartidas por la comunidad humana. Congar gustaba de citar esta reflexión del físico

Niels Bohr: «Lo opuesto de una afirmación verdadera es una afirmación falsa, pero lo opuesto de una verdad profunda puede ser otra verdad profunda».

2. *La verdad cristiana pertenece al orden de la anticipación.* La verdad en sentido bíblico es un acontecer permanente que tiende hacia una realización más allá de la historia. Cristo constituye la identificación de la verdad misma de Dios, aquél que realiza todas las figuras del AT. Pero nuestro conocimiento de la plenitud de Cristo permanece todavía enigmático. S. Pablo nos recuerda que la plenitud de Cristo ha de llegar aún con el Reino de Dios. Y podemos afirmar que, en el NT, los cuatro evangelios nos remiten a una plenitud del *Evangelio* que no ha manifestado todavía todo su sentido en la historia. Así, la verdad cristiana pertenece menos al orden del juicio —adecuación entre la inteligencia y la realidad— que al de la anticipación de la plenitud de verdad, que coincide con el misterio de la realidad divina.

Esta noción de *verdad-manifestación* nos ayuda a recuperar una concepción más originaria que la *verdad-adecuación* en sentido griego. En contra de las concepciones del pensamiento metafísico que están expuestas a convertirse en ídolos conceptuales en los que encerramos la plenitud sobreabundante de la verdad divina, los enunciados de la fe cristiana nos remiten a un misterio que nos supera. Y su valor de iluminación para la inteligencia creyente es compensado por el hecho de que la plenitud de la verdad, que coincide con el misterio

de Dios, queda velada.

Si es cierto que la verdad en sentido hebreo evoca la idea de solidez, de cumplimiento, no deja de llamar la atención que la concepción joanea de verdad asocie la idea de manifestación y la de cumplimiento. Se dan cita un aspecto noético y otro sapiencial y ético: «El que hace la verdad viene a la luz» (Jn 3,21). La verdad ha acontecido en Jesucristo, pero nos remite a un futuro. ¿No habrá que entender la verdad cristiana como un *acontecer permanente* que, en función de los interrogantes que plantea el devenir de la humanidad y de la Iglesia, permanece siempre abierto a un futuro inédito? «El Espíritu de la verdad os guiará hasta la verdad plena» (Jn 16,13).

3. *La verdad cristiana como verdad compartida.* Lo he recordado al comienzo: la auténtica tolerancia se apoya sobre una convicción firme. El diálogo interreligioso no entraña la suspensión de la cuestión sobre la verdad, so pretexto de crear un clima de entendimiento para acciones comunes. Hay que distinguir el diálogo orientado a promover una acción más eficaz al servicio de las grandes causas de la humanidad y el diálogo propiamente doctrinal que implica un debate sobre verdades diferentes, difícilmente conciliables. El diálogo implica respeto e incluso amor a las personas. En cambio, el debate se sitúa al nivel de las ideas y su valor depende de la fuerza de la argumentación.

La dificultad del diálogo interreligioso radica en el hecho de que cada participante está com-

prometido en una relación absoluta con su propia verdad, incluso respetando las mismas exigencias de verdad en el otro. La teología clásica apelaba a una concepción tan absolutista de la verdad objetiva que no pensaba poder reconocer verdades diferentes sin comprometer su pretensión de verdad. Todo lo más podía considerarlas como preparaciones lejanas de la única verdad de la que ella posee el monopolio.

Parece que la tarea histórica de la teología consiste hoy en manifestar mejor que la verdad del cristianismo ni excluye ni incluye las verdades de las otras tradiciones religiosas. En la medida en que concibamos lo relativo como opuesto a lo absoluto, nos faltan las palabras para sugerir lo que podría ser una verdad cristiana *relativa* en el sentido de *relacional*, o sea, relativa a las otras verdades. Según Fr. Rosenzweig, la esencia de la verdad consiste en ser compartida. Este ser compartido de la verdad no nos condena ni al relativismo ni al escepticismo. Únicamente da testimonio del carácter trascendente de la verdad absoluta que coincide con el misterio de Dios.

Resulta muy difícil llegar a un consenso entre los participantes en el diálogo interreligioso. Muy distinto es el caso del diálogo ecuménico que se centra en la búsqueda de la unidad, pese a las diferencias históricas entre las distintas confesiones cristianas. Sería un engaño buscar una unidad así entre las distintas tradiciones religiosas. Pero cabe hablar de una cierta convergencia,

en cuanto que toda gran religión, en la parte más auténtica de ella, se define por la búsqueda de un Absoluto más allá de la historia y de la conciencia humana. En todo caso, se trata de un verdadero diálogo impulsado por la búsqueda de la verdad. Podemos ciertamente enriquecer nuestra comprensión de la relación fundamental del hombre religioso con el Absoluto en contacto con los mundos espirituales que nos resultan extraños.

El aforismo «la verdad es una, el error es múltiple» no basta. Pues, si es cierto que la verdad es una, también lo es que, humanamente, sólo es poseída de manera múltiple e inadecuada. Sin caer en el relativismo, se puede seguir apelando a la verdad cristiana mostrando al mismo tiempo respeto y estima por las diferentes verdades encarnadas en otras tradiciones religiosas. Y el diálogo sincero y sin *a priori* me lleva más bien a una cierta *conversión* en la manera de confesar y comprender mi propia verdad. Sólo en la experiencia del diálogo con el otro puedo descubrir que yo no verifico, ni intelectual ni existencialmente, la verdad de la que soy testigo.

Así, pese a las divergencias doctrinales difícilmente superables, el diálogo interreligioso conduce a cada participante a la celebración de una verdad más elevada que supera el carácter parcial de cada verdad particular. Se puede, pues, llegar a hablar de «conversión recíproca». En este senti-

do, nadie se encuentra en la situación del que lo aporta todo a alguien que no tiene nada. Todos somos hijos de un mismo Padre. Y también el testigo de la verdad cristiana *recibe*, pues descubre con ojos nuevos su propia identidad al ser provocado por las semillas de verdad de las que dan testimonio las otras religiones. En cambio, el proselitismo consiste en forzar a toda costa al otro a abrazar mi propia convicción sin respetar su vocación propia. Esta es la razón por la que los textos más recientes del magisterio no dudan en reconocer en el diálogo interreligioso un *diálogo de salvación*, en el que cada uno se esfuerza, fiel a sí mismo, en celebrar una verdad que supera no sólo los límites, sino también las incompatibilidades de cada tradición religiosa. Un diálogo así forma parte de la misión permanente de la Iglesia.

Sin embargo, sería erróneo pretender que el diálogo es un fin en sí mismo y que reemplaza la misión. De acuerdo con toda la teología de la misión que se desprende del Vaticano II, sabemos que es posible reconocer las posibilidades de salvación ofrecidas a los seres humanos que no reconocen todavía el Evangelio y afirmar a la vez la urgencia de la misión explícita de la Iglesia. Por más que ésta no quede polarizada por la conversión a toda costa del no cristiano a la fe cristiana como condición para salvarse, la misión como testimonio que se da del amor de Dios revelado en Jesucristo conserva toda su urgencia.

Tradujo y condensó: MARIUS SALA