

## EL PLURALISMO RELIGIOSO EN EL PLAN DIVINO DE SALVACIÓN

*La teología de las religiones es de fecha reciente. Aunque arranca de la revelación teológica que desembocó en el Vaticano II, fue éste el que, al abrirse a las tradiciones religiosas de la humanidad, le dio el espaldarazo. A lo largo del postconcilio, la teología de las religiones se impuso cada vez más a la atención de los teólogos hasta ocupar el primer plano en los debates teológicos actuales. El autor del presente artículo, que fue profesor de teología en la India durante más de veinte años y actualmente lo es en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma, es uno de los teólogos que más ha publicado sobre el tema. Sorteando los escollos del exclusivismo y el inclusivismo y sin dejarse seducir por los cantos de sirena de la teología pluralista, desde una perspectiva cristológico-trinitaria, profundiza en el sentido último del rol salvífico de Cristo en la historia de la humanidad -unicidad y universalidad "constitutiva" y "relacionaba- que permite muchas y distintas "vías" de salvación dentro de un único plan salvífico de Dios, que culmina en Jesucristo como el "rostro total" de la salvación de Dios.*

*Le pluralismo religieux dans le plan divin de salut, Revue théologique de Louvain 29 (1998) 484-505*

La perspectiva desde la que se fue dibujando la teología de las religiones ha evolucionado considerablemente. Durante siglos quedó reducida a la posibilidad de que individuos pertenecientes a otras tradiciones religiosas se salvaran por medio de Jesucristo. En los años del Concilio se planteó la cuestión de los valores positivos contenidos en dichas tradiciones. No todos los teólogos la enfocaban la de la misma manera. ¿Se trata como de un "peldaño" <sup>1</sup> que le depara la misma naturaleza al hombre religioso o de auténticos "elementos de verdad y de gracia" que dan testimonio de la iniciativa de Dios respecto a los hombres? Coherente con su actitud abierta, pero a la vez prudente, el Concilio no quiso zanjar la cuestión.

Sin embargo, la segunda interpretación se ha impuesto poco a poco y está en la raíz de una problemática nueva que va mucho más allá. Actualmente no se trata ya ni de la salvación individual ni del papel que eventualmente juegan las tradiciones religiosas en la salvación de sus propios adeptos. Se refieren al sentido que una teología cristiana puede y debe atribuir a esas tradiciones en el plan divino para la humanidad.

Lo que se pregunta es, pues: ¿qué sentido puede tener -no sólo de hecho, sino también de derecho-, en el plan divino, la pluralidad de tradiciones vivas que caracteriza nuestro mundo? ¿hay que acogerlas como don de Dios a la humanidad que reclama de nosotros una acción de gracias a Dios y una apertura respecto a nuestros hermanos? El reto es enorme y exige a la vez una evolución teológica inédita respecto a las otras tradiciones religiosas y un diálogo respetuoso con las personas que se alimentan espiritualmente de ellas.

El nuevo enfoque de la teología de las religiones considera superados los tres paradigmas opuestos que se han propuesto sucesivamente: del paradigma *exclusivista* -eclesiocéntrico- se pasó al *inclusivista* -cristocéntrico- y de éste al nuevo paradigma pluralista -teocéntrico-. Si queremos lograr una teología de las religiones que tome en

serio las diferencias irreductibles y legítimas que muestran las diversas tradiciones religiosas frente al cristianismo se impone superar esas categorías.

La insuficiencia de los paradigmas inclusivista y pluralista ha sido denunciada por bastantes autores, sobre todo del continente asiático. El debate de corte occidental sobre la "unicidad de Cristo" carece de sentido en un contexto oriental. Incluso en el mundo occidental encuentra un eco favorable la idea de un pluralismo religioso que se proponga trascender las pretensiones contradictorias de unicidad tanto del cristianismo como de otras tradiciones religiosas.

Hoy se pretende hallar una salida negociada al cuadro rígido de los tres paradigmas. NO se trata de pasar de una postura cristocéntrica a otra teocéntrica, como quieren los pluralistas. Tanto éstos como los inclusivistas minimizan el trasiego interreligioso. Lo que hoy se quiere no es, pues, una teología para el diálogo", sino una "teología del diálogo" e incluso una "teología en diálogo". En realidad, para salir del "impás" actual, se impone reconocer sinceramente que comunidades religiosas distintas proponen objetivos distintos a la vida humana y que, desde la perspectiva de su fe, tales pretensiones son todas legítimas.

Así pues, se trata de evitar tanto el absolutismo como el relativismo. Hay que tomar en serio la pluralidad no sólo de hecho, sino también de derecho. Hay que dejar bien claro su lugar en el plan divino de salvación. Hay que mostrar que la fidelidad a la propia fe no está reñida con la apertura a los otros, que la afirmación de la propia identidad religiosa no se construye sobre la confrontación con otras identidades. En definitiva: una teología de las religiones ha de ser una teología del pluralismo religioso.

Una teología así será una teología inductiva, contextual y hermenéutica. CI. Geffré ha definido certeramente la "teología hermenéutica" como "un nuevo acto de interpretación del acontecimiento Jesucristo sobre la base de una correlación crística entre la experiencia cristiana fundamental y la experiencia humana de hoy". En el contexto de una pluralidad de tradiciones religiosas, la *praxis* del diálogo interreligioso entre las diferentes tradiciones se impone como acto primero del proceso. La reflexión teológica sobre la relación entre esas tradiciones seguirá como "acto segundo". No hay por qué negar en este punto una analogía con la teología de la liberación, que afirma la prioridad de la *praxis* liberadora, vivida en la fe, respecto a la teoría o discurso teológico.

No se trata, pues, de una nueva teología, sino de una *manera* nueva de hacer teología, de un *método* nuevo del acto teologal en una situación de pluralismo religioso. Una teología hermenéutica interreligiosa como ésta constituye una invitación a ampliar el horizonte del discurso teológico y debería hacernos descubrir, en un nivel más profundo, las dimensiones cósmicas del plan divino y de los dones que Dios ha prodigado y continúa prodigando a toda la humanidad.

No es posible tratar aquí de todas las cuestiones que plantea hoy, de una forma nueva, el contexto interreligioso. Nos limitaremos a tres: 1) la amplitud del plan divino para la humanidad en su unidad y, juntamente, en su diversidad; 2) el sentido y el lugar, en ese plan divino global, del acontecimiento Jesucristo, particular históricamente y, no obstante, de alcance universal; 3) el sentido y el valor salvífico de otras "vías" de salvación y de otras "figuras salvadoras".

Para abordar estas cuestiones desde la perspectiva de un pluralismo religioso de derecho, es preciso aplicar un nuevo modelo de interpretación: el de la cristología trinitaria. Por "cristología trinitaria" entendemos una cristología que destaca las relaciones interpersonales entre Jesús y el Dios al que él llama Padre, por una parte, y, por otra, entre él y el Espíritu que le llena, y él, a su vez, enviará.

Esas relaciones son intrínsecas al misterio de la persona de Jesús. Habrá que mostrar cómo Jesucristo no puede ser nunca considerado como reemplazando al Padre, el cual está más allá de él, como el término está más allá del camino. Y lo mismo respecto a la relación intrínseca entre la acción del Resucitado y la economía del Espíritu santo que él envía. En esta línea, hay que recalcar que, por universal que sea el significado del acontecimiento Jesucristo, al ser también histórico y particular, no agota la acción salvadora del Verbo de Dios y de su Espíritu, que va más allá de la acción de la humanidad resucitada de Jesucristo.

Una cristología trinitaria puede contribuir a una percepción más profunda de la amplitud de los dones de Dios en el seno de un designio único de salvación para la humanidad. Una teología del pluralismo religioso elaborada sobre la base de una cristología trinitaria, deberá mantener unidos y, a la vez, en tensión constructiva, el carácter central del acontecimiento histórico de Jesucristo y la acción universal, la influencia dinámica de las dos "manos de Dios" (S. Ireneo), que son el Verbo y el Espíritu. Y deberá realizar este objetivo manteniendo intacta la unidad del plan divino de salvación, sin introducir en él economías independientes y paralelas.

## **I. Amplitud del plan para la humanidad**

A la historia de la salvación se le han cercenado etapas enteras. No podemos reducirla a la tradición judeo-cristiana situando su punto de partida en la vocación de Abraham. ¿Y antes? Algunos hablan de una prehistoria de la salvación. Pero, no hay tal prehistoria en la que salvación y revelación irían cada una por su lado, Pues es así como se han forjado dos concepciones -ambas truncadas- de la historia de la salvación: 1) la "*prehistoria*" estaría abierta a una manifestación -natural- de Dios por medio de la realidad creada, pero quedaría cerrada a la salvación; 2) durante esa "*prehistoria*" sería posible la salvación de individuos aislados, pero no habría revelación -sobrenatural- hasta la vocación de Abraham.

Contra semejantes tergiversaciones, hay que afirmar que historia del mundo e historia de la salvación van a la par y que la historia de Dios con la humanidad implica tanto autorevelación de Dios como salvación del hombre.

Esta historia universal de Dios en los hombres ha sido marcada con distintas alianzas. San Ireneo distingue cuatro: 1) antes del diluvio, en tiempo de Adán; 2) después del diluvio, en tiempos de Noé; 3) el don de la Ley, en tiempos de Moisés; 4) la del Evangelio por medio de Jesús.

Importa dar a la alianza con Noé su auténtico significado. La "alianza" perpetua (Gn 9,9.12) que concluyó Dios con Noé y sus descendientes entraña el compromiso de Dios con todos los pueblos. La alianza con Noé asume, pues, un significado de largo alcance para una teología de las tradiciones religiosas de los pueblos que están fuera de la

tradición bíblica. Al disfrutar de esa alianza con Dios, son también ellos "pueblo de Dios".

Pero ¿no será que dicha alianza, como luego la mosaica, poseía un carácter efímero y, como ella, habría sido abolida por la venida de Cristo? Justamente lo ocurrido con la alianza mosaica arroja luz sobre nuestro caso. De hecho, al diálogo judeo-cristiano de estos últimos años ha mostrado que la alianza de Dios con Moisés no puede considerarse abolida. Tras haber reexaminado totalmente los datos bíblicos, N. Lohfink llegó a la conclusión de que la alianza "antigua" permanece, aunque alcanza "una concentración y una radicalidad estatológica" en la "nueva" alianza en Jesucristo de que habla el NT.

En este debate deben evitarse dos posiciones extremas. La primera concibe la "teología del cumplimiento" en Jesucristo de las promesas y de la alianza con Israel como si la "nueva" alianza reemplazase la "antigua". La segunda propone una dualidad de vías paralelas de salvación que destruiría la unidad del plan divino para la salvación, cuyo desarrollo comprende distintas etapas correlacionadas y complementarias, que culminan en Jesucristo.

¿Perdura también la alianza con Noé que simboliza el compromiso de Dios con todos los pueblos? Lo dicho sobre la alianza mosaica vale analógicamente para la alianza con Noé. Dios no se arrepiente de sus dones (véase Rm 11,29). De la misma manera que la alianza mosaica, tampoco la alianza cósmica en Noé ha quedado suprimida, aunque sí ha alcanzado una plenitud escatológica en el acontecimiento Jesucristo. Esto está cargado de consecuencias para la teología de las religiones.

Desde el punto de vista de la teología cristiana, esto significa que el Dios de la revelación bíblica -el Padre de nuestro Señor Jesucristo que "muchas veces y de muchas maneras habló en el pasado a nuestros padres" (Hb 1,1)- es el mismo que se manifestó a los pueblos a través de la historia, en palabras y en actos. Esto significa que las tradiciones religiosas, de las que estos pueblos se nutren, contienen "elementos de verdad y de gracia" (*Ad Gentes*, 9) a través de los cuales les llega su salvación. Importa que aclaremos esto.

Ante todo ¿es legítimo pensar que, pese al amplio abanico de posiciones teológicas respecto al Ser Absoluto de las que dan testimonio las distintas tradiciones religiosas, el Dios único de Abraha, Padre de Jesucristo, esté activamente presente en palabras y actos en esas tradiciones?

Cierto que no se puede desdeñar la diferencia entre el concepto de un Dios personal, común a las religiones "monoteístas" o "proféticas" (judaísmo, cristianismo, islam) y las multiformes concepciones del Misterio absoluto que vehiculan las religiones "místicas", originarias de Oriente. Las diferencias entre ellas constituyen distintas concepciones del mundo (*Weltanschauung*). Mientras que en las primeras la experiencia religiosa adopta la forma de un diálogo interpersonal entre Dios y el ser humano, las religiones "místicas" se proponen la búsqueda de un Absoluto desconocido "en el fondo del corazón". Con todo, el intérprete cristiano no debe cejar en su empeño de captar, en cuanto se pueda, la experiencia vivida de lo Divino, aun expresada de forma deficiente. Entonces reconocerá que, pese a lo limitado de las expresiones, es el Dios revelado en Jesucristo el que, de una forma insensible, penetra en la vida de los seres humanos.

Pese, pues, a todas las diferencias, una teología cristiana de la experiencia religiosa no puede dejar de interpretar toda experiencia auténtica de lo Divino como conteniendo una manifestación personal del Dios único que se reveló plenamente en Jesucristo. La razón teológica de esta afirmación es tan simple como imperiosa. Se apoya enteramente en el Schemá Israel: "Escucha, Israel, el Señor, nuestro Dios, es solamente uno" (Dt 6,4; véase Mc 12,29) ¡De Dios no hay más que uno! El que realiza obras saludables en la historia de la salvación es el mismo que se manifiesta a los seres humanos en el secreto del corazón. Él es, a la vez, el "totalmente Otro" y el "fundamento del ser", el Trascendente "más allá" y el Inmanente "en el fondo", el Padre de nuestro Señor Jesucristo y el "Sí mismo" en el centro de sí.

Habrà que reconocer igualmente la estructura trinitaria que informa toda comunicación divina. No podía ser de otra forma: el orden de los orígenes interpersonales de la vida íntima de Dios se extiende necesariamente en la esfera externa de su automanifestación en la historia de la salvación. De ahí que toda alianza divina con el género humano implique necesariamente la presencia activa de Dios a través de su Verbo, en su Espíritu.

Asimismo habrá que reconocer que, al paso que Jesucristo representa la palabra decisiva que Dios habla a la humanidad, este mismo Dios había ya hablado y continuará hablando a los pueblos por medio de sus profetas. Y justamente son los Libros Santos de las tradiciones religiosas los que constituyen la memoria de esas palabras divinas a los pueblos. La palabra decisiva en Jesucristo no excluye las otras palabras, sino que las supone. Y éstas tampoco se limitan a aquéllas de las que el AT constituye la memoria auténtica. Los Libros Sagrados de los pueblos representan una forma como Dios se ha dirigido a los seres humanos con los que se ha comprometido personalmente.

Por importante que sea salvaguardar la plenitud de la revelación contenida en el misterio de Cristo y, de forma derivada, el carácter único de la memoria de este misterio contenido en la Biblia cristiana, no lo es menos reconocer el valor y el sentido propio de las palabras de Dios contenidas en los Libros Sagrados de las otras tradiciones religiosas. De hecho, Palabra de Dios y Escritura Santa son conceptos analógicos que se aplican de manera diferente a las diversas fases de una revelación unitaria, pero progresiva y diferenciada.

Las tradiciones religiosas del mundo transmiten, pues, distintas percepciones del misterio de Dios. Por incompletas que sean, dan testimonio de una variedad de automanifestaciones de Dios a los seres humanos en distintas comunidades de fe. Son los "rostros" incompletos del misterio divino que culminarán en el que es "el rostro humano de Dios", en el que ahora centraremos nuestra atención.

## **II. El acontecimiento Jesucristo, particular y universal**

Según la fe cristiana tradicional, el acontecimiento Jesucristo ocupa el puesto central. Podríamos decir que es la bisagra y la clave de interpretación. En el desarrollo del plan unitario de salvación representa, pues, el culmen, o sea: el compromiso personal de

Dios con la humanidad, más profundo, más completo, -en una palabra más humano. Prescindiendo de Jesucristo, Dios es ya el Dios de los hombres. En Jesucristo se hace Dios de los hombres de una forma plenamente humana. Con todo, hay que evitar algunos abusos de lenguaje que perjudican la causa de la fe en Jesucristo.

Así, todo discurso sobre las "pretensiones absolutas" del cristianismo referentes a Jesucristo parece fuera de propósito. P. Tillich tenía razón cuando protestaba contra la absolutización de las religiones, incluido el cristianismo. K. Rahner calificó a Jesucristo de "Salvador absoluto". Aquí se evitan deliberadamente estas expresiones. "Absoluto" es un atributo de la última realidad del Ser Infinito, que no debe afirmarse de ninguna realidad finita, ni siquiera de la existencia humana del Hijo de Dios hecho hombre.

Dejando de lado el lenguaje impropio, la pretensión cristiana, tal como se entiende tradicionalmente, no resulta por esto menos válida: la fe en Jesucristo no consiste simplemente en la seguridad de que él constituye "para mí" el camino de salvación. Sólo creer que el mundo y la humanidad encuentran la salvación en él y por él hace justicia a las afirmaciones masivas del NT.

Pero es aquí, en el actual contexto de pluralismo y en vistas al diálogo interreligioso, donde parece imponerse una nueva hermenéutica del NT. Los teólogos pluralistas proponen interpretaciones "revisionistas" de las cristologías neotestamentarias sorprendentemente reductoras.

La pregunta es aquí: ¿qué implica, en una teología hermenéutica, la reinterpretación del pluriforme dato bíblico cristológico que parece imponerse en un contexto pluralista? Ciertamente que el dato revelado constituye la *norma normans* del (la norma que hay que aplicar al) acto teológico. Por otra parte, la reinterpretación en cuestión no puede consistir -¡quede claro!- en adoptar como norma determinante y última el "más pequeño común denominador" entre los múltiples enunciados que expresan el misterio de Jesucristo, ni tampoco -por supuesto- en retener como norma única el enunciado que representa la cristología más "elevada". Lo que realmente importa es mostrar la consistencia y la unidad sustancial de las diversas cristologías del NT, incluso siendo así que el dinamismo de la fe arrastra la reflexión de una perspectiva cristológica ascendente -de abajo hacia arriba- hacia la perspectiva inversa -de arriba hacia abajo-, o lo que es lo mismo: de un nivel funcional al nivel ontológico. Importa asimismo mostrar que la perspectiva ontológica de la filiación única del Hijo de Dios no suprime la del hombre Jesús en el que Dios está presente y activo.

El hecho de que la *norma normans* no sea una norma estática, sino dinámica exige que no tratemos el mensaje revelado como una declaración monolítica de la verdad. La unicidad "constitutiva" de Jesucristo como Salvador único seguirá siendo una afirmación de la fe cristiana, sin que, apoyándonos exclusivamente en algunos textos aislados (Hch 4,12; I Tm 2,5; Jn 14,6), hagamos de ella una unicidad "absoluta". La Palabra de Dios ha de ser considerada como un conjunto complejo entre cuyas partes, no por ser complementarias, dejan de existir tensiones. Así, por ej., el Verbo que ha habitado entre nosotros" (Jn 1,14), pero ya antes la Sabiduría había tomado posesión de todos los pueblos buscando entre ellos un lugar donde reposar (Si 24,6-7); Jesucristo es "el camino, la verdad y la vida" (Jn 14,6), pero el Verbo que existía antes que él (Jn 1,1) era "la luz verdadera que ilumina a todo hombre" (Jn 1,9); y "no se había dado el Espíritu, porque Jesús no había sido aún glorificado" (Jn 8,39), pero mucho antes había

estado, de alguna forma, presente en "todos los seres" (Sb 11, 2412, 1). El encuentro interreligioso ha de ayudar a los cristianos a descubrir las nuevas dimensiones de la acción de Dios en otras comunidades de fe.

Para mí, la unicidad y la universalidad constitutivas de Jesucristo deben fundamentarse en su identidad personal de Hijo de Dios. Ninguna otra consideración parece proporcionar un fundamento teológico adecuado de la misma. Los valores "evangélicos" que promueve, el Reino de Dios que anuncia, el "programa" humano que propone -opción por los pobres, denuncia de la injusticia, mensaje de amor universal son rasgos que contribuyen, sin duda, a establecer la especificidad de la personalidad de Jesús, pero ninguno de ellos resultaría decisivo a la hora de hacer de él el ser "constitutivamente único" para, la salvación humana.

En todo caso, la universalidad de Jesucristo no ha de oscurecer la particularidad de Jesús de Nazaret. Es cierto que la existencia humana de Jesús transformada por su Resurrección, superando el tiempo y el espacio, se convirtió en "transhistórica". Pero el sujeto de esa transformación es el Jesús histórico. Un Cristo universal separado del Jesús particular no sería el Cristo de la revelación cristiana. Y esto no deja de influir en una teología abierta de las religiones.

La particularidad histórica de Jesús impone al acontecimiento Cristo limitaciones que forman parte de la economía encarnacional querida por Dios. Como la conciencia humana de Jesús no podía agotar el misterio de Dios y dejaba necesariamente incompleta su revelación, tampoco el acontecimiento Jesucristo agota el poder salvífico de Dios. Dios está más allá del hombre Jesús como fuente última tanto de la revelación como de la salvación. Pese a la identidad personal de Jesús como Hijo de Dios, sigue existiendo una distancia entre Dios -el Padre- y el que es el icono humano de Dios. Jesús no es un sustituto de Dios.

Si esto es así, el acontecimiento Jesucristo, siendo, como es, el sacramento universal de la voluntad salvífica universal de Dios, no constituye, sin embargo, la única expresión posible de esta voluntad. En términos de cristología trinitaria, esto significa que la acción salvífica de Dios por el *Logos* como tal (*Logos asarkos*) perdura después de la encarnación del *Logos*, de la misma manera que es real la acción salvífica universal del Espíritu antes o después del acontecimiento histórico de Jesucristo. El misterio de la Encarnación es único: sólo la naturaleza humana de Jesús es asumida por el Hijo de Dios. Pero, mientras él, de esta forma, es constituido "imagen de Dios", otras "figuras salvadoras" pueden ser "iluminadas" por el Verbo o "inspiradas" por el Espíritu. Sigue existiendo, pues, una acción distinta del *Logos* como tal y del Espíritu de Dios, sin que dicha acción constituya una economía de salvación separada o paralela a la que se realiza en la carne de Cristo, como expresión del don gratuito sobreabundante y de la absoluta libertad de Dios.

La particularidad del acontecimiento Jesucristo referida a la universalidad del plan salvífico abre, por consiguiente, nuevas pistas para una teología del pluralismo religioso que dé lugar a diversas "vías" de salvación. A este propósito, afirma CI. Geffré: "De acuerdo con la visión tradicional de los Padres de la Iglesia, cabe ver la economía del Verbo encarnado como el sacramento de una economía más amplia -la del Verbo eterno de Dios- que coincide con la historia religiosa de la humanidad".

En definitiva: la economía salvífica de Dios es una; el acontecimiento Jesucristo es, a la vez, el punto culminante y el sacramento universal de esa economía. Pero el Dios que salva es "triuno". Como decía Ireneo, Dios salva con las "dos manos".

### **III. Los caminos convergentes de salvación**

"Todos los ríos confluyen en la mar". Esta y otras imágenes parecidas han servido de punto de referencia para una teología pluralista, en particular en el contexto del neo-hinduismo. Según este axioma, todas las religiones tienden hacia el mismo misterio divino; los caminos son distintos, pero el objetivo es común a todas ellas. El modelo pluralista de las religiones interpreta el axioma en el sentido de que todas las religiones tienden hacia una Realidad suprema idéntica que, en sí misma, no se puede conocer y cuyos símbolos, usados por las distintas tradiciones, no representan sino distintas expresiones. Por el contrario, la fe cristiana parte de la convicción de que el objetivo último querido por Dios para toda vida humana es la unión personal con el Dios -Padre, Hijo y Espíritu- que se ha revelado en Jesucristo, aunque este Dios quede necesariamente más allá de nuestra plena comprensión. Y, sin embargo, las diversas tradiciones religiosas representan múltiples vías que, aunque de forma diferente, tienden al mismo objetivo, común a todas. Es lo que queda por exponer.

Precisemos, de entrada, qué entendemos por "vías" o "medios" de salvación. En todo rigor, sólo Dios salva. Por consiguiente, ningún ser humano es su propio salvador y sólo el Absoluto es el agente último o principal de la salvación humana. En el NT el título de "salvador" sólo se aplica a Dios, y a Jesucristo de forma derivada: Dios salva por medio de Jesucristo. La causa principal de la salvación es siempre el Padre (véase 2 Co 5, 19). Constituye, pues, un abuso del lenguaje afirmar que las religiones, incluido el cristianismo, salvan. Lo que aquí afirmamos es que Dios puede servirse de otras tradiciones religiosas como "canales" de su acción salvífica. Así pueden ellas convertirse en "vías" o "medios" que transmiten el poder de Dios Salvador.

El modelo de cristología trinitaria ayuda a comprender lo que vamos diciendo. La acción salvífica de Dios opera siempre según un plan unitario. Ella no se separa jamás del acontecimiento Jesucristo, en el que encuentra su consistencia histórica más firme.

Sin embargo, la acción del Verbo no se ve forzada por el hecho de resultar históricamente humana en Jesucristo, y la obra del Espíritu de la historia no se limita a su efusión en el mundo por Cristo resucitado. La mediación de la gracia salvífica de Dios a la humanidad asume dimensiones diferentes que deben combinarse e integrarse.

Para darse cuenta de la presencia inclusiva del misterio de Jesucristo como fuente universal de salvación habrá que distinguir dos modos diferentes de mediación de su poder salvador. En la comunidad escatológica, que es la Iglesia, la presencia personal de Dios en Jesucristo alcanza su viabilidad más elevada y más completa. Pero esta mediación no llega sino a los miembros de la Iglesia-sacramento que participan de su vida litúrgica, sacramental y eucarística. ¿Pueden las otras religiones contener la presencia de Dios en Cristo a los seres humanos? ¿Se hace presente Dios en la práctica de su religión? No podemos dejar de admitirlo. Pues su práctica religiosa es la realidad que da expresión a su experiencia de Dios, es el elemento visible, el sacramento de esa



experiencia. Esta práctica expresa, contiene -por así decir- su encuentro con Dios en Jesucristo.

Por consiguiente -y en este preciso sentido- la tradición religiosa de los otros es verdaderamente vía y medio de salvación para ellos. Rechazar esta conclusión significaría separar indebidamente la vida religiosa *subjetiva* de la tradición religiosa *objetiva* en la que se vive y se expresa. Tal separación teológicamente no es viable.

Habría que distinguir, pues, distintas modalidades de la presencia sacramental del misterio crístico de la salvación. Ciertamente que los ritos sacramentales de las otras religiones se distinguen de los sacramentos cristianos instituidos por Jesucristo. Pero hemos de atribuirles una cierta mediación de la gracia. Así, el misterio crístico de la salvación sigue siendo uno, pero está sacramentalmente presente a los hombres de formas diversas. En la Iglesia -comunidad escatológica- está presente en la visibilidad total de su plena mediación. En las otras tradiciones está presente de forma implícita y oculta, en virtud de un modo de mediación incompleto constituido por esas mismas tradiciones.

A esto hay que añadir que el acontecimiento Jesucristo, por más que esté inclusivamente presente, no agota el poder del Verbo de Dios. Nos remitimos de nuevo a Jn 1,9: "(El Verbo) era la verdadera luz que, al venir al mundo, ilumina a todo ser humano". Es sabido que la acción universal del Verbo se describe aquí según el modelo de la Sabiduría en Si 24: su poder iluminador y salvífico se extiende a todos los tiempos y a todas las personas.

El poder trascendente e iluminador del Logos divino, que actúa a lo largo de la historia humana, da razón de la existencia de la salvación para los seres humanos desde antes de su propia manifestación en la carne. Los primeros apologistas ya lo señalaron: no

sólo algunos individuos -Sócrates, el Buddha y otros- pudieron recibir del Logos una verdad divina, sino que también empresas humanas -la filosofía griega y las sabidurías asiáticas- fueron los canales por los que la luz divina llegó a las personas.

Además, queda dicho que la alianza de Dios con Noé subsiste en nuestros días tan realmente como perdura la alianza mosaica con el pueblo de Israel. Esto significa que las tradiciones religiosas de la humanidad contienen "elementos de verdad y de gracia" sembradas en ellas por el Logos, que sigue sembrando, todavía hoy, sus "semillas" en los pueblos y en sus tradiciones.

Ciertamente que es importante preservar la unidad del plan salvífico divino para la humanidad. El devenir humano del Verbo de Dios en Jesucristo -su vida humana, su muerte y su resurrección constituyen el culmen de la autocomunicación divina, la bisagra en torno a la cual da vueltas todo el proceso. Es su clave de interpretación. Pues la "humanización" del Verbo marca la hondura no superada -e insuperable- de la autocomunicación de Dios a los seres humanos, el modo supremo de inmanencia de su ser -con ellos.

Sin embargo, la centralidad de la dimensión encarnacional de la economía divina no debe oscurecer la presencia y la acción permanente del Verbo divino. El poder salvífico del Logos no queda limitado por la particularidad del acontecimiento histórico.

Reducirlo así afirmando que, a partir de este acontecimiento, el Logos queda circunscrito por el hombre Jesús, sin poder en adelante ejercer su poder si no es mediante la humanidad resucitada, equivaldría a suponer que, por una especie de monofisismo a la inversa, a causa de la unión de las dos naturalezas en Cristo la acción de la divinidad queda a merced de la humanidad. Nada de esto: la acción de la naturaleza divina no es absorbida por la de la humanidad, como tampoco la naturaleza divina es absorbida por la naturaleza humana. Tras la encarnación, la acción del Logos sigue trascendiendo todos los límites de tiempo y de espacio. Esta acción trascendente del Logos da razón de la función mediadora de las tradiciones religiosas en el orden de la salvación y pone el fundamento para el reconocimiento del pluralismo religioso de derecho.

Algo semejante hay que decir del Espíritu de Dios. La autoridad doctrinal de la Iglesia ha subrayado la presencia universal del Espíritu. Pero de ello no se sacan todas las consecuencias. De la afirmación de la presencia y de la actividad del Espíritu "no solamente en los individuos, sino también en la sociedad y en la historia, en los pueblos, las culturas y las religiones" (*Redemptoris Missio*, 28) al reconocimiento de la función mediadora de esas religiones sólo hay un paso.

No podemos concebir que, a partir de la encarnación del Verbo, la acción del Espíritu de Dios quede restringida a la comunicación que hace de ella la humanidad glorificada de Jesucristo. Por más que, por la resurrección, el Espíritu se haya convertido en "Espíritu de Cristo", su acción no queda circunscrita por el don que de ella hace la humanidad glorificada de Cristo. El "Espíritu de Dios" que procede del Padre y del Hijo no conoce limitación alguna: el Espíritu "sopla donde quiere" Un 3,8).

El Verbo y el Espíritu -las "dos manos" de Dios- se unen así por su acción universal para dotar de "verdad y de gracia" la vida religiosa de las personas y para marcar de valores salvíficos las tradiciones religiosas a las que ellas pertenecen.

## Conclusión

Al comienzo nos preguntábamos si el pluralismo religioso, en el que vivimos hoy, puede considerarse teológicamente un pluralismo de derecho, al que quepa reconocérsele un sentido positivo en el plan divino para la humanidad. Parece que a esta cuestión puede dársele una respuesta positiva.

Pero no basta con afirmar el derecho. Hay que mostrar el fundamento teológico. Y éste resulta a menudo insuficiente. Así, no basta con observar que, siendo la realidad creada plural, es normal que lo sean las "vías" religiosas. Aunque sea verdad, tampoco basta observar que, quedando siempre el misterio de Dios más allá de todo conocimiento humano, las religiones representan otras tantas búsquedas, a tientas, de ese misterio. Tampoco la Trinidad inmanente basta como tal para establecer el fundamento del pluralismo religioso. Es a la Trinidad económica, que constituye como su expansión en la historia de los seres humanos, a la que hay que recurrir. De hecho, las diversas tradiciones religiosas representan las diversas maneras (Hb 1,1) como Dios ha hablado y se ha prodigado a los hombres a través de la historia. Ellas no constituyen, ni exclusivamente ni en primer lugar, los esfuerzos incansables de los hombres en busca de Dios, sino más bien las múltiples y continuas iniciativas de Dios respecto a ellos. Si

ellas resultan para sus miembros unas "vías" de salvación, es porque Dios mismo, poniéndose a la busca de los hombres, ha trazado primero esos caminos.

Esto de ninguna manera contradice la unicidad de Jesucristo que se ha denominado "constitutiva", pero que debe entenderse también como "relacional". Esto significa que el acontecimiento histórico del Verbo hecho carne, al paso que marca el compromiso más profundo y decisivo de Dios con el género humano, se inserta necesariamente en el conjunto orgánico de Dios para la humanidad. El acontecimiento Jesucristo no excluye ni incluye -absorbiéndolas- ninguna otra figura o tradición salvífica. Más verdad y gracia está en acción en las intervenciones de Dios en favor del género humano que en la sola tradición cristiana. Si el acontecimiento Jesucristo conduce la historia de la salvación a su apogeo, no es por substitución, sino por culminación.

Si esto es así, cabe hablar de complementariedad y de convergencia mutua entre el misterio de Jesucristo y las otras tradiciones religiosas. No de una complementariedad de sentido único, como si las otras tradiciones fuesen como los "ladrillos salientes" de una pared destinados a que la obra de salvación se continúe y llegue a su coronación en el misterio cristiano, sino como realidades complementarias y recíprocas susceptibles de un enriquecimiento mutuo a través de un diálogo auténtico. Una convergencia también histórica y escatológica a la vez. Histórica, en virtud del enriquecimiento mutuo que es el fruto del diálogo. Escatológica, en cuanto que la plenitud escatológica del Reino de Dios es el término final común del cristianismo y de las otras religiones.

---

**Notas:**

<sup>1</sup>El autor usa aquí la expresión *pierre d'attente* que, literalmente, habría que traducir por *adaraja*, término técnico en arquitectura que designa el ladrillo saliente que se deja en una pared para continuar la obra más adelante (Nota de la Redacción)

**Tradujo y condensó: MÀRIUS SALA**