

Ponencia pronunciada en [Diálogos de teología 2001](#), organizados por la [Asociación Almudí de Valencia](#) y publicada en J. L. Sánchez Nogales, *La Declaración "Dominus Iesus" y el Diálogo inter-religioso* en AA VV, ["Fundamentos de la moral cristiana"](#), (Edicep, Valencia 2001), pp. 211-246. (ISBN: 978-84-7050-659-8).

Sumario

Introducción.- 1. El Concilio Vaticano II.- 2. "*Redemptoris Missio*" (1990) y "*Dialogo e Annuncio*" (1991).- 3. El Cristianismo y las Religiones (CTI 18/09/96).- 3.1. El "status quaestionis" de la teología de la religión.- 3.2. Cuerpo doctrinal para una teología de la religión.- 3.3. El valor teológico de las religiones en orden a la salvación de sus miembros.- 4. La Declaración "*Dominus Iesus*" (06/08/00). 4.1. La revelación de Jesucristo es definitiva y plena. Es una verdad que debe ser creída y toda afirmación que se desvíe de esta confesión es contraria a la fe.- 4.2. Hay una única economía salvífica divina.- 4.3. Hay un único misterio salvífico en Jesucristo que es universal.- 5. Para ayudar a una reflexión clarificadora.- 5.1. El concepto y estatuto de "diálogo inter-religioso".- 5.2. La distinción teológica "fe sobrenatural" y "creencia".- 5.3. ¿Teología del "cumplimiento" o de la "presencia"?.- Anexo final. Notas.

Segunda Parte (nn. 4 y 5 del Sumario)

4. La Declaración "*Dominus Iesus*" (06/08/00) (17)

El objetivo explícito de la Declaración es "ayudar al discernimiento teológico" sobre cuestiones que han ido surgiendo en el campo de las relaciones de las relaciones ecuménicas e inter-religiosas, especialmente a determinadas propuestas que pueden poner en peligro la confesión de la fe y que afectan de modo negativo al "anuncio misionero" como constitutivo de la naturaleza de la Iglesia. Este "discernir", leyendo atentamente el texto, creo que tiene cuatro ámbitos principales de significado:

1. Discreción de pistas de búsqueda, propuestas avanzadas y comportamientos sugeridos
2. Llamar la atención sobre la necesaria referencia al dato de fe en todo teologar.
3. Indicar problemas abiertos para la teología (quaestiones

disputatae).

4. Confutar errores y ambigüedades en algunas posiciones teológicas.

Hay una lista de hasta 9 verdades afectadas por el tono "relativista" de algunas teorías brotadas en ámbitos fronterizos de la teología, y que tienen como consecuencia la justificación de un pluralismo "de iure" que iguala todas las religiones y conduce a dejar en un cierto olvido la vocación misionera de la Iglesia. Y una lista de 8 presupuestos filosófico-teológicos que afectan a la deficiencia en la confesión correcta de las verdades aludidas. Si se quisiera presentar más sintéticamente el problema, habría que decir, con el P. Angelo Amato (18), que las dimensiones dogmáticas de la fe afectadas son:

1. La revelación en Jesucristo
2. El misterio de Jesucristo
3. El misterio de la Iglesia

En determinadas teorías o hipótesis surgidas en el ámbito del ecumenismo o del diálogo inter-religioso (teología de las religiones) estas tres dimensiones dogmáticas de la fe católica:

1. O pierden su carácter de verdades absolutas
2. O pierden su carácter de universalidad salvífica
3. O se dejan en una zona de duda y de inseguridad.

La Declaración de la Congregación responde a esta preocupación. Y hace tres afirmaciones fundamentales para "declarar" la completud de la fe:

4.1. La revelación de Jesucristo es definitiva y plena. Es una verdad que debe ser creída y toda afirmación que se desvíe de esta confesión es contraria a la fe (DI 5-6). Esta afirmación conlleva dos corolarios:

1. La distinción entre la fe teológica cristiana (adhesión a Dios que revela y a la verdad revelada, qua y quae) y la creencia de las religiones. Verdad que debe ser sostenida. Lo contrario puede reducir

o anular las diferencias entre el cristianismo y las religiones. Aquí quizás se podría avanzar en precisión de lenguaje (DI 7).

2. Solo los libros del AT y NT son inspirados por el Espíritu Santo. Es tradición unánime y fe apostólica. Sin embargo los libros sagrados de las religiones (DI 8):

---- No pocas veces contienen destellos de la Verdad (las tradiciones).

---- Pueden contener "presencias de Dios", aun con imperfecciones (RM 55)

---- Reciben del misterio de Cristo elementos de bondad y de gracia.

Es decir, la Declaración no abole ni revoca ninguno de los presupuestos para el diálogo inter-religioso que se habían venido proclamando en los documentos del Magisterio desde el Concilio Vaticano II. Ciertamente es, sin embargo, que la distinción entre "fe teológica", como "acogida de la verdad revelada por Dios Uno y Trino" en el seno del Cristianismo, y la "creencia" de las otras religiones, como "experiencia religiosa todavía en búsqueda de la verdad absoluta y carente todavía del asentimiento a Dios que se revela" (DI 7), tendría que ser mejor clarificada, por razones que intentaré exponer en las reflexiones finales. Sobre todo porque es una distinción para la que la Declaración requiere la calificación teológica de "tenendum", cuya contraria podría calificarse como un error en la fe. La gravedad de la exigencia implica un esfuerzo de mayor clarificación que dé razón del uso que el propio Magisterio hace del término "fe" referido a las otras religiones en documentos anteriores.

4.2. Hay una única economía salvífica divina. Lo cual implica, fundamentalmente, un marco teológico para el diálogo inter-religioso que sea consciente de tres datos irrenunciables:

1. La unidad y unicidad de Jesús de Nazaret con el Verbo del Padre ha de ser creída, frente a un error cristológico que introduce un hiato ontológico entre el Verbo Eterno y Jesús (DI 10).

2. La unidad y unicidad de la economía salvífica en Jesucristo ha de ser creída frente a un error soteriológico que introduce un hiato operativo entre la acción salvífica del Verbo Eterno y la del Verbo Encarnado, hiato que presupone el ontológico anterior (DI 11).

3. La unidad y unicidad de la economía salvífica divina que se realiza

en Cristo por medio del Espíritu Santo ha de ser creída frente a un segundo error soteriológico que introduce un hiato entre la acción salvífica del Verbo Encarnado y la del Espíritu Santo entendida como paralela o complementaria (DI 12).

Los errores referidos se originan en la construcción de hipótesis de teología de la religión que tienen como necesario despojar a Jesucristo de la historicidad, pensando que ésta es una rémora para hacer llegar la acción salvífica de Dios, más allá de la confesión explícita de Jesucristo, mediante una supuesta acción "directa" del Verbo Eterno no mediada por la historicidad. O, en el segundo caso, el presupuesto de que la acción salvífica de Jesucristo estaría limitada a los cristianos y no podría rebasar los límites visibles del cristianismo y sería necesaria una acción salvífica paralela o, al menos, complementaria, del Espíritu Santo, para paliar ese vacío soteriológico. La Declaración recuerda la fe de la Iglesia según la cual estos hiatos, ontológico antecedente u operativo consecuente, destruyen la unidad y unicidad de la economía salvífica de Dios hacia la humanidad. Y responde que la acción salvífica de Jesucristo por medio del Espíritu Santo supera los límites visibles del Cristianismo en una y única misma acción de dispensación gratuita de la salvación. La idea de este hiato, procede de ambientes teológicos en parte tardoilustrados y en parte muy cercanos a la concepción hindú de la historia como fenómeno ilusorio cuya densificación estorba a la universalidad de la operación de una entidad divina "nouménica" cuya aparición histórica solo tendría la categoría de un fenómeno que no tiene relación real con la divinidad. La "divinidad en sí" se vería vetada para entrar en la realidad de la historia. La real "encarnación" de Dios estaría "prohibida" por esta posición teológica. Y su manifestación fenoménica, mítica según esta teología, elevada a categoría de realidad en sí, sería considerada idólica al tiempo que, atrapada por el fenómeno, perdería su universalidad y la posibilidad de una acción universal. El Espíritu Santo sería concebido, entonces, como una entidad divina suprahistórica y metafenoménica que, liberada de la concretez de la historia, podría llevar la obra salvífica de la divinidad nouménica allí donde el "fenómeno" Jesucristo no habría alcanzado. La fe de la Iglesia sostiene, frente a esta concepción, que el Espíritu Santo es Espíritu de Cristo, y que su acción salvífica conduce a los hombres a Dios por el único camino, que es Jesucristo, definitiva autocomunicación de Dios a la humanidad mediante su inserción en la historia. La fe no puede renunciar a Jesucristo, único y universal, como referencia fundamental. Pero esta "no renuncia" no anula la emergente conciencia de la Iglesia abierta hacia los creyentes de otras religiones, que permanece en pie. Pues el diálogo lo es desde la "integridad" de la confesión de la fe de cada interlocutor. La Declaración no se posiciona en contra del diálogo, ni pretende constituir un nuevo obstáculo para el mismo. Sino únicamente

"declarar" el contenido integro de la fe al que se adhiere el cristiano que se constituye en interlocutor para el diálogo con creyentes de otras religiones. La voluntad de diálogo no es, por tanto, abolida.

4.3. Hay un único misterio salvífico en Jesucristo que es universal.

Este apartado último (aunque el documento hace más subdivisiones) contiene cuatro afirmaciones de fe y una precaución contra una proposición contraria a la fe.

1. El evento Jesucristo ha "cumplido" la Historia de la Salvación. La voluntad salvífica universal del único Dios se lleva a cabo por un único mediador Jesucristo, plenitud y centro de la Historia de la salvación. La mediación exclusiva, universal y absoluta de Jesucristo no puede ser "rodeada" (DI 13).

2. La voluntad salvífica universal de Dios se ha cumplido en el misterio del Hijo de Dios de modo único y definitivo (DI 14). Pero ese cumplimiento no ha de entenderse como aboliendo los elementos que permiten al Cristianismo hacer una valoración positiva de los creyentes de otras religiones y de determinados elementos que forman parte de las mismas. En efecto, la Declaración, al hilo de esa afirmación de cumplimiento, establece al menos tres campos teológicos en las religiones en los que existe la posibilidad de reconocimiento de una acción salvífica de Dios, y son ámbito de estudio de la teología:

----La posibilidad de que figuras y elementos positivos de las religiones entre en el plan divino de la salvación, y en qué medida pueden hacerlo.

---- La posibilidad de una cooperación suscitada en las criaturas, los creyentes de otras religiones, por la única mediación del Redentor (LG 22).

---- La posibilidad de que se encuentren mediaciones participadas o parciales de cualquier tipo y orden, no paralelas ni complementarias a la única y universal de Jesucristo(RM 5), entre las cuales podrían contarse, deberá estudiarse teológicamente en qué medida, elementos de bondad y de gracia que se encuentren en otras religiones.

3. La unicidad de la Iglesia como un solo "cuerpo" de Cristo y una sola "esposa" que subsiste (LG 8) en la Iglesia Católica y Apostólica debe ser creída (DI 16-17). La Iglesia de Cristo sigue existiendo de modo pleno en la Iglesia católica aunque fuera de sus límites visibles

siguen existiendo muchos elementos de santificación y de verdad.

4. El "Reinocentrismo teocéntrico" que soslaya a Cristo y la sacramentalidad y universal de la Iglesia es contrario a la fe. La obra de Cristo y del Espíritu supera los límites visibles de la Iglesia (RM 18) pero no se realiza al margen de o sin la Iglesia, aunque ésta se realice de modo Misterioso (DI 18).

5. La Iglesia es necesaria para la salvación, pues en ella, cuerpo de Cristo, se hace presente Cristo Cabeza. La salvación es "en Cristo" para todos (LG 14; AG 7; UR 3) (DI 20-21). En lo relacionado con el diálogo inter-religioso, las afirmaciones que la Declaración propone como irrenunciables para la autocomprensión de la fe de la Iglesia no introducen ningún elemento nuevo que pueda aumentar los obstáculos que se han ido reconociendo desde que la Iglesia inició de modo visible este camino. Todas las afirmaciones teológicas que se siguen de esa autocomprensión han estado desde siempre como elementos irrenunciables del "marco" propio de la fe eclesial desde la que el interlocutor cristiano se aventura en el camino del diálogo.

---- La sacramentalidad de la Iglesia implica su mediación en la salvación de los individuos no visiblemente adheridos a ella, por una misteriosa relación con ella. Algunos teólogos hablan de la necesidad del ministerio de la Iglesia para la salvación, aunque ello no implique necesariamente la adhesión visible a ella (AG 7; RM 9). La iglesia no es un camino más, en el orden de la cualidad, al lado de las otras tradiciones religiosas (DI 20-21).

---- Algunas oraciones y ritos que se hallan en las diferentes religiones de la humanidad pueden ser preparación o pedagogía para el Evangelio, pero no de origen divino, ni equivalentes en su eficacia a la de los sacramentos cristianos (DI 21).

---- El respeto a las religiones no significa relativismo. Los no cristianos están en situación objetivamente deficitaria al no poder beneficiarse de la plenitud de medios salvíficos que se reciben en la Iglesia, pero eso no impide que puedan recibir la gracia divina (DI 22).

---- La misión es necesaria. La Iglesia ha de salir al encuentro de la verdad para ofrecérsela (AG 7). El anuncio de Jesucristo y la llamada a la conversión son un deber y una urgencia y no se trata de elementos facultativos para la Iglesia, de los que pudiera esta prescindir a voluntad según situación y circunstancias (DI 22).

---- El diálogo es una de las dimensiones de la misión evangelizadora de la Iglesia (RM 55). En su desarrollo, la paridad de los

interlocutores se refiere a su igual dignidad personal, pero no a los contenidos doctrinales, mucho menos a Jesucristo (DI 22). Lo contrario sería renunciar a la pretensión de verdad y de unidad de la verdad y volver, por la puerta de atrás, al reconocimiento de un hiato entre Dios y Jesucristo, o entre el Verbo inmanente y el Verbo encarnado, o entre la obra salvífica del Verbo encarnado y la del Espíritu Santo, o entre el Revelador y la Revelación. Todas situaciones en las que se pierde la unidad y universalidad de la salvación en Jesucristo.

---- No obstante ello, queda en pie la afirmación de que las tradiciones religiosas contienen y ofrecen elementos de religiosidad que proceden de Dios (AG 11 y NA 2) y forman parte de todo lo que el Espíritu Santo obra en los hombres y en la historia de los pueblos, así como en sus culturas y religiones (NA 2 y RM 29) (DI 21).

Hay que agradecer, por consiguiente, la publicación de este documento como ayuda a la clarificación de la fe de los creyentes y recuerdo de la eclesialidad del teologar. El interlocutor cristiano entra en la aventura espiritual del diálogo con creyentes de otras religiones como cristiano, precisamente. Ello implica la necesidad de que el interlocutor pueda reconocer en él justamente a un cristiano que da razón de su fe y de su esperanza. Otra cosa sería inducir al interlocutor a la ambigüedad o incluso al engaño, aun subjetivamente inintencionado, pues no sabría reconocer en la palabra dialogal del cristiano la verdadera esencia del cristianismo. Alguna vez he citado textos, concretamente de autores musulmanes, que, de algún modo, reprochan a autores cristianos esta ambigüedad. Sirva como muestra el siguiente testimonio de una persona tan abierta hacia el Cristianismo como M. Talbi:

«Que los cristianos no se reconozcan --o ya no se reconozcan-- en los dogmas condenados por el Corán no puede sino alegrar a los musulmanes y ofrecer mayores posibilidades para un mutuo acercamiento. Pero sería exponerse a amargas desilusiones pensar que el misterio trinitario, sean las que fueren las sutilezas del lenguaje con que se expresa o los progresos de la desmitización, pueda conciliarse con el monoteísmo tal como lo profesan los musulmanes. Tríada, triteísmo o Trinidad da lo mismo. Lo que condena el Corán es un lenguaje sobre Dios viciado por las ambigüedades y los excesos (Cor 4,171; 5,77). Como ha dicho A. Merâd, "se trata, para el Corán, de poner en cuestión el misterio trinitario en cuanto está en desacuerdo con la visión fundamental de la pura y simple fe monoteísta"» (19).

Esto valdría para los intentos de armonización que algunos teólogos cristianos contemporáneos se empeñan en llevar a cabo «cediendo», en cierta manera, en el modo de recepción que el misterio trinitario ha tenido en la fe de la Iglesia. La Declaración *Dominus Iesus*, después

de señalar referencias básicas al dato de fe en torno a los misterios de Jesucristo, la Revelación y la Economía salvífica, nos anima a seguir profundizando en algunos temas que son importantes para la presencia de la fe cristiana en el mundo contemporáneo y para el perfilamiento en autenticidad de su rostro ante las diversas tradiciones religiosas y ante la laicidad.

5. Para ayudar a una reflexión clarificadora

Después de este recorrido y síntesis tanto del marco teológico como de los contenidos fundamentales de la declaración que nos ocupa, propondría a la consideración reflexiva algunos temas que quizás podrían ser objeto de precisión terminológica, e incluso de un cierto debate teológico, siempre en el marco eclesial del teologar. Dado que me proponía exponer las posibles implicaciones que la Declaración tiene para la tarea del diálogo inter-religioso, pienso que los tres temas más interesantes serían la clarificación del estatuto teológico del diálogo inter-religioso, el discernimiento de los fundamentos teológicos y la coherencia en el uso de la distinción entre fe sobrenatural y creencia, y la lectura de la propia Declaración desde una teología de la presencia.

5.1. El concepto y estatuto de "diálogo inter-religioso". La clarificación del estatuto teológico del diálogo inter-religioso, que sigue apareciendo ambiguo y que, pienso, se viene arrastrando desde Diálogo y Anuncio. En efecto, la *Dominus Iesus* afirma que "Prosiguiendo en esta línea, el compromiso eclesial de anunciar a Jesucristo, 'el camino, la verdad y la vida' (Jn 14,6), se sirve hoy también de la práctica del diálogo inter-religioso, que ciertamente no sustituye sino que acompaña la *missio ad gentes*..." (DI 2). Entonces, ¿tiene realmente identidad en sí mismo o ha de considerarse una estrategia "transeúnte"? La acusación de "estrategia" viene lanzada desde algunos sectores sensibilizados de otras religiones. Estos consideran la voluntad de diálogo de la Iglesia como una "añagaza", valga la expresión, para lo que consideran "colonialismo cultural y religioso". Sabemos que la Iglesia no puede renunciar al anuncio como culmen de su misión. La duda sobre la ubicación del diálogo inter-religioso tiene sus orígenes ya en el documento Diálogo y Misión (20), de 1984. Pero posteriormente, en la encíclica *Redemptoris Missio*, algunas expresiones, según lecturas, podrían haber contribuido a ello. Se afirma que es un "método y medio para el conocimiento y enriquecimiento recíproco", que "no está en contraposición con la misión ad gentes", que "tiene vínculos especiales con ella", que "no

ve un contraste entre el anuncio de Cristo y el diálogo inter-religioso", que "estos dos elementos (misión ad gentes y diálogo) mantengan su vinculación íntima y, al mismo tiempo, su distinción", que "no deben ser confundidos ni considerados equivalentes" y que "el espíritu (de coherencia) que debe animar este diálogo en el ámbito de la misión" (RM 55,56). La encíclica hace solemne declaración de que el diálogo no es una "táctica":

"El diálogo no nace de una táctica o de un interés, sino que es una actividad con motivaciones, exigencias y dignidad propias: es exigido por el profundo respeto hacia todo lo que en el hombre ha obrado el Espíritu, que 'sopla donde quiere' (Jn 3,8)" (RM 56).

A ello se añade una afirmación repetida: "el diálogo forma parte de la misión-evangelizadora" (RM 55,56), es decir, de la "evangelización" en sentido amplio. Pero ¿tiene, esta afirmación, la función de evitar que el diálogo se entienda como integrado en la "misión ad gentes"? La respuesta creemos que no es fácil darla desde el texto y el contexto.

De la que aparece como 6ª forma de misión, la "inculturación", se dice que requiere la aportación de los diversos colaboradores de la misión ad gentes" (RM 52). Asimismo, la descripción de la 8ª forma, la "promoción de los pueblos", comienza con las palabras "la misión ad gentes... la acción para el desarrollo integral..." (RM 58). Esto quiere decir que los nn. 55-57, dedicados al diálogo inter-religioso, están flanqueados por un contexto que contiene claramente lo que se ha llamado "formas o maneras" de la misión "ad gentes". Además, se dice explícitamente que el diálogo inter-religioso es una de "sus expresiones" (RM 55). La razón más fuerte para incluirlo como forma de la misión "ad gentes" está en la exhortación final del apartado que expresa la conciencia del Pontífice, de que:

"No pocos misioneros y comunidades cristianas encuentran en ese camino difícil y a menudo incomprensible del diálogo la única manera de dar sincero testimonio de Cristo y un servicio generoso al hombre, deseo alentarlos a perseverar con fe y caridad, incluso allí donde sus esfuerzos no encuentran acogida y respuesta. El diálogo es un camino para el Reino y seguramente dará sus frutos, aunque los tiempos y momentos los tiene fijados el Padre" (RM 57).

Sumados unos y otros argumentos, queda la sensación de que en estos tres números no se perfila con total claridad el lugar del diálogo inter-religioso. Ciertamente es una forma de evangelización e incluso se percibe una voluntad firme de incorporarlo como una de las formas de la misión "ad gentes". ¿Es fruto, esta cierta ambigüedad, de la

situación teológica y misional de fondo? ¿Es producto de una voluntad del Pontífice de dejar abierta a la investigación teológica la cuestión del diálogo y su lugar en la actividad específicamente misionera de la Iglesia? No tenemos elementos de juicio, desde el texto y el contexto, para un juicio definitivo. La voluntad de apertura para incorporar el diálogo, con determinadas condiciones y matices, a la misión "ad gentes", parece sobradamente clara. Respecto a la identidad del diálogo se afirma positivamente que es "método y medio para el conocimiento y el enriquecimiento recíproco" (RM 55) y que "no nace de una táctica o de un interés" sino que "es una actividad con motivaciones, exigencias y dignidad propias" (RM 56). Es una actividad que tiene una identidad dentro de la misión ("ad gentes"), no un mero apéndice o táctica previa de acercamiento que se abandona una vez conseguido el objetivo al que habría servido. El diálogo nace del respeto hacia la obra del Espíritu en el hombre.

En *Diálogo y Anuncio*, la lógica del documento parece hacer un quiebro precisamente al intentar la integración coherente de los dos conceptos teológicos de los que se ocupa. Creo que late, en ese quiebro, la intención de escapar a una situación difícil. Cuando el anuncio directo es posible, por la situación sociocultural y política, entonces la misión evangelizadora no está completa sin el anuncio, y las demás formas, entre ellas el diálogo, pierden coherencia y cohesión si aquél no se lleva a término. En este caso, el diálogo parece adquirir esa forma de "diálogo transeúnte". Sin embargo, en situaciones en las que el anuncio no es posible la misión evangelizadora sí se cumple mediante los otros elementos que, en la otra situación, quedarían incoherentes y faltos de cohesión sin el anuncio: a saber, la presencia testimonial, la promoción del desarrollo integral y el diálogo inter-religioso (DA 76). El equilibrio lógico es, a mi entender, precario. El concepto "evangelización o misión evangelizadora" que se había intentado definir, para evitar confusiones, ya en los comienzos, comporta, desde el punto de vista de la lógica, diferente extensión, dependiendo de la "situación". No es lo ideal, pienso, en una perspectiva lógica y teológica. Pero hay aquí, de fondo, un elemento pastoral importante y urgente: la necesidad de salvar el valor teológico de la, por otro lado evidente, acción misionera de tantos cristianos en tierras y situaciones donde el anuncio (específico) o no es posible o es difícilmente realizable en condiciones mínimas de idoneidad. Aunque es más fácil detectar la deficiencia que construir, es deseable que el concepto sea perfilado, en ulteriores reflexiones, hasta que adquiera un equilibrio lógico y teológico, aceptable. ¿Podría ir por el camino de reconocer la categoría teológica de "anuncio" a la misión desarrollada por medio de esos otros elementos aunque se establezca una gradación en la intensidad del anuncio? Diálogo y anuncio están relacionados pero no son equivalentes ni intercambiables. Ambos son

elementos auténticos y actividades distintas de la única misión evangelizadora de la Iglesia. Sin embargo, en el interlocutor cristiano del diálogo se presupone un deseo de hacer conocer, reconocer y amar más a Jesucristo (DA 77). El contrapeso equilibrador ofertado en el documento es que la manera práctica de llevar a cabo la misión (que incluye el anuncio) debe desplegarse con un "espíritu de diálogo" (DA 78). De este modo los interlocutores del diálogo inter-religioso se encuentran en una ruta fraterna y común que toda la humanidad está llamada a recorrer. Entrando en diálogo la Iglesia realiza su papel de sacramento de la unión con Dios y de la unidad de la humanidad toda (DA 80; LG 80). El anuncio se concibe como un camino gradual cuya última fase es "predicar y confesar, movidos por la gracia, que Jesús de Nazaret es el Hijo de Dios Padre, Señor resucitado y Salvador" (DA 81). El documento se esfuerza en mantener la unidad teológica de la misión. Diálogo y anuncio son dos caminos de la única misión de la Iglesia. Pero, y aquí se revela el telón de fondo que ya descubríamos en RM, recalca al final varias cosas importantes: que el diálogo no es toda la misión de la Iglesia; que el diálogo no puede sustituir al anuncio y que el diálogo está orientado al anuncio.

Finalmente, dos afirmaciones quieren introducir equilibrio, para no dar la impresión de que se está proponiendo esa forma que he llamado "diálogo transeúnte":

1. Sólo en el anuncio alcanza su plenitud la misión evangelizadora (DA 82).
2. Pero, sea o no posible el anuncio, la iglesia "continúa su misión", mediante los otros elementos integrantes (DA 84). El diálogo ¿no es ya, de algún modo, un anuncio de Jesucristo y de su Evangelio, prefigurado en los grandes y bellos relatos de diálogo de Jesús con diversos personajes en los Evangelios? (Cfr. Jn 3-4).

5.2. La distinción teológica "fe sobrenatural" y "creencia"

La distinción tan neta que la Declaración establece entre "fe sobrenatural" y "creencia" de las religiones y para la cual reclama la calificación de "tenendum", ¿no podría ser mejor precisada conceptual y terminológicamente? Toda reflexión sobre este punto ha de realizarse de modo sumamente cuidadosos y delicado, dada la calificación teológica que *Dominus Iesus* declara para el mismo. Tocar este punto, por consiguiente, solo pretende un intento de ofrecer un ámbito de reflexión que dé salida hacia una más neta clarificación de los fundamentos teológicos y del uso que otros documentos magisteriales y

declaraciones de la jerarquía hacen del término "fides" referido a creyentes de otras religiones.

En efecto, existen documentos del Magisterio que emplean el término "fides" para calificar la actitud religiosa de los monoteísmos, incluso la expresión "fidem Abrahae", aunque sea en sentido fenomenológico, aparece en LG 16, así como la expresión "fides islamica" en NA 3. Es cierto que este tema ha preocupado a los redactores de documentos del Magisterio. De hecho, cuando en el documento *Diálogo y Misión* (1984) se expone la definición de diálogo inter-religioso, ésta termina así, "... con personas y comunidades de otras fes" (DM 3). Pero, siete años más tarde, cuando el documento *Diálogo y Anuncio* (1991), recoge la definición anterior, su final ya ha cambiado: "... con personas y comunidades de otras confesiones" (DA 9). Ello evidencia la voluntad de evitar la palabra "fe" en la descripción de la actitud religiosa de los interlocutores no cristianos. Sin embargo, ésta es una preocupación real, pues la expresión se usa por jerarcas de la Iglesia, incluso conferencias episcopales, sin hacer problema explícito de ello. ¿No convendría una clarificación que podría partir de la distinción clásica entre "fides qua" y "fides quae"?

Llama la atención, por ejemplo, que el arzobispo de Galveston-Houston, Presidente de la Conferencia Episcopal de USA, en el acto de presentación de *Dominus Iesus* formule su convicción de que la Declaración ayudará "a todas las personas comprometidas en los diálogos ecuménicos y entre las fes", y que la noticia sea recogida por la revista "Il Regno" en un recuadro con fondo gris ubicado a continuación del texto de la propia Declaración donde se hace la distinción aludida. O que el cardenal Biffi, arzobispo de Bolonia, en el número 42 de su "Nota de apertura del año pastoral de la Diócesis", y refiriéndose al problema de la inmigración, después de establecer una cierta gradación en la actitud hacia los inmigrados según su religión, cite el número 34 de la Nota de la Conferencia Episcopal Italiana, "Ero forestiero e mi avete ospitato" (04.10.93), donde literalmente se lee: "Las comunidades cristianas, para evitar inútiles malentendidos y confusiones peligrosas, no deben poner a disposición para encuentros religiosos de fes no cristianas, capillas y locales reservados al culto católico, así como ambientes destinados a las actividades parroquiales". La nota del cardenal Biffi, con la cita adjunta, viene publicada en la misma revista donde se ofrece completo el texto de la Declaración *Dominus Iesus* (21).

Pero en el análisis del texto de la Declaración y de las referencias magisteriales a que remite, parece que también puede darse lugar a una

cierta ambigüedad al respecto. En efecto, el texto nos remite a *Fides et Ratio* 31-32 (22). Allí se afirma que el hombre vive de creencias, a las que define como "procesos de experiencia y pensamiento que han acumulado los tesoros de sabiduría y religiosidad de la humanidad". Al tratarse de procesos que implican experiencia y pensamiento, parece claro que la encíclica les ubica en la categoría de realidades meramente humanas. En el número 32 describe como componentes de la creencia la relación interpersonal, no meramente cognoscitiva, sino que implica confianza en otra persona, entrega y fidelidad vivas y "confianza en la verdad que el otro manifiesta". Cuando, a continuación, se propone el paradigma de la creencia, se aduce el testimonio de los mártires como testigos más auténticos de la verdad sobre la existencia. El mártir sabe que en Jesucristo ha encontrado la Verdad sobre la vida y nada ni nadie puede arrebatarse esa certeza. Ni el sufrimiento ni la muerte le apartan de la adhesión a la verdad que ha descubierto en su encuentro con Cristo. Basta con esto para comprender que se nos propone en la encíclica como paradigma del hombre que tiene creencia al mártir cristiano: encuentra en Jesucristo la verdad de su vida, nada le aparta de esa verdad descubierta, lo que evidencia un amor y una fuerza que lo sostienen. La pregunta se impone por sí sola. Ese amor y esa fuerza del mártir cristiano ¿es natural o sobrenatural? Parece evidente que haya de responderse que sobrenatural. Si esto es así, entonces tendríamos que admitir la posibilidad de una situación ambigua: la definición de creencia la hace aparecer como algo que brota de una obra humana. Pero la ejemplificación aducida remite a una creencia que solo puede estar sostenida por un auxilio superior, divino, que supera las meras fuerzas humanas. El martirio, ¿es heroísmo o gracia? Entonces, en este ejemplo, al menos, no parece tan nítida la distinción entre fe sobrenatural y creencia, como mero resultado de la búsqueda humana esta última. Pues al ejemplificar la creencia se propone un caso de fe teologal, la del martirio cristiano. De ahí mi preocupación de intentar una mayor precisión terminológica y estudio teológico, con la que empezaba este apartado.

El P. Juan Alfaro, sosteniendo la necesidad absoluta de la fe para la salvación (Heb 11,6; Jn 3,16-21; Dz 801), se pregunta si sería posible un acto de fe en aquellos hombres que inculpablemente ignoran el hecho de la Revelación? Parece inclinarse a responder que esta pregunta no tiene aún una solución universalmente aceptada, en el momento que él escribe, poco después del Concilio Vaticano II. Sus orientaciones hacia una solución parten de la posibilidad de que la gracia ilumine una comunicación y manifestación "aconceptual" de Dios en la atracción sobrenatural hacia sí. Esta invitación no estaría objetivada en un contenido conceptual, sino vivida en la tendencia hacia Dios en sí mismo. La respuesta libre del hombre a esta llamada pre-estructurada en la experiencia "vivida", aún no conceptualizada, implicaría una

opción de fe, aunque ésta no alcanzaría la plenitud propia del asentimiento de la fe, pues no capta conceptualmente la Revelación divina. Sería, por tanto, deficiente en cuanto acto de fe. Pero, al mismo tiempo, implicaría una "fe embrionaria" enraizada en la profundidad de la libertad y aún no desarrollada en su expresión categorial. Ésta fe vivida, no conceptualizada e impedida en su evolución hacia su forma perfecta por circunstancias externas y ajenas a la voluntad del hombre, implicaría la "fides qua", pero no la "fides quae". Solo la Revelación capacitaría a este hombre para comprender el sentido de su opción y de su existencia y le daría la posibilidad de un acto de fe perfecta. Pero en su aspecto existencial la opción de ese hombre coincide con la opción de fe (23). ¿No estará este trasfondo en el uso del término por las instancias a que he aludido? ¿No podría precisarse la distinción por este camino insinuado?

5.3. ¿Teología del "cumplimiento" o de la "presencia"?

¿Es posible leer la Declaración desde una perspectiva teológica de la "presencia" aun cuando varias veces se habla de "cumplimiento"? Habríamos de ir por el camino de ver cómo cumplimiento, en la Declaración, viene significando plenitud, definitividad, unicidad, centralidad, pero no necesariamente abolición de las "presencias de Dios" en las religiones a través de algunos de sus elementos. Enumero los que aparecen expresamente reseñados en la declaración:

1. Presencias de Dios, imperfectas, en los libros sagrados de las religiones, en sus elementos de bondad y de gracia (DI 8).
 2. Acción salvífica de Cristo por medio del Espíritu Santo que supera los límites visibles de la Iglesia y alcanza a toda la humanidad antes y después de la encarnación, en las semillas de la Palabra (DI 12).
 3. Posibilidad de mediaciones participadas o parciales en la única y universal mediación salvífica de Jesucristo (DI 14).
- Posibilidad de "cooperación suscitada en las criaturas por la única acción del redentor" (LG 22 y RM 5) (DI 14).
- Figuras y elementos positivos de las religiones que pueden entrar en el plan divino salvífico. (DI 21).
- Oraciones y ritos de las religiones que pueden desempeñar un papel de preparación, ocasión o pedagogía, pero no de origen divino ni con la eficacia de los sacramentos (DI 21).

Creo que estas afirmaciones dan pie a poder leer la Declaración desde una teología de la presencia, aunque imperfecta, de Cristo en las religiones. Comentando NA 2 y AG 9, M. Dhavamony (24) se expresa así: "La presencia salvífica de Cristo en las otras religiones se traduce sólo en un rayo de luz que ilumina a todos los hombres... Estos elementos de verdad y de gracia constituyen la presencia oculta de Dios y, de este modo, son restituidos a Cristo, que es su fuente y plenitud. La presencia salvífica de Cristo en estas religiones es sólo parcial e imperfecta" (25). La Declaración no renuncia a reconocer y enumerar algunos elementos de las religiones que anuncian esa presencia parcial e imperfecta, pero real, de Cristo en las religiones. Presencia que "cumple" las religiones en cuanto su dinamismo tiende a purificar, sanar y elevar esos elementos de presencia. Cumplimiento, término usado en la declaración, se entiende, por consiguiente, no como abolición de toda presencia de Dios y de Cristo, actuada por el soplo del Espíritu Santo, en las religiones. Sino como el dinamismo que anuncia la purificación, sanación y elevación de esos elementos de presencia que alcanzan su plenitud en la adhesión categorial a Cristo.

Es posible que se pueda precisar y afinar, matizar y perfilar mejor las expresiones y el lenguaje. Ello nos daría asimismo la oportunidad de afirmar la coherencia del razonamiento teológico y, posiblemente, en este trabajo surgirían líneas de evolución y de progreso que converjan en tender puentes de encuentro y de diálogo con otras tradiciones religiosas desde el aprecio mutuo, el respeto y la integridad de la propia adhesión confesional. Será necesario que transcurra el tiempo para que podamos leer y analizar con detenimiento la inmensa cantidad de documentación que el Magisterio ha ido produciendo en torno a este tema y a otros limítrofes. Asimismo, tendremos que escucharnos unos a otros, matizarnos, criticarnos nuestras lecturas y expresiones. Todo ello contribuirá a una mejor recepción del marco magisterial que afecta a este problema de la dogmática que promete convertirse en una de las preocupaciones dominantes para la Iglesia y, pienso, también para las religiones, en el siglo recién comenzado.

Anexo

ESQUEMA DE LA DECLARACIÓN Y CALIFICACIONES

INTRODUCCIÓN (profesión de fe y objeto)

1. Ayudar al discernimiento teológico (1-3)

- 1.1. Atención al dato de la fe
- 1.2. Indicación de problemas abiertos
- 1.3. Confutar errores y ambigüedades
- 2. Defender de peligros la "misión de la Iglesia"(4)
 - 2.1. 9 verdades de fe desatendidas
 - 2.2. 8 presupuestos filosófico-teológicos raíces
 - 2.3. Propuestas teológicas relativistas (pluralismo "de iure")

I. DEFINITIVIDAD Y PLENITUD REVELACIÓN EN JESUCRISTO (5-8)

- 1. Carácter definitivo y completo de la revelación en JC (5-6) FC / FO
- 2. Distinción fe teologal - creencias de las religiones (7) FT
- 3. Inspiración solo los libros del AT y NT (8) UHT et SME

II. UNIDAD Y UNICIDAD DE LA ECONOMÍA SALVÍFICA (9-12)

- 1. No hiato cristológico: unidad Verbo Eterno - Verbo Encarnado (10)
FC / CrF
- 2. No hiato soteriológico economía salvífica (10): / CdF
 - 2.1. Unidad unicidad economía Verbo Eterno - V. Encarnado (11) FC
 - 2.2. Unidad unicidad economía V. Encarnado - Espíritu Santo (12) TD / CdF

III. UNIDAD Y UNIVERSALIDAD MISTERIO SALVÍFICO DE JESUCRISTO (13-23)

- 1. Cumplimiento de la Historia Salutis en el evento Jesucristo (13) FC
- 2. Cumplimiento de la voluntad salvífica universal en Jesucristo (14)
FC

3. Unidad y unicidad de la Iglesia existe plenamente en Iglesia católica (16) FC et PT

4. Inseparable RD, mediación univ. de JC, sacramentalidad univ. Iglesia (19) / CdF

5. Necesaria sacramentalidad Iglesia -cuerpo de Cristo- para la salvación (20) FC

CALIFICACIONES DADAS A LAS PROPOSICIONES:

Proposiciones Declarativas

FC..... Firmiter credendum/am est

FT..... Firmiter tenendum/am est

UHT..... Unice Habet Traditio

TD..... Tenere Debemus

PT..... Profiteri Tenetur

SME..... Sancta Mater Ecclesia ex Apostolica Fide... Habet

Proposiciones Contrarias a las Declarativas

FO..... Fidei Opponitur

CrF..... Fidei Christianae Contrarium est

CdF..... Fidei Catholicae contradicit/contradicunt

Notas

(17) Cfr. *Declaración "Dominus Iesus" sobre la Unicidad y la Universalidad Salvífica de Jesucristo y de la Iglesia*, Ed. Palabra, Madrid 2000, (DI) N° 3.

(18) Cfr. Presentación de Angelo Amato, SDB, Ídem 25-31.

(19) M. Talbi, Jesús visto por el Islam, en *Musulmanes y cristianos. ¿Quién decís que soy Yo?* Tercer congreso internacional a distancia

organizado por Crislam, Madrid 1997, 105-106, haciendo referencia a A. Mer_d, *Dialogue islamo-chrétien: pour la recherche d'un langage commun: Islamochristiana* 1 (1975) 5.

(20) Notae Quaedam de Ecclesiae Rationibus Ad Asseclas Aliarum Religionum. L'Atteggiamento della Chiesa Di Fronte Ai Seguaci Di Altre Religioni. Riflessioni Ed Orientamenti Su Dialogo e

(21) Missione: AAS 76 (1984) 816-828.

(22) Cfr. Il Regno 866 (2000) 542 para la cita del arzobispo de Galveston-Houston (J. A. Fiorenza) y 544-552 para la nota del cardenal Biffi. El texto de la Declaración en italiano, en el mismo número, se encuentra en pp. 529-538. La traducción del italiano de la cita de la nota de la CEI es mía.

(23) Carta Encíclica de Juan Pablo II "*Fides et Ratio*" sobre las relaciones entre la Fe y la Razón, Ppc, Madrid 1998.

(24) Cfr. J. Alfaro, *Naturaleza de la fe, VIII. Fe y salvación*, dentro del artículo "Fe" en *Sacramentum Mundi*, 3, 120-122.

(25) Cfr. *Teología de las religiones*, San Pablo, Madrid 1998, cap. 4, "La presencia salvífica de Jesucristo en las otras religiones", 115-140.

(26) Idem, 129-130.