

La Declaración «Dominus Iesus»

en el actual contexto cultural y religioso

Rafael Mora Martín

Objetivo

Pretendemos situar la declaración *Dominus Iesus* de la Congregación para la Doctrina de la Fe en sus adecuadas coordenadas culturales y sociales. Entendemos que de esa manera se verán de manera más patente su necesidad y su oportunidad tanto para el diálogo ecuménico e interreligioso, como para confirmar en la fe a la propia Iglesia.

Desarrollo

1. Necesidad y oportunidad de la presente Declaración

Joseph Ratzinger en su intervención durante el acto de presentación del documento dijo:

"En el debate contemporáneo sobre la relación entre el cristianismo y las demás religiones se abre paso cada vez más, la idea de que todas las religiones son caminos igualmente válidos para la salvación de sus seguidores"

Se puede denominar a esta orientación 'relativismo'; propicia una cierta tendencia al sincretismo que se ha denominado popularmente 'religión a la carta'. Los motivos de ese relativismo nos parece que fluyen de manantiales diversos, pero concurrentes entre sí.

a) Motivos sociológicos

Entre otros, destacaremos dos causas sociales que han llevado a la cultura occidental a dudar de cuanto se presente como un modelo único:

La conciencia viva de los desastres producidos en el pasado siglo por las ideologías políticas, totalitarias (nazismo, comunismo, fascismo...) o no, que se presentaban como recetas científicas e indiscutibles para alcanzar la felicidad, ha producido una alergia social ante lo que se presente como seguro y definitivo.

Se trata de un proceso prolongado, que seguramente no ha concluido todavía y cuyo origen podemos situar en los años de la postguerra europea. Un periodo que presenta dos puntos de inflexión situados en 1968 y 1989. El fin de la Segunda Guerra Mundial produjo, tras los primeros momentos de incertidumbre, un hálito de esperanza en la llegada de un orden social más justo, donde no se repitieran las atrocidades de los nazis, fascistas u otras dictaduras de parecido cuño. Es la sensación que se percibe en obras tan diversas como El fin de los tiempos modernos de Romano Guardini⁽¹⁾, La sociedad abierta y sus enemigos de Karl Popper⁽²⁾ o La dialéctica de la Ilustración de Max Horkheimer y Theodor Adorno⁽³⁾.

Pero los dos paradigmas dominantes entre los vencedores del conflicto bélico no fueron capaces de proporcionar soluciones capaces de satisfacer las exigencias éticas del hombre. Entendemos que es una de las causas de los movimientos revolucionarios de 1968 y de 1989. El primero, contra las injusticias causadas por el orden burgués en los países en vías de desarrollo y dentro de los propios países desarrollados. El segundo, contra la injusticia que supone la represión de la libertad personal en el orden derivado de la concepción marxista-leninista e impuesto por la *nomenklatura* soviética. El resultado de todo ello es el desencanto reflejado en una obra como El fin de la historia de Francis Fukuyama⁽⁴⁾, quien ante la

pregunta sobre el sentido y el cometido de la humanidad se limitaba a encogerse retóricamente de hombros.

Todas las ideologías político-sociales, y especialmente las totalitarias fueran del cariz que fueran, propiciaban un ideal común por el que luchar. Por eso, la crisis social producida por la conciencia de los desastres causados por ellas durante el último siglo, ha propiciado una sospecha ante los valores comunitarios y una hipertrofia del individualismo frente al sentido de pertenencia a una comunidad. No es extraño, por tanto, que el anuncio cristiano de la Iglesia como familia de los hijos de Dios fundada sobre el amor-donación pueda ser malinterpretado como represor de la libertad individual.

Los procesos descolonizadores, que se iniciaron tras la II Guerra Mundial y se intensificaron en los últimos años de la década de los 50 y el inicio de los 60, han conducido a amplios sectores de occidente a valorar más positivamente diversos elementos de las demás culturas, y a establecer con ellas una relación en plano de igualdad y no de superioridad.

La civilización hindú fue quizá la primera que atrajo la atención de los europeos y en ello jugó un papel importante la figura de Gandhi, cuya actuación fue decisiva en el proceso que culminó con la formación del primer gobierno indio en 1946. Un estudio más profundo de las creaciones culturales del subcontinente asiático condujo a descubrir los valores que encerraba. Para muchos, la India era la contemplación y la armonía frente a la acción y la lucha presentes en occidente. El interés por lo hindú no se redujo a unas minorías selectas, sino que alcanzó amplios estratos de la población; un ejemplo de ello es la popularidad que alcanzó entre nosotros el Nobel de literatura Rabindranath Tagore. Se buscaba una paz interior que no era capaz de proporcionar una sociedad montada sobre la productividad y la competitividad. Se podría explicar así el doble flujo que se produjo entre occidente y la India: por una parte, se convirtió en meta de peregrinaje durante los años del movimiento 'hippie', del que es un ejemplo paradigmático el periplo de George Harrison, el recientemente fallecido integrante de 'The Beatles'; por otra, numerosos gurús se establecieron con notable éxito en países como Holanda o el Reino Unido.

Algo posterior es el 'descubrimiento' de los valores budistas por el mundo de matriz cultural cristiana; fue propiciado, en este caso, por el exilio del Dalai Lama consiguiente a la anexión del Tibet por la China de Mao. Se presentaba a los ojos de muchos, intelectuales o no, como un modelo de diálogo frente al modelo de confrontación propio de la sociedad del éxito. Entendemos que también fue un factor que favoreció la fascinación ante el budismo el aura de misterio que rodea al Tibet, país situado entre montañas inexpugnables donde reina la serenidad: una especie de paraíso en la tierra.

Un origen algo distinto tiene el aprecio por las culturas primitivas, en especial las africanas y las precolombinas, que se ha producido también entre nosotros. Fueron presentados ante los ojos de una sociedad tecnológica y sofisticada, como un ejemplo de la vida sencilla y natural, que fue ahogada por intereses meramente crematísticos.

Todo lo anterior ha favorecido una visión de la cultura como un producto humano particularista y regional, frente a las pretensiones universalistas de los ilustrados. En consecuencia, la idea de la superioridad de la cultura europea ha sido sustituida por la que considera a todas las culturas en pie de igualdad.

Si la religión se considera como un fenómeno cultural sin más, el cristianismo se nos presenta como un fenómeno meramente regional: es considerado como un elemento peculiar de la cultura de matriz europea que hay que situar en pie de igualdad con las demás religiones.

b) Motivos antropológicos

El modelo antropológico predominante en nuestra sociedad valora la afectividad sobre las demás dimensiones de la persona humana. Lo razonable para el hombre contemporáneo es alcanzar lo que satisface, aunque para alcanzarlo haya que violentar la verdad o el bien ético. Se llega así a identificar el deseo con el bien.

Como reacción a modelos antropológicos que primaban excesivamente la razón (racionalismos) o en la voluntad (voluntarismos), se ha producido en nuestra época una hipertrofia de la afectividad, a la que

se ha desligado de las demás dimensiones del hombre. Es una tendencia que podemos constatar diariamente en todos los estratos de nuestra sociedad. Los publicistas de todas las especies la conocen bien, y procuran aprovecharla para promocionar el producto de turno, sea una marca comercial, un artista o una campaña electoral. De ahí la desproporcionada frecuencia con la que se recurre a situaciones límites en los medios de comunicación como arma para defender o atacar determinadas posturas. Y, cuando se pretende superar el rechazo social ante determinadas conductas inmorales, se procura utilizar un lenguaje desprovisto de expresiones que contengan una connotación que provoque rechazo instintivo al oyente. Un ejemplo característico de ese modo de proceder fue la campaña para conseguir la legalización del aborto. Para ello, se recurrió --y se sigue recurriendo-- a presentar al gran público situaciones dignas de compasión pero poco frecuentes (el embarazo producido por una violación fue el más repetido). Además, se procuró sustituir la expresión 'aborto provocado', que provoca rechazo instintivo porque connota una violencia sobre la madre y sobre el hijo que mora en sus entrañas, por la más inocua 'interrupción voluntaria del embarazo', que parece connotar el voluntario ejercicio de un derecho por una mujer para mejorar su calidad de vida.

Pero la afectividad es voluble, si se desliga de la verdad y el bien, esta visión del hombre produce una tendencia al relativismo. Y, en consecuencia, a calificar de fundamentalista e intransigente la defensa de unos valores absolutos, cualesquiera que estos sean.

c) Motivos filosóficos

Una de las características de buena parte del pensamiento producido en nuestros días es la desconfianza en la capacidad humana para conocer la verdad y para realizar el bien.

Se trata del tipo de pensamiento que Ballesteros⁽⁵⁾ ha denominado 'postmodernidad como decadencia'. Confluyen en él autores de diversas tendencias, como Lyotard⁽⁶⁾ o Vattimo⁽⁷⁾, que coinciden en la desconfianza en la capacidad humana para alcanzar la verdad. Desconfianza que desborda los límites del saber filosófico o teológico, para adentrarse en el terreno de la ciencia experimental. Una buena muestra de ello son las teorías sobre el saber científico de autores como Thomas Kuhn⁽⁸⁾ o Paul K. Feyerabend⁽⁹⁾. La razón teórica es sustituida por la razón instrumental, encargada de buscar la utilidad,

no la verdad teórica, que se difumina en el mundo de los sueños del pasado.

En el campo concreto de la filosofía de la religión, la reducción del concepto de verdad impide considerar que se pueda aplicar ésta a la religión. Además, no es infrecuente que los estudiosos de la religión identifiquen el conocimiento religioso con el mítico y partan de estos dos presupuestos⁽¹⁰⁾: "en primer lugar, se supone que los mitos, tal como se relatan y se creen explícitamente, tienen un significado latente detrás del ostensible y que aquellos que comparten un credo no sólo no perciben de hecho ese significado, sino que por necesidad, no pueden percibirlo. En segundo lugar, se supone que el significado latente, que sólo es accesible al antropólogo que lo estudia desde fuera es el significado por excelencia, mientras que el ostensible, es decir, el mito tal como lo entienden los creyentes, tiene la función de ocultar el otro; este significado ostensible se nos presenta entonces como el producto de un auto-engaño inescapable, de una mistificación ideológica o, simplemente, de la ignorancia"⁽¹¹⁾.

Para los que aceptan esos planteamientos carece de sentido calificar a las expresiones religiosas de verdaderas o falsas. Pretender defender su verdad es considerado *fundamentalismo*. Y se supone que la pretensión de verdad de las religiones conduce al enfrentamiento y a la destrucción. Un ejemplo de este modo de pensar son los intentos que han realizado algunos medios de comunicación de acusar --a propósito de los sucesos del 11 de septiembre de 2001-- a la religión de ser el origen de los enfrentamientos y de la violencia, en lugar de señalar las auténticas causas: la injusticia y el odio, enmascarado en desviaciones de la religiosidad.

Pero como las ansias de absoluto surgen una y otra vez, la solución apuntada es la búsqueda de una religión reducida a los límites de la razón, dotada de un mínimo contenido ético capaz de concitar un consenso universal. Para ello, se acude al diálogo como único sistema para crear la verdad, no para descubrirla, ni para transmitirla, ni para profundizar en ella. El resto se deja al libre gusto de cada uno.

Con estas premisas, para muchos contemporáneos suena a escandalosa la

afirmación de Jesucristo: "Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida"; pues se sienten más a gusto con el escepticismo de la pregunta de Pilatos: "¿Qué es la verdad?".

d) Motivos teológicos⁽¹²⁾

"El escenario teológico ha pasado en la última década del liberalismo (teología de la liberación) al pluralismo religioso relativista"⁽¹³⁾.

Como precedentes teológicos inmediatos de la declaración pueden destacarse las diversas teologías que defienden un pluralismo religioso.

Podemos agruparlos en dos bloques que, aunque tienen planteamientos semejantes, presentan algunas notables diferencias.

El primero lo constituye un bloque de teólogos que, a partir de los años setenta, secundan de un modo u otro al unitario modalista inglés John Hick y entre los que cabe señalar a Paul Knitter⁽¹⁴⁾. Estos autores se hayan vinculados al teocentrismo como metodología práctica para desarrollar una teología de la religión. Su finalidad puede resumirse diciendo que buscan encontrar cauces racionales y morales para conseguir una convergencia y encuentro entre las religiones de la humanidad. Este modelo se apoya en la filosofía ilustrada y, por ello, se encuentra cercano al ideal de religión deísta que algunos ilustrados propusieron en el siglo XVIII⁽¹⁵⁾. No es de extrañar que uno de estos teólogos haya propugnado un tipo de diálogo interreligioso en el "que se reconozca solamente a Dios como Absoluto, y considere relativas a todas las religiones"⁽¹⁶⁾.

El segundo se encuentra ligado a algunos teólogos católicos que han trabajado o trabajan en la India. Aunque no todos ellos mantienen idéntica postura, nos parece que puede considerarse que las doctrinas mantenidas por J. Dupuis, profesor durante muchos años en Nueva Delhi y posteriormente en la Gregoriana, son representativas de este grupo de teólogos. En general, podemos decir que niegan la identificación ontológica de Jesús de Nazaret con el mismo Dios vivo, porque la revelación de Dios que es absoluto no puede darse de modo pleno y definitivo, sino de manera relativa y parcial. Al negar la identidad entre Jesús y el Logos, afirman que el Espíritu y el Verbo actúan en

otras religiones del mundo de manera independiente de Jesucristo y complementando su mensaje y su acción. Entienden que así como el cristianismo es la revelación del Logos para occidente, el hinduismo lo es para el subcontinente surasiático. Todos esos modos de acción del Espíritu serían para ellos complementarios, por lo que tienden a un cierto sincretismo.

e) Motivos pastorales

Todos estos planteamientos han llevado a algunos pastores a preguntarse: ¿sigue teniendo sentido hoy la misión evangelizadora de la Iglesia?, ¿es compatible la actividad misionera con el diálogo ecuménico y con el diálogo interreligioso?, ¿no será fundamentalismo seguir manteniendo la necesidad de una fe, un bautismo, un Salvador?

Por otro lado, en numerosos países de antigua tradición católica han sucedido dos fenómenos --la secularización y el pluriculturalismo-- que han inducido a muchos fieles a preguntarse cómo se pueden compaginar la voluntad salvífica universal con la existencia de personas buenas, en la jerga actual 'buena gente', que no tienen fe. Como consecuencia de la secularización en no pocas ocasiones el creyente debe convivir en su familia o en su círculo íntimo con personas que no comparten su fe. Además, la globalización y los fenómenos migratorios han puesto en contacto a una gran masa de cristianos con seguidores de religiones diversas. Y, como la convivencia lleva a un mejor conocimiento mutuo y de ahí se llega al afecto, no es de extrañar que surja la pregunta: ¿no dependerá la salvación exclusivamente de la "bondad natural"?, ¿no será intolerancia sostener la "unicidad y universalidad salvífica de Jesucristo y la Iglesia"?

2. Lugar del documento en el Magisterio

Por los motivos que hemos citado, y otros que omitimos, nos parece muy oportuna y conveniente la publicación de un documento que fije cómo debe entenderse en el marco de la Iglesia de Cristo la mutua relación entre estas dos verdades: la voluntad salvífica universal del Padre (cfr 1Timoteo 2, 4) y la necesidad de la Iglesia para la salvación, predicada por Jesucristo (cfr Marcos 16,16) y proclamada en el Concilio Vaticano II⁽¹⁷⁾. Esa es precisamente la finalidad de la declaración de la Congregación para la Doctrina de la Fe que se titula "La unicidad y la universalidad salvífica de Jesucristo y de la

Iglesia" y que comienza con las palabras 'Dominus Iesus'.

Por su contenido, se encuentra relacionado con otros documentos como la encíclica *Redemptoris Missio* (1990), o los documentos del Consejo Pontificio para el Diálogo Interreligioso titulados "Diálogo y Misión: La actitud de la Iglesia frente a los seguidores de otras religiones" (1984) y "Diálogo y Anuncio" (1991)⁽¹⁸⁾. Pero, a diferencia de esos documentos, el que estamos tratando tiene como finalidad principal formular los puntos fundamentales de la doctrina cristiana sobre el tema del que trata. Formulación que resultará de indudable utilidad para las misiones o el diálogo interreligioso, que eran los objetivos primarios de los otros documentos.

Dada la naturaleza doctrinal de la declaración *Dominus Iesus*, interesa fijar el rango doctrinal y la naturaleza de ese documento. Es lo que hizo el Secretario de la Congregación, Tarsicio Bertone, en su intervención durante el acto de presentación de la *Dominus Iesus*. Se trata de una declaración refrendada por el Romano Pontífice *certa scientia et apostolica Sua auctoritatis*.

Es **declaración**; y, por tanto, no contiene nuevas doctrinas, sino que reafirma la doctrina de fe enseñada precedentemente por la Iglesia e indica cómo ha de ser entendida.

La fórmula ***certa scientia et apostolica Sua auctoritatis con la que la refrendó el Romano Pontífice*** indica que la declaración expresa su pensamiento como Pastor de la Iglesia universal, aunque no se trate de un documento papal. Que expresa el pensamiento del Papa en su calidad de sucesor de Pedro fue subrayado expresamente por Juan Pablo II en una intervención muy cercana en el tiempo a la presentación de la declaración con estas palabras: "la declaración *Dominus Iesus*, que he aprobado de manera especial"⁽¹⁹⁾. Nos parece también significativo el hecho de que este documento sea citado expresamente en la *Novo Millennio Ineunte* (n. 56). Por tanto, no es un texto meramente orientativo o disciplinar.

Interesa hacer una reflexión sobre la relación entre **infallibilidad** y **doctrina definitiva**. Toda doctrina definitiva es infalible y

viceversa. Ahora bien, esa doctrina puede haber sido propuesta como tal por el magisterio solemne de la Iglesia, o por el magisterio ordinario y unánime. En la declaración de la que estamos tratando hay doctrinas que deben ser consideradas definitivas porque pertenecen a la profesión de fe, bien al bloque 1E --verdades de fe divina y católica--, o bien al bloque 2E --verdades de doctrina católica que deben mantenerse firmemente (cfr. bula apostólica Ad tuendam fidem y los artículos aclaratorios publicados en L'Osservatore Romano).

En definitiva, la declaración en cuanto a su forma no es magisterio solemne y, por tanto, no es de suyo infalible. Pero en cuanto al contenido, se proponen en ella verdades que ya eran doctrinas definitivas y como tal han de ser tenidas.

3. Contenido cristológico y eclesiológico

El título que lleva "Sobre la unicidad y la universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia" resume perfectamente, como ya hemos indicado, la idea central y la finalidad del documento.

Consta de una **introducción**, que explica los motivos de la declaración, y seis capítulos: **tres** dedicados a **Jesucristo** (mysterium solis) y **tres** dedicados a la **Iglesia** (mysterium lunae). Una estructura que parece adecuada a la finalidad del documento, y que sigue la metodología apuntada en la frase con la que se inicia la Constitución Lumen gentium del Concilio Vaticano II. Y es que para poder establecer las relaciones entre el misterio de la salvación y la pertenencia a la Iglesia, conviene aclarar previamente las relaciones entre ese misterio y la Cabeza de la Iglesia, Jesucristo.

Podemos sintetizar el contenido de la declaración en los siguientes puntos:

Introducción

--La Iglesia Católica no rechaza nada de lo que en todas las religiones hay de bueno y verdadero, con sincero respeto por los diferentes modos de obrar y de vivir [n. 2; citando al Concilio Vaticano II, Declaración Nostra aetate];

--En el diálogo ecuménico surgen cuestiones nuevas, que necesitan un cuidadoso discernimiento... La Declaración quiere señalar algunos problemas fundamentales y confutar determinadas posiciones erróneas o ambiguas [n. 3].

a) Capítulos Cristológicos

I. Plenitud y definitividad de la Revelación de Jesucristo

--En Jesucristo se da la plenitud de la Revelación divina [n. 5]; es, pues, erróneo defender que es incompleta y debe complementarse con verdades de otras religiones [n. 6]

--La fe es una respuesta de adhesión obediente y libre a Dios y a la verdad que Él revela. Y es diferente de las creencias de otras religiones, que supone la aceptación de muchos tesoros humanos de sabiduría y religiosidad que el hombre ha ido encontrando en su búsqueda de Dios [n.7]

II. El Logos Encarnado y el Espíritu Santo en la obra de la Salvación

--Hay una única economía salvífica, centrada en el misterio de la Encarnación: Jesucristo es el mediador y redentor universal [n. 11]

--La acción del Espíritu Santo no es diferente ni más amplia que la de Jesucristo. La acción de Jesucristo, con y por medio de su Espíritu, alcanza a toda la humanidad [n.12]

III. Unicidad y universalidad del misterio salvífico de Jesucristo

--Como consecuencia, "debe ser firmemente creída como verdad de fe

católica que la voluntad salvífica universal de Dios Uno y Trino es ofrecida y cumplida una vez para siempre en el misterio de la encarnación, muerte y resurrección del Hijo de Dios" [n. 14]

--Manteniendo firme este dato de fe, la teología debe explorar en qué medida otras figuras y elementos positivos de otras religiones, puedan entrar en el plan divino de salvación [n. 14]

b) Capítulos eclesiológicos

IV. Unicidad y Unidad de la Iglesia

--Jesucristo continúa su presencia y su obra de salvación en la Iglesia y a través de la Iglesia, que es inseparable del mismo Cristo [n. 16]

--Existe "continuidad histórica" entre la Iglesia fundada por Cristo y la Iglesia Católica [n. 16]. La única Iglesia de Cristo "subsiste" en la Iglesia Católica, gobernada por el sucesor de Pedro y los obispos en comunión con él [n. 17]

--También son verdaderas iglesias particulares aquellas que conservan vínculos estrechísimos como la sucesión apostólica y la Eucaristía [n. 17]. No lo son, en sentido propio, las comunidades que sólo han conservado algún elemento --como el Bautismo--, que les permite estar en comunión imperfecta con la Iglesia [n. 17]

V. La Iglesia Reino de Dios y Reino de Cristo

--Hay una íntima e indisoluble unidad entre la Iglesia y el Reino de Dios, aunque no se identifican exactamente. [n. 18]

--El Reino de Dios no se identifica con la realidad visible y social de la Iglesia; la acción de Cristo y de su Espíritu llegan más allá [n. 19]

VI. La Iglesia y las Religiones en relación con la salvación

--La Iglesia "es necesaria para la salvación" [n. 20; citando al Concilio Vaticano II, Lumen gentium 14 y otros]. Esta doctrina no se contrapone a la voluntad salvífica universal de Dios. Es necesario, pues, mantener unidas ambas verdades [n. 20; citando a Redemptoris missio]

--Acerca del "modo" como la gracia de Cristo llega a los no cristianos, la teología debe todavía profundizar. Pero sería un error considerar la Iglesia como "un camino de salvación" más, al lado de las otras religiones [n. 21]

--Esto no obsta para que la Iglesia mire con respeto a las demás religiones, pero excluye el indiferentismo religioso (cualquier religión es igualmente buena) [n. 22]

--Lo cual obliga a la Iglesia a cumplir su misión de anunciar a todos el Evangelio de Jesucristo. El diálogo es un medio (no el único) para este anuncio; siempre que la "paridad" que implica el diálogo se aplique a las personas y su dignidad, no a los contenidos doctrinales, ni mucho menos a Jesucristo en comparación con los fundadores de las religiones.

4. Recepción del documento

Puede decirse que este documento es uno de los que ha sido más contestado. Podemos resumir las críticas que ha recibido en tres bloques:

a) Desde sectores no creyentes se le ha acusado de intolerancia y dogmatismo:

Nos referimos a autores y medios de comunicación que mantienen habitualmente una actitud hostil hacia lo religioso y, especialmente, hacia la Iglesia Católica y sus instituciones. Nos parece que se trata de reacciones previsibles y que no tienen relación con el contenido

del documento, que no se puede entender desde una perspectiva de increencia o agnosticismo.

b) Algunos grupos cristianos no católicos relacionados con la Reforma le han criticado el que no se les reconozca como iglesia particular:

Entre otras reacciones de esta índole podemos mencionar la breve nota en este sentido de la Federación protestante de Francia, que reconoce que la Iglesia católica siempre ha sostenido esa afirmación, pero se pregunta "¿por qué repetirla hoy?". También entrarían aquí las declaraciones de Marc Lienhard y Jean Paul Humbert en el sentido de que, si se aceptan las posturas del documento "habría un retroceso y duro golpe para el ecumenismo. Porque (...) no deja otra vía abierta para la empresa ecuménica que el retorno de las 'comunidades protestantes' a la Iglesia romana".

c) **Dentro de la Iglesia católica** algunos la han considerado retrógrada y/o poco oportuna para el diálogo ecuménico e interreligioso o por mantener una eclesiología y una cristología poco abiertas a concesiones dialógicas.

En este sentido, la protesta más llamativa y aireada por los medios de comunicación social fue la que firmaron un grupo de belgas francófonos con un tono poco sereno más propio de confrontaciones político-sociales que de discusiones teológicas. Más razonado es el escrito del P. Sullivan en Boston o la "nota promovida por la Asociación de Teólogos Juan XXIII". Varias afirmaciones de esta última nota indican que se está criticando a la declaración vaticana desde una postura teológica donde el pluralismo es considerado un valor absoluto de la cultura actual. Pero un pluralismo al margen de la verdad y el bien, podría justificar cualquier aberración contra la dignidad humana --como la esclavitud o el terrorismo--, y en el siglo apenas comenzado tenemos experiencia al respecto.

Pero tampoco han faltado los que han visto la declaración como oportuna y clarificadora, por sentar las bases desde las que se puede plantear el diálogo con otras confesiones cristianas o con otras religiones. Junto a los autores católicos que se han manifestado en esta dirección⁽²⁰⁾, cabe mencionar la intervención de B. Ruddock, representante del Arzobispo de Canterbury en Roma, quien se mostró

preocupado por los problemas que podría plantear el documento en el diálogo ecuménico al fijar unos puntos claros en la postura católica, pero se mostró esperanzado porque había encontrado en el Vaticano una positiva atmósfera ecuménica.

5. Conclusiones

En la Carta Apostólica *Novo Millennio Ineunte* se cita a la declaración *Dominus Iesus* como uno de los referentes a tener en cuenta para el diálogo interreligioso y ecuménico, para la actividad misionera y para la tarea evangelizadora que espera a la Iglesia durante este inicio del tercer milenio cristiano. En definitiva, toda la tarea pastoral debe ser iluminada por las consecuencias que se desprenden de su contenido cristológico y eclesiológico, y que podemos sintetizar del siguiente modo:

1. Se debe afirmar la voluntad salvífica universal de Dios con respecto a los hombres; una salvación que se realiza de modo consciente, y supone el conocimiento y realización de la Verdad (cfr. 1Tim. 2, 4). Por tanto, no se puede excluir la posibilidad de la salvación de los creyentes de cualquier religión.
2. El Padre realiza históricamente ese designio de salvación enviando a su Hijo, el Verbo, que se encarnó y es Jesús de Nazaret. Jesucristo es la plenitud de la Revelación de Dios (Heb 1, 1-2) y el único mediador (1Tim 2, 5-6). No hay revelaciones complementarias a la cristiana; todos los elementos salvíficos de las religiones participan de algún modo de la Redención operada por Cristo.
3. El carácter salvífico universal de la Redención operada por Jesucristo se realiza con y por el Espíritu Santo en relación con la Iglesia, sacramento universal de salvación.
4. No hay una explicación teológica única y satisfactoria que explique cómo se compaginan todos esos principios. Corresponde a la teología profundizar y avanzar en este terreno.

Una de las consecuencias de lo anterior es que el diálogo, ya sea interreligioso o ecuménico, y la actividad misionera no son alternativas contrapuestas entre sí, sino complementarias.

Por tanto, la tarea evangelizadora de la Iglesia debe estar abierta a lo que de positivo puedan tener las diversas religiones. Tan lejano del espíritu de la declaración es el pluralismo relativista en materia religiosa, como el tradicionalismo o el fundamentalismo. Tradicionalismo entendido como idealización de una etapa histórica precedente que se busca reproducir en el futuro.

Por su parte, la declaración alienta a la investigación teológica a profundizar en el modo de hacer compatibles todos los principios ya enunciados. Tarea que nos parece más apremiante en una sociedad donde los lazos interculturales son cada vez más fuertes.

Nos parece que estamos ante un documento clarificador y estimulante, que tiene el coraje de afirmar, en un momento donde prima el relativismo cultural, la existencia de una Verdad --que es el mismo Jesucristo, el Hijo de Dios vivo-- que nos salva, y la capacidad del hombre para conocerla y acogerla en el seno de la Iglesia, la familia de los hijos de Dios. Y en este sentido, se alinea con otros recientes documentos como el Catecismo de la Iglesia Católica o las encíclicas *Veritatis Splendor* y *Fides et Ratio*, que afirman el valor y los límites de la razón en el camino del creyente.

Como afirmó Juan Pablo II: "Con la declaración *Dominus Iesus* (...) he querido invitar a los cristianos a renovar su adhesión a Él en la alegría de la fe, testimoniando unánimemente que Él es, hoy y mañana y siempre "el Camino, la Verdad y la Vida" (Juan 14,6). (...) El documento aclara los elementos cristianos esenciales, que no obstaculizan el diálogo, sino que ponen las bases, pues un diálogo sin cimientos estaría destinado a degenerar en palabrería vacía"⁽²¹⁾.

Notas

1. *Das Ende der neuzeit. Ein Versuch zur Orientierung*, Basilea 1950 (trad. cast.: *El ocaso de la edad moderna*, Madrid 1963).

2. *The Open Society and Its Enemies*, Londres 1945 (trad. cast.: *La*

sociedad abierta y sus enemigos, Barcelona 1994).

3. *Dialeitik der Aufilarang, Frankfurt 1947 (trad. cast.: Dialéctica de la Ilustración, Buenos Aires 1971). Este libro es fruto de un curso que se impartió en los Estados Unidos y que se publicó en 1944 con el título: Philosophischen Fragmenten.*

4. *The End of History and The Last Man, The Free Press 1992.*

5. *BALLESTEROS, J. Postmodernidad, resistencia o decadencia Madrid 1999 (3ª ed.).*

6. *LYOTARD, F., La condition postmoderne, Paris 1979 (trad. castellana : La condición postmoderna Madrid 1984).*

7. *VATTIMO, G., La fine della modernità, Turín 1985 (trad. castellana: El fin de la modernidad Barcelona 1986).*

8. *KUHN, T., La estructura de las revoluciones científicas, Viena 1962 (trad. castellana México-Madrid-Buenos Aires 1975).*

9. *FEYERABEND, P. K. Contra el método: esquema de una teoría anarquista del conocimiento Barcelona 1975.*

10. *Cfr SANZ SANTACRUZ, V., "Religión y verdad: un punto de vista filosófico" en Comprender la religión, Pamplona 2001.*

11. *KOLAKOWSKI, L., Si Dios no existe...: sobre Dios, el diablo, el pecado y otras preocupaciones de la llamada filosofía de la religión, Madrid 1988, p. 18.*

12. *Para desarrollar esta parte me he inspirado fundamentalmente en el análisis de J. MORALES que se encuentra en "Contexto histórico y religioso de la declaración Dominus Iesus" en Diálogos de Teología III, Valencia 2001.*

13. *MARTÍNEZ CAMINO, J.A., Conferencia Inaugural curso 2000-2001, Fundación Universitaria, Madrid 2000.*

14. *Una de las peculiaridades de este autor consiste en el intento de unir la teología de la religión pluralista con la teología de la liberación. Por eso, no es de extrañar su concepto intramundano de salvación.*

15. *El ya citado J. Hick declara que se inspira en Kant y Wittgenstein.*

16. SAMARTHA, S., *Courage for Dialogue*, New York 1982, p. 152.

17. Cfr. Const. Dogmática *Lumen gentium* 14.

18. Entre los precedentes inmediatos de la *Dominus Iesus* se debe citar también a la declaración "Cristianismo y Misión" de la Comisión Teológica Internacional", que aunque no pertenezca al Magisterio, es un órgano consultivo de la Congregación para la Doctrina de la Fe.

19. En concreto, en las palabras que pronunció antes del Angelus del 1-X-2000.

20. Se han manifestado en este sentido autores como Favaro, Morales, Beckmann, Sánchez Nogales, Martínez Camino. Son numerosos los obispos que han pronunciado conferencias glosando positivamente la declaración.

21. Palabras en el rezo del Angelus del día 1 de octubre de 2000.