

RELIGIÓN Y REVELACIÓN

LA CUESTIÓN DE LA REVELACIÓN EN *EL CRISTIANISMO Y LAS RELIGIONES*

La cuestión acerca de la “revelación” es abordada en el documento de la Comisión Teológica Internacional [CTI] *El cristianismo y las religiones*¹ [CR] en la parte tercera, punto segundo del texto; más precisamente en los números 88 al 92.

Nuestro cometido inmediato es ofrecer un comentario a dichos números. Sin embargo, para introducir dicho comentario, parece oportuno –ayudados por algunas indicaciones un tanto dispersas del mismo documento– preguntarnos acerca de la relación a establecer entre revelación y religión. De este modo nuestra contribución queda estructurada en dos partes: una reflexión breve, inicial y sin pretensión alguna de ser exhaustiva, sobre la relación entre revelación y religión y, en segundo lugar, el comentario de los antedichos números dedicados directamente al tema de la revelación.

1. El estudio del tema *El cristianismo y las religiones* ha sido propuesto por la gran mayoría de los miembros de la CTI. Las discusiones generales se han desarrollado en numerosos encuentros de una subcomisión “ad hoc” presidida por el Rev. P. Luis F Ladaría S.J. durante las sesiones plenarias de la misma CTI, que han tenido lugar en Roma en los años 1993, 1994 y 1995, respectivamente. El presente texto ha sido aprobado en forma específica con el voto de la comisión el 30 de setiembre de 1996, y ha sido después sometido a su presidente, el Card. J. Ratzinger, Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, el cual ha dado su aprobación para la publicación. Finalmente, el documento fue publicado en italiano por *La Civiltà Cattolica*: 1997/ I, 146-183 y, en castellano, por ediciones “Paulinas”, Buenos Aires, 1997.

I. Religión y revelación

La pregunta acerca de la relación a establecer entre revelación y religión no es en modo alguno superflua, porque la respuesta que se ofrezca incide directamente en la delicada cuestión del valor salvífico de las religiones no cristianas que, a diferencia de la cuestión sobre la revelación, ocupa en el documento un lugar de preponderancia.²

1. El punto de partida: el valor salvífico de las religiones

Desde luego no se trata aquí del problema de la salvación de los individuos, cristianos o no [cf. CR 8]. En efecto, la posibilidad de que los hombres puedan alcanzar la salvación, aunque no pertenezcan a la Iglesia católica visible, es considerada como teológicamente cierta [cf. CR 62].³ El tema es planteado en otros términos: “La cuestión de fondo es la siguiente: ¿son las religiones mediaciones de salvación para sus miembros? –y todavía– ¿son mediaciones salvíficas autónomas o es la salvación de Jesucristo la que en ellas se realiza?. Se trata por tanto de definir el estatuto del cristianismo y de las religiones como realidades socioculturales en relación con la salvación del hombre” [CR 8]. La cuestión se plantea, entonces, en términos comunitarios y no individuales; exteriores y no interiores; objetivos y no subjetivos.

En otros términos, la interrogación gira en torno a la capacidad salvífica objetiva de las religiones. Un punto que, a estar por los mismos términos utilizados por el documento, queda abierto en el Concilio Vaticano II⁴ [cf. n. 81], pero que es afirmado por

2. Esta importante cuestión aparece en el documento en dos contextos diversos: en la primera parte dedicada a exponer el *status quaestionis* [punto I.2; nn.8-12] y en la parte tercera [punto III.1; nn.81-87].

3. Todavía –agrega el documento– que “No es hoy objeto de discusión la posibilidad de salvación fuera de la iglesia de aquellos que viven según su conciencia” –pero ello no obstante se especifica a renglón seguido– “Esta salvación, como se ha visto en la exposición precedente [se refiere a la segunda parte, especialmente a los nn. 64-70 dedicados a explicar el axioma “*Extra ecclesiam nulla salus*”], no se produce con independencia de Cristo y de su Iglesia” [n.81].

4. El documento cita expresamente LG 16; NA 2; AG 11; OT 16; AG 9; LG 17.

nuestro texto de manera explícita: “Dado este explícito reconocimiento de la presencia del Espíritu de Cristo en las religiones, no puede excluirse la posibilidad de que éstas ejerzan, como tales, una cierta función salvífica, es decir, ayuden a los hombres a alcanzar su fin último aún a pesar de su ambigüedad” [CR 84].

Los términos son, con todo, sumamente cuidados: no se afirma sin más el hecho de que las religiones ejerzan, como tales, una función salvífica sino sólo la “posibilidad” de que lo hagan. Además, se trata de una “cierta función salvífica”, es decir, por el contexto, de una función salvífica evidentemente no plena. Finalmente, tampoco se oculta la ambigüedad de las religiones. Por lo mismo el texto dice que “aunque no se pueda excluir el valor salvífico de las religiones ello no significa que todo en ellas sea salvífico” –y agrega– “No se puede olvidar la presencia del espíritu del mal, la herencia del pecado, la imperfección de la respuesta humana a la acción de Dios, etc (cf. *Diálogo y Anuncio*, 30-31)”⁵ [CR 85].

Todo este discurso acerca de la posibilidad de una mediación salvífica de las religiones tiene, por así decirlo, un pivote: la Encíclica *Redemptoris Missio* que, siguiendo y desarrollando la línea del concilio Vaticano II, ha subrayado con más claridad la presencia del Espíritu Santo no sólo en los hombres de buena voluntad tomados individualmente sino también en la sociedad y la historia, los pueblos, las culturas, las religiones, siempre con referencia a Cristo (RM 28;29) [cf. CR 82]. Nuestro texto –aún reconociendo la diferencia entre la acción *universal* del Espíritu y su acción *peculiar* desarrollada en el cuerpo de Cristo que es la Iglesia [cf. RM; CR *ibid.*]– saca una consecuencia inevitable: “Sería difícilmente pensable que tuviera valor salvífico lo que el Espíritu Santo obra en el corazón de los hombres tomados como individuos y que no lo tuviera lo que el mismo Espíritu obra en las religiones y en las culturas” [CR 84].

5. En este sentido conviene recordar la afirmación del Vaticano II de que se encuentran elementos de verdad, de gracia y de bien no solamente en los corazones de los hombres, sino también en los ritos y en las costumbres de los pueblos, aunque todo deba ser “sanado, elevado y completado” (AG 9; LG 17) [CR 81] y también la expresa alusión de nuestro texto a las “riquezas espirituales” por las que Dios se hace presente no sólo a los individuos concretos, sino también a los pueblos, de las que “las religiones son expresión principal y esencial” aunque contengan “lagunas, insuficiencias y errores” (RM 55) [CR 83].

2. *Religión y verdad*

No nos corresponde a nosotros abordar en esta contribución de manera explícita la solución del difícil problema del valor salvífico de las religiones. Pero el mismo está en íntima conexión con nuestro tema, como se ve por los contextos en que el mismo es abordado en el documento⁶, como también lo está el importante –e inquietante– problema de la verdad que subyace en todo el discurso acerca de la relación entre religión y revelación y que afecta, desde luego, también la solución del problema del valor salvífico de las religiones.

Dicho de otra manera, es importante interrogarse si es lo mismo que una religión –cualquiera sea– se funde en una “revelación divina” –y por lo tanto en una “verdad divina”– y, en la misma medida, tenga por fundamento a Dios que se autocomunica al hombre y le otorga su gracia y salvación, como sucede ya en el judaísmo y, de modo eminente, en Jesucristo quien –como ha recordado el Concilio Vaticano II– “con sus palabras y obras, signos y milagros, sobre todo con su muerte y gloriosa resurrección, con el envío del Espíritu de la verdad, lleva a plenitud toda la revelación y la confirma con testimonio divino” [DV 4] o, por el contrario, ella se agote en ser una mera búsqueda humana.

Si tomamos en cuenta la etimología de la palabra religión, tal como la presenta Santo Tomás de Aquino en la *Suma Teológica*, podemos afirmar que religión procede del latín *re-ligare*, es decir, que la religión expresa en verdad un vínculo que se establece con Dios. Pero la pregunta es: ¿cuál es el fundamento último de este vínculo?, ¿Dios o el hombre?. El cristianismo es y se presenta ante el mundo como una religión entre otras; pero la Iglesia no deja de subrayar la diferencia profunda que ocurre establecer entre él y las demás religiones.

El Papa Juan Pablo II, al respecto, en *Tertio Millennio Adveniente*, al hablar de Cristo precisa que “El no se limita a hablar «en nombre de Dios» sino que es Dios mismo quien habla en su

6. Cf. I.2 [nn. 8-12] y I.3 [nn. 13-15], por una parte y III.1 [nn. 81-87] y III.2 [nn. 88-92], por otra en los que aparece la tríada *religión, verdad, revelación* implicada en el trasfondo del discurso.

Verbo hecho carne”—y agrega— “encontramos aquí *el punto esencial por el que el cristianismo se diferencia de las otras religiones*, en las que desde el principio se ha expresado *la búsqueda de Dios por parte del hombre*.” “Aquí no es sólo el hombre quien busca a Dios, sino que es Dios quien viene en persona a hablar de sí al hombre y a mostrarle el camino por el cual es posible alcanzarlo” —y concluye— “*El Verbo encarnado es, pues, el cumplimiento del anhelo presente en todas las religiones de la humanidad*: este cumplimiento es obra de Dios y va más allá de toda expectativa humana. Es misterio de gracia” [TMA 6, a]; y, todavía, en el siguiente párrafo repite la misma idea y añade refiriéndose a las religiones: “*Cristo es... por ello mismo su única y definitiva culminación*” [TMA 6, b].

Hay en este breve texto algunos elementos dignos de ser destacados. El primero de ellos es que Jesucristo es visto no como un simple “representante” que “habla en nombre de Dios” como ocurre en tantas religiones, sino como “Dios mismo que habla en [El] su Verbo hecho carne.” Este es —destaquémoslo— el “punto esencial” por el que el cristianismo se diferencia de toda otra religión. El segundo elemento a subrayar es la consecuencia de esta afirmación: en el cristianismo —y sólo en él— se da un movimiento, por así decirlo, plenamente *descendente* [de Dios al hombre] que, recogiendo el anhelo presente en todas las religiones de la humanidad: el movimiento *ascendente* [del hombre a Dios] en busca de una comunión con lo divino, puede, por ello mismo, cumplir su más íntimo anhelo y, así, constituir “su única y definitiva culminación”. Cristo es, en efecto, el cumplimiento perfecto de la búsqueda religiosa de la humanidad.⁷

Las religiones constituyen el camino normal por el que el hombre —que es un ser religioso [cf. CEC 28], bien que también

7. En este sentido no deja de tener importancia la estructura de la primera sección del *Catecismo de la Iglesia Católica* [CEC] dedicada, precisamente, a la revelación. Dicha estructura es claramente dialógica: la búsqueda de Dios por parte del hombre mediante las religiones [cap. 1]; la respuesta de Dios que viene al encuentro del hombre con la revelación [cap. 2]; la respuesta del hombre a Dios mediante la fe [cap. 3]. Con ello se evidencia que el anhelo de Dios presente en las religiones de la humanidad se ve colmado por la venida de Dios al hombre que se autocomunica y se entrega totalmente en su Verbo hecho carne: Jesucristo.

capaz de rechazar a Dios [cf. CEC 29]– busca satisfacer su anhelo de comunión con lo divino. Por lo mismo, hemos hablado de un *movimiento ascendente* que nos autoriza, por lo demás, a hablar de la religión como de un *opus humanum*. La religión, en efecto, es una virtud moral [nota Sto. Tomás] y no teologal. Pero –esto dicho– podemos preguntarnos: ¿se excluye por ello que en las religiones haya algún tipo de manifestación divina objetiva que podríamos llamar *descendente* [de Dios al hombre] bajo la forma de revelación o manifestación de la verdad divina aunque ello no signifique, obviamente, un acceso a la plenitud de la revelación que, como se ha dicho, se cumple en Jesucristo y sólo en Él?

Es oportuno recordar, una vez más, que las relaciones entre *religión y revelación, religión y verdad, revelación y verdad* han de ser planteadas –aunque el documento no lo haga explícitamente– en estricta dependencia con la cuestión de fondo: el valor salvífico de las religiones. Más en concreto, en el marco de la discusión en torno a la división tripartita adoptada por algunos teólogos: “*exclusivismo, inclusivismo, pluralismo*, que se presenta como paralela a otra: *eclesiocentrismo, cristocentrismo, teocentrismo*” [CR 9].

El así llamado *cristocentrismo* que “acepta que la salvación pueda acontecer en las religiones, pero les niega una autonomía salvífica debido a la unicidad y universalidad de la salvación de Jesucristo”, representa la posición ortodoxa y, de facto, la más común entre los teólogos católicos [CR 11], mientras que el *teocentrismo*, que “pretende ser una superación del cristocentrismo, un cambio de paradigma, una revolución copernicana”, [CR 12] da lugar a una serie de confusiones que, de facto, desembocan en posiciones teológicas insostenibles, al menos en campo católico.

Dicho teocentrismo se presenta –como lo señala el documento– con dos variantes: un universo teocéntrico con una “*cristología normativa*” [CR 9] en la que Jesucristo, sin ser constitutivo, se considera normativo de la salvación, es decir, sin negar que otros puedan también mediar la salvación, se reconoce en Jesucristo el mediador que mejor la expresa y, en segundo lugar, un universo teocéntrico con “*una cristología no normativa*” [CR *ibid.*] en la cual Jesucristo no es ni constitutivo ni normativo para la salvación del hombre [CR 12].

No hace falta insistir en el hecho de que estas posiciones así

llamadas *teocéntricas* se apartan de la ortodoxia católica, porque resulta evidente que el aceptar siquiera como posibilidad la existencia de mediaciones salvíficas independientes de Jesucristo, pone en cuestión la *unicidad y universalidad* de la salvación en torno a su persona y a su obra, como permanentemente ha enseñado la Iglesia. Por lo demás, también se descubre con relativa facilidad que el problema de fondo aquí implicado no es otro que el de la *verdad* de las religiones. Un problema que –subraya el documento– no sólo es hoy relegado a un segundo plano sino que, lo que es más grave aún, viene desligado de la reflexión sobre el valor salvífico de las religiones [cf. CR 13].

Ciertamente la cuestión de la verdad acarrea serios problemas de orden teórico y práctico que, en el pasado, tuvo consecuencias negativas en el encuentro entre las religiones. Hablar, en efecto, de “religión verdadera” puede parecer ofensivo para algunos y no se compadece con la posición *pluralista y teocéntrica* que pretende eliminar del cristianismo cualquier pretensión de exclusividad o superioridad con relación a las otras religiones [cf. CR 16]. Pero la postura opuesta, es decir, “la omisión del discurso sobre la verdad lleva consigo la equiparación superficial de todas las religiones, vaciándolas en el fondo de su potencial salvífico. Afirmar que todas son verdaderas equivale a declarar que todas son falsas. Sacrificar la cuestión de la verdad es incompatible con la visión cristiana” [CR 13].

Tampoco vale el recurso a la concepción epistemológica subyacente en la posición *pluralista* que utiliza la distinción de Kant entre *noumenon* y *phenomenon* que, si bien salva la recíproca exclusión a priori de las diversas representaciones de una supuesta única e idéntica realidad divina, acaba, de facto, relativizándolas a todas porque, siendo imperfectas e inadecuadas, no pueden reivindicar exclusividad en la cuestión de la verdad [cf. CR 14].

No cabe duda de que las imágenes de Dios y las expresiones religiosas están influidas por determinadas experiencias de la trascendencia y por el respectivo contexto sociocultural. Tampoco puede negarse que una religión o una representación de la divinidad no agota el misterio divino y mucho menos la realidad divina siempre inefable. Pero la Iglesia en su tradición siempre ha sostenido que en la revelación divina –y consecuentemente en la religión– hay ciertos contenidos dogmáticos vinculantes de los

que de ninguna manera se puede prescindir [cf. CR 16].

Todo esto lleva a plantear el tema de la revelación, de la salvación y de la religión, en términos de verdad. Como afirma el documento “debería pensarse más en la perspectiva cristiana de la *salvación como verdad* y del *estar en la salvación como verdad*” [CR 13].

3. Revelación y verdad

Desde un punto de vista teológico parece que el punto de partida debería ser Dios que por Jesucristo y en el Espíritu Santo presente en la Iglesia se ha revelado, es decir, ha autocomunicado su intimidad personal [theologia] y su designio salvífico [oikonomia] [cf. CEC 236]. Esta revelación se halla necesariamente vinculada a la verdad. Que Dios se revela comporta la afirmación de un cierto contenido noético, aunque el mismo no sea verificable en términos empíricos, científicos o filosóficos, sino sólo captable en la fe que se abre a un misterio. Así, la cuestión de la verdad está estrechamente vinculada con la de la revelación y ésta con la de Dios [cf. CR 16].⁸

La salvación es, en efecto, verdad –y consiguientemente revelación–, pero verdad de Dios y verdad sobre Dios y sobre el hombre; más aún, verdad que conduce al hombre a su plena y definitiva realización. Si es cierto que *subjetivamente* es posible que uno esté en la salvación sin por ello mismo estar *objetivamente*

8. En el contexto de la presentación de la posición *pluralista [teocéntrica]* con su consiguiente relativismo, el documento liga las cuestiones de Dios y de la revelación en estos términos: “Puesto que hay un único Dios y un mismo plan salvífico para la humanidad, las expresiones religiosas están ordenadas las unas a las otras y son complementarias entre sí. Siendo el Misterio universalmente activo y presente, ninguna de sus manifestaciones puede pretender ser la última y definitiva. De este modo la cuestión de Dios se halla en íntima conexión con la de la revelación” [CR 16].

9. Cabría aquí hacer una analogía con lo que el documento dice acerca de la oración aplicándolo a la revelación: “Puede haber una oración politeísta que se dirija al verdadero Dios, ya que un acto salvífico puede darse a través de una mediación errónea. Pero esto no significa el reconocimiento objetivo de esta mediación religiosa como mediación salvífica, aunque sí que esta oración auténtica fue suscitada por el Espíritu Santo (*Diálogo y Anuncio* 27) [CR 17]. Mutatis mutandis, es posible afirmar que un individuo esté *subjetivamente* [y subrayo el término *subjetivamente*] en la salvación, es decir, que esté en vías de salvación sin es-

en la verdad,⁹ al menos plenamente, no lo es menos que cuando se aborda la cuestión desde el punto de vista *objetivo*, el *estar en la verdad* comporta, siempre y necesariamente, *estar en la salvación* [cf. CR 13]. Estar en la verdad de Dios, en efecto, comporta salvarse, participar de la salvación que sólo Dios puede ofrecer.

Las religiones representan un gran esfuerzo por parte del hombre por buscar a Dios a veces a tientas, como se expresa *Tertio Millennio Adveniente* hablando de Cristo: “En Cristo la religión ya no es un «buscar a Dios atientas» (cf. Hech. 17, 27), sino *una respuesta de fe* a Dios que se revela: respuesta en la que el hombre habla a Dios como a su creador y Padre” [TMA 6, b]. No cabe duda, por otra parte, que este *buscar a Dios, siquiera a tientas*, no es un mero esfuerzo humano que soslaye o excluya el trabajo oculto de la gracia. Pero cabría preguntarse si, además de este trabajo de la gracia, no es posible reconocer elementos de revelación –y consiguientemente de verdad–, es decir, si este trabajo de búsqueda de Dios es *puramente subjetivo* o va acompañado –o al menos *puede estarlo*– de *manifestaciones objetivas de verdad, de revelación*, que, en consecuencia, no tienen como origen al hombre.

Se trata, en otros términos, de interrogarse si este trabajo oculto de la gracia no puede llevar al hombre a descubrir la verdad y, en ese caso, poner también en cuestión de qué tipo de descubrimiento –y de verdad– se trata, es decir, a qué nivel habría que ubicar este descubrimiento o desvelamiento de la verdad, si al nivel de lo que es posible de ser descifrado por el hombre desde sí –aunque evidentemente ayudado por la gracia divina que siempre actúa– o, por el contrario, en un nivel objetivo que reconoce como último fundamento a Dios y que conlleva, en consecuencia, una real epifanía o manifestación de lo divino: una *revelación*.

La teología católica afirma que no hay revelación, verdad y

tar *objetivamente* en la verdad, ya que en las religiones no hay garantía de que la verdad no esté en ocasiones contaminada de error y que, en ellas, todo deba ser “sanado, elevado y completado” (AG 9; LG 17) [CR 81]. Cuando pasamos a la revelación también es posible afirmar que el individuo encuentre en las religiones elementos *objetivos* de gracia y de verdad sin por ello atribuir a todas ellas el carácter de *mediación salvífica*.

salvación plenas fuera de Jesucristo. Pero es el caso también de preguntar, por una parte, si no es posible reconocer esta tríada -*revelación, verdad, salvación*-, en un sentido *menos pleno pero real*, es decir, presente, efectivo, también en las religiones y, por otra, cómo juega en esta cuestión *lo subjetivo y lo objetivo*, porque no se niega que subjetivamente los hombres puedan salvarse en las religiones si siguen el dictado de su conciencia [cf. CR 81], pero el problema es saber si las mismas son –siquiera parcialmente– mediaciones objetivamente salvíficas y si contienen al menos elementos parciales de verdad revelada.

El Concilio Vaticano II ha dejado abierta la cuestión de si las religiones como tales pueden tener un valor en orden a la salvación. Pero nos ha dejado también preciosas indicaciones que aquí y allí dan pie para afirmar elementos de revelación presentes en ellas. Citemos al respecto sólo algunos pasos que son recogidos por nuestro documento: “Se reconoce que en las diversas religiones hay rayos de la verdad que ilumina a todo hombre (NA 2), semillas del Verbo (AG 11), por la disposición de Dios hay en ellas cosas buenas y verdaderas (OT 16), se encuentran elementos de verdad, de gracia y de bien no solamente en los corazones de los hombres, sino también en los ritos y en las costumbres de los pueblos, aunque todo deba ser “sanado, elevado y completado” (AG 9) [CR 81].¹⁰

Estas reflexiones acerca de la relación entre *revelación, verdad y salvación*, que el documento no aborda de manera explícita y que nosotros apenas hemos iniciado, dan pie para afirmar al menos la posibilidad de la existencia, en las religiones, de una manifestación de la verdad divina que podríamos llamar con toda propiedad *revelación*. Pero esto se verá con mayor claridad al exponer los números que el documento dedica a la reflexión sobre la revelación divina. En ese marco retomaremos nuestra cuestión y se verá con mayor claridad el alcance de esta afirmación.

10. Al comienzo del documento, cuando se hace alusión a las dos principales posiciones teológicas –anteriores al Vaticano II– en torno al problema del valor salvífico de las religiones: Jean Daniélou y Henri de Lubac, que la niegan y Karl Rahner, que la afirma, se hace también expresa alusión –a propósito de la posición de Daniélou y de Lubac–, a la revelación [cf. CR 4].

II. La cuestión de la revelación en el documento sobre “El cristianismo y las religiones”

Comencemos con una referencia al contexto y a la estructura de estos números dedicados específicamente al tema de la *revelación* y que son abordados en el documento en el horizonte conceptual de la tercera parte: “*Algunas consecuencias para una teología cristiana de las religiones.*” El punto de partida de la misma es el replanteo de la pregunta “por la significación universal de Jesucristo también en relación con las religiones”, por una parte, y también, por otra, “la función que éstas [las religiones] pueden tener en el designio de Dios que no es otro que el de recapitular todas las cosas en Cristo (Ef. 1, 10)” [CR 80].

“La universalidad de Jesucristo –se afirma– es exclusiva: ni hay un Logos que no sea Jesús ni hay un Espíritu que no sea el Espíritu de Cristo. En estas coordenadas se inscriben los problemas concretos que a continuación se tratan” –y se añade– “Estudiaremos algunos de los puntos ya señalados en el “status quaestionis” [ibid.].

La última afirmación es verdadera porque, de facto, se retoman temas ya desarrollados en la primera parte dedicada, precisamente, a presentar el “status quaestionis”; y no deja de tener interés que la “cuestión de la revelación” [III, 2] sea abordada entre aquella del “valor salvífico de las religiones” [III, 1] y la de “la verdad como problema entre la teología de las religiones y la posición pluralista” [III, 3], temas todos que, como se ha visto, no sólo están entre sí íntimamente conectados sino que, también, han sido específicamente abordados en la primera parte.¹¹ Sin embargo hay que decir, también, que la cuestión de la revelación no aparece como tal en el “status quaestionis” donde sólo es men-

11. Cf. I.2: La discusión sobre el valor salvífico de las religiones; I.3: La cuestión de la verdad.

12. I.1: Objeto, método y finalidad: “En la teología católica anterior al Vaticano II se constatan dos líneas de pensamiento en relación con el problema del valor salvífico de las religiones. Una, representada por *Jean Daniélou*, *Henri de Lubac* y otros, piensa que las religiones se fundan en la alianza con Noé, alianza cósmica que comporta *la revelación* de Dios en la naturaleza y en la conciencia, y que es diversa de la alianza con Abraham” [CR 4].

cionada de paso al inicio del discurso [cf. CR 4].¹²

Esto dicho, pasemos ahora a la estructura de los números dedicados a la revelación para luego, a partir de ella, articular una reflexión más particularizada acerca de su contenido específico.

1. *La cuestión de la revelación*

El punto III, 2 dedicado a la misma, tiene en total cinco números que, si bien forman una unidad en torno a una única cuestión, la de la revelación, habría que dividir, sin embargo, en dos partes: a) lo que toca a la revelación bíblica en su plenitud en Jesucristo [CR 88] y en su anticipación en Israel [CR 89] y b) lo que podríamos llamar “revelación extrabíblica” [CR 90-92].

2. *La revelación bíblica [nn. 88-89]*

El texto comienza enunciando una tesis: “la *especificidad e irrepitibilidad* de la revelación divina en Jesucristo se funda en que *sólo en su persona* se da la *autocomunicación del Dios trino*”, de lo que se deduce lógicamente que, en sentido estricto, “no se puede hablar de revelación de Dios más que en cuanto Dios se da a conocer a sí mismo” [CR 88]. Con ello –advértase– quedan ligados entre sí los conceptos de “revelación” y “autocomunicación divina.” Más aún, un poco más adelante, el texto insistirá en que *sólo* cuando se da a conocer esta autocomunicación “se da la revelación en sentido pleno” para terminar afirmando que “la donación que Dios hace de sí mismo y su revelación son dos aspectos inseparables del acontecimiento de Jesús” [ibid.].

La doctrina enseñada queda así expresada de modo contundente: no hay “en sentido estricto” –y “pleno”– revelación más que cuando dicha autocomunicación del Dios trino se da a conocer, lo que se verifica de modo inseparable en el acontecimiento Jesús quien, al tiempo que aparece como “mediador y plenitud de toda la revelación” [DV 2], confiere a la revelación por Él mediada su “especificidad e irrepitibilidad”, como el mismo texto indica. Con ello, además, queda fuera de toda duda que “El concepto teológico de revelación no puede confundirse con el de la fenomenología religiosa (religiones de revelación, aquellas que se consideran fundadas en una revelación divina)”¹³ [CR 88].

13. “El concepto de revelación de las ciencias de la religión parte de un inten-

a) *El concepto de Revelación*

Como queda claro, el documento se maneja con un concepto de revelación que es el del Concilio Vaticano II en la Constitución *Dei Verbum*. Esto quiere decir, en concreto, que la misma es presentada, como se dijo, como autocomunicación divina, es decir, con una orientación en un sentido definidamente *teocéntrico* en el que Dios aparece, en consecuencia, no sólo como quien transmite la revelación sino, también, como quien representa, a la vez, su contenido y su fin ya que, estrictamente hablando, “se revela a sí mismo” para hacer al hombre partícipe de su naturaleza divina al tiempo que le comunica “el misterio de su voluntad” [DV 2], es decir, sus “planes de salvar al hombre” [DV 6]. Dios se presenta, así, como sujeto, objeto y fin de la revelación; revela-

to puramente descriptivo así como de una actitud de distanciada objetividad. Por lo mismo, el problema de la verdad viene siendo investigado sólo en el sentido de la correcta interpretación de los datos empíricos. El concepto teológico, en cambio, aun partiendo de hechos concretos y persiguiendo también él un interés descriptivo, al pasar del concepto experiencial al sistemático opera, a nivel de pensamiento, un cambio que comporta la elevación a un nuevo plano, lo que provoca, como consecuencia, que el mundo de los fenómenos sea mirado con una actitud nueva. En última instancia la diferencia consiste en que el concepto teológico está en condiciones de admitir funciones crítico-normativas, es decir, no solamente describe hechos, sino que los somete al propio criterio de verdad con lo que, lejos de manifestarse esclavo de los fenómenos, se muestra, por el contrario, servidor de su verdad.” Cf. M. SECKLER, *Il concetto di rivelazione in Corso di Teologia Fondamentale 2. Trattato sulla Rivelazione*, W.KERN-H.POTTMEYER-M.SECKLER (edd), Brescia 1990, 78-79.

14. Esta concepción de la revelación tiene marcadas diferencias con aquella legada por el Concilio Vaticano I que, en confrontación con el racionalismo, había puesto el acento en contraponer a la pretensión de autonomía y autosuficiencia de la razón moderna, la total dependencia del hombre de Dios y la subordinación de la razón creada a la verdad increada [DS 3008]. Contra el racionalismo y el naturalismo, que admiten sólo el reino de la pura razón y de la naturaleza, el Concilio sostiene la sobrenaturalidad y la gratuidad del orden de la salvación y de la revelación salvífica de Dios [DS 3015 y passim]. Se deja ver, así, que la revelación es vista como el correlato gnoseológico de la acción salvadora de Dios en orden al ámbito cognoscitivo humano [DS 3005; 3008; 3015; 3032], siendo las bases teológicas de tal doctrina la confesión de la trascendencia de Dios, de su real y esencial diversidad respecto al mundo, de su libre poder creador [DS 3001-3005; 3021-3025] y la distinción, tanto en el plano ontológico como en el gnoseológico, entre orden natural y orden sobrenatural [DS 3015; 3028]. Para el concepto de revelación en el Concilio Vaticano I cf. J. SCHMITZ, *Il cristianesimo come religione di ri-*

dor y revelado.¹⁴

Todavía hay que resaltar que en conexión estrecha con esta concepción personal y dialógica de la revelación está su forma histórico-salvífica. La revelación divina, en efecto, se transmite en el interior del mundo en una multiplicidad de obras y palabras que están entre ellas intrínsecamente ligadas [cf. DV 2] lo que pone de manifiesto la estructura sacramental del acontecimiento revelador.¹⁵

Señalemos por último que, en conexión con este carácter sacramental de la revelación, está su relación con la historia, es decir, el carácter histórico de la revelación cristiana. La revelación no es, así, ni un acto singular de Dios, ni una multiplicidad incoherente de obras y de palabras sino que, por el contrario, constituye un todo, una “economía” [cf. DV 4].

b) *El cristocentrismo de la revelación*

La orientación cristológica de la doctrina acerca de la revelación está fundada y explicada extensamente en el n. 4 de *Dei Verbum* en el que, además, el cumplimiento de la revelación divina en Jesucristo,¹⁶ la revelación y economía que nunca pasará se expresa con los verbos “realizar” [consumare] y “llevar a plenitud” [complere; perficere]. Cristo aparece así como el *mediator et plenitudo totius revelationis* [DV 2] lo que implica, ciertamente, que Cristo no es sólo el objeto principal [obiectum paraecipuum], sino más bien el objeto único [obiectum unicum] de la revelación.¹⁷

En el mismo documento sobre *El cristianismo y las religiones* aparece explícitamente la afirmación, en otros contextos, de que en Cristo –y sólo en El– se da la plenitud de la revelación. Señala-

velazione nella confessione della Chiesa, en W.KERN-J.POTTMEYER-M. SECKLER (edd.), *Corso di Teologia Fondamentale 2. Trattato sulla Rivelazione*, Brescia 1990, 16-20.

15. Cf. H. DE LUBAC, *La Révélation Divine*, Paris 1983, 36-37.

16. Cf. además DV 4; 7.

17. En este sentido la *Relatio* llama la atención sobre un aspecto llamativo de la fórmula: que, en cuanto se aplica a Cristo, *revelatio* tiene sentido activo y pasivo: El es el revelador y lo revelado, el mensajero y el mensaje, el que habla y la palabra. Cf. al respecto J. ASHTON, *Cristo, Mediador y Plenitud de la Revelación*, en L. ALONSO SCHOKEL (ed), *Comentarios a la Constitución Dei Verbum*, Madrid 1969, 166-167.

lemos al respecto, en primer lugar, el n.80, que inicia la tercera parte [III. 1]. Allí se afirma la universalidad de Cristo –en sentido negativo– como universalidad exclusiva, en estos términos: “ni hay un Logos que no sea Jesús ni hay un Espíritu que no sea el Espíritu de Cristo”. El designio de salvación tiene, en consecuencia, su punto culminante en Cristo, el Logos hecho carne, en quien tiene lugar, por ello mismo, la plenitud de la revelación.

Además, en el n.25 que cierra la primera parte [I. 6], citando el documento *Diálogo y Anuncio*, del Pontificio Consejo para el Diálogo Interreligioso y de la Congregación para la Evangelización de los Pueblos, en el contexto de los fundamentos de dicho diálogo se afirma que “la presencia del Espíritu no se da del mismo modo en la tradición bíblica y en las religiones, porque *Jesucristo es la plenitud de la revelación*” [cf. D.A. n. 28].

c) *La revelación como autocomunicación de Dios*

Lo dicho pone de manifiesto que el Vaticano II hace entrar en el concepto de revelación el entero acontecimiento salvífico en su substancia y en su fundamento, y no sólo la parte instructiva del mismo, concibiéndolo, precisamente, como autorevelación de Dios. Fuera de la revelación no hay acontecimiento salvífico con lo que, a todas vistas, acontecimiento de salvación y acontecimiento de revelación se interpretan y reclaman mutuamente.

Con ello –adviértase– se opera una verdadera radicalización teocéntrica: Dios no revela otra cosa que a sí mismo y, además, autorevelación no significa solamente automanifestación en orden al conocimiento sino también –y principalmente– autocomunicación. Con ello se puede afirmar que el concepto de revelación del Concilio es teorético-comunicativo-participativo y no casi exclusivamente teorético-informativo, como resultaba el del Vaticano I. Mientras, en efecto, la idea de comunión tiende a indicar las relaciones personales, la de participación acentúa la posibilidad ofrecida al hombre de tomar parte en los bienes divinos o, en términos bíblicos, en los bienes del Reino de Dios: la verdad, la justicia, la paz.

d) *El Antiguo Testamento: Palabra de Dios con valor perenne*

Una vez presentada la plenitud de la revelación en Jesucristo, el n.89 del documento sobre *El cristianismo y las religiones*

vuelve la mirada al tiempo anterior a la venida de Cristo para constatar un hecho de suma importancia: “Antes de la venida de Cristo, Dios se reveló de un modo peculiar al Pueblo de Israel como el único Dios vivo y verdadero.”

No se excluye, de ninguna manera, la revelación de Dios “en la naturaleza y en la conciencia, y que es diversa de la alianza con Abraham” [CR 4], pero no deja de ser significativo que, para calificar la revelación de Dios a Israel, se utilice el calificativo de “peculiar” [CR 89], el mismo al que el documento recurre para describir la acción que el Espíritu desarrolla en el cuerpo de Cristo que es la Iglesia [CR 82; cf. RM 29; 29] y que para nada prejuzga de la acción universal del Espíritu también en otros ámbitos, pero con la que no puede “separarse ni tampoco confundirse” [ibid.].

Ciertamente la revelación de Dios en el Antiguo Testamento es, en comparación con la de Cristo, provisoria; pero esta provisoriedad es sólo relativa, es decir, no es parangonable a las afirmaciones de la así llamada –por el mismo documento– posición pluralista que pretende que “siendo el Misterio universalmente activo y presente, ninguna de sus manifestaciones puede pretender ser la última y definitiva” con lo que, de facto, se vinculan la cuestión de Dios y la cuestión de la revelación [cf. CR 16].

Al respecto –señala el texto– “en cuanto testimonio de esta revelación, los libros del Antiguo Testamento son Palabra de Dios y conservan un valor perenne (cf. DV 14)” al tiempo que reconoce que “sólo en el Nuevo Testamento reciben y manifiestan su significación completa los libros del Antiguo (cf. DV 16)” lo que no hace sino confirmar que “en el judaísmo persiste la verdadera revelación divina del Antiguo Testamento” bien que ciertos elementos de la misma hayan sido recogidos por el Islam e interpretados en un contexto distinto [cf. CR 89].

Tanto el n.14 de *Dei Verbum*, citado aquí expresamente, como el que le sigue [15] articulan la exposición sobre la base de la distinción entre economía y libro. El 15, en efecto, comienza afirmando que “el fin principal de la economía antigua era preparar la venida de Cristo, redentor universal, y de su reino mesiánico, anunciarla proféticamente (cf. Lc 2, 24,44; Jn 5, 39; 1 Pe 1, 10), representarla con diversas imágenes (cf. 1 Cor 10, 11)”. La economía aparece, así, en un horizonte universal y se desarrolla por

etapas. Además, la autoridad perenne del Antiguo Testamento, como libro, proviene de ser verdadera Palabra de Dios, lo que trae dos descubrimientos importantes: el primero, la revelación dinámica de Dios en *hechos y en palabras* [cf. DV nn. 2; 4; 7; 8; 14; 17; 18]; el segundo, la función de la Palabra en la economía.

El otro número de *Dei Verbum* aquí citado, el 16, comienza, a su turno, con una afirmación contundente: “Dios es el autor de ambos testamentos, de modo que el Antiguo encubriera al Nuevo, y el Nuevo descubriera el Antiguo”, concluyendo con otra no menos taxativa: “los libros del Antiguo Testamento, incorporados a la predicación evangélica, alcanzan y muestran su plenitud de sentido en el Nuevo Testamento (cf. Mt 5, 17; Lc 24, 27; Rom 16, 25-26; 2 Cor 3, 14-16) y a su vez lo iluminan y explican”.

Concluamos afirmando que el hecho de que sólo en el Nuevo Testamento reciban y manifiesten su significación completa los libros del Antiguo Testamento no niega sino, antes bien, incluye el hecho –también señalado por el documento sobre *El cristianismo y las religiones*– de que “en el judaísmo persiste la verdadera revelación divina del Antiguo Testamento” [CR 89]. Evidentemente una cosa es que dicha revelación no sea completa o plena y otra que no sea verdadera. El contenido de verdad de la revelación veterotestamentaria está, en consecuencia, asegurado.¹⁸

3. La revelación extra-bíblica [nn. 90-92]

Esta sección comprende tres números. En el primero [90] se destaca el hecho de que Dios se ha dado a conocer y sigue dándose a conocer iluminando a los hombres a través de diversas vías, motivo por el cual no se puede excluir que en las religiones se encuentren elementos de un verdadero conocimiento de Dios. En el segundo [91] se aclara, sin embargo, que no se tiene sino en Jesucristo –y consiguientemente en el cristianismo– la garantía de la plena aceptación de la voluntad del Padre. Finalmente en el último [92] se aborda la presencia de alguna iluminación divina

18. Habría que agregar también que la relación entre los libros del Antiguo y del Nuevo Testamento es de mutua iluminación. En efecto, los libros del Antiguo Testamento no sólo reciben sentido, sino que lo aportan en el sentido en que la luz recibida de Cristo la reflejan para iluminar los libros del Nuevo Testamento, principio que justifica su lectura en la Iglesia.

en los libros sagrados de aquellas religiones que los tienen que, no obstante, de ninguna manera se pueden comparar a la revelación presente en los libros canónicos del Antiguo y del Nuevo Testamento.

a) *La revelación de Dios en la naturaleza y en la conciencia*

El texto del n. 90 comienza con una afirmación contundente que retoma, prácticamente en los mismos términos, la hecha anteriormente en el n. 4 en el contexto del planteo del “status quaestionis”: “Dios se ha dado a conocer y sigue dándose a conocer a los hombres de muchas maneras: a través de las obras de la creación (cf. Sab. 13, 5; Rom 1, 19-20); a través de los juicios de la conciencia (cf. Rom 2, 14-15)”.

Valiéndose de textos de la Escritura en los que la teología tradicionalmente se ha apoyado para establecer un vínculo entre “revelación” y “creación”, el texto deja en claro –aunque no lo exprese en estos términos– que esta manifestación de Dios a través del mundo creado es en cierto sentido una forma de revelación, a la que se agrega, apoyándose en el segundo capítulo de la Carta a los Romanos [2, 14-15], la manifestación de Dios al hombre por medio de los juicios de conciencia. Se trata de un tema tradicional que encuentra también su apoyo en el Concilio Vaticano I: “La misma Santa Madre Iglesia sostiene y enseña que Dios, principio y fin de todas las cosas, puede ser conocido con certeza por la luz de la razón humana partiendo de las cosas creadas” [DS 3004] y también en la Constitución *Dei Verbum* del Vaticano II: “Dios, creando y conservando el universo por su Palabra (cf. Jn 1, 3), ofrece a los hombres en la creación un testimonio perenne de sí mismo (cf. Rom 1, 19-20)” [DV 3]. Por lo tanto se enseña que “por medio de dicha revelación, todos los hombres, en la condición presente de la humanidad, pueden conocer con absoluta certeza y sin error las realidades divinas, que en sí no son inaccesibles a la razón humana [DV 6].¹⁹

La revelación en la naturaleza y en la conciencia, afirmada co-

19. Cf. O. RUIZ ARENAS, *Jesús, epifanía del amor del Padre. Teología de la Revelación*, Bogotá 1994, 79-80.

mo se dijo también en el n. 4, ha merecido una profunda reflexión en el pensamiento de J. Daniélou quien, aun compartiendo con K Barth “que no hay salvación excepto a través de Cristo y de la fe en Él”²⁰, rechaza, sin embargo, la posición derivada de Barth según la cual “el hombre no puede alcanzar verdad religiosa alguna fuera de la revelación de Abraham y de Jesús, con lo que las demás religiones se convierten en formas de idolatría que deben quedar totalmente destruidas para dar lugar a la revelación, ya que en su estadio actual no representan sino los derechos de la razón humana que, en su orgullo, pretende formularse para sí misma la idea de Dios”.²¹

Resulta evidente que Daniélou hace una valoración sumamente positiva de las religiones cósmicas a las que les reconoce valores positivos, bien que les niegue, como tales, capacidad salvífica. Para él, en efecto, sólo en Cristo y en su Iglesia alcanzan las religiones su cumplimiento último y definitivo ya que ellas representan una búsqueda de Dios [cf. CR 4]. Es, prácticamente, la misma afirmación de Juan Pablo II en *Tertio Millennio Adveniente*: “En Cristo la religión ya no es un «buscar a Dios a tientas» (cf. Hech 17, 27) sino una *respuesta de fe* al Dios que se revela... *Cristo es el cumplimiento del anhelo de todas las religiones del mundo y, por ello mismo, es su única y definitiva culminación*” [TMA 6, b-c].

b) *Las religiones poseedoras de “semillas del Verbo”*

Una vez sentado el principio de la revelación de Dios por la creación y por el juicio de la conciencia, el texto pasa a considerar –luego de una breve transición en la que se reconoce que las tradiciones religiosas han sido marcadas por “muchas personas sin-

20. J. DANIELOU, *Holy Pagans of the Old Testament*, London 1957, 25, citado por P. DAMBORIENA, *La salvación en las religiones no cristianas*, Madrid 1973, 274 [para las posiciones, respectivamente, de Daniélou y de Rahner cf. 237-281].

21. J. DANIELOU, *Holy Pagans of the Old Testament*, *ibid.*

22. El texto de este documento confronta el discernimiento de la presencia del Espíritu Santo en la vida de las personas individuales y la identificación de elementos de gracia en las tradiciones religiosas no cristianas. Mientras que el primero es fácil el segundo es, por el contrario, difícil. Cf. *Dialogo e Annuncio. Riflessioni e orientamenti sul dialogo interreligioso e l'annuncio del Vangelo di Gesù Cristo*. Pontificio Consilio per il Dialogo Interreligioso. Congregazione per l'Evan-gelizzazione dei Popoli, en *La Civiltà Cattolica* 1991, III, 51-80.

ceras, inspiradas por el Espíritu de Dios [Diálogo y Anuncio 30]²²— otro tema tradicional: el de la presencia en las religiones de “semillas del Verbo” y “rayos de la verdad”.²³

La presencia de semillas del Verbo o rayos de verdad en las religiones no son sino “un destello de aquella Verdad [Cristo] que ilumina a todos los hombres” [NA 2], motivo por el cual las religiones vienen a constituir una suerte de “preparación para el Evangelio” [LG 16]. Dicha presencia de verdad ha de ser extendida con *todo derecho* también a las culturas, como lo ha afirmado con toda claridad el Documento de Puebla, de manera que, cuando se anuncia la Buena Nueva, es necesario reconocer los valores que en las mismas se encuentran fortaleciéndolos y consolidándolos y nunca destruyéndolos [cf. DP 401].

Las dos afirmaciones finales del n. 90 del Documento sobre *El cristianismo y las religiones* son muy importantes: la primera es que no puede excluirse en las mismas “elementos de un verdadero conocimiento de Dios, aun con imperfecciones”; la segunda es que “donde reconocemos elementos de gracia y de salvación no puede estar del todo ausente la dimensión gnoseológica.”

Señalemos, finalmente, que este reconocimiento no impide sino antes bien impulsa la misión evangelizadora de la Iglesia y el diálogo interreligioso. En otros términos, hay que ubicarse bien lejos de cualquier fácil relativismo que coloque al cristianismo en un pie de igualdad con las religiones no cristianas. El texto cita expresamente la Encíclica *Redemptoris Missio* en el número 55, en el que Juan Pablo II muestra que no hay ningún contraste entre el anuncio de Cristo y el diálogo interreligioso, que forma también parte de la misión evangelizadora de la Iglesia: “Aunque la Iglesia reconoce con gusto cuanto hay de verdadero y de santo en las tradiciones religiosas del Budismo, del Hinduismo y del Islam —reflejos de aquella verdad que ilumina a todos los hom-

23. Una afirmación similar se encuentra en el párrafo III.1: “Se reconoce que en las diversas religiones hay rayos de la verdad que ilumina a todo hombre (NA 2), semillas del Verbo (AG 11); por la disposición de Dios hay en ellas cosas buenas y verdaderas (OT 16), se encuentran elementos de verdad, de gracia y de bien no solamente en los corazones de los hombres, sino también en los ritos y en las costumbres de los pueblos, aunque todo deba ser “sanado, elevado y completado” (AG 9; LG 17)” [CR 81].

bres—, sigue en pie su deber y su determinación de proclamar sin titubeos a Jesucristo que es «el camino, la verdad y la vida» [RM 55, b-c]. El fundamento es que “Dios llama a sí a todas las gentes en Cristo, queriendo comunicarles la plenitud de la revelación y de su amor” [RM 55, a]. Por lo demás, la misma Encíclica no deja de señalar, en el n. 28, que “El Concilio Vaticano II recuerda la acción del Espíritu en el corazón del hombre mediante las “semillas de la Palabra”, incluso en las iniciativas religiosas, en los esfuerzos de la actividad humana encaminados a la verdad, al bien y a Dios” con lo que, de facto, aparecen nuevamente ligados entre sí los conceptos de Espíritu, verdad y revelación al tiempo que nos encontramos nuevamente con la cuestión del valor salvífico de las religiones.

c) Inspiración y verdad de la Sagrada Escritura

Ya se ha dicho que “Dios puede iluminar a los hombres por diversos caminos”, lo que ha dado pie para afirmar la presencia, en las religiones, de “semillas del Verbo” o “rayos de verdad” [CR 90]. Esta frase es, sin embargo, retomada posteriormente pero, esta vez, para señalar los límites de la antedicha iluminación: “Pero aunque Dios haya podido iluminar a los hombres de diversas maneras, nunca tenemos la garantía de la recta acogida e interpretación de estas luces en quien las recibe” [CR 91].

Además, si bien la acción del Espíritu ha sido reconocida no sólo en las personas, sino también en las religiones y en las culturas, sin embargo, dicha acción no se encuentra en el mismo nivel y con la misma eficacia mediadora reconocible en la revelación cristiana. Por ello no puede sorprender que el texto agregue a renglón seguido: “sólo en Jesús tenemos la plena acogida de la voluntad del Padre. El Espíritu ha asistido de manera especial a los apóstoles en el testimonio de Jesús y en la transmisión de su mensaje”, para concluir que de dicha predicación apostólica ha surgido la Biblia [cf. CR 91]. El número se cierra con una afirmación de neto corte doctrinal: “La inspiración divina que la Iglesia reconoce a los escritos del Antiguo y del Nuevo Testamento asegura que en ellos se ha recogido todo y sólo lo que Dios quería que se escribiese” [ibid.].

Estas afirmaciones remiten a la Constitución *Dei Verbum*: “En la composición de los libros sagrados, Dios se valió de hombres

elegidos, que usaban de todas sus facultades y talentos; de este modo obrando Dios en ellos y por ellos, como verdaderos autores, pusieron por escrito todo y sólo lo que Dios quería" [DV 11].²⁴

Se trata, como fácilmente se puede apreciar, del problema decisivo de la verdad de la revelación y, consiguientemente, de la Escritura, ligado lógicamente al concepto de inspiración. Lo primero a observar es que se habla de verdad y no ya de "inerrancia", lo que implica un paso decisivo ya que el acento no se pone en lo que no está en la Escritura (ab errore), sino sobre la verdad que ella contiene. Una interpretación correcta del texto impide limitar materialmente la palabra "verdad", o restringirla a las cosas de fe y costumbres. No se trata —entonces— de las verdades de fe, religiosas, sino de la verdad [singular] en relación a la salvación. En este sentido no es inútil anotar con el P. I. de la Potterie que "en toda la constitución *Dei Verbum* la palabra "veritas", que se emplea trece veces, no se encuentra nunca en plural. En el número 11 de la Constitución se afirma que hay que tener en cuenta el desarrollo de la historia de la salvación y la verdad de toda la Escritura: puesto que "La Escritura se ha de leer con el mismo Espíritu con que fue escrita; por tanto, para descubrir el verdadero sentido del texto sagrado hay que tener muy en cuenta el contenido y la unidad de toda la Escritura, la Tradición viva de toda la Iglesia, la analogía de la fe" [DV 12, c].²⁵

d) Los libros sagrados extrabíblicos

El documento sobre *El cristianismo y las religiones* pasa, en el último número dedicado a la revelación extrabíblica, a la cuestión de la posible inspiración de los libros sagrados de otras religiones. No se excluye —en los términos expuestos (!)— alguna "iluminación", pero se afirma que "es más adecuado reservar el

24. En otro pasaje, otra referencia a la inspiración y verdad de la Escritura: "Los Apóstoles con su predicación, sus ejemplos, sus instituciones, transmitieron de palabra lo que habían aprendido de las obras y palabras de Cristo y lo que el Espíritu Santo les enseñó; además, los mismos Apóstoles y otros de su generación pusieron por escrito el mensaje de la salvación inspirados por el Espíritu Santo" [DV 7].

25. Cf. R. JACOB, *La verdad de la Sagrada Escritura*, en L. ALONSO SCHOKEL (ed.), *Comentarios a la Constitución Dei Verbum*, Madrid 1969, 405-408.

calificativo de inspirados a los libros canónicos (cf. DV 11)”, dado que “aun cuando puedan formar parte de una preparación evangélica, no pueden considerarse como equivalentes al Antiguo Testamento, que constituye la preparación inmediata de Cristo al mundo” [CR 92].

En torno a este tema es de observar que, para ubicar el planteo en términos correctos, se deben tomar en cuenta los aportes de la investigación bíblica que han colocado bajo una nueva luz el concepto de inspiración y, sobre todo, que ya no se afirma, como en tiempos antiguos, que cada libro tenga un único autor perfectamente identificable sino que, por el contrario, se reconoce el largo camino –a veces de siglos– recorrido hasta llegar a lo que hoy conocemos como texto definitivo.

Aun sin renunciar al reconocimiento de “reflejos de la verdad” en las religiones, en la línea del Vaticano II, es indispensable afirmar que ello “no debe opacar de ninguna manera la afirmación de que Jesucristo es la plenitud de toda la revelación” [DV 7], ni tampoco establecer una equiparación entre las manifestaciones del Espíritu en las otras religiones y la singularidad de la historia salvífica del Antiguo Testamento [cf. CR 89].

En efecto, reconocer la presencia activa del Espíritu de Dios en los fragmentos y destellos de verdad contenidos en las grandes religiones y en sus respectivos libros sagrados, no puede constituir una invitación al sincretismo o al relativismo. Por el contrario, mientras los cristianos estamos llamados a descubrir vestigios de verdad revelada en los libros de otras religiones, los no-cristianos deben ver en Cristo y en las Escrituras hebreas y cristianas el objetivo último a donde caminan sus libros sagrados y las experiencias religiosas que en ellas se reflejan.²⁶

III. Conclusión

Nuestra reflexión acerca de la cuestión de la revelación en el

26. Cf. R.J.RAJA, *La Biblia y los libros sagrados de las religiones no-cristianas*, en *Actualidad Pastoral*, XXIX [221-225], mayo-septiembre 1996, 140-144; L.H.RIVAS, *La inspiración de los libros no-bíblicos*, en *Id.*, 282-283.

Documento de la Comisión Teológica Internacional sobre *El cristianismo y las religiones* así como la incursión, siquiera fragmentaria, en otras cuestiones con ella conexas, como la del valor salvífico de las religiones no-cristianas nos ha dejado —así lo esperamos— el convencimiento de que, si bien es posible reconocer elementos objetivos de verdad y, consecuentemente, de revelación en las otras religiones, ello no puede llevar al convencimiento de que pudiera establecerse, sin más, una equiparación entre estos dos campos que, a pesar de su proximidad, no ocultan sus grandes diferencias.

Por lo mismo es indispensable rechazar con energía cualquier tipo de sincretismo o de relativismo, que constituyen la tentación —y el peligro— de las posiciones pluralistas y teocentristas que el mismo documento critica [cf. CR 9], para medir el alcance de la afirmación de que “la especificidad e irrepetibilidad de la revelación divina en Jesucristo se funda en que sólo en su persona se da la autocomunicación del Dios trino” [CR 88].

Por ello se debe afirmar con Juan Pablo II que “Aunque la Iglesia reconoce con gusto cuanto hay de verdadero y de santo en las tradiciones religiosas del Budismo, del Hinduismo y del Islam —reflejos de aquella verdad que ilumina a todos los hombres—, sigue en pie su deber y su determinación de proclamar sin titubeos a Jesucristo, que es «el camino, la verdad y la vida»” [RM 55, c].

Alfredo H. Zecca