

JESUCRISTO, MEDIADOR ÚNICO Y UNIVERSAL DE SALVACIÓN

LA CRISTOLOGÍA DEL DOCUMENTO EL CRISTIANISMO Y LAS RELIGIONES

“No hay bajo el cielo otro nombre dado a los hombres por el que nosotros debamos salvarnos” (Hch 4, 12). Tal era la firme convicción de Pedro en su testimonio ante el Sanedrín, y tal fue siempre la convicción de la comunidad primitiva acerca de Jesús. *“Porque hay un solo Dios, y también un solo mediador entre Dios y los hombres, Cristo Jesús, hombre también, que se entregó a sí mismo como rescate por todos”* (1 Tm 2, 5-6). Son bien numerosos los textos del Nuevo Testamento que expresan el alcance universal y la unicidad de la mediación salvífica de Cristo. En él y sólo por él, puede encontrar salvación todo hombre de cualquier época, cultura y geografía. Esta sigue siendo la incommovible certeza de la Iglesia.

En los últimos decenios, no obstante, asistimos al florecimiento de una abundante literatura teológica que intenta una nueva interpretación de los textos bíblicos y que entra en conflicto con la convicción tradicional. Iniciada en los años 50, dicha corriente se fue afirmando cada vez más, alcanzando formas claramente incompatibles con la fe de siempre, y llegando incluso a tener representantes en la teología católica. La misma postula un pluralismo de mediaciones salvíficas, según el cual el papel de Jesús de Nazaret, en cuanto mediador de revelación y de salvación, aparece colocado entre otras muchas mediaciones auténticas y verdaderas, a través de las cuales el misterio de Dios y la salvación del hombre se manifiestan y comunican.

Ante este planteo del problema, que afecta a la fe cristiana en su mismo centro, la teología católica y el magisterio de la Iglesia han ido elaborando paulatinamente, desde el Vaticano II hasta la actualidad, una teología cristiana de las religiones en diálogo con esta corriente. El presente documento *El cristianismo y las religiones* (=CR), de la Comisión Teológica Internacional, 1996 (=CTI),

cuya cristología nos proponemos estudiar, puede ser considerado como uno de sus últimos y más logrados frutos. Se trata de una teología aún en camino, siempre en busca de perfeccionar su propio cauce de expresión, pero que ya ha alcanzado una primera y evidente madurez.

1. La dimensión cristológica coextensiva a todo el documento

El tema asignado a esta exposición, implica dedicar *especial atención a los números 32-49* de dicho documento, vale decir la sección más específicamente cristológica, contenida en la segunda parte (II.2), dedicada a “los presupuestos teológicos fundamentales”, donde se habla de “la única mediación de Jesús”. Podemos decir que aquí está el núcleo cristológico central.

Pero, como no podía ser de otra manera, la cristología en el documento, no es solamente una parte o un capítulo, sino una *dimensión coextensiva* que lo recorre desde el principio hasta el final. Subyace también en toda esta segunda parte, al tratar de “la iniciativa del Padre en la salvación” (II.1: 28-31), de “la universalidad del Espíritu Santo” (II.3: 50-61) y de “la Iglesia, sacramento universal de salvación” (II.4: 62-79). Tienen, además, interés cristológico específico muchos números del documento ubicados en la primera y en la tercera parte. Mostrarlo con prolijidad excede el límite de este aporte. Nos limitamos a algunos números que sirven de ilustración y de motivación para nuestro trabajo.

Ante todo, el n. 18, que se encuentra en la primera parte (I.5), donde hallamos la siguiente presentación del problema. En primer lugar, se fundan en la encarnación de Dios, las características de unicidad y universalidad que tienen la persona y la obra salvadora de Cristo. A continuación, se plantean agudamente tres preguntas: ¿cómo un acontecimiento particular e histórico puede tener pretensión de universal? ¿cómo compatibilizar nuestra fe en la mediación única y universal de Cristo con el diálogo interreligioso? ¿por qué no admitir otros mediadores de la acción salvífica de Dios?¹

1. “La dificultad mayor del cristianismo se ha focalizado siempre en la «encar-

A estas preguntas responde el documento en distintos contextos. La respuesta adecuada a la primera la encontramos a lo largo de toda la exposición. Nosotros nos centraremos en los nn. 32-49, como ya hemos anunciado. Para la respuesta a la segunda pregunta, nos detendremos en los aspectos más específicamente cristológicos contenidos en la tercera parte, principalmente en los nn. 103-104 y 113, teniendo en cuenta que toda esta tercera parte pretende ser su respuesta. La tercera pregunta aparece además desarrollada, en cuanto al planteo de sus términos, en los números inmediatamente siguientes al n.18, vale decir nn. 19-22 (cf. nn. 8-12) y, al respecto, también podemos afirmar que la respuesta adecuada figura a lo largo de todo el documento, aunque aquí nos limitaremos a estudiar la que se da en el núcleo cristológico central, en los nn. 32-49.

Todo el documento, pues, que intenta una teología cristiana de las religiones, está motivado por estas cuestiones cristológicas a las que quiere responder. *Nuestra exposición no será sino una lectura comentada, tanto de estas preguntas fundamentales como de las respuestas dadas por la CTI*, teniendo en cuenta el contexto teológico no explicitado en el mismo documento.

2. El debate cristológico (I.5: 8-12; 18-22)

Comenzamos por este último aspecto, que constituye el contenido de la tercera pregunta que encontramos en el n. 18. Se trata de saber si, al margen de la mediación salvífica de Jesucristo, pueden admitirse otras mediaciones, o dicho de otro modo, “¿son las religiones mediaciones de salvación para sus miembros?” (n. 8).

En esta primera parte de CR encontramos formuladas, en breve reseña, las dificultades y las motivaciones de las cuales

nación de Dios», que confiere a la persona y a la acción de Jesucristo las características de unicidad y universalidad en orden a la salvación de la humanidad. ¿Cómo puede un acontecimiento particular e histórico tener una pretensión universal? ¿Cómo entrar en un diálogo interreligioso, respetando todas las religiones y sin considerarlas de antemano como imperfectas e inferiores, si reconocemos en Jesucristo y sólo en él al salvador único y universal de la humanidad? ¿No se podría concebir la persona y la acción salvífica de Dios a partir de otros mediadores además de Jesucristo?” CR 18.

parten los teólogos defensores del pluralismo de mediaciones salvíficas. También encontramos una síntesis y tipificación de sus revolucionarias propuestas.

En cuanto a las motivaciones, algunas son más inmediatas y prácticas y otras más fundamentales y subyacentes. Entre las primeras, se mencionan la necesidad de elaborar una teología de las religiones, “a partir de criterios que sean aceptados por todos, es decir, que no sean exclusivos de una determinada tradición religiosa” (n. 6), en una época que valora el diálogo y la tolerancia.

“Esta posición brota, entre otras razones, de cierta mala conciencia debida a la unión de la acción misionera del pasado a la política colonial... Trata de reconocer las riquezas de las religiones y el testimonio moral de sus miembros y, en última instancia, pretende facilitar la unión de todas las religiones para un trabajo conjunto por la paz y por la justicia en el mundo” (n. 12).

En la versión del “soteriocentrismo” se espera, de este modo, avanzar “en el compromiso afectivo de cada religión con la humanidad que sufre” (ibid.).

Entre las motivaciones que sirven de subyacente basamento epistemológico, se mencionan fundamentalmente dos: “el problema de la verdad de las religiones” (nn. 13-15) y “la cuestión de Dios” (nn. 16-17). Con estas dos cuestiones, se vincula un abanico de temas tales como la distinción kantiana entre *noumenon* y *phenomenon* y también la diferencia entre “Dios en sí mismo, inaccesible para el hombre, y Dios manifestado en la experiencia humana”. Sobre todo esto evitamos ahondar, puesto que es objeto de otro estudio en el marco del presente Seminario.

Antes de resumir la respuesta de los teólogos del pluralismo salvífico a la pregunta abierta anteriormente acerca del valor salvífico de las diversas religiones, CR pasa revista a las diferentes respuestas posibles, tal como se han dado hasta el presente. En los nn. 8-12 encontramos planteadas, tipificadas y explicitadas las distintas posturas teológicas en torno a esta cuestión, las cuales se reducen fundamentalmente a tres. El n. 9, haciéndose eco de una nomenclatura ya consagrada por el uso, las enumera: *eclesiocentrismo* exclusivista, *crisocentrismo* inclusivo, *teocentrismo* pluralista; esta última postura puede presentarse en una doble versión: o bien admitiendo una cristología normativa, o

bien con una cristología no normativa.² Los nn. 10-12, pasan a caracterizar cada una de las mismas.

La postura eclesiocéntrica, que ya no encuentra seguidores entre los teólogos católicos, postulaba un exclusivismo salvífico como resultado de una mala comprensión del axioma patristico: "*extra Ecclesiam nulla salus*". Dicho en clave cristológica puede traducirse como "Cristo *contra* las religiones". Sólo alcanzarían salvación, según esta postura, quienes se encuentren insertados sacramentalmente en la Iglesia visible (cf. 66).³

La postura cristocéntrica, inclusivista, que el documento hace suya, es la más común en la teología católica, y puede resumirse así: "Cristo *en* las religiones". Se acepta que la salvación pueda alcanzarse en otras religiones, pero se les niega a éstas autonomía salvífica. Sólo Jesucristo es mediador universal de la salvación, y ésta puede llegar secretamente a los hombres en su medio cultural, cuya expresión suprema es la religión.⁴

2. Cf. J.P. SCHINELLER, *Christ and Church: a spectrum of views*, en *Theological Studies* 37 (1976) 545-566, con cuadro sinóptico y sumario de las posturas en pp. 550 y 563. P. KNITTER, *No Other Name?* Maryknoll/N.Y., Orbis Books, 1985, para la nomenclatura principalmente los capítulos 2 y 3. Disponemos de la traducción italiana *Nessun altro nome?* Brescia, Queriniana, 1991; ID., *La teología de las religiones en el pensamiento católico*, en *Concilium* 22 (1986/1) 123-134; J. DUPUIS, *Jesucristo al encuentro de las religiones*. Madrid, Paulinas, 1991, pp.143-152; ID., *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*. Paris, Cerf, 1997, pp. 271-306; C. MOLARI, *La fede cristiana in tensione tra lo specifico e l'universale*, en J. HICK-P.F. KNITTER (ed.), *L'unicità cristiana: un mito?* Assisi, Cittadella, 1994, pp. 11-48; ID., *Le ragioni dell'universalità cristiana*, en G. D' COSTA (ed.), *La teologia pluralista delle religioni: un mito?* Assisi, Cittadella, 1994, pp. 11-37; M. DE FRANÇA MIRANDA, *O encontro das religiões*, en *Persp. Teol.* 26 (1994) 9-26, principalmente pp. 12-14, 19-22; H. KESSLER, *Pluralistische Religionstheologie und Christologie*, en R. SCHWAGER (ed.) *Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie* (Quaestiones disputatae 160) Freiburg, Herder, 1996, pp. 158-173.

3. En los orígenes el axioma "*extra Ecclesiam nulla salus*" tiene un valor exhortativo para quienes se han separado o están tentados de separarse de la Iglesia (cf. CR 70). Para la historia de la interpretación cf. J. DUPUIS, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, o.c., pp.131-166. La interpretación exclusivista de este adagio patristico por parte del jesuita norteamericano Leonard Feeney, motivó la carta del Santo Oficio al arzobispo de Boston del 8 de agosto de 1949 (DS 3866-3873). Allí se precisa el alcance de la enseñanza de Pío XII en *Mystici Corporis*. Ambas intervenciones del magisterio se resumen en CR 66.

4. En distintos pasajes de la IIª y IIIª parte, cuyo análisis es objeto de otro estudio, CR fundamenta su doctrina citando RM 28-29; 55-56.

Por último, la postura teocéntrica, que da la motivación inmediata a la redacción de este documento, y que el n. 12 describe con sus dos variantes, admite “un pluralismo de mediaciones salvíficas legítimas y verdaderas” (cf. nn. 19-20). Según la primera variante, Jesucristo, sin ser constitutivo de la salvación, es considerado como normativo de la misma, pues es quien mejor la expresa, como paradigma de mediador y de revelador del amor de Dios. Sin él, no obstante, no nos quedaríamos sin salvación, sino sin su expresión más perfecta. Esta postura, así expuesta, puede encontrar su resumen en la expresión: “Cristo *por encima* de las religiones”. Según la segunda variante, Jesucristo no es ni constitutivo ni normativo de la salvación. Dada la trascendencia de Dios, resulta imposible comparar los distintos sistemas religiosos y hablar de una superioridad del cristianismo. Su resumen puede ser este: “Cristo *junto a* las religiones”. Una versión “soteriocéntrica”, radicaliza aún más esta postura, al poner el énfasis en la salvación y en el compromiso de las religiones con la humanidad doliente.⁵

El primer comentario que podemos hacer sobre la presentación que CR brinda de este debate, es que la exposición sigue casi paso a paso las ideas, el orden y hasta las palabras del artículo de uno de los miembros de la Subcomisión redactora, el jesuita Mario de França Miranda, trabajo que ya hemos citado en la nota 2. Esta misma observación se extiende a toda la primera parte de CR, dedicada a la presentación del *status quaestionis* de la teología de las religiones. La principal diferencia entre el texto de la CTI y dicho artículo consiste en que, en la redacción de CR, se eliminan las referencias a los teólogos que representan las posturas teológicas reseñadas. Estas referencias y el recurso a otros artículos posteriores del mismo autor, así como la lectura de otros trabajos de diversos autores, podrán servirnos de ayuda valiosa en la comprensión y comentario de los números cuyo estudio abordamos.⁶

5. La caracterización de estas posturas que hace el documento, según el esquema: “Cristo *contra*, Cristo *en*, Cristo *por encima*, Cristo *junto a* las religiones”, puede verse en P. KNITTER, *La teología de las religiones en el pensamiento católico*, en *Concilium* 22 (1986/1) 123-134, quien a su vez las toma del libro de H.R. NIEBUHR, *Cristo y la cultura*. Barcelona 1968.

6. A los libros y artículos citados en nota 2, podemos añadir: M. DE FRANÇA

“El teocentrismo –leemos al comienzo del n. 12– pretende ser una superación del cristocentrismo, un cambio de paradigma, una revolución copernicana”. Sin mencionarlo, se está caracterizando esta corriente con las mismas palabras de su representante más radical y conocido, el presbiteriano John Hick.⁷ Este cambio de paradigma conlleva una nueva visión cristológica, cuyas notas más salientes procuraremos mostrar.

Mencionemos, en primer lugar, que el carácter único y universal de la obra salvífica de Jesucristo, fundado en su condición de Palabra divina encarnada y de Hijo eterno de Dios, constituye, según este autor, una afirmación culturalmente condicionada, comprensible entre los seguidores de Jesús en el cristianismo primitivo, para expresar la transformación que él había significado para sus discípulos en orden al encuentro con Dios. Pero el estudio exegético mostraría que Jesús nunca se habría autodenominado Mesías ni Hijo de Dios, ni habría permitido a otros el empleo de estos títulos. Desde las teologías de los diversos escritos neotestamentarios hasta las definiciones de los grandes concilios cristológicos, se asiste a un proceso de progresiva ontologización de las metáforas, en términos de la filosofía griega; se pasará así del metafórico Hijo de Dios al metafísico Dios Hijo, consubstancial al Padre, segunda persona de la Trinidad.

En otros términos, la fe en la encarnación y en la divinidad de Jesús es de carácter mítico y requiere ser reinterpretada. Su verdad se sitúa en el plano de la metáfora y tiende a despertar una

MIRANDA, *Diálogo inter-religioso e fé cristã*, en Persp. Teol. 29 (1997) 33-54; ID., *Jesucristo y el diálogo de las religiones*, en AAVV, *El misterio de la Trinidad en la preparación del gran jubileo*. Buenos Aires, San Pablo, 1998, pp. 99-140. Por la extensión de su obra y la profundidad de sus análisis resultan fundamentales para el tema los numerosos trabajos de J. DUPUIS, *Jesucristo al encuentro de las religiones*. Madrid, Paulinas, Cerf, 1991; ID., *Le débat christologique dans le contexte du pluralisme religieux*, en NRT 113 (1991/6) 853-863; ID. *Homme de Dieu, Dieu des hommes*; cap. VI, pp. 205-243. Paris, Cerf, 1995; ID. *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*. Paris, Cerf, 1997; ID., *Cristo universale e vie di salvezza*, en Angelicum 74 (1997) 193-217. Además de los trabajos que acabamos de citar, el autor ha escrito muchos otros relativos a la teología pluralista de las religiones.

7. Cf. J. HICK, *God and the Universe of Faiths*. New York, St. Martin's Press, 1973, p. 131, idea sobre la que vuelve en diversos pasajes de su prolífica producción.

actitud. Afirmar del individuo Jesús que él es la encarnación de Dios, es afirmar la identidad numérica entre el amor (*agápe*) de Jesús y el amor de Dios; en su amor obra la *agápe* divina eterna en forma finita; en otras palabras, en el amor de Jesús se historiza el amor divino, haciéndose carne. Por esto mismo, es legítimo decir que Jesús era *totus Deus*, “completamente Dios”, pero *no totum Dei*, “el todo de Dios”.⁸

De este modo, los cristianos encuentran verdaderamente a Dios en Jesús, pero *él no es el único a través del cual los hombres pueden encontrarse con Dios*, puesto que él no puede ser su revelación exhaustiva, al estar limitado por una geografía, un tiempo y un contexto cultural. Podemos considerar que ésta es la base común que, con diversas formas de expresión y distintas acentuaciones, sostendrán y repetirán los autores del teocentrismo salvífico pluralista.⁹ ¿Cuál es, pues, el significado exacto de Cristo como mediador de salvación? Es aquí que vemos aparecer dos líneas divergentes de respuesta.

“Un grupo de teólogos —afirma el documento— atribuye a Jesucristo un valor normativo, ya que su persona y su vida revelan, del modo más claro y decisivo, el amor de Dios a los hombres” (n. 19). Tal es la postura, entre otros, de P. Tillich, P. Knitter, H. Küng, R. Panikkar (en sus últimos escritos).¹⁰ En esta concepción, el víncu-

8. Ibid., p. 159: “Queremos decir que Jesús era *totus Deus*, ‘completamente Dios’ en el sentido de que su *agápe* era auténticamente la *agápe* de Dios operante sobre la tierra, pero no que él fuese el *totum Dei*, ‘el todo de Dios’ en el sentido de que su *agápe* divina estaba completamente expresada en cada una o sólo en algunas de sus acciones”.

9. Cf. CR 20-21 donde podemos comprobar que el resumen de la postura teocéntrica sigue fielmente el pensamiento de J. Hick.

10. A modo de ilustración citamos a P. Knitter, quien en la conclusión de *No other Name?* dice: “En el evento histórico de Jesucristo quizá ha sucedido algo que supera sorprendentemente a todos los otros eventos. Quizá la revelación histórica de Dios en Jesús —limitada y relativa como toda la historia— contiene y explica todas las otras revelaciones históricas relativas. Quizá cuanto se verificó en la historia de Jesús va más allá de todo lo que encontramos en el inconsciente colectivo y en los mitos de la humanidad”. En el mismo sentido H. Küng: “Soy cristiano porque... confío en que Dios... se ha revelado personalmente, de manera incomparable, y para mí decisiva, en la vida y en la obra, en el sufrimiento y en la muerte del judío Jesús de Nazaret... Él es... para nosotros *el camino, la verdad y la vida*... Jesucristo es para los cristianos la norma *reguladora decisiva*”, en *What is True Religion? Toward an Ecumenical Criteriology*, en L. SCHWIDLER (ed.), *Th-*

lo entre Jesús y Dios en su carácter de mediador, resulta para nosotros débil e insuficiente, reducido a lo meramente funcional y no fundado en la ontología, diluyéndose así la fe en la encarnación de Dios. Pero, además, como lo señala el mismo documento: “La dificultad mayor de esta concepción está en que no ofrece, ni hacia adentro ni hacia fuera del cristianismo, una fundamentación de esta normatividad que se atribuye a Jesús” (n. 19).

Más radical aún resulta la postura del mismo Hick, para quien las afirmaciones fundamentales de las diferentes tradiciones religiosas, personalistas o impersonalistas, reflejan experiencias que constituyen las maneras diferentes y *equivalentes*, al mismo tiempo, en que la Realidad última (*Ultimate Reality, Real*) ha afectado la vida humana. En efecto, lo Real “en sí” (*an sich*) es del todo trascendente y debe ser distinguido de lo Real vivido y pensado diversamente en las diferentes culturas. Pero en las distintas tradiciones religiosas, teístas y no teístas, “se opera la transformación de la existencia humana, del egocentrismo a la centralidad de lo real”.¹¹ De allí que resulte imposible postular una cristología normativa. En efecto, “la tradición cristiana es vista como uno de los tantos contextos de salvación, en el interior de los cuales se está verificando la transformación de la existencia humana desde la ego-centralidad a la Dios-centralidad, o a la Realidad-centralidad. En consecuencia si se reivindica que el cristianismo constituye un ambiente más favorable que otras religiones para esta transformación, este axioma debe ser demostrado con evidencia histórica”.¹² Es precisamente esto lo que no aparece verificado por los hechos, ni en el plano de la santidad ni en aquel del progreso social.¹³

Párrafo aparte merece la postura teológica de aquellos que reiteran esta problemática al distinguir entre Cristo y Jesús. Ad-

ward a Universal Theology of Religion. Maryknoll/New York, Orbis Books, 1987, citado según J. DUPUIS, *Jesucristo al encuentro de las religiones*, p. 271 s.

11. J. HICK, *An Interpretation of Religion*, o.c. pp. 239-240. Cf. los finos análisis de J. DUPUIS, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, o.c. pp. 390-392.

12. J. HICK, *La non assolutezza del cristianesimo*, en J. HICK-P.F. KNITTER, *L'unicità cristiana: un mito?* Assisi, Cittadella, 1994, p. 91.

13. *Ibi*, pp.92-99.

miten decir que “Jesús es Cristo, pero Cristo es más que Jesús”. Este pensamiento aparece condensado en el n. 22, en forma impersonal, y entre sus portavoces se destaca Raimundo Panikkar. Para él, en efecto, Cristo es el nombre o símbolo de la misma realidad desconocida que puede ser descubierta y nombrada con otros nombres (*Rama, Krsna, Iævara, Purusa...*) en el corazón de otras tradiciones religiosas. Los cristianos lo llaman Cristo pues por él alcanzan este misterio decisivo.¹⁴ Se consagra de este modo, en el fondo, una ruptura entre el Verbo y Jesús, o entre el Cristo de la fe y el Jesús de la historia, pese a sus esfuerzos de explicación. Los vínculos entre Cristo (o el Verbo) y Jesús son meramente funcionales. De allí que la consecuencia sea que los cristianos, al no poseer un conocimiento exhaustivo de Cristo, tampoco ejercemos un monopolio sobre él. Según Panikkar, los cristianos, gracias al estudio de las otras religiones, debemos interpretar a Jesús como una “cristofanía” entre otras, y abandonar, así, nuestra cristología tribal.¹⁵

En el teocentrismo pluralista, nos encontramos, pues, ante un *vaciamiento del concepto eclesial de encarnación* según el molde del concilio de Calcedonia, en nombre del diálogo y de una her-

14. Cf. R. PANIKKAR, *The Unknown Christ of Hinduism: Towards an Ecumenical Christophany*. London, Longman, Darton and Todd, 1981. Se trata de la nueva edición, revisada y aumentada de su obra homónima (1964), con nuevo subtítulo, donde radicaliza sus posturas. Para el análisis detenido de su pensamiento en este libro y su ulterior evolución cf. J. DUPUIS, *Jesucristo al encuentro de las religiones*, o.c., pp. 257-264; ID., *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, o.c., pp. 225-230, 578-579. Del primer libro de Dupuis (p. 260 s) nos permitimos tomar una cita significativa del pensamiento de Panikkar: “El cristiano es el que descubre... a Cristo *en* y *a través* de Jesús, el hijo de María... Sin Jesús no hay Cristo para el cristiano... A través de Jesús el cristiano puede descubrir a Cristo presente en las otras religiones... La relación a la que se refiere vuestra pregunta es de identidad total en una dirección: Jesús es Cristo. Pero está abierta en otra dirección: Cristo es Jesús. Como persona no puede agotar el misterio... Cristo es «más» (*aliud* o *aliquid*, pero no *alius*) que Jesús. Esto es cierto incluso en la economía cristiana normal... Jesús resucitado es Cristo. En ese sentido, no sólo Jesús, sino también Cristo pertenece a la historia. Pero Cristo es transhistórico (lo que no significa menos que histórico, sino más)”. Cf. *Salvation in Christ*. California, Santa Bárbara, 1972.

15. Cf. R. PANIKKAR, *Cristofanía. Nove Tesi*. Bologna, Dehoniane, 1994; véase sobre todo la tesis V: “La cristofanía es la superación de la cristología”, pp. 30-33. Esta obra breve puede considerarse como el resumen de su pensamiento en sus últimas expresiones.

menéutica en cuya base epistemológica está la afirmación de la *relatividad de todo conocimiento nuestro respecto de la Realidad última o del Misterio cristico*. En conclusión, al ser la *Realidad* o el *Misterio* “universalmente activo y presente, ninguna de sus manifestaciones puede pretender ser la última y definitiva” (n. 16). Jesús es sólo una manifestación o revelación relativa de esa Realidad divina o de Cristo (o del Logos), que también se encarna en los fundadores de otras religiones.

3. La única mediación de Jesús (II.2: 32-49)

Ante este planteo, la CTI dará su propia respuesta doctrinal *dentro de la fe cristiana*, en la segunda parte del documento (nn. 27-79), desde una visión trinitaria y eclesial de la salvación universal querida por Dios para todos los hombres, presentando “los presupuestos teológicos fundamentales” que deben presidir el diálogo interreligioso y los criterios de valoración de las distintas religiones.

Centramos nuestra atención en el núcleo cristológico (nn. 32-49), que a su vez está subdividido en tres partes: A. *Algunos temas neotestamentarios* (nn. 32-39); B. *Motivos de la tradición recogidos en el reciente magisterio de la Iglesia* (nn. 40-48); C. *Conclusiones* (n. 49).

La respuesta, como puede verse por los títulos y comprobarse por la lectura del texto, aparece dada a nivel preferentemente bíblico, patrístico y magisterial, vale decir en el plano de una teología positiva, que sigue un estilo asertivo más que explicativo de los datos de la fe. Se trata de un estilo propio de este género de documentos, que es también el del magisterio de la Iglesia e invita a un ahondamiento especulativo que excede los límites de este simple comentario.¹⁶

16. Cf. A los trabajos ya citados en nota 6 podemos añadir: M. BORDONI, *Singolarità ed universalità di Gesù Cristo nella riflessione cristologica contemporanea*, en *L'unico e i molti. La salvezza in Gesù Cristo e la sfida del pluralismo*, a cura di PIERO CODA. Roma, Mursia-PUL, 1997, pp. 67-108.

a. Algunos temas neotestamentarios

A lo largo de los nn. 32-39, se busca fundar la mediación única y universal de Jesús en las afirmaciones del Nuevo Testamento. Según éste, la misma aparece vinculada con los siguientes aspectos: el *designio salvífico universal* de Dios (nn. 32 y 37); la *misión universal de la Iglesia* (n. 33); la *creación* (nn. 35 y 36), la *encarnación* (nn. 36 y 37) y el *misterio pascual* (n. 35 y 37); su condición de *nuevo Adán* (n. 35); la *relación de todo hombre con el Dios de Jesucristo y con su obra salvadora*, anterior a su propia conversión y a un claro conocimiento de Jesús (nn. 34.36.38-39).

Teniendo en cuenta estos aspectos mencionados en CR, nos permitimos enumerarlos y agruparlos con orden propio, a modo de sencillo comentario.¹⁷

1. *La voluntad salvífica universal de Dios*, cuyo designio salvador se actúa siempre y únicamente *mediante la fe en Jesús*, constituye una afirmación constante del Nuevo Testamento. En efecto, “no hay bajo el cielo otro nombre dado a los hombres por el que nosotros podamos salvarnos” (Hch 4,12). La universalidad de la bendición divina en Abraham encuentra su cumplimiento en la bendición de todos en Cristo (n. 32). Esta universalidad de la mediación salvadora de Jesucristo, se conecta con la voluntad salvífica universal de Dios, según el texto de 1 Tm 2, 5-6: “No hay más que un solo Dios y un solo mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús, que se entregó a sí mismo en rescate por todos”. De este modo “la unicidad del mediador corresponde a la unicidad del Dios que quiere salvar a todos” (n. 37).

2. *La misión universal* dada por Jesús resucitado a sus discípulos implica la universalidad de su obra salvadora y de su mensaje. Bien pronto la comunidad primitiva comenzará su misión a los gentiles eliminando toda diferencia entre éstos y los judíos. Las citas bíblicas muestran como aun antes de la resurrección, el mismo Jesús, que limitó su ministerio al pueblo de Israel, no excluye a los gentiles de la salvación: alaba la fe del centurión y de la mujer sirofenicia, y anuncia que muchos vendrán de oriente y occidente a sentarse a la mesa del reino, mientras que los judíos serán echados fuera (n. 33).

17. El análisis exegético ha ocupado una de las sesiones del presente Seminario.

3. *La creación de todo en Cristo, por medio de él y para él* según las afirmaciones de los textos paulinos (1 Co 8,6; Ef 1, 3-10; Hb 1,2; Col 1, 15-20), es vinculada con el *misterio pascual* y con la *encarnación* en él implicada: “esta causalidad de Cristo en la creación está en relación con la mediación salvadora hacia la cual se dirige” (n. 35). Al comentar los textos neotestamentarios sobre la unicidad de la mediación de Cristo (1 Tm 2, 5-6; Hb 8,6; 9,15; 12,24), se concluye: “aquí se trata de la significación universal de Jesús en cuanto es el Hijo de Dios encarnado. Es el mediador entre Dios y los hombres porque es el Hijo hecho hombre que se ha entregado a la muerte en rescate por todos” (n. 37). Estos aspectos, íntimamente unidos entre sí, fundan la *recapitulación* de todas las cosas en él, la *capitalidad* de su gracia sobre la Iglesia, la *extensión universal* de su salvación y de su gracia, así como su *señorío* sobre todo el universo (n.35). Y respecto de la teología joánica del prólogo del cuarto evangelio, se afirma: “El Logos ha ejercido ya la mediación creadora no sin referencia a la encarnación y salvación futuras” (n. 36). Ya se trate, pues, de la teología paulina o de la joánica, creación, encarnación y salvación universal son siempre tres aspectos intrínsecamente vinculados.

4. *Cristo como “último Adán”* según San Pablo, y la comparación y contraposición de ambos (1 Co 15, 20-22.44-49; Rm 5, 12-21), constituyen el fundamento para atribuir a Cristo y a su obra una relevancia y repercusión universales, análogas a las del primer hombre y primer pecador. “La vocación de todo hombre, que ahora lleva la imagen del Adán de tierra, es hacerse imagen del Adán celeste” (n. 35).

5. *La salvación de Jesús puede llegar incluso a aquellos que no lo conocen.* Tal conclusión parece poder fundarse legítimamente en textos como Hch 10, 34 s; 17, 22-31. Pedro, en efecto, afirma: “Verdaderamente comprendo que Dios no hace acepción de personas, sino que en cualquier nación el que le teme y practica la justicia le es grato”. ¿Sucede esto último al margen de la mediación salvadora de Jesús? En su discurso a los atenienses, en el Areópago, San Pablo parece reconocer los valores positivos de la búsqueda de Dios a tientas realizada en la filosofía de los griegos “que, si no ha llegado al conocimiento del verdadero Dios, no por ello estaba en un camino enteramente equivocado” (n. 38). Lo bueno que no procede de un conocimiento explícito de fe en Jesu-

cristo ¿acontece fuera de su influjo salvador? El n. 36 invoca Jn 1,9: Jesús, el Logos, “viene a los suyos”, a los hombres de este mundo, como luz desde antes de su aparición histórica.¹⁸ Así pues, algunos textos bíblicos, según los nn. 34.36.38-39, no hablan sólo de la universalidad de la voluntad salvífica divina, del único Dios y del único mediador de salvación, sino de la modalidad oculta en que dicha salvación puede llegar a los que no conocen a Jesucristo, con anterioridad a la acogida del mensaje.

La última frase del n. 39, resume las conclusiones del recorrido bíblico en confrontación con las posturas extremas del exclusivismo y del teocentrismo pluralista:

“Ni una limitación de la voluntad salvadora de Dios, ni la admisión de mediaciones paralelas a las de Jesús, ni una atribución de esta mediación universal al Logos eterno no identificado con Jesús resultan compatibles con el mensaje neotestamentario”.

b. Motivos de la tradición recogidos en el reciente magisterio de la Iglesia

Los nn. 40-48 recogen una selección de aquellos temas patristicos que expresan la significación universal de Cristo y que han encontrado eco en el magisterio eclesial más reciente, especialmente en el Concilio Vaticano II. Tres son los motivos seleccionados: la teología de las “*semillas del Verbo*” (*semina Verbi, Lógos spermatikós*, nn. 41-45); la *unión del Hijo de Dios con todo hombre* en virtud de la encarnación (nn. 46-47); y la *dimensión cristológica de la imagen* (n.48).

El n. 41 simplemente enuncia *el primero de los motivos*: “Fuera de los límites de la Iglesia visible, y en concreto en las diferentes religiones se pueden hallar «semillas del Verbo», anotando enseguida su frecuente combinación en la patristica con el motivo joánico de la luz que ilumina a todo hombre y el de la “preparación evangélica”, expresión acuñada por Eusebio de Cesarea.

18. Esta exégesis coincide con la propuesta por A. FEUILLET, *Le prologue du quatrième évangile*. Paris, Desclée De Brouwer, 1968, pp.62-76. Cf. *ibid.* las pertinentes palabras de comentario a dicha interpretación hechas por M.-J. Le Guillou en el prefacio del libro, pp.10-13.

De todo lo cual se brindan las referencias al magisterio conciliar y pontificio (AG 11.15; LG 16.17; NA 2; RM 56). Los nn. 42-44 presentan sucesivamente la doctrina tal como fue expresada por San Justino, su iniciador (n. 42), y por San Clemente de Alejandría (n. 43), destacando, por último, un rasgo común a ambos (n. 44). El n. 45 está dedicado a San Ireneo, en quien no se encuentra explícitamente este tema, aunque su teología resulta equivalente y se orienta en el mismo sentido.

Según la notable doctrina de Justino, el Logos creador en quien se encuentra la razón y la verdad en plenitud, ha sembrado por doquier, en el universo que ha creado, semillas de esta verdad y razón, que en su totalidad sólo podemos encontrar en Jesucristo.

“Por ello desde siempre ha habido quien ha vivido de acuerdo con el Logos, y en este sentido ha habido «cristianos», aunque han tenido sólo el conocimiento según una parte del Logos seminal”.

A éste solamente los cristianos lo conocen en su integridad.¹⁹

Igualmente admirable resulta la enseñanza de Clemente de Alejandría, para quien, con anterioridad a la encarnación del Logos, existe una siembra de sus semillas de verdad que podemos encontrar entre griegos y bárbaros y en el conjunto de la reflexión filosófica, aunque con mezcla de cizaña. Sólo en el Logos encarnado encontramos la verdad toda entera. Pero la filosofía ha tenido para los griegos una función análoga a la ley entre los hebreos. Existe, no obstante, una diferencia entre la revelación de Dios en el Antiguo Testamento y entre los filósofos.

19. Entre las diversas referencias a las obras de Justino, citadas a pie de página, escogemos la siguiente de singular fuerza expresiva: “Nosotros hemos recibido la enseñanza de que Cristo es el primogénito de Dios, y anteriormente hemos indicado que Él es el Verbo, de que todo el género humano ha participado. Y así, *quienes vivieron conforme al Verbo, son cristianos*, aun cuando fueron tenidos como ateos, como sucedió entre los griegos con Sócrates y Heráclito y otros semejantes, y entre los bárbaros con Abrahán, Ananías, Azarías y Misael, y otros muchos cuyos hechos y nombres, que sería largo enumerar, omitimos por ahora. De suerte que también los que anteriormente vivieron sin razón, se hicieron inútiles y enemigos de Cristo y asesinos de quienes viven con razón; *mas los que conforme a ésta han vivido y siguen viviendo son cristianos* y no saben de miedo ni turbación” (*Apologia* I 46, 2-4; cf BAC 116, 232 s). El subrayado es nuestro.

Múltiples referencias de interés brindan las notas infrapaginales de las obras del ilustre alejandrino. No sólo en Grecia sino en todas partes el Logos ha ejercido su influjo enseñando verdades divinas a las naciones por medio de los antiguos “filósofos”. Aun las doctrinas orientales tienen un papel positivo en el designio salvador. Clemente de Alejandría es el primer escritor cristiano que menciona a Buda.²⁰

Ireneo es el tercero de los Padres cuyo pensamiento es invocado y resumido. En todas las épocas el Logos divino estuvo junto a los hombres acompañándolos. Al encarnarse “trajo toda la novedad viniendo en persona” (*Adv. Haer.* IV 34,1); trajo la salvación, aunque ésta ya había sido anunciada y sus efectos se habían dejado sentir anteriormente.²¹

No es éste el lugar para detenernos en la teología del conocimiento del Dios “invisible” según el teólogo más importante del s.

20. La siguiente cita que reproducimos no es aducida en el documento; ella nos da cuenta de su extensa cultura y de su audaz vigor reflexivo: “Así, pues, la filosofía, bien de gran utilidad, floreció hace tiempo entre los bárbaros y fue dispueta entre las naciones; luego llegó también a los griegos. La manifestaron públicamente los profetas de Egipto, los caldeos de Asiria, los druidas de Galacia, los samaneos de Bactriana, los filósofos celtas, los Magos de Persia (quienes con su ciencia preanunciaron el nacimiento del Salvador, siendo guiados por una estrella en su caminar hacia el país de Judea), y, además de otros filósofos bárbaros, los gimnosofitas de India. Y estos últimos son de dos categorías: los llamados sarmanes y los brahmanes... Entre todos los habitantes de India hay quienes obedecen las prescripciones de Buda. A éste le honran como dios por su extrema dignidad” (*Stromata* I 71, 3-6; Cf Fuentes patrísticas 7; ed. M. MERINO RODRÍGUEZ. Madrid, Ciudad Nueva, 1996, 225-227).

21. Muy significativo y hasta desconcertante puede resultar el texto siguiente: “El conocimiento del Padre es el Hijo; y el conocimiento del Hijo es revelado por el Padre por intermedio del Hijo. Y es por eso que el Señor decía: «Nadie conoce al Padre sino el Hijo, ni al Hijo sino el Padre, y todos aquellos a quienes el Hijo se los revelará». Pues la palabra «revelará» no tiene un sentido exclusivamente futuro, como si el Verbo no hubiera comenzado a revelar al Padre más que luego de haber nacido de María, sino que tiene un alcance general y mira a la totalidad del tiempo. Desde el comienzo, en efecto, el Hijo, presente en la obra modelada por él, revela al Padre a todos aquellos a quienes el Padre quiere, y cuando él lo quiere, y como él lo quiere. Es por eso que en todo y a través de todas las cosas, no hay más que un solo Dios Padre, un solo Verbo, un solo Espíritu y una sola salvación para todos los que creen en él” (*Adv. Haer.* IV 6,7; SCh 100, 455). La hermenéutica del texto es sin duda compleja, pero queda muy claro el papel operante y revelador del Verbo antes de la encarnación para conducir a todos los hombres a Dios.

II.²² Sin hablar de las semillas del Verbo, su concepción de la historia es igualmente unitaria, al integrar en la historia de la salvación no sólo el tiempo de la revelación mosaica y de la venida histórica del Verbo encarnado, sino la economía premosaica.

La CTI nos ofrece en pocas líneas un resumen esencial y claro de la doctrina patrística sobre el Logos seminal. A distancia de siglos nos admira la agudeza intuitiva y la audacia expresiva de estos verdaderos forjadores de un pensamiento teológico sólido y fecundo que, en un contexto cultural y religioso muy diferente del nuestro, han puesto las bases de lo que hoy llamamos “teología de la historia” y nos resultan guías seguros e inspiradores a la hora de pensar una teología cristiana de las religiones. Es siempre el Logos que habría de encarnarse, y que es *personalmente identificado con Jesús*, quien está en el origen de esta sabiduría de griegos y bárbaros; sabiduría que de suyo orienta hacia Jesucristo, en quien está en toda su plenitud, como en su fuente. La presencia de estas semillas del Verbo en la sabiduría de los antiguos “filósofos” es lo que permite reconocer de algún modo como cristianos a quienes viven según ella.

Es claro que la CTI no intenta darnos un registro exhaustivo de los ecos en el magisterio de la Iglesia del tema patrístico del Verbo seminal. Éste aparece, por ejemplo, en la primera de las encíclicas de Juan Pablo II, que no es aquí citada (cf. RH 11).

En cuanto a las doctrinas de San Justino y de San Clemente Alejandrino, tanto como la de San Ireneo, habían sido ya estudiadas y citadas en referencia a la teología de las religiones dentro de la teología católica²³ y del magisterio eclesial. La lectura de los medulosos trabajos de J. Dupuis ya citados, nos convence plenamente acerca del aporte notable, aunque indirecto, que han brindado las obras de este mismo autor en la elaboración de la doctrina de CR en ésta y otras partes del documento. En efecto, en

22. Cf. J. OCHAGAVÍA, *Visibile Patris Filius. A Study of Ireneus' Teaching on Revelation and Tradition*. Romae, Orientalia Christiana Analecta, 1964; A. ORBE, *Introducción a la teología de los siglos II y III*. Roma-Salamanca, Sígueme, 1988, pp. 9-32; J. DUPUIS, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, o.c., pp. 97-105.

23. Cf. J. DUPUIS, *Jesucristo al encuentro de las religiones*, o.c., pp. 185-187. Aquí remite, para un mayor desarrollo del tema, a su estudio *Jesus Christ and*

la primera de las obras citadas encontramos la exposición de la doctrina sobre la presencia salvífica del Logos en la historia y su alcance cósmico, según dichos Padres. El orden es diferente: Justino, Ireneo, Clemente; que es el mismo que se encuentra en su segundo y más voluminoso libro, el cual es editado en 1997, aunque en su elaboración resulta contemporáneo de nuestro documento.²⁴ En este último libro podemos también encontrar una comparación entre sus doctrinas, detectando elementos comunes.

Los nn. 46-48 abordan *el segundo de los motivos patrísticos* de amplio eco en el magisterio eclesiástico más reciente: “El Hijo de Dios se ha unido a todo hombre”. Las referencias principales son GS 22 y RM 6 “entre muchos otros lugares”. Los documentos mayores del magisterio Juan Pablo II, así como sus catequesis y homilías, atestiguan abundantemente, en efecto, el carácter inspirador de esta doctrina patrística y conciliar. No obstante, en cuanto al modo de su empleo, podemos indicar una diferencia respecto del motivo patrístico anterior: mientras que aquél es invocado con expresa referencia a los textos patrísticos que son aducidos en nota, éste segundo motivo, en cuanto nos es dado observar, es masivamente invocado sin el recurso al apoyo textual en la patrística.

En la oveja perdida de la parábola que encontramos en Mt 18, 12-14 y Lc 15, 1-7, San Gregorio de Nisa descubre a la humanidad entera que el Hijo de Dios ha cargado sobre sus hombros al encarnarse,²⁵ San Ireneo y San Hilario de Poitiers, hacen comentarios semejantes.

El denso versículo sobre la encarnación del Verbo en Jn 1, 14, es ocasión para que varios Padres (San Hilario, San Atanasio, San Cirilo de Alejandría) pasen del sentido de habitar “entre nosotros” al de habitar “dentro de nosotros”: “del estar él en nosotros se pasa fácilmente a nuestro estar en él” (n. 46). Así el Verbo encarnado nos contiene a todos y nos reconcilia con el Padre

His Spirit. Bangalore, Theological Publications in India, 1977, pp. 3-19; Id., *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, o.c., pp. 87-130.

24. CR está incluido en la muy voluminosa bibliografía de esta obra (pp. 591-630), aunque a todas luces debemos pensar en un influjo inverso.

25. De él se reproduce en el texto (n. 46) un hermoso pasaje de *Contra apol.* XVI (PG 45, 1153).

(Cirilo),²⁶ y “en su humanidad glorificada todos podemos encontrar la resurrección y el descanso” (Hilario, *ibid.*).

Los Padres citados, principalmente San Gregorio de Nisa y San Cirilo de Alejandría, desarrollan, cada uno a su manera, la idea de que al encarnarse el Verbo se ha unido a todo el género humano, o dicho de otro modo, que se da por la encarnación una inclusión de todos los hombres en Cristo. En un documentado estudio, el jesuita L. Malevez ²⁷ ha demostrado que los Padres, sobre todo griegos, han desarrollado esta concepción valiéndose de los principios filosóficos del platonismo, con la teoría del arquetipo: siendo la naturaleza humana una realidad ideal, numéricamente una e inmanente en cada uno de los individuos, no multiplicable ni divisible, se explica que el Hijo de Dios al encarnarse asumiendo una naturaleza humana individual, se ha unido a todos los hombres, porque en su naturaleza está en cierto sentido presente y es divinizada la naturaleza universal del hombre. Malevez se esforzará por trasponer en lenguaje aristotélico-tomista esta concepción y mostrará como la adhesión de los Padres a la revelación y sus justas intuiciones no son deudoras de una determinada filosofía, aunque en ella busquen expresarse.

Los Padres no olvidan que la unión de los hombres en el cuerpo de Cristo se produce sobre todo por los sacramentos del bautismo y de la eucaristía; pero esta unión tiene a la encarnación como su fundamento objetivo. Con apoyo en Orígenes y en San Agustín, se recuerda que la significación universal de Cristo se percibe también en que los hombres quedan liberados del encierro en lo particular y nacional, al que lo someten los príncipes de este mundo (n.47).

26. “Podría decirse que el Verbo, al hacerse hombre, se unió a todos los hombres y se los volvió familiares, en virtud de la comunidad de naturaleza”. *In Joh VII* (PG 74, 20 b). En el mismo sentido: “En Cristo es la humanidad toda entera la que recibió al Espíritu, pues por el hecho de que se hizo hombre, poseyó en él toda la naturaleza”. *In Joh. V, 2* (PG 73, 753 c).

27. L. MALEVEZ, *L'Église dans le Christ. Étude de théologie historique et théorique*, en *RechScRel* 25 (1935) 257-291 y 418-440. De este estudio se hace eco Y. CONGAR, *Sur l'inclusion de l'humanité dans le Christ*, en *RSPT* 25 (1936) 489-495. También J. GALOT, *La Rédemption, mystère d'alliance*. Bruges, ML, 1965, pp.272 s.; H.U. VON BALTHASAR, *Teodramática. 3. Las personas del drama: el hombre en Cristo*. Madrid, Encuentro, 1993, pp. 216 s.

El tercero de los motivos patrísticos invocados es la dimensión cristológica de la imagen divina en el hombre. El Concilio Vaticano II ha presentado a Jesús como el “hombre perfecto”, según cuya imagen el hombre se configura para volverse más hombre. Sólo “en el misterio del Verbo encarnado se esclarece verdaderamente el misterio del hombre” (GS 22; cf. ib. 38. 41. 45). Dentro de las variadas interpretaciones patrísticas acerca del hombre hecho *a imagen de Dios*,²⁸ una corriente ve en Cristo (Verbo encarnado, muerto y resucitado), el modelo según el cual Dios ha creado a Adán. San Ireneo y Tertuliano son mencionados entre sus conspicuos representantes.²⁹ El segundo de los mencionados, es citado como fundamento de esta doctrina en GS 22.

“Si el destino del hombre —concluye el documento— es llevar la imagen del celeste (1 Co 15, 49) no parece equivocado pensar que en todo hombre tiene que haber una cierta disposición interna hacia ese fin” (n. 48).

En todo hombre, pues, habría un ordenamiento o disposición interna hacia Cristo, el “hombre celeste”, a cuya imagen todo hombre está llamado a transformarse. La frase está redactada con prudencia y cautela, evitando emplear una terminología que opte por una postura teológica determinada. Trae resonancias de la controversia suscitada en este siglo en torno al llamado problema del sobrenatural (H. de Lubac) y a las búsquedas especulativas (K. Rahner y su “existencial sobrenatural”) para explicar la relación entre naturaleza y gracia, evitando caer en el extrínsecismo o en el inmanentismo de lo sobrenatural en el hombre.³⁰

28. A. SOLIGNAC, *Image et ressemblance II. Pères de l'Église*, en *Dictionnaire de Spiritualité* VII/2 col. 1406-1425. Paris, Beauchesne, 1971.

29. Para el estudio en San Ireneo puede acudirse a la reconocida autoridad de A. ORBE, *Antropología de San Ireneo*. Madrid, BAC, 1969, pp. 89-148. Allí mismo pueden encontrarse breves pero excelentes y precisas notas sobre el tema en Tertuliano, pp. 97 s.

30. Puede resultar muy útil la lectura de L.F. LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*. Madrid, BAC, 1993, cap. 1, pp. 3-30. El subtítulo del capítulo es “El problema del sobrenatural”, con especial referencia a Rahner, Alfaro y De Lubac. El jesuita Luis Ladaria es el presidente de la Subcomisión redactora de CR.

c. Conclusiones

Tras este recorrido por la Escritura, la Tradición y el Magisterio, el n.49 enumera alfabéticamente (a-e), cinco conclusiones.

La primera (a) y la tercera (c) conectan la unicidad y univversalidad de la salvación de Cristo con la obligación de la *misión evangelizadora universal*. En efecto, tanto en a) como en c) la conclusión es la misma: “El mensaje cristiano se dirige por tanto a todos los hombres y a todos ha de ser anunciado” (49 a); “De ahí la necesidad ineludible del anuncio de Cristo por parte de la Iglesia” (49 c). Pero podemos decir que mientras que en a) se acentúa el fundamento cristológico de la misión universal, en c) se destaca la dimensión eclesiológica de la misma. De este modo, comprobamos que el cristocentrismo de la evangelización y de la salvación anunciada, así como el distanciamiento de todo eclesiocentrismo exclusivista, no pueden hacer olvidar, sin embargo, por fidelidad al mismo Cristo, el misterio de la Iglesia. Según la doctrina del mismo documento, la acción invisible de la gracia de Cristo por medio de su Espíritu, ordena y vincula con la Iglesia a los no cristianos justificados por la gracia, asociándolos secretamente al misterio pascual de Jesucristo y al misterio de su cuerpo eclesial.³¹ Pero “solamente en la Iglesia, que está en continuidad histórica con Jesús, puede vivirse plenamente su misterio” (n. 49 c).

Entre la conclusión segunda (b) y la cuarta (d) descubrimos como elemento común la *presencia universal de Jesús en su dimensión cósmica, abarcativa de toda la historia*. En b) se argumenta desde el Nuevo Testamento y la doctrina patrística del *Lógos spermatikós*. La presencia de éste entre los hombres manifestada en sus semillas, no hace olvidar ni su aparición plena en Jesús, ni la presencia simultánea del error y de la contradicción en quienes no le conocen. La encarnación y el misterio pascual dan el sentido pleno de la cercanía del Verbo a todos los hombres. En d) se admiten “otras posibilidades de «mediación» salvífica”, pero éstas “no pueden verse nunca desligadas del hombre Jesús, el mediador único”. Si bien aquí no se explicita literalmente la dimensión abarcativa de toda la historia que tiene la gracia de

31. CR 62-79; cf. especialmente nn 69.72.79.

Cristo, la misma puede legítimamente considerarse implícita en la referencia a las religiones y en “la mención de los caminos misteriosos del Espíritu, que da a todos la posibilidad de ser asociados al misterio pascual (GS 22), y cuya obra no puede no referirse a Cristo (RM 29). En el contexto de la actuación universal del Espíritu de Cristo se ha de situar la cuestión del valor salvífico de las religiones en cuanto tales”.

La quinta y última conclusión (e) recapitulativa, subraya con fuerza la unicidad y universalidad de la mediación salvífica de Cristo y saca como consecuencia que *debe excluirse “la existencia de economías diversas para los que creen en Jesús y los que no creen en él”*. Cristo es el único camino posible de acceso a Dios.

Estamos, pues, en presencia de una *síntesis de la postura cristocéntrica inclusivista* que CR identifica con la fe de la Iglesia y que hace suya, habiendo brindado a la misma su base teológica. Estamos aquí lejos del teocentrismo pluralista, que admite una diversidad de mediaciones salvíficas. *Jesús no es una mediación de revelación entre otras* de la Realidad última, así se trate de la más sublime; ni una manifestación del Lógos entre tantas. *Es su manifestación plena, no sólo en el sentido de que es la más perfecta, sino en cuanto es personalmente el mismo Verbo hecho carne* (cf. 103), misterio cuyo significado soteriológico y ontológico a la vez, explicitó la fórmula dogmática de Calcedonia. *Con su aparición histórica se vincula toda otra posibilidad de mediación salvífica, pero en intrínseca relación con su gracia, la oculta obra de su Espíritu y la referencia a su Iglesia.*

4. Cristo en el diálogo interreligioso (CR III: 103-104; 113)

Cerramos nuestro comentario con algunas breves reflexiones sobre tres números ubicados en la IIIª parte. En ellos procuramos descubrir elementos cristológicos específicos, a modo de respuesta a la segunda de las tres preguntas que encontrábamos en el n. 18, acerca del menosprecio que para otras religiones parece implicar la afirmación de la unicidad de la mediación de Cristo. La doctrina hace al diálogo interreligioso y, más aún, a la irrenunciable identidad cristiana que debe ser su presupuesto; e implica a la vez, como veremos, el compromiso de un lúcido *razonamiento apologetico*. De nuestra parte, se trata tan sólo, en realidad, de

muy breves apuntes para un comentario, cuya adecuada extensión excedería el límite físico establecido para esta colaboración.

En el n. 103 se habla de la “estructura de verdad” propia de la fe cristiana. CR entiende así dar con el rasgo específico, distintivo del cristianismo, en su autocomprensión respecto del resto de las religiones: “las religiones hablan «del» Santo, «de» Dios, «sobre» él, «en su lugar» o «en su nombre». Sólo en la fe cristiana es Dios mismo quien habla al hombre en su Palabra”.

Estamos ante una afirmación teológica corriente, que podemos también encontrar en TMA 6.³² Es significativo destacar que en este último contexto, al comparar al cristianismo con las demás religiones, el papa presenta a Cristo como “cumplimiento del anhelo presente en todas las religiones de la humanidad”, como “su única y definitiva culminación”. Aquí el texto trae resonancias, a lo menos literarias, de una controversia teológica en la cual evita entrar o comprometerse, y de la que tenemos un sobrio resumen en CR 4.³³

Nuestro documento, sin embargo, conecta la misma afirmación común con una visión antropológica propia del cristianismo:

32. Cf. JUAN PABLO II, *Tertio millennio adveniente* 6 a.c.: “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 que es posible alcanzarlo (...). *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 (...) Cristo es el cumplimiento del anhelo de todas las religiones del mundo y, por ello mismo, es su única y definitiva culminación.*”

33. Al resumir las posturas teológicas previas al Vaticano II sobre el valor salvífico de las religiones, CR 4 reseña el pensamiento de J. Daniélou y de H. de Lubac como representantes del pensamiento que ve en las religiones valores positivos sin reconocerles valor salvífico: “De suyo van del hombre a Dios. Sólo en Cristo y en su Iglesia alcanzan su cumplimiento último y definitivo”. Diversamente K. Rahner, ha pensado que las religiones ayudan a sus adeptos a recibir la gracia de Cristo que a todos se ofrece y puede ser implícitamente acogida: “En este sentido pueden tener valor salvífico, aunque contengan elementos de ignorancia, de pecado y de perversión”. Sobre la teoría del “cumplimiento” (Daniélou, de Lubac, Balthasar) y la presencia del misterio de Cristo en las religiones (Rahner y el “cristianismo anónimo”), cf. J. DUPUIS, *Jesucristo al encuentro de las religiones*, o.c., pp.175-181; ID., *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, o.c., pp.200-225.

la *personalización* del hombre, hecha posible por la encarnación personal de la Palabra divina. Ésta lo abre a la vez a la comunión con Dios y con todos los hombres. El ser personal, de este modo, es concebido como comunión espiritual de personas, cuyo fundamento está en Dios, mediante la encarnación del Verbo. La conclusión del párrafo remite sobriamente a una verificación histórica en la modernidad.

El n. 104 enfrenta la objeción del tono de superioridad implicado en la afirmación de la unicidad de la mediación salvífica de Cristo, inaceptable en el diálogo interreligioso. La respuesta es doble: desde la fe y desde “una estrategia de diálogo”. Ante todo la fe: “la verdad de la fe no está a nuestra disposición”. Toda reducción del dogma cristológico compromete al mensaje y a Jesucristo mismo. “Pero la verdad de Jesucristo, en la claridad de su exigencia, es siempre servicio del hombre; es la verdad del que da la vida por los hombres para hacerlos entrar definitivamente en el amor de Dios”. Aunque la verdad en sí misma es siempre “superior”, *las grandes afirmaciones del mensaje evangélico nada tienen de espíritu de superioridad*, ni de arrogancia u opresión.³⁴

En el n. 113 se presenta el mensaje de Cristo como *la mejor respuesta al problema insoslayable del sufrimiento y de la muerte*: “La única pregunta seria, porque es existencial e ineludible, sin la cual los discursos religiosos son «alibis» es ésta: ¿asume o no el Dios viviente la muerte del hombre?” Ante lo insatisfactorio de las respuestas teóricas y el escándalo del sufrimiento inocente: “La respuesta es «crucial», más allá de las palabras: en la Cruz el Verbo es silencio”. La respuesta divina es el silencio eloocuente del Verbo: esta es la cumbre de la revelación del Dios Amor que en Jesús, su Hijo eterno encarnado, se vuelve solidario con la suerte del hombre asumiendo hasta el fondo su muerte para liberarlo de ella. Podemos decir que en su silencio se vuelve para nosotros más Verbo que nunca.

El mejor comentario de esta presentación, a modo de prolongación y ahondamiento de sus ideas, puede ser, creemos, la lectu-

34. Sobre este punto pueden encontrarse excelentes reflexiones en M. DE FRANÇA MIRANDA, *Jesucristo y el diálogo de las religiones*, en AAVV, *El misterio de la Trinidad en la preparación del gran jubileo*. Buenos Aires, San Pablo, 1998, pp. 124-126.

ra del capítulo IV de la carta apostólica *Salvifici doloris* de Juan Pablo II, donde la cruz de Cristo aparece presentada como la pregunta y la respuesta, al mismo tiempo, al sentido del sufrimiento y de la muerte, llevadas a su máxima expresión posible en la historia de la humanidad. “La respuesta emerge, se podría decir, de la misma materia de la que está formada la pregunta” (ibid. 18).

5. Síntesis de la cristología de CR

Dios revela su propio Misterio y otorga su salvación a todos los hombres a través del único Mediador Jesucristo, su Hijo, Verbo eterno encarnado. La oferta y el don de su gracia salvadora abarca todos los tiempos y lugares e incluye a todos los hombres en el designio benevolente. A través de los secretos y misteriosos caminos del Espíritu eterno, el Espíritu del Padre y del Hijo, la gracia de Cristo se universaliza y puede llegar a los hombres no sólo como individuos sino también en su cultura y religión, otorgando la posibilidad de asociarlos a su misterio pascual y de vincularlos con su Iglesia. Toda otra posibilidad de “mediación” salvífica queda incluida en la del hombre Jesús, mediador único y universal. Él es también la respuesta mejor y suprema a todos los problemas y enigmas del hombre.

Antonio Marino