

## EL ACTUAL DEBATE DE LA TEOLOGÍA DEL PLURALISMO DESPUÉS DE LA DOMINUS IESUS

servicioskoinonia.org/LibrosDigitales

Este «Libro Digital Koinonía» es un presente de los autores que lo han elaborado y de los Servicios Koinonía al Pueblo de Dios, en cuya propiedad queda.

Se permite y recomienda la libre y gratuita distribución de este documento digital, así como la impresión total o parcial del libro en impresoras personales o en ediciones digitales no lucrativas.

### ÍNDICE

Prólogo, Pedro CASALDÁLIGA

Por qué este libro, José María VIGIL

Unicidad y universalidad salvíficas de Jesucristo y de la Iglesia, Marcelo BARROS.

¿Quién subvierte el concilio?, Leonardo BOFF

Dominus Iesus, cinco años después, José COMBLIN

El desafío de la fe cristiana en un mundo plural, Benedito FERRARO

Pedimos respeto para nuestras tradiciones, R.E. GONZÁLEZ y E.H. DÍAS

La Dominus Iesus y la hermenéutica de la recepción, Paul KNITTER

Eclesiológia relacional y ecumenismo, Roberlei PANASIEWICZ

La Dominus Iesus del cardenal Ratzinger, Pablo RICHARD

La misión de la Iglesia, Eduardo de la SERNA

¡Allá en casa hay muchos lugares!, Alfonso María Ligorio SOARES

A propósito de la evangelización explícita, Paulo SUESS

Dominus Iesus: temor al pluralismo religioso, Faustino TEIXEIRA

El actual debate sobre teología del pluralismo, José María VIGIL

### Prólogo

A los 5 años de la promulgación de la Declaración *Dominus Iesus*, pero después de siglos de una cerrada actitud de ortodoxia intocable, este «libro digital», que inaugura uno más de los Servicios Koinonía, sale a la luz de la pequeña pantalla queriendo aportar la palabra fiel y vigilante de nuestros teólogos, que no quieren dejar en el olvido las cuestiones pendientes de dicha Declaración. La *Dominus Iesus* fue apenas un capítulo más, inoportuno, lamentable. El diálogo teológico abierto, crítico y autocrítico, era, es todavía, una virtud humana, religiosa, eclesial, de tránsito prácticamente prohibido.

Este libro digital, este nuevo servicio de Koinonía, quiere ayudar a cultivar esta virtud, ese diálogo teológico abierto, crítico y autocrítico.

En las altas esferas del poder jerárquico de las Iglesias y las Religiones Dios ya está dicho oficialmente y apenas debe ser retransmitido en las fórmulas aprobadas. Los dogmas religiosos han pasado, de ser formulaciones condicionadas por historia y por cultura, a ser la misma verdad en sí. Y el magisterio eclesiástico, en nuestro caso, ha venido recelando sistemáticamente de las nuevas formulaciones que la teología propone en fidelidad a esa verdad en sí, y en fidelidad a la historia siempre nueva y a las culturas otras. Koinonía, haciendo honor a su nombre y a su trayectoria, nos ofrece un apretado manojito de textos estimulantes sobre un tema del mayor calado y de la más acelerada actualidad: ¿Quién es Dios?

¿Cómo le dejamos a Dios ser Dios? ¿Qué servicio deben prestar las diferentes mediaciones religiosas para el encuentro con el Dios Vivo? ¿Cómo situamos a Jesucristo dentro del diálogo inter-religioso?

¿Qué libertad y qué responsabilidad deben tener las diferentes teologías en la Causa de Dios único y en las Causas de su hija, la única Humanidad?

Koinonía, quiere prestar este servicio desde el habitat cultural de esta Nuestra América. A partir de los pobres de la tierra, que son el problema y la solución de Dios. Y nuestra Teología de la Liberación quiere ser, corresponsablemente, con otras teologías, «liberación de la teología», estimulando el diálogo entre las religiones y las teologías. El Dios único en sí es plural en sus revelaciones y pluralmente debe ser encontrado y amado. Hoy, inevitablemente. No tenemos otra alternativa: o el diálogo inter-religioso o el choque de las religiones; o la convivencia plural de las religiones o la guerra total.

Se podrá condenar «la dictadura del relativismo», pero hay que cultivar la relativización de las fórmulas y de las tradiciones, para no caer en «la dictadura del dogmatismo».

Bienvenido sea el diálogo inter-religioso y bienvenida la teología de las religiones, por la ventana abierta de Koinonía y en la acogida liberada de nuestros corazones creyentes.

Pedro Casaldáliga

### El por qué de este libro

Este libro es un llamado de atención, un grito profético, de la teología latinoamericana, sobre la coyuntura espiritual y teológica de la Iglesia en esta hora, a propósito de un punto de la agenda teológica católica que en este momento está en discusión, aunque no sobre la mesa. Sobre la mesa, en la agenda teológica pública, todo parecería estar más o menos en paz. No hay debates, mucho menos discusiones, y el mundo teológico parecería estar en calma. Pero, en buena parte, es la calma de los cementerios, del miedo, de los efectos de la censura y de las medidas

disciplinarios, de las descalificaciones, de las denuncias y de la ejecución de las sentencias. Uno de los puntos principales que está en juego, que se debate sin ser abiertamente debatido, es la teología del pluralismo. Y en ese mar, el escollo central, el iceberg con el que ha chocado el barco, es la Declaración *Dominus Iesus* del año 2000. Ciertamente, después más de dos décadas de censura contra la teología, el panorama no es muy alentador. Hay ahora, por ejemplo, más de dos mil profesores de teología en Brasil, pero su palabra, su animación para con las comunidades cristianas, su producción teológica, es en la actualidad una ínfima porción de la que era hace veinte años. La censura y la represión institucional ha «obligado» a muchos teólogos y teólogas a volver a lo que fue cometido de la teología en siglos anteriores: una tarea de mera repetición y justificación de lo enseñado por el Magisterio. Gravita un pesado silencio sobre la teología «oficial», la que se puede hacer en las plataformas y entidades oficiales. «El diálogo teológico abierto, crítico y autocrítico, ha sido, y es, todavía, una virtud humana, religiosa, eclesial, de tránsito prácticamente prohibido», dice Casaldáliga en el prólogo de este libro digital. Pero no, la teología se mueve y está viva, y los teólogos creen, oran, piensan, reflexionan y comparten y siguen estando ahí, con su palabra «fiel y vigilante», como añade Casaldáliga allí mismo. El papel de la teología es ése: la fidelidad de la vigilancia, el otear desde lo alto horizontes que otros todavía no ven, pero hacia los que navegamos inevitablemente. Preparar el futuro, o hacerlo salir a flote cuando ya está en medio de nosotros, aunque ocultamente.

Es el objetivo de este libro digital. Un grupo de teólogos latinoamericanos aúnan sus aportaciones para hacer una evaluación del momento teológico, con especial incidencia en la teología del pluralismo religioso, tomando como referencia el documento magisterial que ha causado mayor impacto en los últimos años en el mundo de la teología, la *Dominus Iesus*, del año 2000. Los cinco años transcurridos son tiempo suficiente para hacer una evaluación que no sea una simple reacción impensada sino una valoración consistente y sensatamente madurada.

Lo que está en el centro del debate es lo que hoy se denomina «teología del pluralismo religioso» (TPR), nuevo nombre de la «teología de las religiones», rama teológica muy joven, de apenas cuarenta años. Pero lo que esta TPR implica, no son, como piensan algunos, afirmaciones concretas, o «sectoriales»<sup>2</sup>, es decir, ubicadas en una zona concreta y delimitada del edificio teológico, que pudiera no afectar al resto del conjunto de la teología. No. Me atrevo a afirmar que el paradigma 2 La teología del pluralismo religioso no es solamente, como su nombre pudiera indicar, una «teología de genitivo» o «sectorial», una teología que teologiza concretamente sobre la pluralidad de religiones. Es también una «teología de ablativo», o teología «fundamental», en cuanto que el pluralismo es la nueva formalidad o perspectiva desde la que se vuelve a leer todo el patrimonio simbólico del cristianismo. La teología del pluralismo religioso no habla sólo de la pluralidad religiosa, sino «del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, de la Gracia y del bautismo, de la elección y de la misión», de todo lo que se puede hacer teología, como cualquier otra teología general, sólo que haciéndolo desde la perspectiva del pluralismo. Transversal pluralista que trae consigo la TPR es – como las conmociones globales que acompañan la llegada de los grandes ciclos de nuevas teologías- una transformación de la mirada que afecta transversalmente a todo el edificio teológico, a todo el capital simbólico del cristianismo. Es otro foco, otra luz, que hasta ahora estaba apagada para nosotros, y que a partir de ahora añade una dimensión nueva a todo y hace que lo percibamos e interpretemos de otra manera.

Llegados a este punto es necesario aclarar que por «pluralismo religioso» no entendemos la simple pluralidad o multiplicidad de religiones. Ése es el sentido primero y común de la palabra. En un sentido más preciso, entendemos el pluralismo como un paradigma, una forma concreta de ver contrapuesta a estas otras dos: el exclusivismo y el inclusivismo. El exclusivismo ha sido la forma de comprender la religión (cualquiera de ellas) que piensa que sólo ella es la verdadera religión. Inclusivismo es la visión por la que una religión piensa que ella sigue siendo la verdadera, la plena, la querida por Dios, pero que fuera de ella hay también elementos religiosos incompletos o imperfectos, con los que las demás religiones participan de lo que Dios le dio en plenitud sólo a ella, religiones que, por lo demás, están destinadas a desembocar en la única religión verdadera, ella misma. Pluralismo, por su parte, es la forma de mirar la religión que piensa que Dios ha actuado a través de muchas vías y que todas ellas son caminos de salvación, de alguna manera autónomos. En sentido teológico profundo, «ser pluralista» no significa conocer la pluralidad, ni ser tolerante o amante de la variedad; en este sentido técnico es algo más profundo. Significa el reconocimiento de la pluralidad legítima de vías de realización religiosa autónomas, sin normatividad y sin privilegios por parte de una única religión. Dicho así, en bloque, sin entrar ahora en matizaciones ulteriores.

La *Dominus Iesus* ha venido a chocar frontalmente con la TPR que se está desarrollando crecientemente en el interior del cristianismo. No sólo choca contra los desarrollos más recientes de esta teología, sino contra los avances ya antiguos que el mismo Concilio Vaticano II había realizado y que fueron asumidos y acogidos con entusiasmo en el seno del Pueblo de Dios. El tono, el lenguaje, la posición adoptada por la DI es tal, que resulta imposible el diálogo teológico. El ambiente general –ya referido- que la reflexión teológica vive en el seno de la Iglesia católica, completa el cuadro. El resultado es el bloqueo, tanto del diálogo teológico como del diálogo interreligioso y ecuménico. Son unánimes las voces que testimonian lo que ven: estamos en un impase. El ecumenismo está bloqueado. Las buenas palabras que, no obstante, se prodigan con frecuencia en elogio de dicho diálogo interreligioso y del ecumenismo, no hallan crédito. La contradicción con la doctrina teológica oficial las hace sencillamente increíbles. Es -decía Marcelo Barros a propósito de algunos gestos ecuménicos- como cuando uno se pone a recoger el agua derramada por el suelo, pero deja abierto el grifo que la está derramando...: no son creíbles los gestos y los discursos, cuando las declaraciones teológicas oficiales dicen todo lo contrario y siguen ahí abiertas y sin corregir. El bloqueo y el impase

sólo se superará corrigiendo el planteamiento teológico oficial, que continúa siendo una herida abierta que es preciso cerrar. Y a esto deben colaborar especialmente los teólogos y teólogas, por fidelidad a su ministerio de servicio. Los problemas que trae la no aceptación de la posición pluralista no sólo repercute en las «fronteras» de la Iglesia, en su contacto con otras religiones, sino al interior de sí misma. Esto suele pasar más desapercibido. No se suele pensar que ese éxodo masivo de cristianos y cristianas en la vieja Europa cristiana tenga que ver con la teología del pluralismo... Y tiene que ver, junto a otras muchas otras causas. Tiene que ver, no sólo porque algunos temas concretos de la TPR están literalmente en el elenco de las reclamaciones que los millones de europeos que se alejan de la Iglesia le hacen, sino porque muchas de esas reclamaciones componen el cuadro de una reclamación mayor: la de una nueva comprensión global de la religión, y una nueva actitud hacia las demás religiones y hacia el propio ateísmo.

Los problemas surgen también en la relación con la sociedad democrática moderna. Ésta acepta cada vez más el pluralismo civil y social, y se admira de que, precisamente, la Iglesia católica se retrotraiga hacia posiciones de negación del pluralismo, cuyos derechos y beneficios no deja de disfrutar y de reclamar.

Creo que podemos concluir que, en cierto sentido, el problema más importante que la Iglesia católica tiene planteado en el campo de la teología, es el del pluralismo religioso, o sea, el de la adopción de una postura pluralista, la necesidad de abandonar de una vez la postura exclusivista y lo que de sucedáneo suyo tiene el inclusivismo. Todo lo que no sea entrar por este nuevo paradigma pluralista está llamado a perpetuar los problemas y a condenar al cristianismo católico a una existencia lastrada y sin futuro. Como dice Leonardo Boff en este mismo libro digital: «O las Iglesias -sobre todo la católica- se abren a la nueva fase de la humanidad, la planetaria, o se condenan a ser un subproducto de la cultura occidental».

Mirando a esta situación, a estas urgencias, es como este grupo de teólogos han formulado su posición y la entregan a la comunidad como un llamado de urgencia, como un llamado al diálogo abierto y franco, sin miedo a la verdad, aunque ésta nos presente un rostro más difícil, aunque nos exija salir de nuestras viejas seguridades dogmáticas absolutizadas para emprender un nuevo éxodo en la fe, como a Abraham. En esta hora histórica estamos llamados a un nuevo éxodo abrahámico, llamados a caminar hacia el terreno inexplorado del paradigma pluralista, «la nueva tierra que Yo te mostraré». No sabemos hacia dónde nos va a llevar la búsqueda de la verdad. Pero hay que deponer el miedo y las amenazas, las censuras y las autocensuras, porque sólo «donde está la libertad está el Espíritu del Señor».

Cuando muchos piensan que también dentro de la Iglesia es tiempo de silencio, de exilio y de sabiduría pero no de palabra, de éxodo y de profecía, esta palabra teológica puede dar testimonio de la «parresía evangélica». Nadie debería rechazar una llamada al diálogo y al discernimiento. Un ministerio teológico responsable, si es vivido como carisma y como misión, ha de alzar la voz y ejercer su servicio, sin temor a ser incómodo en un tiempo de miedo y de amenazas. Jesús dijo que «sólo la Verdad os hará libres», pero también quería decir –lo dijo sobre todo con su vida– que «sólo la Libertad os hará verdaderos». Sólo una teología sincera, libre y sin miedo nos acercará a la Verdad. Sólo ella prestará un servicio real a la Iglesia y a la Humanidad. A la Utopía del «Reino».

José María Vigil

### **La unicidad y universalidad salvíficas de Jesucristo y de la Iglesia La Dominus Jesus cinco años después y la Teología en América Latina**

“*Tao che tao fei chang Tão*”

El Tao, el camino que se presenta como el único, no es el Tao verdadero (Dao De Ting –libro sagrado chino–, siglo V a.C.)

Releer la Declaración de la Congregación para la Doctrina de la Fe, *Dominus Iesus*, cinco años después de su publicación, exige de nosotros no sólo confrontar este documento con la experiencia pastoral y las intuiciones teológicas de estos años en América Latina, sino también revisar su «recepción», la recepción que tuvo en los diversos ambientes de teología y pastoral en la Iglesia Católica y en otras Iglesias. Ahora bien, hacer eso significaría considerar tal documento importante y, de alguna manera, decisivo en el caminar eclesial. Pero de hecho, la *Dominus Iesus* no parece haber sido ni una cosa ni la otra. Ella sorprendió por venir en dirección contraria del esfuerzo de Juan Pablo II de hacer del Jubileo del año 2000 un acontecimiento ecuménico y concluirlo con un encuentro interreligioso.

Sorprendió por su tono agresivo y su exagerada e innecesaria cerrazón teológica. Tanto, que, aun en ambientes tradicionales, su recepción fue fría o crítica. Conferencias episcopales hubo que tuvieron que manifestarse públicamente diciendo que continuarían desarrollando actividades ecuménicas e inter-religiosas... Era necesario aclarar eso... Más aún: el papa mismo tuvo que hacerlo... En todo caso, hay una recepción formal y explícita, pero hay también otra recepción inconsciente, que condiciona a las personas y grupos de forma más profunda, sin discusión crítica. Es esta recepción más interiorizada la que genera autocensura y provoca la parálisis. En este nivel, esta

Declaración provocó un estrago mayor y más nocivo.

#### **1. Un modelo teológico de Iglesia y de magisterio**

Peor que el contenido de las palabras y la propuesta doctrinal, es la comprensión teológica y pastoral que el documento revela sobre la función del magisterio romano y el tipo de Iglesia que propone. La Curia puede tener una concepción teológica negativa sobre otras Iglesias y religiones.

Tiene el derecho de ser pesimista en relación al diálogo entre la Iglesia Católica y las otras Iglesias...

Pero, teológicamente, debería tener el pudor de no publicar un documento en el que a cada paso se afirma (como si fuese un concilio de la Iglesia de los siglos antiguos) que tal posición «es contraria a la fe», y se repite innumerables veces la expresión «se debe creer firmemente que...».

El documento comienza por citar el poder que Jesús da a la Iglesia (DI 1). Evidentemente, la Congregación para la Doctrina de la Fe sería la Iglesia que recibió el poder pleno. Sobre esa base, legisla... Esta substitución teológica (en términos de función magisterial) del Concilio, -o tal vez del papa, sobre una eclesiología basada en el Vaticano I-, por parte de un organismo de la Curia Romana, es un dato teológico grave. En la década de los años 80, la revista «Concilium» había dedicado un número a lo que sería el estatuto magisterial de la Curia y negaba que los organismos de la Curia tuviesen la autoridad del primado petrino.

## **2. Una eclesiología a partir del poder y no del amor**

El mismo título del documento identifica a Cristo y a la Iglesia hasta tal punto, que usa para los dos (Cristo e Iglesia) atributos iguales, sin hacer distinciones: «unidad y universalidad salvíficas de Cristo y de la Iglesia». Como si la mediación salvífica de Cristo y de la Iglesia fuesen de la misma naturaleza, suponiendo que ésta la tenga y sea a través de ella como Cristo ejerza la suya. Esta identificación simplista provoca el exclusivismo teológico y pastoral. El documento distingue el plano teológico y el doctrinal y dice mantenerse en este último (n. 3).

Los números 4 y 5 se expresan como si sus autores fuesen propietarios de Dios. Tomás de Aquino insistía en la «inefabilidad de Dios». La Declaración habla de la revelación divina como perfecta en el cristianismo y completada con la muerte del último apóstol

3. A partir de esta visión, sólo podemos tener como consecuencia el absolutismo, que se expresa en la relación entre la Iglesia Católica y las otras Iglesias. El número 16 toma la interpretación cerrada del entonces cardenal Ratzinger sobre el «*subsistit in*» de la *Lumen Gentium* 8, para declarar, contra el espíritu más profundo del Vaticano II, que ese *subsiste* significa: «la Iglesia de Cristo existe plenamente sólo en la Iglesia Católica, las otras sólo tienen elementos de esta verdadera Iglesia».

Hay ahí dos problemas: el primero es que el cardenal aplica a la Iglesia -en la cual «subsisten» los elementos de la Iglesia de Cristo- el mismo sentido técnico de *hypóstasis* que la cristología tradicional consagró al hablar de las naturalezas de Cristo en una sola persona. Nuevamente, una especie de divinización de la Iglesia en el mismo sentido de Cristo. El otro problema es que añade un «sólo» para interpretar el *subsistit in*. Leonardo Boff, único teólogo citado explícitamente en una nota de la Declaración, respondió a la Declaración mostrando que, de acuerdo con los textos preparatorios de la *Lumen Gentium* y el pensamiento de los padres conciliares, expresado en la mayoría de los comentarios y debates, el *subsistit in* significa «se concreta», «adquiere forma concreta»

4. Esta afirmación del Concilio Vaticano II que, incluso en su concepción más abierta, es un término de compromiso y hoy no sería considerada como la más justa o adecuada por muchos teólogos y pastores católicos, es prácticamente vaciada por la Declaración *Dominus Iesus*, al interpretar el *subsistit in* como un simple *es* e insistir en el *solamente*, que tiene como consecuencia concreta la afirmación de que las Iglesias evangélicas no serían propiamente Iglesias en sentido pleno. Pocos meses antes de la *Dominus Iesus*, los obispos católicos recibieron una carta de la Congregación para la Doctrina de la Fe que les decía que no debían referirse a la Iglesias evangélicas como «Iglesias hermanas».

Lo que definiría la Iglesia sería no la fe expresada en el amor solidario y en el seguimiento de Jesús, sino la validez de los ministerios, que Roma, a partir de sus criterios jurídicos, continúa negando que existan en las Iglesias evangélicas.

El número 22 que, respecto de las otras religiones, habla de «situación gravemente deficitaria», es uno de los textos más pretenciosos y menos amorosos de los documentos recientes de la jerarquía.

Recuerda el famoso «requerimiento» de los conquistadores leído a los indios: «Dios confió el mundo, esto es, esta tierra y todo lo que ella contiene, a su hijo Jesús. Éste lo entregó a San Pedro, y el sucesor de San Pedro, el papa, lo dio al rey de España (o Portugal)». Decir que «la salvación está en la verdad» va contra lo que dice el Evangelio cuando muestra que no es quien dice «Señor, Señor» el que entra en el Reino, sino quien hace la voluntad del Padre (Mt 7, 21), y que todos serán juzgados, no por la verdad que profesen, sino por el amor solidario que manifiesten (Mt 25).

## **3. Conclusión: rehacer la *Dominus Iesus***

Tal vez la mayor colaboración de esta infeliz Declaración a la pastoral y a la teología latinoamericanas haya sido el hecho de haber hablado de asuntos centrales de nuestra fe y nuestra espiritualidad de una forma tan insatisfactoria, que quien ama se siente exigido a reelaborar la

Declaración y expresar nuestra fe de modo más amoroso y constructivo. De hecho, en ambientes más abiertos, la Declaración casi obligó a las personas y grupos a confirmarse en una visión de fe más pluralista y dialogante.

Es un trabajo que tenemos que profundizar y aclarar cada vez más. Se llamaría: «La unicidad de la vida y la universalidad del amor que Jesucristo testimonia al reverenciar la presencia divina en el otro».

Marcelo Barros

3 Cf. ANDRÉ NAUD, *Dix remarques sur Dominus Jesus*, en «Culture et Foi», Dossé spécial, Montreal, 2000 (disponible en internet).

4 LEONARDO BOFF, *¿Quién subvierte el Concilio? Respuesta al Cardinal Ratzinger a propósito de la Dominus Jesús*, en Revista Latinoamericana de Teología, 52(enero-abril 2001)37 y [servicioskoinonia.org/relat/236.htm](http://servicioskoinonia.org/relat/236.htm)

## ¿Quién subvierte el Concilio?

A propósito de la *Dominus Iesus*

¿En qué sentido debe ser entendida la afirmación de la *Lumen Gentium* de que «la Iglesia de Cristo, constituida y organizada en este mundo como una sociedad, subsiste (*subsistit in*) en la Iglesia Católica gobernada por el sucesor de Pedro y por los obispos en comunión con él, aunque fuera de su estructura visible se encuentren varios elementos de santificación y verdad» (nº 8)?

### 1. La controversia acerca del «*subsistit in*»

En mi libro *Iglesia: carisma y poder* (1981) decía: «La Iglesia católica, apostólica, romana es, por un lado, la Iglesia de Cristo, y por otro, no lo es. Es Iglesia de Cristo porque en esta mediación concreta ella aparece en el mundo. Pero también, no lo es, porque no se puede pretender identificarla exclusivamente con la Iglesia de Cristo, ya que ésta puede subsistir también en otras Iglesias cristianas. El Concilio Vaticano II, superando una ambigüedad teológica de eclesiologías anteriores que tendían a identificar pura y simplemente la Iglesia de Cristo con la Iglesia católica romana, enseña con acierto: 'esta Iglesia [de Cristo] subsiste en la Iglesia Católica' [*subsistit in*: tiene su forma concreta en la Iglesia Católica]. Evita decir, como se dice en documentos anteriores: 'es la Iglesia de Cristo'» (p. 134).

En la *Notificación* de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe (1985) que censuraba el libro (e imponía un año de 'silencio obsequioso' a su autor) su Prefecto, el Cardenal J. Ratzinger, se muestra especialmente duro contra esta interpretación. Afirma que Boff «extrae una tesis exactamente contraria a la significación auténtica del texto conciliar. El Concilio había escogido, sin embargo, la palabra *subsistit* exactamente para esclarecer que hay una única 'subsistencia' de la Iglesia verdadera, mientras que fuera de su estructura visible existen solamente 'elementos de Iglesia', que -por ser elementos de la misma Iglesia- tienden y conducen en dirección a la Iglesia católica (*Lumen Gentium* 8)». Y el texto de la *Notificación*, concluye: «la subversión del significado del texto conciliar sobre la subsistencia de la Iglesia está en la base del relativismo eclesiológico de L. Boff... en el cual se desarrolla y se explicita un profundo desentendimiento de aquello que la fe católica profesa respecto a la Iglesia de Dios en el mundo» (cf. AAS 77(1985)756-762).

En el Congreso Internacional sobre la actuación del Vaticano II (Roma, 25-27 de febrero de 2000) revelaba el mismo card. Ratzinger en su discurso doctrinal sobre «la naturaleza de la Iglesia», en el que retoma la cuestión del *subsistit in*, que esa toma de posición contra el libro de L. Boff «es el único pronunciamiento oficial del magisterio después del Concilio, sobre esta palabra, y que no puede ser desatendido» (cf. el texto en «II Regno» 7/2000 p. 237a).

En esta misma conferencia enfatiza el card. Ratzinger: «En la diferencia entre *subsistit* y *est* se esconde todo el problema ecuménico. La palabra *subsistit* deriva de la antigua filosofía posteriormente desarrollada en la escolástica. A ella corresponde la palabra griega *hypostasis*, que en la cristología desempeña una función central, para describir la unión de la naturaleza divina y humana en la persona de Cristo. *Subsistere* es un caso especial de *esse*. Es el ser en la forma de un sujeto *a se stante*. Aquí se trata exactamente de eso. El Concilio quiso decirnos que la Iglesia de Jesucristo como sujeto concreto en este mundo puede ser encontrada en la Iglesia católica. Y eso sólo puede ocurrir una única vez y la concepción según la cual el *subsistit* podría multiplicarse no capta propiamente lo que se pretendía decir. Con la palabra *subsistit* el Concilio quería expresar la singularidad y no la multiplicidad de la Iglesia católica; existe la Iglesia como sujeto en la realidad histórica» (cf. «II Regno» 237b).

Esta interpretación personal del card. Ratzinger es trasladada a la Declaración *Dominus Iesus* (6 de agosto de 2000) de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, de la cual es Prefecto: «Con la expresión *subsistit in*, el Concilio Vaticano II quiso armonizar dos afirmaciones doctrinales: por un lado, la de que la Iglesia de Cristo, no obstante las divisiones de los cristianos, continúa existiendo plenamente sólo en la Iglesia Católica y, por otro, la de que 'existen numerosos elementos de santificación y de verdad fuera de su composición', o sea, en las Iglesias y Comunidades eclesiales que todavía no viven en plena comunión con la Iglesia Católica» (nº 16). En nota a pie de página (nº 56) la Declaración, honrándome, cita explícitamente la *Notificación* contra L. Boff y reitera que la intención del Concilio fue la de reafirmar con la expresión *subsistit in* la 'única subsistencia' de la Iglesia católica.

### 2. ¿Cuál fue la *mens Patrum* conciliares sobre el *subsistit in*?

He ahí pues los términos de la controversia. Cabe ahora preguntar: esa interpretación del card. J Ratzinger, ¿corresponde de hecho a la verdad histórica del Concilio, o es la recepción que él hace, por su cuenta, dentro de un cierto tipo de comprensión de la naturaleza de la Iglesia que él personalmente tiene? Aquí importa sacar a la luz la verdad histórica, expresada por un Concilio ecuménico, cuya autoridad está por encima de la Sagrada Congregación de la Doctrina de la Fe y de su eventual Prefecto. Este, en la persona del card. Ratzinger, debe atenerse a la *mens Patrum Concilii* (la mente de los Padres del Concilio), como cualquier otro fiel o teólogo. ¿Cuál es, de hecho, esa *mens Patrum*?

Para responder a esa cuestión necesitamos tener siempre en mente no sólo el término *subsistit in*, sino tres elementos fundamentales: primero, los textos preparatorios, previos a la *Lumen Gentium*, considerando cómo ellos plantearon la relación de la Iglesia de Cristo con la Iglesia católica (ahí se da la expresión *est*). Segundo, cuál es el

sentido del nº 8 de la *Lumen Gentium*, donde aparece la expresión *subsistit in* (sustituyendo al *est*). Tercero, importa tomar en serio lo que el Papa Pablo VI enfatizó en el momento mismo en que se sancionaba la *Lumen Gentium* (sobre la Iglesia) junto con la *Unitatis Redintegratio* sobre el ecumenismo), a saber, que la doctrina conciliar sobre la Iglesia debe ser interpretada a la luz de las explicaciones del decreto sobre el Ecumenismo (AAS 56(1964)1012-1013).

Y -añadiríamos- también a la luz de los pronunciamientos del Magisterio pontificio, sinodal y episcopal del posconcilio cuando se refieren a otras Iglesias no católicas.

#### **a) *Subsistit in* no es sinónimo de *est***

Los comentaristas de la *Lumen Gentium* registraron la evolución que se dio en los varios esquemas *De Ecclesia*, propuestos a los Padres conciliares en las discusiones en el aula que antecedieron a la aprobación final de la *Lumen Gentium* (21 de noviembre de 1964, junto con el Decreto sobre el ecumenismo *Unitatis Redintegratio*). En el esquema de 1962 se decía, en consonancia con el consenso de la teología y de la enseñanza del Magisterio de aquel tiempo: «La Iglesia católica romana es (*est*) el Cuerpo de Cristo... y solamente aquella que es católica romana tiene el derecho de ser llamada Iglesia» (*Acta Synodalia Vaticani II*, I/4, 15). Varios Padres conciliares hicieron críticas a esta identificación pura y simple (como los significativos Cardenales Bea y Lienard) en razón de su resonancia antiecuménica).

El esquema *De Ecclesia* de 1963 continuaba afirmando la identificación, pero introdujo una apertura, al reconocer que «muchos (*plura*) elementos de santificación pueden encontrarse fuera de su entera estructura (de la Iglesia)»; «son elementos que pertenecen propiamente (*in proprio*) a la Iglesia de Cristo» (*Acta Synodalia*, op. cit II/1, 219-220). Aquí se constata, ineludiblemente, un progreso, pues se reconoce la existencia de elementos eclesiales más allá de los límites de la Iglesia católica.

El esquema definitivo de 1964 asumió los añadidos y trató de articular las dos afirmaciones: por un lado, la identificación de la Iglesia de Cristo con la Iglesia católica, y por otro la admisión de la existencia de elementos eclesiales fuera de ella. La fórmula encontrada fue sustituir el *est* por el *subsistit in*. El texto final, por tanto, no afirma ya que la Iglesia de Cristo «es» la Iglesia católica, sino que dice: la Iglesia de Cristo «subsiste en la Iglesia católica». ¿Cuál es el sentido exacto de este cambio?

La comisión teológica del Concilio da las razones del cambio: «para que la expresión concuerde mejor con la afirmación acerca de elementos eclesiales (*de elementis ecclesialibus*) que se encuentran más allá» (*alibi*, en el sentido de «más allá de la Iglesia católica»: *Acta Synodalia* III/1, 177). Pero la comisión nunca explicó oficialmente qué se entiende por *subsistit in*. Apuntó, sin embargo, una dirección segura: al resumir el nº 8 de la *Lumen Gentium*, en el que aparece la expresión *subsistit in*, hace dos afirmaciones que ayudan a entender el *subsistit in*: «La intención del nº 8 es mostrar que la Iglesia, cuya naturaleza íntima y secreta se describe, naturaleza por la cual se une perpetuamente con Cristo y su obra, es encontrada concretamente (*concrete inveniri*) en esta tierra en la Iglesia católica.

Esta Iglesia empírica (*haec autem Ecclesia empirica*) revela un misterio, aunque no sin sombras, y por eso debe ser llevada a plena luz, así como también Cristo, el Señor, por la humillación llegó a la gloria.

De esta forma se previene contra la impresión de que la descripción propuesta por el Concilio sea meramente idealística e irreal» (*Acta Synodalia* III/1, 176). La expresión «es encontrada concretamente» nos ayuda a entender el *subsistit in* también en términos concretos y no abstractos.

Eso queda más claro en la segunda afirmación, cuando dice: «La Iglesia es única y en esta tierra está presente (*adest in*) en la Iglesia católica, aunque fuera de ella se encuentren elementos eclesiales» (*Acta Synodalia* III/1, 176). *Adest in* (está presente) corresponde claramente a *subsistit in* (subsiste).

Estas indicaciones son fundamentales, pues cierran la puerta a una interpretación puramente sustancialista e identificadora de la Iglesia de Cristo con la Iglesia católica, invalidado así un avance sobre la eclesiología preconiliar.

Pero importa profundizar en la expresión *subsistit in*. Cuando no hay una interpretación específica y oficial de una palabra, como es el caso del *subsistit in*, debemos seguir la regla general de la hermenéutica: las palabras tienen el sentido que les confiere su uso común.

¿Cuál es el sentido común de *subsistere*? Sirvanos de referencia el clásico diccionario latino de Forcellini. Los muchos sentidos que presenta van, sin excepción, en la línea de lo concreto y de lo histórico (como sugiere la explicación de la comisión teológica del Concilio acerca del nº 8 de la *Lumen Gentium*). Los sinónimos de *subsistere* son: *manere*, *permanere*, *sustentare*, *resistere*, *consistere*, *firmare*, *adstare* (*Totius Latinitatis Lexicon*, vol. V, 707-708). Ninguno en la línea que pretende el card. Ratzinger de la *hypóstasis* y de la subsistencia como término técnico de la cristología.

Observando los ejemplos dados por Forcellini, se comprueba claramente que el *subsistit in* permite ser traducido por «hacerse presente, ser encontrado concretamente, ganar forma y concretizarse».

Resumiendo: el *est* remite a una visión esencialista, sustancialista y de identificación, y pide una definición esencial de la Iglesia. El *subsistit in* apunta hacia una visión concreta y empírica, en el sentido concreto del nº 8 de la *Lumen Gentium*. Y ese sentido es que la Iglesia de Cristo «subsiste en la» Iglesia católica, es decir, gana forma concreta y se concretiza en la Iglesia católica.

A base de esta comprensión, se entiende que los Padres conciliares hayan substituido el *est* («es», expresión de la sustancia y de la identificación) por *subsistit in* («toma forma concreta, se concretiza»). La Iglesia de Cristo se concretiza en la Iglesia católica, apostólica, romana. Pero no se agota en esa concretización, pues ella, a causa de las limitaciones históricas, culturales-occidentales y otras, especialmente en razón de las sombras y de los pecadores presentes en su interior (*Lumen Gentium* nº 8), no puede identificarse *in toto, pure et simpliciter* (su totalidad, pura y simplemente), sin diferencia, con la iglesia de Cristo. La Iglesia es *semper reformanda* y en la tradición de los Padres comparece como la «casta meretriz», y, por eso, como una realidad del *tempus medium* con las marcas limitantes de la peregrinación, rumbo a la plenitud, posible sólo en la escatología. Iglesia de Cristo e Iglesia católica no se cubren totalmente. La Iglesia de Cristo es mayor que la Iglesia católica. Por esto, la Iglesia de Cristo puede subsistir, es decir, puede ganar otras expresiones histórico culturales, a lo largo de la historia de la misma Iglesia católica ayer y hoy, en otras iglesias cristianas y Comunidades eclesiales. Juntas y en comunión entre sí, forman la Iglesia de Cristo en la historia, la Iglesia de Dios a través de los tiempos.

De toda esta argumentación queda claro: *subsistit in* no es sinónimo de *est*. Si fuese sinónimo, ¿por qué entonces el cambio introducido por los Padres conciliares? En otras palabras, la decisión de no usar ya el «es» apunta a evitar una identificación pura y simple de la Iglesia de Cristo con la Iglesia católica. Al hacer esto, los Padres conciliares abren un espacio para que «los muchos elementos de santificación y de verdad» sean reconocidos como «eclesiales». Por tanto, la Iglesia de Cristo desborda la Iglesia católica.

#### **b) El retroceso del card. J. Ratzinger al pre-Vaticano II**

La interpretación del Cardenal Ratzinger hace del *subsistit in* un equivalente de *est* («un caso especial de *esse*», como dijo explícitamente en su conferencia sobre la naturaleza de la Iglesia: «Il Regno», op. cit. 237b). Por eso podía decir, como lo hizo en la *Notificación* (1985) contra mi libro «Iglesia: carisma y poder»: «existe una única 'subsistencia' de la verdadera Iglesia, mientras que fuera de su estructura visible existen solamente *elementa Ecclesiae* que -siendo elementos de la misma Iglesia- tienden y conducen a la Iglesia católica» (AAS 71,1985, 758-759). Lo mismo ha repetido en la *Dominus Iesus* (nº 16, citándome explícitamente en la nota 56).

Aquí hay un evidente retroceso a la posición anterior al Vaticano II, superada por la *Lumen Gentium*. La identificación hecha por el card. Ratzinger, entre Iglesia de Cristo e Iglesia católica es tan exclusiva que fuera de ella no hay Iglesia, solamente «elementos de Iglesia».

Notemos una modificación importante: el texto del card. Ratzinger afirma que fuera de la Iglesia católica existen *solamente* elementos eclesiales, mientras que el Concilio no habla así. Dice, positivamente, que existen «muchos elementos» (*plura*) y no «solamente» (*solum*) elementos de Iglesia.

Más todavía. La *Lumen Gentium*, en su nº 15, al referirse a los muchos modos como la Iglesia católica está unida con los cristianos no católicos, enseña que esos cristianos reciben el bautismo y «hasta reconocen y aceptan otros sacramentos en las en las propias Iglesias o Comunidades eclesiásticas» (*in propriis Ecclesiis vel Communitatibus ecclesiasticis*). El informe de la comisión teológica aclara que tales sacramentos son recibidos en sus Iglesias o comunidades cristianas en cuanto tales (cf *Acta Synodalia*, III/7, 36: *in quanto tali ipsae Ecclesiae vel Communitates*). Por tanto: no se trata sólo de «elementos de Iglesia» que conciernen sólo a los individuos, sino también a sus comunidades. El informe de la comisión teológica subraya con claridad: «precisamente en el reconocimiento de este hechos se sitúa el fundamento del movimiento ecuménico» (*Acta Synodalia* III/1, 204). En razón de eso, podía el Decreto sobre el ecumenismo decir que esas iglesias separadas y comunidades eclesiales «no están de ninguna manera desprovistas de significado y de peso en el misterio de la salvación, porque el Espíritu no rehúsa servirse de ellas como instrumentos de salvación» (nº 3d). Por tanto, no sólo los sacramentos poseen valor salvífico, sino también las iglesias y Comunidades eclesiales en cuanto tales, como por lo demás vuelve a reafirmar la comisión teológica (cf. *Acta Synodalia*, III/7, 36: «el Espíritu Santo se sirve de aquellas Comunidades como instrumentos de salvación»).

Además, la expresión «Comunidades eclesiales» aplicada a las «Iglesias» surgidas de la Reforma, revela que ellas poseen un carácter eclesial, es decir, un carácter de Iglesia, aunque no se les atribuya oficialmente tal título. El informe de la comisión teológica, haciendo referencia a la praxis común de hablar de ellas en términos de Comunidades eclesiales, explica que tales Comunidades no son una suma de individuos, sino que «están constituidas por elementos sociales y eclesiásticos... que les confieren un carácter verdaderamente eclesial. En tales Comunidades, aunque de un modo imperfecto, está presente la única Iglesia de Cristo, de una manera semejante a aquella según la cual está presente en las Iglesias particulares, y por medio de sus elementos eclesiales la Iglesia de Cristo».

Aquí se dice con todas las letras, por más reticencias que se hacen, que la Iglesia de Cristo está presente (el sentido de *adest in* y *subsistit in*) en las Comunidades eclesiales, aunque imperfectamente. Así como está presente en las Iglesias particulares como la ortodoxa y la de los Viejos Católicos, está de forma semejante presente en las Comunidades eclesiales. Por tanto, no se puede negar a tales comunidades el carácter de Iglesia, aunque en el lenguaje acostumbrado del Magisterio no sean llamadas técnicamente «Iglesias». Pero la Comisión Teológica lo expresó claramente que el Concilio al llamarlas Comunidades «no trata de investigar y determinar cuáles entre ellas deban ser llamadas teológicamente 'Iglesia'» (*Acta Synodalia* III/7,35). Por lo demás, el mismo Magisterio papal, sinodal y episcopal, posterior al Concilio Vaticano II aplica el término Iglesia a las Comunidades eclesiales no católicas. No se trata, seguramente, de mera concesión a la gentileza del lenguaje. Se trata, sí, de una clarificación y

expansión orgánica de un sentido teológico verdadero, subyacente en la fórmula «elementos eclesiales». Este sentido es como una simiente lanzada en tierra fértil por el Vaticano II. Esa simiente se transformó posteriormente en flor y en fruto. La conciencia teológica creció hasta el punto de que se puede afirmar que todas las iglesias y Comunidades eclesiales participan de la Iglesia de Cristo.

Como ejemplo, aduzcamos el texto común del obispo católico alemán Mons. Tenhumberg y del Praeses evangélico Thime, en el libro *Die Kirche auf gemeinsamen Wege*: «El ser-Iglesia no coincide simplemente con la Iglesia católica. Hay también fuera de la Iglesia católica innumerables elementos eclesiales. Los textos conciliares, por eso, aplican los conceptos 'Iglesias y Comunidades eclesiales' también a otras comunidades cristianas. Ellas participan de la Iglesia fundada por Cristo. Hay varios grados de densidad en la concretización de la Iglesia como institución fundada por Cristo» (p. 26).

¿Cómo expresar teológicamente esos varios grados de densidad en la concretización de la Iglesia? El concilio mismo nos da la fórmula: entender la Iglesia como *sacramentum*. Es lo que defendíamos en nuestra tesis doctoral *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung* (Paderborn 1972) y en nuestro libro censurado *Iglesia: carisma y poder* (1981). Intentamos mostrar la fecundidad de la categoría «sacramentum» (señal e instrumento) para señalar los distintos grados de densidad y de concretización en la manifestación de una misma realidad (*sacramentum / res et sacramentum / res*). De la misma forma, la Iglesia de Cristo puede conocer distintos niveles de realización, más o menos densos y perfectos, pero todos reales. Como sabemos, con la expresión *sacramentum* que viene de más antigua tradición común de la Iglesia, usado ya en el siglo segundo se quería definir la naturaleza y de la Iglesia como *sacramentum Christi*.

### c) Las contradicciones del card. J. Ratzinger

Tal interpretación invalida la comprensión del card. Ratzinger que fuerza la expresión *subsistit in* y la traduce por «subsistencia» en el sentido abstracto teológico-filosófico, cuando su contexto es concreto y empírico. Es como si alguien dijese a otro: «casa, en realidad, sólo es la mía; la tuya no es casa; tú sólo tienes elementos de casa (*elementa Ecclesiae*), como ladrillos, ventanas, tejas, mesas y armarios, elementos de casa que fueron sustraídos de la mía y que, por eso, están clamando por su dueño, y deben por tanto volver a mi casa».

Tal afirmación, además de arrogante, es errónea, según la *mens Patrum* que acabamos de sacar a la luz. El mismo card. Ratzinger se da cuenta de los problemas insolubles de su interpretación. En su conferencia sobre la naturaleza de la Iglesia, dice a este respecto: «esta diferencia entre *subsistit* y *est* no se puede resolver plenamente, en último término desde el punto de vista lógico» (cf «II Regno», op. cit. 237b). ¿Qué es lo que está afirmando? Confiesa simplemente un impase. Seguramente, el Concilio, con el *subsistit in* no quiso introducir impases ni nuevos problemas; al contrario: quiso resolver problemas. El problema no está en el Concilio, sino en la cabeza del card. Ratzinger con su interpretación reduccionista. Ese reduccionismo se revela al final de su explicación sobre la naturaleza de la Iglesia. Al reconocer el desastre que significa el pecado de la desunión de las Iglesias afirma, paradójicamente: «En la medida en que la división como realidad histórica es perceptible en cada uno, la subsistencia de la única Iglesia en la figura concreta de la Iglesia católica sólo puede ser percibida como tal en la fe» («II Regno», op. cit. 238a).

Con eso la posición del card. Ratzinger se agrava, pues hace que se evaporen sus propios argumentos acerca de la concreción histórica de la Iglesia de Cristo. Más todavía, compromete la lectura del número 8 de la *Lumen Gentium* que da énfasis a la Iglesia empírica, concreta, estructurada.

Por tanto, en algo que se ve, se toca, se capta por los sentidos corporales. Ahora comparece el card. Ratzinger y afirma lo contrario, que la percepción es de fe, por tanto, por los sentidos no corporales. La unidad se invisibiliza y se desrealiza, destruyendo toda la argumentación del Concilio. Tal es la consecuencia de la interpretación del card.

Ratzinger, fatalmente contraria a la *mens Patrum* y al

Concilio mismo. Hubiera sido más sencillo si el card. Ratzinger, en obediencia a esa *mens Patrum* afirmase humilde y verdaderamente: la Iglesia de Cristo se realiza concretamente en las Iglesias y Comunidades cristianas en diversos grados de visibilidad y de plenitud, por ejemplo en las pequeñas comunidades eclesiales de base de las favelas de Rio de Janeiro y en el interior de la floresta amazónica (y ¡cómo se alegran esas comunidades al sentir y saber que son realmente Iglesia de Cristo, incluso sin tener eucaristía ni sacerdocio!), en otras Iglesias cristianas y Comunidades eclesiales que se refieren a Cristo como salvador, libertador y Verbo encarnado.

Hasta podríamos concederle la pretensión de que la Iglesia católica que él tanto exalta y ardorosamente defiende contenga la plena visibilidad y plenitud (la cual ha de ser siempre comprobada por los hechos y no sólo fundamentalísticamente afirmada). Pero eso no impide que esa misma Iglesia de Cristo esté presente en otras Iglesias cristianas, en tantos puntos, hasta con más visibilidad y densidad que en la Iglesia Católica, como, por ejemplo, en el amor a las Escrituras sagradas de nuestros hermanos y hermanas evangélicos o el cultivo de la liturgia solemne de nuestros hermanos y hermanas ortodoxos.

### d) Peligros de la interpretación del card. J. Ratzinger

La concentración de la Iglesia católica no puede ser tanta que agote y extenúe en sí misma las virtualidades de la Iglesia de Cristo. Sería tan ridículo y peligroso como si alguien dijese: la naturaleza humana está tan presente («subsiste») en la raza negra, por ser profundamente espiritual, estética y solidaria, que sólo ella es humana. La raza blanca occidental, europea y bávara, por el imperialismo, colonialismo y guerras de exterminio que produjo, no sería humana, simplemente contendría «elementos de humanidad» (lógicamente, es humana, tal vez demasiado humana).



Pero tal afirmación exclusivista, semejante a aquella del card. Ratzinger, es extremadamente peligrosa. Ella fue esgrimida concretamente por los cristianos europeos en confrontación con los indígenas «descubiertos» en América y el Caribe. En la famosa «Controversia de Valladolid» (1550- 1551) entre Bartolomé de las Casas, defensor de los indios, y Juan Ginés de Sepúlveda, humanista y preceptor de la familia real española, llegó a afirmar este último: los indígenas no son hijos de Adán como nosotros, sino animales tan expertos que, para engañarnos, hablan y hasta construyen casas y ciudades semejantes a las nuestras.

No siendo de nuestra familia humana, pueden -ésta era la conclusión- ser tratados como animales y ser esclavizados tranquilamente. Sabemos que el Papa Paulo III ya antes había intervenido liberadoramente con la bula *Sublimis Deus* (1537) y había reafirmado que los indígenas son hijos de Adán, hermanos y hermanas nuestros, redimidos por la sangre de Cristo, tienen derecho a sus tierras y no deben ser maltratados. El cardenal legado reasumió la afirmación de Paulo III y dio razón a Bartolomé de las Casas contra Sepúlveda.

Una lógica semejante de Juan Ginés de Sepúlveda es la que fundamenta la argumentación del card. Ratzinger. Lo que el conocido intelectual y científico francés Miche Serres dice de la Declaración Universal de los Derechos Humanos puede ser dicho de la eclesiología reduccionista del card. Ratzinger. Dice M. Serres: la Declaración Universal de los Derechos Humanos tuvo el mérito de afirmar que «todos los hombres tienen derechos», mas tuvo el defecto de entender «sólo los hombres tienen derechos». Fue preciso mucha lucha para extender esos derechos a las mujeres, a los negros, a los indígenas y, actualmente, a la Tierra como Magna Mater, a los ecosistemas y a cada ser de la creación.

El card. Ratzinger tuvo el mérito de decir: «la Iglesia de Cristo subsiste en la Iglesia católica». Mas tuvo el defecto de entender: «sólo en la Iglesia católica». Ahora entendemos que no es sólo un defecto, sino un error, contrario a la mente de los Padres del Vaticano II.

Así como todos hemos crecido en la comprensión de los derechos extendidos a toda la creación, así, el card. Ratzinger y sus seguidores tendrán que aprender, según las orientaciones del Vaticano II, a extender la eclesialidad de la iglesia de Cristo a todas las Iglesias y Comunidades eclesiales.

Entonces sí, el ecumenismo será fecundo y la emulación, generosa, en el sentido de ver cuál de las Iglesias vive mejor y anuncia más adecuadamente el evangelio de Jesús, un sueño posible a la entera humanidad, y quién lo expresa de forma más visible, más concreta y más convincente dentro de este nuestro mundo que se está globalizando.

Concluyendo esta parte, volvemos a subrayar: la distinción entre el *est* y el *subsistit in* hecha por los Padres conciliares abrió un camino nuevo para el ecumenismo católico que no podrá ya ser clausurado. El card. Ratzinger, en la *Dominus Iesus*, erróneamente usa el *subsistit in* para cerrar el ecumenismo católico abierto, reafirmar la identificación exclusiva de la Iglesia católica romana con la Iglesia de Cristo, y hacer así volver a aquello que el Concilio quiso superar: al *est*, a la identificación pura y simple, sin distinción.

En razón de estas reflexiones, cabría devolver la pregunta: ¿quién está haciendo «la subversión del texto conciliar sobre la subsistencia de la iglesia»? El libro *Iglesia: carisma y poder*, o la *Notificación* del card. Ratzinger contra él, reafirmada en la Declaración *Dominus Iesus*?

### **3. Caminos para el ecumenismo católico**

Dejando la polémica, importa ahora sugerir algunos puntos, derivados del Vaticano II mismo, que puedan fundamentar un ecumenismo católico menos arrogante y más dialogal. Antes, sin embargo, cabe evocar algunas consideraciones de orden teológico-pastoral.

Se dice -y la *Dominus Iesus* lo subraya fuertemente-, que la Iglesia es enviada a anunciar el evangelio al mundo, según el mandato del Señor. Sin embargo, observando la producción de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, en esta última Declaración y en tantas otras, se nota una ausencia clamorosa de conocimiento del mundo actual, con sus oportunidades y sus riesgos. Y cuando se ofrece alguna perspectiva, es casi siempre pesimista, típica de instituciones en crisis de fe y de esperanza. Todo está fundamentalmente vuelto hacia adentro, construyendo la Iglesia como un bastión que se preserva y que se basta a sí mismo. Con esa actitud solipsista no se evangeliza y no se va *ad gentes*.

O las Iglesias -sobre todo la católica- se abren a la nueva fase de la humanidad, la planetaria, o se condenan a ser un subproducto de la cultura occidental. Aquí debemos asumir como virtud lo que el card. Ratzinger consideraba vicio a ser duramente combatido: el relativismo eclesiológico.

Debemos ser doblemente relativistas. Primeramente debemos *relativizar* la expresión occidental de la Iglesia de Cristo, romana más específicamente. En su comprensión del poder y en la forma como lo organiza y lo distribuye, se nota la mentalidad romana, centralizadora y autoritaria, muy diversa de la evangélica. Si el cristianismo se hubiese encarnado, por ejemplo, en la gran cultura tupí-guaraní, cultura común de millones de indígenas, otro habría sido el sentido del poder. Para este pueblo, el cacique se caracteriza por la generosidad, por el servicio incondicional a los otros y por la donación de todo lo que posee. En algunas tribus se puede reconocer el jefe en la persona de aquel que posee menos que los otros y que lleva ornamentos más pobres y hasta miserables, pues todo lo donó (cf. Clastres, P., *Echanges et pouvoir: philosophie de la chefferie indienne*, en *L'homme*, Paris 1965, 51- 57). Si el cristianismo, en vez de haberse encarnado en la cultura romana con su legalismo y con su centralización, se hubiese encarnado en la cultura política tupí-guaraní, tendríamos entonces sacerdotes pobres, obispos miserables y el papa... un verdadero mendigo. Entonces sí, podrían ser testigos de Aquel que dijo: «estoy entre vosotros como quien sirve»

(Lc 22,27), y «quien quiera ser el primero que sea el último» (Mc 9,35b). Y la misión no habría sido dominación religiosa aliada a la dominación política; los cristianos no serían cómplices y partícipes del genocidio de los pueblos originarios de América Latina y de otras partes. Tendríamos, seguramente, una Iglesia mejor, más sensible, más participativa, más servicial, más integrada, más ecológica y más espiritual que la romano católica.

La catolicidad del cristianismo y de todas las Iglesias pasa por la capacidad de relativización de su encarnación occidental y de apertura a nuevas posibilidades de encarnación, posibles evangélicamente. Pasa también por la capacidad de mantener comunión con todas las encarnaciones, pues todas ellas traducen, bien o mal, el evangelio para el mundo, hoy globalizado.

Liberada de su matriz occidental, la Iglesia católica romana se daría cuenta del ridículo arrogante de las tesis sustentadas por la *Dominus Iesus*. Su lado occidental hace que tenga una visión capitalística y concentradora de la herencia de Jesús y, al mismo tiempo, una perspectiva imperialista de la misión, como conquista de pueblos y culturas para los cuadros de la eclesialidad romanooccidental.

En segundo lugar, importa *relativizar* positivamente la eclesiología, es decir: mantener todas las Iglesias y Comunidades eclesiales relacionadas unas con otras, pues son expresiones de la misma Iglesia de Cristo. En vez de que una descalifique a la otra, o de disputar si merece o no el atributo de Iglesia, debería regirnos la *pericóresis* entre ellas (inter-retro-relacionamiento de todos con todos), a semejanza de aquella que se da entre las divinas Personas de la Santísima Trinidad. En una perspectiva de globalización, importa ver el cristianismo más como el Movimiento de Jesús en el mundo que como una institución con características pesadas en función de viejas tradiciones, sobrecargada de reflexión y con marcas de los conflictos religioso-políticos que caracterizaron la historia cristiana en Occidente.

Hechas estas observaciones, elenquemos, sumariamente, algunos puntos doctrinales, inspirados por el Vaticano II, capaces de fundar otro tipo de ecumenismo católico.

En primer lugar, hay que anclar la unidad de la iglesia en el ministerio trinitario y no en una metafísica clásica y neoescolástica, como hace el card. Ratzinger. En el Decreto sobre el Ecumenismo se dice claramente: «De este misterio (de la unidad de la Iglesia) es modelo supremo y principio la unidad de un Dios en la Trinidad de personas, Padre, Hijo y Espíritu Santo» (nº 2). En la Trinidad hay diversidad de Personas, una no es la otra; no hay ninguna jerarquía entre ellas, pues ninguna Persona está encima o debajo de la otra (al contrario que en la Iglesia católica); y, con todo, rige una profunda unidad que nace de la *pericóresis*, a saber, del entrelazamiento de todas las divinas Personas entre sí, todas acogándose en su diversidad y todas autoentregándose totalmente. La esencia de la *pericóresis* es el amor. Bien decía san Bernardo: «en la Santísima Trinidad, ¿qué es lo que conserva aquella suprema e inefable unidad, sino el amor? El amor constituye la Trinidad en la unidad y, de cierta forma, unifica las Personas en el vínculo de la paz. El amor engendra amor. Esta es la ley eterna y universal, ley que crea todo y todo lo gobierna» (*Liber de diligendo Deo*, c. 12, nº 35: PL 192, 996 B).

Esa unidad es «modelo supremo» para la unidad de la Iglesia y entre las Iglesias. Son diversas, pero todas unificadas en la misma relación de aceptación mutua y de mutuo amor.

En segundo lugar, la Iglesia ha de ser entendida como *communio*, tema importante en el Vaticano II y en toda la eclesiología posconciliar (especialmente el Sínodo de 1985), llamada con razón eclesiología de comunión. La primera epístola de San Juan nos ofrece el sentido radicalmente teológico de la comunión: «aquello que vimos y oímos, nosotros os lo anunciamos para que también vosotros estéis en comunión con nosotros. Nuestra comunión es con el Padre y con su Hijo Jesucristo» (1 Jn 1,3). Nuevamente la comunión se realiza en diversidad de las Personas que se unen por los lazos de vida y de amor. Juan Pablo II, delante de todos los obispos latinoamericanos, hizo una declaración de las más bellas de su Magisterio: «Nuestro Dios en su misterio más íntimo no es soledad, sino una familia, pues lleva en sí mismo la paternidad, la filiación y la esencia de la familia que es el amor, el Espíritu Santo» (*Documentos de Puebla*, 28/1/1979, Vozes, Petrópolis 1979, 46). Familia expresa aquí la *communio*. Es la comunión entre todas las Iglesias la que hace de ella la única Iglesia de Cristo. La Iglesia universal no es otra cosa que la comunión de las Iglesias particulares, «en la cuales a partir de las cuales existe (existit) la Iglesia católica una e única», como dice con pertinencia la *Lumen Gentium* (nº 23a). Esta comprensión comunal evita la crítica hecha por la Declaración *Mysterium Ecclesiae*, según la cual la Iglesia universal sería el conjunto o la suma (summa) de las Iglesias. Por la comunión no se suman las Iglesias, sino que se reconoce la comunión real entre ellas, con mayor o menor densidad, pero todas ellas con carácter eclesial.

En tercer lugar, cabe resaltar la importancia de que se entienda la Iglesia-Pueblo-de-Dios, considerada por el card. Ratzinger en su conferencia sobre la naturaleza de la Iglesia como «tema impropio», «porque se presta menos a describir la estructura jerárquica de la comunidad eclesial» (cf «El Reino», op. cit., 233b-234a). Ahora bien, ahí reside el valor de este concepto de Iglesia no captado por el Cardinal. Fue por eso precisamente por lo que en la *Lumen Gentium* fue antepuesto al capítulo sobre la estructura jerárquica de la Iglesia (en las fases anteriores el orden era el contrario). Antes de haber jerarquía, hay un pueblo de Dios, sin estas diferenciaciones internas.

Además este concepto muestra mejor la Iglesia universal como peregrinación y movimiento de todos los que siguen a Jesús, y por tanto de todas las Iglesias, antes de que haya dentro de ellas distinciones de ministerios, servicios y carismas. Estos no son facciones sino funciones de servicio y de animación de toda la comunidad. El conjunto orgánico de todas las Iglesias y comunidades eclesiales - conjunto estructurado por relaciones de comunión y de servicio al mundo- constituye fundamentalmente el Pueblo de Dios en marcha. Eso está bien expresado por el término bíblico y profundamente teológico de «Pueblo de Dios», lógicamente incómodo a las construcciones reduccionistas del card. Ratzinger.

En cuarto lugar es decisiva la misión para que se entienda la naturaleza de la Iglesia de Cristo. Esta no existe para sí. No es a ella a la que Dios ama en primer lugar, sino al mundo, pues a él envió a su Hijo (Jn 3,16). Frente al mundo, ella tiene una estructura «sacramental», es señal e instrumento, por tanto, es de Cristo para el mundo. Debe apuntar hacia Cristo, y no sustituirlo. Debe por un lado afirmarse, porque mediante ella la herencia e Jesús se mantiene viva en la historia. Pero, por otro, debe simultáneamente negarse para que Cristo aparezca y gane centralidad. La Iglesia posee solamente centralidad en la medida en que está en Cristo y en el Espíritu y no fundada en sí misma. Es a partir de la misión como ella entiende que pertenece al orden de los medios, como sacramento y señal que ya anticipa y hace presente la salvación, pero que es llamada a desaparecer para dar lugar a los Pueblos de Dios en el Reino definitivo (cf Apoc 21,3).

Por fin, en función de su misión en el mundo, hoy globalizado, la Iglesia se da a sí misma las estructuras y servicios que le parecen adecuados para cumplir su misión. Importa imitar el comportamiento de las comunidades eclesiales de los primeros tiempos, que supieron traducir el mensaje de Jesús para un tiempo posterior, cuanto ya no se esperaba la parusía, y asumieron formas de organización tomadas del medio circundante pero que les eran funcionales. Conforme a las principales investigaciones tanto católicas como ecuménicas, se puede decir con seguridad que la Iglesia, en lo que concierne a su lado institucional, no puede ser deducida, directamente, del Nuevo Testamento. Este no conoce la estructura obispo-presbítero-diacono, presentada como un fetiche intocable por los documentos oficiales. Tal estructuración es testimoniada solamente a partir de San Ignacio de Antioquía, en la tercera generación apostólica. Y al decidir, las comunidades eclesiales originarias se inspiraban más en el Espíritu presente (cf Hech 15,28) y en el Señor resucitado que en las referencias del pasado. Hoy, la Iglesia se confronta con la osadía de mirar hacia delante, pues frente a una situación absolutamente inédita, la emergencia de una única sociedad mundial, debe, en el Espíritu, tomar decisiones, cargadas de consecuencias para el futuro del Evangelio en el mundo. Como decía el viejo maestro Karl Rahner, la Iglesia debe ser atrevida, en la fuerza del Resucitado y de su Espíritu, hasta el punto en que ir más allá sería herejía o traición. Y se puede permitir tal osadía porque se siente divinamente acompañada. Sólo de esta forma se coloca a la altura de los desafíos mundiales. El desafío vale no sólo para esta o aquella Iglesia, sino para la totalidad del cristianismo como movimiento de Jesús que debe articularse con otros movimientos espirituales que también ofrecen su mensaje a la humanidad. Todos juntos son corresponsables para que lo Supremo que habita el ser humano no sea sofocado ni erradicado de la faz de la Tierra: la presencia de Dios en el corazón del universo, en el centro mismo de la historia y en la profundidad del ser humano.

El ecumenismo no apunta solamente a la paz entre las Iglesias y religiones por el mutuo reconocimiento en el amor y en la cordialidad, sino, principalmente, a la paz entre las tribus e la Tierra y la paz perenne con la Tierra misma, Magna Mater y Gaia. Sin esa paz, podremos sufrir el destino de los dinosaurios. El eje de la cuestión no es ya quién es Iglesia de Cristo y quién no lo es... ni cuál es el futuro del cristianismo, o de la civilización occidental que sirvió de nicho encarnatorio para las principales Iglesias. La nueva centralidad se encuentra en eso: ¿en qué medida la herencia de Jesús, la Iglesia católica, con toda su pretensión de exclusividad, y las demás Iglesias y Comunidades cristianas ayudan a garantizar un futuro de vida y de esperanza para la Tierra y la Humanidad? En esta vez no hay un arca de Noé que salve a algunos y deje perecer a los otros. O nos salvamos todos o nos perdemos todos, con o sin elementos eclesiales. Para eso debe servir el ecumenismo.

Ante la crisis de la Tierra y de la Humanidad, es diversionismo irresponsable hablar de *subsistit in* o de *est*, de «subsistencia» o de «ganar forma concreta». El Titanic se está hundiendo para todos, y algunos alienados, alegremente, todavía insisten en ocuparse de tales cuestiones. Bien nos advirtió el Señor: «Cuando veis levantarse una nube en el poniente, enseguida decís: va a llover. Y así ocurre.

Cuando sentís soplar el viento sur, decís: va a hacer calor. Y así sucede... Hipócritas, sabéis juzgar los fenómenos de la tierra y del cielo; entonces, ¿cómo no sabéis juzgar el momento presente? ¿Por qué no juzgáis por vosotros mismos lo que es justo?» (Lc 24, 54-57).

Leonardo Boff

#### Bibliografía mínima

He aquí algunos títulos que presentan con más detalles la cuestión debatida en nuestro trabajo:

- Boff, L., *Die katholische Kirche als Ganzsakrament und die sakramentale Struktur der nichtkatholischen Kirchen*, en *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung*, Paderborn 1972, 413-426.
- Boff, L., *Igreja: carisma e poder*. Con todos os documentos de la polémica con el Vaticano y con mi respuesta inédita al card. J. Ratzinger, Atica, São Paulo 1994, 343-367.
- Baum, G., *Die ekklesiale Wirklichkeit der anderen Kirchen*, en «Concilium» 1(1965)291-303.
- Congar, Y., *Le développement de l'évaluation ecclésiologique des Eglises non catholiques*, en *Rev. Droit. Can.* 25(1975)215-216.
- Kasper, W., *Der ekklesiologische Charakter der nichtkatholischen Kirchen*, en «ThQ» 145(1965)42-62.
- Ruidor, I., *Estructura sacramental de las Iglesias y comunidades cristianas no católicas*, en «Estudios Eclesiásticos» 42(1967)207-216.
- Dantine, W., *Die kontroversthologische Problematik der sogenannten 'ekkesialen Elemente' im Blick auf das ökumenische Gespräch, en Eneuerung der einen Kirche (Festchr. für H. Bornkamm, hrsg. von J. Lell)*, Göttingen 1966, 140-155.
- Dietzfelbinger, W., *Die Grenzen der Kirche nach der dogmatischen Konstitution «De Ecclesia»* en *Kerygma und Dogma* 11(1965)165-176.
- Thils, G., *Oecumenisme et romanocentrisme*, en «Oecumenica» 1967, 194-207.
- De Halleux, A., *Les principes catholiques de l'oecumenisme*, en «Rev. Th. Louv.» 16(1985)320-322.
- Dulles, A., *The Church, the Churches and the Catholic Church*, en «TS» 33(1972)211ss.
- Scheele, P.W., *Das Kirchensein der Getrennten*, en «Catholica» 22(1968)30ss.
- Sullivan, F.A., *In che senso la Chiesa di Cristo «sussiste» nella Chiesa cattolica romana?* en *Vaticano II: bilancio de prospettive a cura di René Latourelle*, vol. 2, Cittadella Editrice, Assisi 1987, 811- 824.

## «DOMINUS IESUS»: CINCO AÑOS DESPUÉS

La declaración Dominus Iesus no pasó desapercibida. Al contrario, la impresión que dio fue que con ella el Magisterio abrió una nueva etapa de su historia. Algunas condenaciones y advertencias a diversos autores confirmaron esta impresión. De ahora en adelante, el Magisterio iba a tener los ojos puestos sobre la teología de las religiones y el diálogo de los católicos con las otras religiones. Había un nuevo peligro que amenazaba la ortodoxia católica: el relativismo teológico. Por eso, esa Declaración, a pesar de su relativa modestia, valía más que una simple declaración.

Por otra parte, el texto dice que el Papa mismo «ratificó y confirmó esta Declaración». Merece ser pues ser tenida como uno de los documentos más significativos del pontificado de Juan Pablo II, como una aplicación concreta de la doctrina enunciada en la *Fides et Ratio* y la *Veritatis Splendor*, los documentos probablemente más importantes del pontificado de Juan Pablo II. El hecho de que el autor de la Declaración sea el futuro Papa Benedicto XVI sólo puede darle más importancia todavía.

En la Declaración, el cardenal Ratzinger reafirmaba con vigor la doctrina ortodoxa tradicional sobre la unicidad y universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia. El tono taxativo de la Declaración sorprendió a algunos lectores, porque daba la impresión de que estábamos realmente delante de un gran peligro de herejía o de desvío doctrinal y pastoral. Sin embargo, era preciso reconocer que el género literario de los documentos de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe ya es una justificación suficiente. Por su parte, hay analistas y observadores que no creen que el peligro sea tan grande ni que precise de una intervención tan vigorosa. Otros expresaron su temor de que un documento tan fuerte perjudicase las relaciones con las otras religiones, porque podría dar la impresión de que los católicos que estaban implicados en ciertos diálogos no estarían siendo reconocidos por su Iglesia como interlocutores válidos.

En todo caso, la Declaración no acaba con la investigación teológica. No dice que lo ha explicado todo, no quiere dar fin al debate. Al contrario: dice que «la teología hoy está invitada a explorar si y cómo otras figuras y elementos positivos de otras religiones entran también en el plano divino de la salvación» (DI 14b).

Si, por un lado, es preciso afirmar con fuerza la unicidad y la universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia, por otro lado, desde el Concilio Vaticano II, la Iglesia acepta que hay diversos niveles de pertenencia a Jesucristo y a la Iglesia. Por este lado hay espacio para mucho estudio y mucha reflexión teológica. Voy a sugerir algunas orientaciones.

### **1. La primera observación parte de un texto muy destacado de la *Unitatis Redintegratio* (11c).**

Los Padres conciliares dicen a los teólogos católicos lo siguiente: «Al comparar las doctrinas, recuerden que existe un orden o 'jerarquía' de verdades en la doctrina católica, ya que es diversa su vinculación con el fundamento de la fe cristiana». El Concilio no dice cuál es ese orden o jerarquía, cuáles serían las verdades más fundamentales y cuál la vinculación de las otras verdades con las verdades fundamentales. Tomaremos como verdades absolutamente fundamentales aquellas que nos permiten separar a los elegidos de los condenados, aquellas que son absolutamente necesarias para la salvación. Hay textos muy claros al respecto.

Comencemos por san Pablo: «Aunque tuviese el don de profecía, el conocimiento de todos los misterios y de toda la ciencia, aunque tuviese tanta fe que pudiese trasladar montañas, si no tengo caridad, soy nada» (1 Cor 13,2). ¿Será que sólo en la Iglesia es posible practicar la caridad? ¿Qué ocurre con aquellas personas que practican la caridad pero no tienen el más mínimo conocimiento de los dogmas, ni ninguna señal exterior de pertenencia a la Iglesia? La práctica de la caridad, ¿no sería precisamente lo más fundamental de todo el cristianismo, de manera que todo el resto recibe su valor de su vinculación con la caridad?

La primera carta de Juan dice: «Todo aquel que ama, ha nacido de Dios y conoce a Dios. Aquel que no ama no conoce a Dios, porque Dios es amor» (1 Jn 4,7). ¿Solamente puede amar quien está en la Iglesia católica? ¿Qué pasa si alguien ama a su hermano sin pertenecer a la Iglesia ni conocer los dogmas?

Jesús mismo, en la parábola del juicio final, dice claramente cuáles son las condiciones para ser elegido. Estas condiciones se refieren todas al servicio a los pobres (Mt 25,31-46). Hay otros textos que dicen lo mismo.

De esos textos y de muchos otros que repiten lo mismo, ¿no podemos deducir que lo que es fundamental es el amor al prójimo? La verdad fundamental es que solamente la caridad salva. Por lo demás, como dice san Pablo, «la mayor de ellas (las virtudes) es la caridad»: mayor que la fe (1 Cor 13,13).

Si ésta es la verdad fundamental, podríamos llegar más fácilmente a un entendimiento con otros. Porque todo el resto es secundario, viene después. Ciertamente, el cristianismo sería más comprensible para ellos si supiesen que nuestra verdad fundamental es ésta, y que todo el resto está en conexión con eso y en dependencia de esta posición fundamental.

Por ejemplo, no se trata de «saber» que el amor es lo fundamental. Se trata de saberlo con la práctica. No es aquel que dice «amor, amor»... el que está en la verdad, sino aquel que lo practica incluso aunque no sepa que aquello se llama caridad, o amor. Hay un conocimiento dentro del amor.

No se conoce a Dios sobretudo por medio de palabras, conceptos, reflexión intelectual, sino por medio del amor, porque Dios está por encima de cualquier concepto. Si Dios es amor, quien practica el amor está en Dios y lo conoce como conoce la vida misma, aunque ese conocimiento no llegue a enunciarse en forma de palabras.

**2. Continuemos la lectura del texto citado de la *Unitatis Redintegratio* (11c): «Así se abrirá el camino por el cual, mediante esta fraterna emulación, todos se sientan incitados a un conocimiento más profundo y a una**

manifestación más clara de las insondables riquezas de Cristo». Lo que llama la atención aquí es que se habla de un camino. La revelación de Dios es un camino... Comencemos por lo más fundamental, y a partir de lo más fundamental descubriremos las etapas ulteriores. Comencemos por la revelación del amor, y a partir del amor iremos descubriendo el camino de ese amor gracias a las señales que Jesús nos da.

Aquí surge la pregunta. Aquellos que están andando el camino del amor para descubrir a Dios, ¿pertencen a Jesús o no? Aquellos que están todavía en las primeras etapas, ¿ya pertenecen a Jesús?

Si el amor es Dios, ¿hay alguna cosa que se podría añadir como condición? El camino del amor nos permitirá descubrir a Jesucristo si tuviéramos una posibilidad histórica de que se realice ese encuentro.

Si el conocimiento de Jesucristo y de la revelación es un camino, necesitamos respetar ese camino y sus ritmos, sus etapas. No podemos precipitarnos. Sobre todo no podemos descargar de repente sobre la cabeza de otros todo el contenido del catecismo católico.

**3. A primera vista, el concepto de revelación es muy simple. La teología tradicional antigua** identificaba la revelación con la doctrina enseñada por la Iglesia. La revelación quedaba objetivada, tratada como objeto de discusión, reflexión, como cualquier otro objeto intelectual. La Declaración reafirma esta doctrina, y no podía hablar de otra manera.

Pero hay algunas dificultades. ¿Qué es revelación de Dios? Ciertamente, la intención de Dios no era construir un cuerpo de doctrina, sino darse a conocer a los seres humanos. Hay revelación cuando un hombre o una mujer percibe, entiende...

Ahora bien, esta asimilación no es obvia. Hay muchas doctrinas, muchas enseñanzas que los oyentes o los lectores no entienden. Los teólogos elaboran un texto muy bien documentado, coherente, montado gracias a la ayuda de muchos elementos de su cultura, o sea, de la cultura de su medio ambiente. Pero la mayoría de las personas que no estudiaron teología no pueden entender. Los pastores procuran divulgar estas doctrinas, pero aun así, la mayoría no entiende mucho. O entienden al revés.

El mismo párroco, cuando no enseña religión, cuando trata de vivir la religión en su vida, se refiere a lo que aprendió cuando era niño. Su abuelita, o una tía, le inculcó algunas actitudes, algunos comportamientos religiosos. Su religión no es la que enseña, sino la que él vive.

¿Cuántos bautizados entienden los dogmas? ¿Cuántos entienden, cuando ni si quiera han leído los evangelios, ni han oído una catequesis? ¡Cuántos tienen del cristianismo una representación exactamente contraria a aquello que Jesús quiso decir...! Hasta mediados del siglo XX enseñaban en la teología y en las escuelas que Dios es quien da la victoria al ejército y por eso es preciso rezar mucho para que dé la victoria a nuestros ejércitos. Pero Jesús nunca prometió la victoria sobre las legiones romanas que conquistaron la tierra de Israel y el resto del mundo entonces conocido.

Hay cristianos que entienden la revelación en sentido exactamente contrario. No podría haber personas que entienden en sentido correcto lo que dicen con palabras erradas. En la práctica, ¿habrá tanta diferencia entre la religión de innumerables católicos y la religión de las masas hindúes o musulmanas? Lo que dicen con sus mitologías puede significar la verdad aunque esté objetivamente errado, porque así como se puede decir la verdad en forma errada, se puede decir un error en forma de verdad. ¿Qué es lo que quieren decir, qué es lo que expresan con sus mitologías? ¿Será algo muy diferente de la revelación cristiana? ¿No será por el fundamento como se podrá saber si una persona está en el camino de Jesús, en el Reino de Dios o no?

**4. ¿Qué sentido puede tener el diálogo entre religiones? ¿Será diálogo sobre qué? No tiene** sentido que cada religión envíe un representante para exponer su sistema religioso. A nivel de sistemas religiosos, no tiene sentido. Una de las razones es que solamente la Iglesia católica tiene un cuerpo de doctrina claramente definido. Ninguna otra Iglesia cristiana, y ninguna otra religión tiene semejante cuerpo de doctrina. Esto daría a la Iglesia católica una posición de superioridad. Además, sobre esto no habría diálogo, sino simplemente una secuencia de monólogos. No habría ningún resultado.

¿Cuál sería el nivel del diálogo? ¿El nivel de las doctrinas completas o el nivel de la búsqueda de Dios, o sea, de los elementos fundamentales? En ese caso, cada uno tendría su propio camino para llegar a lo esencial. También tendría la ventaja de no engañar al interlocutor presentándole cosas que no son esenciales como si lo fuesen.

El diálogo solamente tiene sentido entre personas que andan buscando. No hay diálogo posible con personas que piensan que ya tienen la verdad completa.

**5. En el Nuevo Testamento nos vemos confrontados con dos tipos de conocimiento y dos tipos** de verdades. Es la famosa distinción entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe. Ahora bien, tratándose del Jesús de la historia, las palabras y los conceptos usados se refieren a las realidades de las que tenemos experiencia. Sabemos lo que son. La cruz de Jesús sabemos lo que es. El mar de Tiberíades también sabemos lo que es, etc. Hablamos de cosas conocidas en la vida de cada día.

Solamente nos incumbe la tarea de examinar el valor de los testimonios, cosa que está a nuestro alcance. Es un tipo de conocimiento, el que practicamos diariamente.

Si se trata del Cristo de la fe, la situación es diferente. El mensaje del Nuevo Testamento se refiere a Dios y a realidades ligadas a Dios, realidades invisibles y totalmente fuera de nuestro alcance.

No tenemos ningún concepto adecuado para expresar esas realidades. Usamos comparaciones. Bien sabemos que esas comparaciones nos dejan lejos de la realidad. No tenemos ninguna forma de saber cuál es el valor o la

extensión de esas comparaciones. Después de la muerte de Jesús las primeras generaciones de discípulos elaboraron un cuerpo de doctrinas relativas a Jesús. No podemos saber de qué manera adquirieron esos conocimientos, que forman un conjunto que poco a poco fue definido, consagrado por el magisterio, y que los católicos aceptan por confianza en el Magisterio sin ninguna posibilidad de averiguación...

La fe dice: Jesús es Hijo de Dios. Él mismo nunca hizo esta declaración, y por tanto no pudo explicar o que podría significar. Este título le fue atribuido por las primeras generaciones cristianas. Ser Hijo de Dios parece una cosa muy simple porque el concepto de hijo pertenece a nuestro vocabulario habitual y la filiación no es ningún misterio. Pero cuando se aplica la palabra Hijo a Dios, debemos confesar que no sabemos lo que significa. ¿Qué puede significar en Dios ser Hijo? Tendríamos que saber cómo es Dios. Un concepto que a primera vista parecía claro, se revela muy oscuro. No podemos formarnos una idea de lo que puede significar ser Hijo en un ser que no tiene cuerpo.

De la misma manera, todos los conceptos que se refieren al Cristo de la fe. Se trata de un tipo de conocimiento especial. Consta de comparaciones cuyo sentido se borra en la medida en que se profundiza la búsqueda. Ese sistema teológico está construido a base de todo un sistema de prácticas religiosas, lo que le confiere mucha importancia. Entonces, ¿cómo aceptar que el destino final de una persona, que su valor intrínseco, dependa de la adopción de ese sistema de comparaciones? Y lo mismo vale para todas las religiones.

Una cosa es seguir el camino de Jesús conocido por los evangelios y por la vida de los discípulos.

Otra, es afirmar un sistema de conceptos que son comparaciones aplicadas a Dios y a las realidades ligadas a Dios. ¿Qué es más importante? Todo el edificio conceptual que constituye la dogmática cristiana influyó e influye en nuestro comportamiento y constituye un impulso muy fuerte, ciertamente.

Pero, ¿podemos decir que adherirse a ese sistema sea condición absoluta para la salvación? ¿No hay, acaso, personas que se adhieren plenamente a la dogmática católica y viven como verdaderos paganos? Ese sistema de comparaciones constituye ciertamente una ayuda, pero ni siquiera funciona siempre. Y a veces, otros sistemas de comparaciones pueden tener más eficacia en la vida real.

### **6. El Magisterio define «lo que debe ser creído como divinamente revelado» (*Dei Verbum* 10b).**

¿Cómo se llega a esa definición? «Tal magisterio, evidentemente, no está por encima de la Palabra de Dios, sino a su servicio, no enseñando sino lo que ha sido transmitido, en el sentido de que, por mandato divino y con la asistencia del Espíritu Santo, escucha piadosamente la Palabra, santamente la guarda y fielmente la expone» (*ibid.*). La primera frase del mismo párrafo añade una palabra importante: «interpretar».

Por un lado el texto dice «no está por encima de la Palabra de Dios», y por otro «transmite», «guarda», «expone», «interpreta». ¿Cómo conciliar ambas cosas? He aquí algunas reflexiones tomadas de las ciencias humanas del siglo XX.

Hay una evidente distancia entre las afirmaciones del Nuevo Testamento y las definiciones de los concilios. Esta distancia aparece en la cristología, en los ministerios, en los sacramentos, por citar sólo unos ejemplos. El Magisterio afirma que los textos definidos por los concilios no añaden ningún contenido, sino que transmiten fielmente el sentido original. Lo que se añade no cambiaría en nada el sentido del texto original de la Biblia; sería simplemente una explicitación. Esto supone que el Magisterio ha recibido una información especial para garantizar esa identidad, no una simple asistencia. Aquí surgen, efectivamente, algunas preguntas.

Primero. Los padres conciliares leyeron los textos bíblicos dentro de su cultura, y, en general, sin conocimiento o con poco conocimiento de la cultura semítica en la que los textos fueron escritos. ¿Quién puede garantizar que leyeron exactamente lo que está escrito y no introdujeron en el texto revelado sentidos que les parecieron obvios, o que no añadieron elementos culturales que no estaban en la Palabra de Dios? Por ejemplo, la cultura bíblica no tiene preocupación por el «ser» de las realidades; no dice lo que las cosas son, sino lo que hacen. En lugar del verbo «ser», usa verbos de acción. Ahora bien, la cultura griega, inspirada por la filosofía durante siglos, busca precisamente las esencias, trata de saber lo que las cosas «son». De hecho, los concilios trataron de decir lo que Jesús «es», lo que los sacramentos «son», etc.

¿Quién podría asegurar que Dios quería que la revelación realizada por su Hijo Jesús refiriese definiciones del «ser» de las cosas, y que no prefirió dejar esos aspectos en la sombra, para llamar la atención sobre otros, por ejemplo, sobre el actuar de los discípulos? Los lectores griegos van a querer descubrir en los textos el «ser» de los objetos mencionados. Dedicarse a definir el ser, ¿no es añadir algo que no estaba en el texto primitivo? Entonces, el Magisterio añade algo que le viene de su cultura, porque ya ha leído los textos en una perspectiva especial, que es la de su cultura. Si los concilios se hubiesen realizado en la India o en China, las preocupaciones podrían haber sido diferentes. Lo que queremos decir es que en las definiciones entran elementos culturales. ¿O debemos creer que los padres conciliares son insensibles a su cultura o que están por encima de su cultura, que no dependen de ella? Sería un milagro muy grande, mayor que el de la asistencia del Espíritu Santo.

Naturalmente, quien está en una determinada cultura no se da cuenta de que su cultura piensa por medio de él. Para él todo es evidente. La lectura que hace de la Biblia le parece evidente. Son precisamente esas evidencias las que resultan sospechosas. ¿Por qué hay tantas traducciones de la Biblia? Precisamente porque la Biblia es leída dentro de una cultura, y una nueva cultura hace una nueva lectura. Quien está fuera de esa cultura en la que se hace una determinada lectura, percibe todo lo que se debe a esa cultura.

Una lectura realmente fiel debería dejar sin explicitación o sin interpretación lo que la Biblia no quiso explicitar. ¿Por qué Dios iba a querer que se explicitase lo que él no explicitó? La misión de la Iglesia sería corregir un descuido

divino? ¿No sería más correcto decir: hasta aquí habla la Palabra de Dios, el resto queda en la sombra. ¿Por qué no dejarlo en la sombra si Dios quiso que quedara en la sombra?

De ahí la sospecha: ¿qué es lo que se podría atribuir a la cultura en las definiciones conciliares?

Es necesario tener en cuenta el hecho de que los propios redactores no podían ser conscientes de la intervención de su cultura y actuaron de acuerdo con lo que era evidente para ellos. Pero el lector que se halla a cinco o quince siglos de distancia, sí que puede descubrir eso que al Magisterio de la época le pareció obvio, y que es lo que manifiesta la influencia que la cultura ejerció en él.

**7. ¿Cuál es el objeto del acto de fe? ¿Es la Palabra de Dios, o la interpretación y definición de esa palabra por el Magisterio?** Para el Magisterio la pregunta no tiene sentido, porque las definiciones del Magisterio, por definición, representan exactamente la revelación, coinciden con la revelación divina... El Magisterio declara estar por encima de la historia. Defiende que no depende en nada de la cultura, y que consigue enunciar la Palabra de Dios fielmente en su cultura. El Magisterio no tendría cultura, y por eso no estaría sometido a la historia.

Sin embargo, acabamos de sugerir que podría haber una dependencia de la cultura en el paso que se hace de la Palabra de Dios escrita en un contexto semítico hacia la lengua y la cultura griega. Hay otro aspecto. Las definiciones conciliares fueron escritas en un momento determinado dentro de un contexto histórico y cultural. Y las definiciones fueron entendidas a partir de la cultura de los oyentes. Quien ha leído o escuchado los textos conciliares, los ha entendido dentro de su cultura.

Hoy nosotros leemos los textos conciliares a partir de otra cultura, y, por consiguiente, las palabras revisten otro sentido, tienen otro alcance. Por ejemplo, estamos en una cultura que practica la crítica histórica y la cultura literaria. Muchos argumentos que parecían generar evidencia en aquel tiempo, ya no nos parecen tan evidentes. La crítica bíblica descubre muchas influencias de los diversos estados de la cultura occidental en las lecturas hechas en el pasado. Esta crítica cambia constantemente nuestra manera de entender la Biblia. De la misma manera, los textos conciliares pasan por etapas de lectura diferentes.

La *Dominus Iesus* quiere situar la doctrina cristiana más allá de cualquier relativismo, de forma que fuera totalmente independiente de la historia. Esta preocupación tiene la ventaja de que tranquiliza a los creyentes -y se entiende muy bien que ésta sea la preocupación de la Congregación para la Doctrina de la Fe-. Sin embargo, ocurre que, en Jesús, Dios quiso entrar en la historia, y con ello quiso someterse a todas las dependencias de la historia. Jesús situó a Dios en un punto determinado de la historia y del mundo. No podemos entenderlo sin tener en cuenta todas las distancias culturales que hay entre nosotros y él. Esto nos quita tranquilidad, pero al entrar en nuestra historia parece que Dios no ha dado prioridad a nuestra tranquilidad. Entrar en la historia es entrar en la relatividad. En medio de esa relatividad, ¿qué es la revelación de Dios? He ahí el problema.

**8. En lo que respecta al diálogo con otras religiones, la cuestión es: ¿cómo evitar cualquier actitud de superioridad o de prepotencia en la exposición de la doctrina católica?**

Dejemos aparte todos los prejuicios que proceden de la colusión entre la misión cristiana y la expansión colonial de Europa y de Estados Unidos. Este problema no es teológico. Aquí se trata de la doctrina.

En primer lugar, el hecho de presentarse con un inmenso conjunto coherente en el que todo debe ser aceptado sin reservas, para que alguien pueda ser reconocido como miembro de la Iglesia, no deja de impresionar. El Catecismo de la Iglesia católica tiene 641 páginas de texto y 2865 párrafos.

Ninguna religión tiene un *corpus* tan completo y minucioso en el que la vida entera está determinada y todos los casos están previstos. Solamente esto ya puede ser interpretado como una señal de prepotencia.

Sería mejor esconder ese libro por un largo tiempo. Por otro lado, no se puede adoptar la actitud de quien lo sabe todo sobre Dios. Tratándose de Dios, es bueno recordar lo que decían los teólogos antiguos: «de Dios sabemos más lo que no es, que lo que realmente es». Dios sigue estando más allá de todos los conceptos. Para presentar el mensaje cristiano es mejor partir de los actos de Jesús. No partir de ideas o de conceptos o de palabras, sino de la vida concreta de Jesús, de aquello que él hizo o dijo. Las doctrinas son menos significativas que su propia vida.

En todo caso, debemos evitar que los interlocutores nos consideren como realización del modelo evangélico.

Conviene destacar que nosotros estamos en el inicio del camino y que se puede juzgar el camino por lo que somos nosotros. Todavía vale lo que explicó san Pablo en Rom 9-11 sobre el misterio de Dios: los que recibieron la revelación se apartaron de ella y volvieron ciegos, no reconocieron la verdad; por eso Dios se buscó su pueblo entre los paganos, los excluidos, los despreciados, los pecadores, porque éstos iban a entender mejor. Lo mismo ocurre hoy: de los pueblos no cristianos van a surgir personas que van a entender mejor el mensaje de Jesús.

**9. Hay doctrinas que valen para nosotros, pero que no es necesario que sean comunicadas** inmediatamente a otros. Cuando se trata de presentar el cristianismo, lo importante es estudiar el camino a seguir. Por ejemplo, un gran número de seres humanos cree en la reencarnación. Para ellos la resurrección final no tiene significado. Tampoco tiene significado la salvación de las almas, y el cielo no les interesa. Solamente podrían entender eso y renunciar a la reencarnación después de asimilar otros dogmas. Por ejemplo, hay una gran proporción de católicos que creen en la reencarnación y no parecen sentir una contradicción entre su pertenencia a la Iglesia católica y la reencarnación. Puede ser una satisfacción para algunos el hecho de saber que ellos también pueden tener acceso a la salvación. Pero hay muchos otros que no buscan esa salvación, a quienes la palabra «salvación» no les dice nada. Sin embargo pueden sentirse atraídos por otros aspectos del cristianismo.

Decir que los hindúes pueden salvarse puede ser interesante para nosotros, pero puede ser que no tenga ningún interés para ellos, si creen en la reencarnación. Entonces, podemos guardarnos para nosotros mismos esa convicción.

**10. ¿Quién puede realizar el diálogo entre las religiones? A primera vista podríamos pensar que** las personas más indicadas serían los teólogos o especialistas de la religión. O los dirigentes responsables de las entidades religiosas. Sin embargo, no es probable que encuentros entre ellos tengan resultado. Cada uno permanecerá en sus posiciones o dejará de ser reconocido como interlocutor válido. El diálogo verdadero y con resultados históricos se realiza a nivel popular. El diálogo resulta del encuentro y de la convivencia entre personas de diversas religiones. Hoy en día esos encuentros se multiplican por el hecho de que la evolución de la economía provoca no solamente viajes de dirigentes, sino emigración de los pueblos pobres. Los emigrantes llevan su religión. Podríamos pensar que los encuentros a nivel popular no tendrían la autenticidad necesaria... Sin embargo, nada garantiza que los teólogos o especialistas o dirigentes sean las personas más capacitadas para dar a entender lo que significa su religión en la vida real de las personas. Una religión verdadera es una religión vivida. No adelanta comparar lo que está escrito en los libros de las diversas religiones. Una religión es lo que está siendo vivido por personas concretas. Quien puede explicar a otro qué es ser cristiano, es la persona que vive como cristiano en la vida normal, no quien vive en el lugar privilegiado de una cátedra universitaria o de un despacho eclesiástico. Los teólogos y especialistas podrían observar lo que está ocurriendo, cómo se desarrollan los contactos, cuáles son los resultados religiosos de las migraciones actuales... Por lo menos podrían hablar de cosas que existen y no de papeles o de realidades «virtuales».

¿Qué ocurrirá con el «relativismo» denunciado por la *Dominus Iesus*? Puede ser que nuevas condenaciones lleguen a silenciar el asunto. Puede ser que las reflexiones sigan, aunque con más discreción. En todo caso, sigue abierto el problema de la relación entre cristianismo e historia. Y el encuentro con las otras religiones es parte de la historia, una nueva etapa de la historia.

**José Comblin**

## **EL DESAFÍO DE LA FE EN UN MUNDO PLURAL DOMINUS IESUS: PROBLEMAS PENDIENTES Y PUERTAS ABIERTAS**

### **Introducción**

Después del Vaticano II hubo apertura para el diálogo ecuménico e interreligioso, corroborada por los gestos dialogales realizados por Juan Pablo II. En las dos últimas décadas, hemos asistido a un retroceso en esta apertura al diálogo, perjudicando la profundización en cuestiones vitales para la vivencia de la fe cristiana, en un contexto de pluralismo cada vez más acentuado en el mundo.

Sabemos que toda teología es reductiva, incompleta, y por tanto, debe estar siempre en busca de la verdad, articulada con los diferentes contextos sociales de donde surgen las preguntas. En este sentido, la teología tiene, por lo menos, tres tareas que realizar.

La primera es la de traducir, interpretar la revelación para que sea elemento de comprensión y solución de los problemas originados por la historia humana<sup>5</sup>. Esta primera tarea o función, tiene su base en la *Gaudium et Spes* cuando afirma que «*la fe todo lo ilumina con nueva luz y manifiesta el plan divino sobre la integral vocación del ser humano. Por ello orienta la mente hacia soluciones plenamente humanas*»<sup>6</sup>. Esta tarea es fundamental, pues entiende que la teología es una ciencia de la fe y muestra a la fe ligada con la vida, no sólo en la línea de darle sentido, sino también en la perspectiva de su sustentación y mantenimiento, en la medida en que la vida es la primera y más fundamental mediación para el encuentro con Dios. Por ello, todo lo que es humano debe repercutir en el corazón de la persona discípula de Jesucristo<sup>7</sup>.

La segunda, directamente ligada a la primera, es preocuparse por hacer comprensible esta traducción, interpretación de la revelación, utilizando todos los medios y posibilidades humanas que están a su alcance. La teología, como ciencia de la fe, no puede temer el uso de las diferentes mediaciones provenientes de las ciencias humanas, de las ciencias sociales, de las ciencias de la naturaleza, pues son fruto de la inteligencia humana creada por Dios.

La tercera tarea es la de dar cuenta de la *novedad* de la historia. El Vaticano II habla de *los signos de los tiempos*. En este sentido, la teología tiene por misión ir hacia adelante y buscar nuevas respuestas a los desafíos e investigaciones que surgen en la historia, viendo en esta *novedad* la acción del Espíritu que sopla donde quiere.

Esta introducción es necesaria para que podamos analizar algunos aspectos de la Declaración *Dominus Iesus* (DI), emanada de la Congregación para la Doctrina de la Fe<sup>8</sup> y que está en relación directa con la cristología.

### **1. El Jesús de la historia y el Cristo de la Fe**

A partir de los textos evangélicos (Mc 1, 14-15; Mt 9, 35-36; Lc 4, 16-30; Mt 11, 2-6, Lc 7, 18-23) podemos afirmar que el mensaje de Jesús no es cristocéntrico, sino teocéntrico. Jesús no se predica a sí mismo. Predica el Reino de Dios y el Dios del Reino, y el Padre es su referente último, mantenido siempre como el misterio último. En este sentido, «*para el propio Jesús es fundamental mantener el misterio del Padre y sostener que el Padre es el misterio último; por eso, para la reflexión sobre Jesús es fundamental conservar este misterio y no pensar que con Jesús y con la aproximación de Dios que en Él acontece, el Padre dejó de ser el Dios siempre mayor, el último horizonte de la existencia y de la historia de los seres humanos*»<sup>9</sup>.



Esta afirmación nos ayuda a comprender la relación siempre tensionante entre el Jesús de la historia y el Cristo de la Fe, que, como afirma la *Redemptoris Missio* de Juan Pablo II<sup>10</sup>, no deben ser separados. Cuando afirmamos que *Jesús es el Cristo*, estamos ante un salto de calidad, una situación límite, una ruptura epistemológica, un meta-lenguaje. Nos parece que este movimiento tensional está ausente de la Declaración *Dominus Iesus*. Sin embargo, creemos que es importante mantenerlo, pues en la historia podemos notar que la figura del Jesús histórico nunca fue problema para nadie. Para los pueblos indígenas, Jesús representa el ser humano verdadero, defensor de los pobres y sanador de los dolientes. Los negros lo reconocen en sus *terreiros*, como alguien que ya es conocido desde hace mucho tiempo. Sirva aquí recordar la historia de Carlos Mesters para confirmar esta intuición profunda de la aceptación de la figura del Jesús histórico.

La narración habla de que Jesús anduvo mucho y llegó a un *terreiro*. Allí fue recibido por todos.

Viendo a la madre-de-santo que atendía a todos con mucho cariño, «*Jesús también se puso en la fila y fue hasta la madre-de-santo. Cuando llegó su turno, la abrazó y ella le dijo: “La paz esté contigo, Jesús”. Jesús respondió: “Con usted también”. Y añadió: “¿Puedo hacer una pregunta?” Ella le dice: “Cómo no, Jesús”. Y Él le dice: “¿Cómo es que usted me conoce? ¿Cómo es que ellos saben mi nombre?” Y ella le dice: “Pero Jesús, aquí todo el mundo te conoce. Eres un gran amigo nuestro. Siéntete en tu casa, aquí en medio de nosotros”*»<sup>11</sup>.

Para las mujeres, el Jesús de la historia está siempre en su compañía, preocupándose por sus problemas y dolencias, siendo acogido en sus casas, enviándolas en misión. Para los musulmanes, Jesús es visto como un servidor de Dios. Para los judíos, cada vez más, Jesús se presenta como un profeta admirado por su celo por la justicia. Para los hindúes, Jesús es un mediador de Dios. Para los budistas, su figura es respetada como alguien que siempre socorre al pequeño, al marginado.

En relación al Cristo de la fe, no podemos constatar la misma unanimidad, pues el lenguaje utilizado para presentarlo a los diferentes pueblos y culturas se vuelve poderoso, autoritario y muchas veces violento, como en el caso de la conquista de América Latina y el Caribe, donde la fe cristiana se muestra, en general, como poderosa y temible. Su vehículo es la cultura occidental que se presenta como superior y con las características de ser blanca, poderosa, patriarcal-machista, adulta y, frecuentemente, violenta. La tradición teológica forjó una forma de hablar de Dios a partir de lo masculino. El lenguaje empleado es, normalmente, masculino, patriarcal y jerárquico<sup>12</sup>. Esa simbología tradicional sobre Dios «*reforzó la suposición de que la masculinidad es normativa para la humanidad*»<sup>13</sup> y colaboró para impedir que las mujeres ocupasen posiciones de autoridad y, al mismo tiempo, excluir las imágenes femeninas de la simbolización de lo divino. En esta tradición simbólica y en este lenguaje dominado por el androcentrismo no hay lugar para lo femenino. Ese lenguaje sobre

Dios se vuelve opresor e idólatra por basarse exclusivamente en el ser humano masculino: «*Opresor: al extraer la inventiva y los conceptos relacionados Dios casi exclusivamente del mundo de los hombres que gobiernan y dominan. El lenguaje que heredamos funciona efectivamente para legitimar las estructuras y teorías que confieren al hombre que gobierna un carácter teomórfico, y relega a las mujeres, a los hijos y a los otros hombres hacia márgenes. Consciente o inconscientemente, el lenguaje con relación a un Dios sexista, oculta la igualdad humana de la mujer hecha a imagen y semejanza divina. El resultado de ello es una comunidad fragmentada, seres humanos moldeados según patrones de dominación y de subordinación, acompañados de la violencia y del sufrimiento. Idólatra: en la medida en que el lenguaje del hombre dominante es exaltado como el único o el más adecuado para hablar con respecto a Dios, absolutiza un único conjunto de metáforas y obnubila la altura y profundidad, la extensión y la amplitud del misterio divino. De esta forma, perjudica la propia imagen de Dios que la teología pretende alimentar y promover*»<sup>14</sup>.

También la tradición cristológica acabó identificando a Jesucristo con el Dios masculino. De esta forma, *cuando Dios es masculino, lo masculino es Dios*<sup>15</sup>. Esta identificación de Jesús con la idea de un Dios masculino y patriarcal<sup>16</sup> acaba creando un gran problema en la comprensión de la afirmación teológica clásica: «*Lo que no es asumido no es redimido, mas lo que es asumido es salvado por la unión con Dios*». Esa expresión «*resume la apreciación de que la solidaridad salvífica de Dios con toda la humanidad es lo que importa para el nacimiento de la nueva creación. Et homo factus est: es así como el credo niceno confiesa la relevancia universal de la encarnación por el uso incluyente de homo*.

*Por ello, si en realidad, lo que se pretendía decir era et vir factus est, con énfasis en la sexualidad masculina; si la sexualidad es esencial para el papel crístico, entonces la mujer está excluida de la esfera de la salvación, porque la sexualidad femenina no es asumida por el Verbo hecho carne. Si la masculinidad es constitutiva de la encarnación y la redención, la humanidad femenina no es asumida y, por consiguiente, no es salva*»<sup>17</sup> Esa es una cuestión de fondo, pues los cuatro grandes Concilios cristológicos emplean la palabra que en griego es común a los dos géneros, «*anthropos*», y los verbos ligados al sustantivo: hacerse humano, volverse humano, pasar a ser persona humana... (Nicea, 325; Constantinopla I, 381; Éfeso, 431; y Calcedonia, 451).

La gran cuestión que descubrimos en esta tradición teológica es que el sexo del ser humano de Jesús fue trasferido al propio Dios y la masculinidad se tornó la expresión de Dios<sup>18</sup>, dejando a la mujer en posición de inferioridad.

Notamos en esta tradición un discurso teológico biologizado y una naturalización teológica de género y su reducción al sexo anatómico<sup>19</sup>.

Por ser siempre de un valor aproximado a la realidad, «*la cultura de ningún grupo social puede ser considerada normativa para otro grupo. Tampoco la cultura que vehicula ocasionalmente el Evangelio es normativa*»<sup>20</sup>. Esta es

una de las grandes cuestiones relacionadas con la inculturación de la fe, pues corremos el riesgo de exigir que los pueblos indígenas tengan que aprender griego y latín para poder profesar la fe cristiana. O someterse al control de los grandes para poder sobrevivir; ¡todavía se les somete al control de la Iglesia para poder salvarse! Ciertamente esa forma de presentar *mal*, Petrópolis, Vozes, 2000, p. 31: «Sabemos también que es el hombre (masculino) el que es considerado prioritaria y normativamente imagen de Dios, y que la mujer sólo lo es secundariamente, por su alma, independientemente de su feminidad». Cf. también *op. cit.*, p. 165: «El lenguaje sobreentiende la normatividad y la universalidad de lo masculino».

## 2. Revelación de Dios en Jesucristo

«En el misterio de Jesucristo, Hijo de Dios encarnado, que es 'el camino, la verdad y la vida' (cf. Jn 14,6), se da la revelación de la plenitud de la verdad divina» (DI 5). A partir de esta afirmación de la *Dominus Iesus*, queremos hacer algunos comentarios.

### 2.1 Visión antropomórfica

Cuando hablamos de Dios o de Jesús, el Cristo, el Hijo de Dios, hablamos siempre a partir de hombres y mujeres socialmente determinados. En este sentido, toda religión y toda teología están siempre situadas en una sociedad concreta<sup>21</sup>. Por más adecuados que sean los conceptos, siempre serán reductivos y relativos. Como Jesús de Nazaret asume la condición humana, (cf. Fl 2, 5-11), Él también habla a partir de una cultura, de una sociedad y, por tanto, su hablar es limitado y limitado también es su conocimiento del Padre, que siempre establece como misterio el horizonte de la historia<sup>22</sup>. En este sentido, Dios nos habla de modo humano, partiendo del punto de vista humano, o sea, a partir de una óptica antropomórfica, pues «*ser hombre es obrar condicionado por las coordenadas del tiempo, del espacio, de la cultura. Jesús, Dios con nosotros, vivió esta condición.*

*Como Palabra de Dios, tenía un mensaje que comunicar. Y tuvo que hacerlo con las limitaciones de todo mensaje que se comunica en la historia: es preciso que se encuentre con el destinatario*»<sup>23</sup>. Esto deducimos de la *Gaudium et Spes* cuando afirma «*que por su encarnación, el Hijo de Dios se unió de algún modo a todo ser humano. Trabajó con manos humanas, pensó con inteligencia humana, obró con voluntad humana, amó con corazón humano*»<sup>24</sup>. Luego es humano y habla a partir de lo humano.

Con la evolución de los conceptos de persona humana y de naturaleza humana, notamos que frente a las afirmaciones dogmáticas, un número cada vez mayor de teólogos/as es de la opinión de que «*la aserción 'Jesús es también una persona humana', en la acepción actual de esta palabra, no está en contradicción con Calcedonia. Cristo no tiene una personalidad humana distinta de su personalidad divina, pero 'es' una persona humana, porque el hijo personal de Dios se tornó verdaderamente hombre. Hoy en día no se puede ya decir, sin más, que Jesús no es una persona humana. Sería lo mismo que afirmar que Él no es enteramente hombre, lo que estaría en contradicción con la intención de Calcedonia*»<sup>25</sup>.

Esta aserción indica que nuestra comprensión de la verdad revelada es siempre limitada por nuestra visión antropomórfica, pues «aun reconociendo en Jesucristo la plenitud de la verdad y de la salvación, tenemos que conceder que esta plenitud no aflora explícitamente en toda su amplitud en los relatos neotestamentarios. Aquí es fundamental el adverbio acuñado por Pablo: 'En Él habita corporalmente toda la plenitud de la divinidad' (Col 2,9). Pues esta plenitud, también se manifiesta como tal, al encontrarse en un contexto sociocultural bien determinado, que posibilitará y simultáneamente limitará su expresión»<sup>26</sup>.

La *Dominus Iesus*, al afirmar que *tenemos en Jesucristo la revelación plena y completa del misterio salvífico de Dios*<sup>27</sup>, pondera la dinámica de la limitación humana en Jesús, pero no consigue sacar todas las consecuencias de la afirmación al decir que «*la profundidad del misterio divino en sí mismo permanece trascendente e inagotable*»<sup>28</sup>. En otras palabras, el misterio de Dios continúa siempre abierto y accesible a los seres humanos por caminos conocidos solamente por Dios. En este sentido, nos parece que la función normativa de Jesús es válida para los cristianos/as, pero no es constitutiva para las otras tradiciones religiosas, pues ellas pueden también tener acceso a Dios y la salvación por otros caminos, pues «*Dios no deja de tornarse presente bajo variadas formas, ya sea a los individuos, ya a los pueblos, mediante sus riquezas espirituales, de las que lo principal y esencial son las religiones, aunque contengan lagunas, insuficiencias y errores*»<sup>29</sup>. La visión utilizada por la *Dominus Iesus*, a partir de la perspectiva dogmática, es legítima, mas no necesariamente la única y exclusiva, de tal modo que podemos aceptar la posibilidad de una «*distinta percepción de la misma fe en un contexto diverso*»<sup>30</sup>. En este sentido es preciso reconocer que «*la convicción de que Dios actúa en la historia a través de otras mediaciones, en forma alguna perjudica el compromiso del cristiano con la experiencia que tiene de lo que Dios ha realizado en Jesús... La experiencia cristiana de lo que Dios hace en Jesucristo no aparece disminuida por el reconocimiento del Dios verdadero actuante en otras religiones*»<sup>31</sup>.

### 2.2. Yuxtaposición de lenguajes

La Declaración *Dominus Iesus* alterna dos tipos de lenguaje: uno dogmático, con coloración metafísica y ontológica y otro simbólico, con imágenes sacadas del Nuevo Testamento. Ciertamente, los dos lenguajes tienen un enraizamiento socio-histórico, pues no existe lenguaje puro o desvinculado de un contexto social<sup>32</sup>. Al hablar de redención, de sacrificio, de cordero inocente, del nuevo Adán<sup>33</sup>... y aplicar estos conceptos a Jesús, al Señor Jesús, se adentra en el terreno de lo simbólico y, por tanto, apunta a la necesidad de una interpretación de estos conceptos que no pueden ser tomados al pie de la letra. Por otra parte, recurre al lenguaje metafísico al retomar las definiciones

dogmáticas de los Concilios de Nicea y Calcedonia: Unigénito del Padre, de la sustancia del Padre, consustancial al Padre y a nosotros, engendrado antes de los siglos<sup>34</sup>... Estos conceptos merecen también una interpretación para que el mensaje sea comprendido en nuestros días. Sin interpretación, el mensaje se puede convertir en un dato arqueológico y no tener ninguna repercusión en el presente.

La insistencia en los conceptos metafísicos y ontológicos corre el riesgo de un cristomonismo, una vez que toda la acción del Espíritu está orientada a Cristo. Desde el punto de vista de los cristianos/as esta normatividad de Jesucristo tiene su fundamento, pero desde las otras tradiciones parece ser demasiado restrictiva, al afirmar que el único papel de las religiones es ser una preparación para el evangelio. Creemos que esta reducción del papel de las religiones, no es compatible con la figura histórica de Jesús de Nazaret que siempre es bien recibido por aquellos/as que profesan diferentes tradiciones religiosas. Ciertamente, esta acogida de Jesús por parte de los más diferentes grupos religiosos puede ser señalada como una acción del Espíritu en la historia, sin caer en un cristomonismo o en eclesiocentrismo.

### **3. Puertas abiertas y e indicaciones para profundizar**

La Declaración *Dominus Iesus* señala algunos aspectos que merecen una profundización posterior, e indican que la problemática del diálogo ecuménico e interreligioso va a continuar. Queremos apuntar algunas de estas señales.

#### **3.1. Cuestiones teológicas, objeto de libre debate**

«*En el ejercicio y profundización teórica del diálogo entre fe cristiana y las demás tradiciones religiosas, surgen nuevos problemas, que se intenta solucionar siguiendo nuevas pistas de investigación, avanzando propuestas y sugiriendo comportamientos, que carecen de un cuidadoso discernimiento... El lenguaje expositivo de la Declaración no pretende tratar de forma orgánica la problemática de la unicidad y universalidad salvífica del misterio de Jesucristo y de la Iglesia, ni presentar soluciones a los problemas y cuestiones teológicas que son objeto de libre debate...*» (DI 3).

Sentimos en esta afirmación de la *Dominus Iesus*, una apertura para continuar buscando respuestas a cuestiones fundamentales para la vivencia de la fe cristiana en un mundo plural. Tenemos que continuar usando todas las mediaciones para una comprensión mejor del misterio de Dios presente en las distintas tradiciones religiosas, cómo funciona y se vivencia la salvación ofrecida por Dios para todos (cf. 1 Tm 2, 4-6). Ante cuestiones teológicas abiertas, es preciso tener libertad de investigación para que tales cuestiones puedan ser pensadas y nuevos caminos descubiertos.

#### **3.2. Cooperación matizada**

«*Hoy la teología, meditando sobre la presencia de otras experiencias religiosas y sobre su significado en el plan salvífico de Dios, es convidada a analizarse y ver cómo aspectos y elementos positivos de otras religiones entran en ese mismo plan*» (DI 14).

Esta afirmación de la *Dominus Iesus* apunta a la necesidad de una investigación teológica y, a partir de LG 62, se indica que la única mediación del Redentor no excluye la posibilidad de una matizada cooperación entre las criaturas. Aun restringiendo la afirmación, podemos notar una cierta brecha de la *Dominus Iesus* si juntamos la afirmación de que «*si no se excluyen mediaciones participadas de diverso tipo y orden*» (DI 14), con la afirmación de que Dios da la gracia salvífica «*por caminos que sólo Él conoce*» (DI 21). La *Ad Gentes*, que es citada en el texto, así se expresa: «*Dios puede, por caminos de Él conocidos, llevar la fe a los seres humanos que sin culpa propia ignoran el Evangelio*» (AG 7). El contexto habla de la necesidad de la actividad misionera, pero puede dejar una puerta abierta para la comprensión de la salvación obrada por Dios por caminos todavía insondables y que el Espíritu, a través del diálogo interreligioso puede estar suscitándonos tanteos vivenciados en estas últimas décadas. En este sentido, aun está presente la afirmación de *Nostra Aetate*: «*La Iglesia Católica nada debe desechar de lo que hay de verdadero y santo en estas religiones*» (NA 2).

Ciertamente el camino es difícil, mas es preciso recordar que «*no existe camino; camino se hace al caminar*». El diálogo debe ser abierto y franco, guiado por el amor a la verdad y sin exclusiones, pues «*como Dios Padre es el principio y fin de todos (...) todos somos llamados a ser hermanos, Por eso, llamados a esta vocación humana y divina, podemos y debemos cooperar pacíficamente, sin violencia ni engaño, en la edificación del mundo en la verdadera paz* (GS 92; cf. *Mensaje para el Día Mundial de la Paz, Pablo VI y Juan Pablo II*)» (Diálogo y Misión 42). Éste parece ser el espíritu presente en el mundo de hoy, en busca de *otro mundo posible* y que solamente será realmente viable con la convivencia de las diferentes religiones, contribuyendo a la construcción de una convivencia humana que respete las diferencias y que se deja regir por la práctica de la justicia. Por eso el diálogo es fundamental. Es el camino del empeño por la paz en el mundo: «*No habrá paz entre las naciones, si no hay paz entre las religiones. No habrá paz entre las religiones, si no hay diálogo entre las religiones. No habrá diálogo entre las religiones, si no existen patrones éticos globales. Nuestro planeta no sobrevivirá, si no hay un ethos global, una ética para el mundo entero*»<sup>35</sup>.

### **4. Concluyendo**

Después de cinco años, la *Dominus Iesus* continúa exigiendo una reflexión cada vez más profunda sobre el designio salvífico de Dios. Los cristianos comprenden cada día más la necesidad del diálogo ecuménico e interreligioso, ya que el mundo se torna cada vez más plural. Jesús continúa interesando a las personas de diferentes Iglesias cristianas y de diferentes religiones. Jesús se convirtió en un personaje que representa la defensa de los pobres, de los marginados, de los excluidos. Su anuncio del Reino apunta siempre hacia un horizonte nunca alcanzado y que se

presenta como utopía en la historia. El cristianismo tiene como misión fundamental crear comunidades consecuentes con la práctica y el mensaje de Jesús de Nazaret, proclamado el Cristo, el Hijo de Dios, por la profesión de la fe cristiana. Los cristianos/as profesan que en Él tenemos la salvación ofrecida por Dios Padre por la acción del Espíritu Santo que actúa en la historia. Con esta misma fe, afirmamos que Dios es el Señor de la Vida de todos los hombres y mujeres y de todos los seres del universo, y quiere la salvación de todos. En Jesucristo, creemos tener acceso a esta salvación. Por medio de la acción evangelizadora, queremos anunciar esta salvación a todas las naciones y culturas, para que puedan conocer, vivenciar el mensaje del Reino anunciado por Jesús de Nazaret. Este anuncio, sin embargo, no debe obligar a las personas a renunciar a sus creencias, sus religiones. A través del diálogo interreligioso queremos renunciar a todo tipo de superioridad y autosuficiencia, pues tenemos la certeza de que somos peregrinos de la verdad, compañeros de un viaje fraterno, rumbo a la casa de Dios, Padre-Madre común. En este diálogo, debe haber respeto a la alteridad, dando crédito a la epifanía de Dios presente en los diferentes pueblos, etnias y culturas. Queremos estar abiertos/as a las nuevas dimensiones del misterio, acreditando que Dios puede, por caminos insondables, ofrecer la salvación a todos y todas. Sobre todo, en diálogo ecuménico e interreligioso, queremos mantener las entrañas de misericordia que marca toda la tradición bíblica (cf. Éx 3, 7-10; Is 49, 15-16; Mt 9, 35-36) abriéndonos al sufrimiento de los pequeños, de los pobres y excluidos del mundo entero, para, en comunión con todos y todas que buscan un mundo nuevo, *un otro mundo posible*, hacer aquello que más agrada a Dios y que es la verdadera religión: visitar los huérfanos y las viudas en sus tribulaciones y guardarse de la corrupción de este mundo (St 1, 27).

Benedito Ferraro

Profesor de Teología-PUC- Campinas Asesor de la Pastoral Obrera de Campinas

5 Cf. SEGUNDO, J.L., *A nossa idéia de Deus*. Loyola, São Paulo 1977, pp. 15-16.

6 *Gaudium et Spes* 11.

7 Cf. *Gaudium et Spes* 1.

8 CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, *Declaração Dominus Iesus: Sobre a unicidade e universalidade salvífica de Jesus Cristo e da Igreja*, Loyola, São Paulo 2000.

9 SOBRINO, J. *Cristologia a partir da América Latina: Esboço a partir do seguimento do Jesus histórico*, Petrópolis, Vozes, 1983, p. 21.

Cf. También del mismo autor *Jesús, o Libertador, I – A História de Jesus de Nazaré*, Vozes, São Paulo 1994, p. 235.

10 JOÃO PAULO II, RMI, 6.

11 MESTERS, C., *Jesús e o Povo*, en *CEBs: Vida e Esperanza nas massas, Texto-base do 9º. Intereclesial das CEBs*, Editora Salesiana Dom Bosco, São Paulo 1996, p. 129.

12 Este concepto fue elaborado por Elisabeth Schüssler Fiorenza a partir del desafío proveniente de las mujeres de los países pobres y también utilizando las enseñanzas de las ciencias bíblicas del final de la década de los 70: «A partir de este momento, defendí una redefinición del concepto de patriarcado que no signifique solamente que las mujeres están sometidas a los hombres, sino que se refiera a una compleja pirámide social de dominaciones y subordinaciones graduadas. En vista de que los discursos feministas continuaban usando el término «patriarcado» [patriarchy] en sentido del dualismo de género, introduje en el libro 'Pero Ella dijo' el neologismo «kyriarcho» [kyriarchy], que significa el gobierno del emperador/amo/señor/padre/esposo sobre sus subordinados... Es por lo que el kyriocentrismo sustituye la categoría del androcentrismo, y la mejor manera de entenderlo es considerarlo como un marco intelectual y una ideología cultural que legitima y es legitimada por las estructuras sociales y sistemas de dominación kyriarcales».

SCHÜSSLER FIORENZA, E., *Cristología feminista crítica: Jesús, Hijo de Miriam, Profeta de la Sabiduría*, Trotta, Madrid 2000, p. 32). La autora afirma que todavía la política patriarcal de sumisión está presente en muchos textos de las Escrituras cristianas, aunque en ellas no se originó, sino que se articuló en el contexto de la ciudad- Estado griega y fue mediatizada por la filosofía greco-romana. El concepto «kyriarquía», acuñado por la autora, engloba, al mismo tiempo, en un único término, la opresión de género, de etnia y de clase.

13 GREY, M., *Uma paixão pela vida e pela justiça: Gênero e experiência de Deus*, en *Concilium*, 289(2001/1)17. Cf. También GEBARA, I., *Rompendo o silêncio: Uma fenomenologia feminista do*

14 JOHNSON, E.A., *Aquela que é: O misterio de Deus no trabalho teológico femenino*, Vozes, Petrópolis 1995, p. 38.

15 HICK, J., *A metáfora do Deus encarnado*, Petrópolis, Vozes, 2000, p. 118. Traducción castellano: *La metáfora del Dios encarnado*, Abya Yala, Quito 2004, colección «Tiempo axial».

16 La masculinidad de Jesús es empleada para reforzar la imagen patriarcal de Dios. Se tiene así la impresión que la masculinidad es una característica esencial del propio ser divino. También hay el refuerzo de una antropología androcéntrica que establece como norma el sexo masculino, afirmándolo no sólo más toemórfico, sino también más cristomórfico (cf. JOHNSON, E.A., *op. cit.*, pp. 225-226).

17 JOHNSON, E.A., *op. cit.*, p. 226. 18 Cf. JOHNSON, E.A., *op. cit.* p. 242. 19 *Idem.*, p. 242.

20 SUESS, P., *Disputa pela inculturação*, en FABRI DOS ANJOS, M. (edit.), *Teologia da inculturação e inculturação da teologia*, Vozes-SOTER, Petrópolis 1995, p. 115. a Dios y su misterio, está lejos de la postura de Jesús de Nazaret. Está muy lejos de Mt 25, 31-46 y de la afirmación de la Lumen Gentium 9: «En cualquier época y en cualquier pueblo es aceptado por Dios todo aquel que lo teme y practica la justicia (cf. Hech 10, 35)». 21 Cf. MADURO, O., *Religião e luta de classes*, Vozes, Petrópolis 1981, pp. 70-76.

22 «Dios, sin embargo, es mayor inclusive que su auto-revelación más plena, decisiva y definitiva en el hombre Jesús –'el Padre es mayor que yo' (Jo 14.28)–. El ser-hombre de Jesús se remite, pues, esencialmente a Dios y a la venida del reino de Dios, reino por el cual él entregó y consumó su vida, o sea, a favor de las personas consideradas de poco valor. Para Jesús, la causa de Dios –el reino en cuanto salvación de los hombres y para los hombres– era mayor que la importancia de su propia vida» (SCHILLEBEECKX, E., *História humana, revelação de Deus*, Paulus, São Paulo 1994, p. 162). 23 SEGUNDO, J.L., *A nossa idéia de Deus*, p. 33. 24 *Gaudium et Spes*, 22.

25 VAN BAVEL, T., *O significado de Calcedonia ontem e hoje, en Jesús, ¿Filho de Deus?*, en *Concilium*, 173(1982/3)87[331]. Cf. También HAIGHT, R., *Jesús, símbolo de Deus*, Paulinas, São Paulo 2003, p. 344: «A pesar de la intencionalidad misma de Calcedonia, la figura de Jesús como ser humano reflejada en los evangelios sinópticos no está íntegramente representada. Se puede concluir que la doctrina de Calcedonia pretendía ser como un complemento dialéctico de Nicea, pero para que pueda tener éxito, su lenguaje necesita ser reformulado. La realidad de Jesús como ser humano precisa ser afirmada con mayor incisividad histórica: Jesús era una persona humana».

26 FRANÇA MIRANDA, M., *Ecumenismo e instituição eclesial*, en *O Vaticano II 40 anos depois, Perp. Teol.*, 37(2005)34.

27 *Dominus Iesus*, 6. 28 *Dominus Iesus*, 6. 29 *Ibidem*, 8.

30 DUPUIS, J., *Il cristianesimo e le religióni: dallo scontro all'incontro*, Queriniana, Brescia 2001, p. 484, citado por TEIXEIRA, F., *Uma cristologia provocada pelo pluralismo religioso: Reflexões em torno do livro Jesús, símbolo de Deus de Roger Haight*, en *Para além da idolatria*, REB, 258 (abril 2005)299.

Ed 7 – Ep 5 – DOCUMENTO 06.

31 HAIGTH, R., *Jesus, símbolo de Deus*, p. 474.

32 «Aunque Dios, como asunto de la teología, sea eterno, la teología en sí es, como aquellos que la articulan, limitada por la historia y por el tiempo. Aun cuando dirijamos nuestro pensamiento a seres eternos y trascendentes, nuestro pensamiento no es eterno y trascendente; aunque consideremos lo universal, la imagen universal en nuestra mente no es una imagen universal. Es una imagen finita, limitada por la temporalidad y particularidad de nuestra existencia. La teología no es un lenguaje universal; es un lenguaje interesado y, así, es siempre una reflexión de metas y aspiraciones de un pueblo en particular en un contexto social definido» (CONE, J.H., *O Deus dos oprimidos*, Paulinas, São Paulo 1985, p. 49)

33 Cf. *Dominus Iesus*, n° 10 y 11.

34 *Ibid.* 35 KÜNG, H., *Religiões no mundo: Em busca dos pontos comuns*, Verus Editora, Campinas/SP 2004, p. 17.

## **PEDIMOS RESPETO PARA NUESTRAS TRADICIONES NUESTROS PUEBLOS ORIGINARIOS SIGUEN CELEBRANDO LA VIDA**

### **Introducción**

Respecto al documento *Dominus Iesus* (DI) podemos decir que atenta contra nuestro proceso de ir reconstituyéndonos como pueblos originarios. Sin entrar en polémicas intelectuales -que no conducen a nada- queremos exponer nuestros puntos de vista en un plano más bien de diálogo y de ir construyendo y fortaleciendo nuestro ser trascendental.

Llevamos más de 500 años de presencia del Cristianismo en nuestras comunidades originarias.

En esta larga historia hubo de parte del cristianismo violencia e imposición sobre nuestros saberes espirituales. No obstante, nuestros abuelos intentaron dialogar y respetar. Luego vino el silencio, por que dejamos de tener valor estratégico para la sociedad colonial y republicana. Ahora se renueva en nosotros la esperanza de pasar del miedo, de la clandestinidad, a ser pueblos con identidad, con espiritualidad, con organización. No podemos retroceder: éste es nuestro tiempo, y por eso exigimos respeto y apertura para que, juntos, con toda la Humanidad, vayamos haciendo posible un mundo más humano, tolerante y sin dogmatismos ni fundamentalismos que nos dividan.

### **1.- Estrategia de diálogo: la «resignificación»**

Entendemos por resignificación, la manera de darle un nuevo sentido a algo de nuestra cultura o espiritualidad, sin perder su esencia. A continuación presentamos dos relatos cuyas experiencias contadas se aproximan a esta práctica de la resignificación.

«En una ocasión en que siendo niño visité a mi abuela Natividad, en San Bernardo (en los valles de Tumbaya), encontré, debajo del alero de paja de una de las casas, una especie de pesebre navideño. Había muchas figuras de animales (vacas, ovejas, cabras y caballos) modeladas con arcilla blanca, gris y azul. Pensé que realmente se trataba de un pesebre. Pero no había figuras humanas, ya que faltaban los Reyes Magos, los pastores, San José, María y el niño Jesús. Le pregunté a mi abuela el por qué de la falta de las imágenes principales del pesebre, y me contestó que no era un pesebre, que esas figuras eran sus *Illas*».

En la mayoría de las versiones que narran la aparición de la Virgen de Copacabana de Punta Corral, las piedras aparecen como elementos recurrentes en la construcción de la leyenda. «Diz que la Virgen era una piedra, y de ahí se hizo imagen. Diz que lo ha llamado al primer esclavo. En el cerro lo ha llamado. Y él ha visto que era la piedrita. Y él alzó la piedra. Y era pequeñita, y se ha ido haciendo virgen. Yo la he conocido chiquita cuando venía, antes. Ahora veinte o treinta centímetros. Asinita era. Perdidita venía en la procesión a Tilcara en 1923. Cada año viene más grandecita, porque va creciendo. ¡Puf! ¿Si es milagrosa? Por algo es que va tanta gente a la procesión y le pasan misas. Y viene gente de lejos» (Testimonio de Venancio Segovia, 72 años. Tilcara, 1968 comp., De Vidal de Batín, 1986, T. VII, p. 116).

En nuestra cosmovisión espiritual andina, la tierra (el Pacha), está viva. El espíritu de nuestros abuelos/as se manifiesta en las altas cumbres de nuestras montañas. Toda la naturaleza que nos rodea tiene sus espíritus, tiene vida; es por eso la conexión de diálogo, reverencia y respeto a toda la creación, que lo materializamos a través de nuestras *Illas* (piedras de color blanco-verdoso que representan a nuestros seres protectores). Hoy en la actualidad representadas por los santos patronos: San Sanjuán, San Antonio, San Santiago Apóstol, etc.

Cuando hablamos de «resignificación» nos referimos a esta manifestación. Resistiendo, nuestros abuelos cambiaron sus *Illas* por los Santos patronos, y ésta vivencia de fe es la más pura expresión de nuestro ser trascendental. En las celebraciones se junta toda la comunidad, se comparte, se hacen oraciones a través de nuestras danzas, como la de los samilantes-suris (aves silvestres pertenecientes a la región de La Puna).

Es en la fiesta donde vivimos los valores del encuentro, de la alegría, del compartir, el de hacer un paréntesis para luego sobrellevar los desafíos de la vida cotidiana. En este encuentro, en esta manifestación, respiramos la presencia del Dios Padre y Madre.

En todas estas manifestaciones de fe siempre están presentes los elementos de nuestra fe cristiana, pero también el de nuestra fe ancestral originaria sin ningún tipo de discriminación. Al contrario, es la vivencia de la más pura síntesis vital de nuestra trascendencia.

### **2.- El Respeto por nuestros pueblos**

Comenzamos este apartado tomando textualmente algunos párrafos de la Declaración: *Ciertamente, las diferentes tradiciones religiosas contienen y ofrecen elementos de religiosidad que proceden de Dios y que forman parte de todo lo que el Espíritu obra en los hombres y en la historia de los pueblos, así como en las culturas y religiones. De hecho algunas oraciones y ritos pueden asumir un papel de preparación evangélica, en cuanto son ocasiones o*

*pedagogías en las cuales los corazones de los hombres son estimulados a abrirse a la acción de Dios. A ellas, sin embargo no se les puede atribuir un origen divino ni una eficacia salvífica ex opere operato, que es propia de los sacramentos cristianos. Por otro lado, no se puede ignorar que otros ritos no cristianos, en cuanto dependen de supersticiones o de otros errores (cf. 1 Co 10,20-21), constituyen más bien un obstáculo para la salvación. (DI 21). Con la venida de Jesucristo Salvador, Dios ha establecido la Iglesia para la Salvación de todos los hombres (cf. Hch 17,30-31). Esta verdad de fe no quita nada al hecho de que la Iglesia considera las religiones del mundo con sincero respeto, pero al mismo tiempo excluye esa mentalidad indiferentista marcada por un relativismo religioso que termina por pensar que una religión es tan buena como otra. Si bien es cierto que los no cristianos pueden recibir la gracia divina, también es cierto que objetivamente se hallan en una situación gravemente deficitaria si se compara con la de aquellos que, en la Iglesia, tienen la plenitud de los medios salvíficos. (DI 22).*

Estos párrafos hacen alusión a cómo lo que no es cristiano no se salva. Es más, llaman a nuestros ritos o manifestaciones de fe como «supersticiosos» o «errores», y dicen que serían un obstáculo para nuestra salvación. Estas afirmaciones las consideramos muy superficiales. Nosotros los andinos somos más bien prácticos y podemos decir que gracias a nuestros ritos, a nuestras manifestaciones de fe, y a pesar de 500 años y más hoy seguimos vivos, intentando generar proyectos de vida en los que contemplamos los valores del respeto a toda la Creación y a nuestros hermanos/as, el valor de la reciprocidad, el valor de la alegría.

Por eso nos resulta extraña las afirmaciones de estos párrafos, en los que vemos todavía intolerancia, y un eclesiocentrismo que va errando el mensaje conciliador y tolerante del tayta Jesús.

Por eso pedimos respeto también para nuestras tradiciones, nuestras manifestaciones de fe, así como el pueblo hebreo tuvo sus manifestaciones de fe, sus éxodos, su tradición oral... de la misma manera nuestros pueblos fueron construyendo su cultura y su manera propia de descubrir la presencia divina en medio nuestro. Hace 500 años no nos comprendieron, y al parecer, hoy tampoco quieren ver nuestras manifestaciones, sacando estos documentos que no construyen y que tienen un tinte más bien dogmático e intolerante, acusándonos de relativistas, cuando el pueblo sólo quiere compartir desde su sencillez la vida plena, la vida en armonía que manifiesta en nuestras maneras de ser, con nuestra Pachamama, con nuestros Apus, Achachilas, Awichitas y todo el Pacha, que clama urgentemente por su restitución, no sólo para nosotros -porque no somos egoístas- sino que lo compartimos para toda la humanidad, y somos el oxígeno para la cultura occidental, que se va suicidando de a poco... Por eso exigimos respeto y tolerancia.

### **3.- El Jilata-Wayq'e (Hermano) Jesús es parte de nuestra vida originaria**

No podemos negar la presencia revelada del Jesús encarnado en nuestros pueblos. Él, junto a nuestras divinidades, nos marcan el camino de nuestra liberación, que consiste en ir creando un mundo más justo y armónico. El Cristo cósmico, asume también la presencia de las divinidades en las culturas y religiones. En nuestro caso Él está junto a nuestro Wilca Nina, Mama Cocha, Tayta Wayra y nuestra Sagrada Pachamama, generando proyectos de Vida.

### **4.- Dios Padre y Madre estuvieron desde siempre en nuestras raíces originarias**

En nuestra vivencia espiritual, en nuestros relatos, descubrimos al Dios de la Vida, Padre y Madre. Ellos se manifiestan en nuestros rituales, como en la veneración a nuestra Madre tierra Pachamama, y en todos nuestros ritos que nos ayudaron a resistir por más de 500 años.

«Yo quiero a mis Dioses vivos y no a un dios muerto»... nos dice un abuelo, y tiene razón. En nuestro mundo andino nuestros dioses están vivos y nos orientan para ir viviendo en comunidad y armonía. Esta concepción no concuerda con el Dios único y salvador propuesto por el documento.

### **5.- Conclusión**

Esta reflexión la hemos querido abordar desde la experiencia de nuestros pueblos originarios, desde la que, en este nuevo tiempo, llamado por nosotros Pacha-kuti [Pacha = totalidad armónica, Kuti = la vuelta a esa armonía], vamos descubriendo las riquezas espirituales por años negadas por todos los sistemas de poder, aun el religioso, que con este documento reafirma esa práctica intolerante y de cerrazón. Lejos de las discusiones teológicas elaboradas en la jerarquía del Vaticano, nosotros seguimos apostando a nuestras vivencias junto a nuestros pueblos, que con nuestros seres protectores, Apus, Achachilas, Awichitas, (Espíritus de nuestros abuelos/as en los altos cerros), Pachamama, (Madre Tierra) Wilka Nina (Fuego sagrado), Mama-Cocha (Agua sagrada), Tayta Wayra (Abuelo Viento), vamos celebrando un nuevo tiempo de esperanzas y afirmando que un mundo en diálogo y respeto es posible.

Wayra Suyay: Roberto Enrique González, y Atipa: Ernesto Hugo Días, sacerdotes católicos de origen Qolla Desde el Ayllu Karwa-Pampa Jallalla Tawaintisuyu.

## DOMINUS IESUS Y LA HERMENÉUTICA DE LA RECEPCIÓN

Según la llamada «hermenéutica de la recepción», a veces, el significado de un texto o acontecimiento puede ser determinado tanto por el contenido de su mensaje como por la forma en que ha sido acogido. De hecho, el «mensaje» puede ser, en alguna forma, la «recepción». Utilizando esta hermenéutica, los teólogos pueden encontrar el significado real de la Declaración *Dominus Iesus* (DI) del cardenal Ratzinger para la Iglesia católica romana, no sólo analizando los matices del texto mismo, sino evaluando la forma en que ha sido tan ampliamente criticada – rechazada, podría decirse incluso lo largo y ancho de la comunidad católica. Con este documento el cardenal provocó una amplia discusión entre los católicos respecto precisamente a lo que ellos creen sobre las otras religiones. El «sentido de los creyentes» (*sensus fidelium*) respecto a los otros creyentes religiosos ha sido clarificado, gracias a la declaración de la Congregación para la Doctrina de la Fe. Es bueno apoyar el esfuerzo por llevar adelante esta reflexión y esta clarificación.

Quisiera comentar una particular forma en la que la DI ha sido recibida en la comunidad católica de EEUU. El 22 de diciembre de 2000, en el ampliamente leído semanario *The National Catholic Reporter*, el padre Richard McBrien, uno de los teólogos más respetados y más notablemente progresistas, publicó una columna sobre la DI titulada «Descubrir a Cristo en otras religiones». En ella, como muchos otros comentaristas, él nos dijo que la DI no era tan mala como parecía.

Para mí, sus argumentos fueron mucho más convincentes que la habitual respuesta dada por los oficiales de la Iglesia (incluido el Papa), a saber, que el el disgusto que han sentido y expresado otras Iglesias cristianas y otras religiones es simplemente el resultado de su incapacidad para comprender el lenguaje técnico intraeclesial, apto sólo para ser utilizado al interior de la Iglesia para consumo teológico cristiano.

Más realísticamente, McBrien apuntó que, a pesar del lenguaje ofensivo, la DI afirma el reconocimiento postconciliar de que la salvación no está limitada a los cristianos, y que el Espíritu está vivo, y muy vivo, en otras iglesias y religiones. Pero entonces pasa a explicar la aspereza del lenguaje de Ratzinger. Y aquí es donde la explicación de McBrien sobre las motivaciones del cardenal me parece que acaba por no hacerse una idea cabal de la situación actual de la teología católica.

McBrien cree que el Cardenal Ratzinger ha reaccionado desproporcionadamente a unos pocos teólogos católicos disidentes. En definitiva, sugiere que a causa de esas pocas «manzanas podridas», Ratzinger ha declarado que toda la canasta de la teología católica de las religiones estaba contaminada. Y parece que esas manzanas podridas están proliferando sobre todo en Asia. En sus palabras:

*En la última parte del siglo XX, unos pocos teólogos católicos innovadores han intentado una adaptación de la doctrina cristiana a la cultura y a las prácticas de muchos millones de budistas e hindúes en Asia. En dos o tres casos, algunos teólogos han ido demasiado lejos suprimiendo toda distinción válida entre Jesús de Nazaret como el Cristo de la fe y otras llamadas «figuras de Cristo» (NCR, 22 diciembre 2000, pág. 16).*

Estos dos o tres teólogos descarriados -y sin nombre- son para McBrien la razón real de la dureza de la DI: «Como consecuencia, el Vaticano adoptó una actitud inicialmente escéptica, luego abiertamente de censura, hacia el trabajo de la mayor parte de los demás teólogos comprometidos en esta búsqueda». McBrien llega a explicar cómo esos disidentes teólogos han llegado a descarriarse:

«Hay una tendencia [en el Vaticano] a considerar en bloque a estos teólogos, como si, en efecto, todos ellos estuvieran negando la unicidad de Jesucristo como el único redentor y mediador de salvación para la humanidad» (ibid.; el subrayado es mío).

Creo que McBrien tiene razón: tal cuestionamiento de la unicidad de Jesús ha suscitado la preocupación y la ira de la CDF. Pero tengo graves reservas sobre su pretensión de que tal cuestionamiento se reduce a «dos o tres casos» y, especialmente, sobre su sugerencia de que merecen la censura, dado que ello cae fuera de los límites de la exploración de la teología católica.

Desde mi experiencia de la Iglesia americana, desde mi estudio de la teología asiática, y por mis ocasionales visitas a Asia, creo que son muchos los católicos que están luchando dolorosamente con las enseñanzas tradicionales de que Jesús es el único salvador de todos los otros pueblos. Al encontrarse en profundidad con la experiencia religiosa de sus amigos no cristianos, muchos católicos, tanto asiáticos como americanos, encuentran difícil continuar insistiendo, tanto ante esos otros amigos religiosos como para sí mismos, que la experiencia salvadora de Dios debe venir sólo a través de Jesús, y que debe encontrar su plenitud sólo en él y en su Iglesia.

Que tal cuestionamiento de la unicidad de Jesús no está limitado a las personas laicas ni a los teólogos disidentes, ya fue indicado en el Sínodo de los obispos de Asia. En su respuesta a los «lineamenta» del Vaticano, los obispos japoneses, por ejemplo, se hicieron eco de los sentimientos de muchos cuando escribieron al Vaticano: «Si subrayamos demasiado que 'Jesucristo es el único Salvador', no podemos tener diálogo ni vida compartida ni solidaridad con otras religiones». Los obispos de Sri Lanka fueron igual de explícitos: «La unicidad de Jesús y de la Iglesia ha sido el eterno problema que plantea sus propias dificultades específicas para un auténtico diálogo»<sup>36</sup>. Así, la cuestión de cómo entender el papel salvador de Jesús en un mundo de muchas otras religiones es real, y se da a muchos niveles en la Iglesia católica.

Respecto a las respuestas que los «teólogos innovadores» están ofreciendo, McBrien simplifica exageradamente, hasta el punto de que malentende a la mayor parte de ellos cuando afirma que «niegan la unicidad de Jesucristo como el redentor único».

Arriesgándome yo mismo a simplificar demasiado, podría señalar que tales teólogos no están cuestionando *que* Jesús sea único; lo que están haciendo es preguntarse *cómo* lo es. Y al explorar ese «cómo», no están poniendo en duda que Jesús sea «redentor y mediador de salvación para la Humanidad». Siguen afirmando –sobre la base de su propia experiencia y a la luz de la tradición cristiana- que lo que Dios ha hecho y ha revelado a través de Jesús es un mensaje de salvación y fuerza para *todos* los pueblos, de *todos* los tiempos.

Pero, efectivamente, se preguntan si Jesús es el *único* tal salvador. «Lo es verdaderamente, pero quizás no sólo lo es él»: ésta podría ser la fórmula que están proponiendo. Quizá existen otros a través de quienes Dios ha entrado en (o emergido de) la historia y ha revelado la verdad salvadora y la fuerza que, aunque muy diferentes a lo que ha sido revelado en Jesús, constituyen también un mensaje salvífico para *todos* los pueblos.

Pero, si hay «muchos salvadores», ¿cómo los catalogamos? ¿Hay un salvador superior, definitivo, normativo respecto a todos los demás? Como dijeron los obispos y los teólogos asiáticos a los oficiales del Vaticano durante el Sínodo, eso es una preocupación occidental. Más aún: es una cuestión inútil, y tal vez incluso peligrosa. Dejemos que cada comunidad religiosa siga adelante en el seguimiento y en la proclamación de su salvador o de su mensaje de salvación. Pero dejemos también que cada una de ellas admita que pueda haber «verdades salvadoras» en los otros. Y así, dejemos que todas ellas continúen dialogando y colaborando para alcanzar una salvación más plena para todos los pueblos.

De manera que esos innovadores teólogos –llamados pluralistas- de Asia y de América estarían de acuerdo con McBrien cuando al final de su columna afirma: «La necesidad ha venido a ser ahora – incluso con más urgencia- ‘descubrir’ a Cristo también dentro de otras religiones y en la entera familia humana, y, de alguna manera, proclamarlo ahí». Sólo que ellos están igualmente dispuestos a permitir e incluso ayudar a los budistas a descubrir a **Buda dentro del cristianismo**.

Es precisamente este tipo de diálogo, en el que los cristianos están a la vez descubriendo a Cristo en otras religiones y a Buda (u otros reveladores o verdades) dentro del cristianismo, el que está en tensión, si no en conflicto, tanto con el tono como con la teología de la DI. Desde su experiencia de diálogo con otros creyentes, muchos católicos, sencillamente, no pueden decir que los esfuerzos de los hindúes y de los budistas por conocer y vivir lo que los católicos llaman Vida Divina son «gravemente deficitarios». Y si los cristianos proclaman que los hindúes, los budistas, los musulmanes pueden encontrar su «plenificación» en Cristo y el Evangelio, también están alcanzando una conciencia más clara de que los cristianos están necesitados de la plenificación del Dharma o del Santo Corán. Lo que los cristianos están llegando a percibir a través de la práctica del diálogo está en tensión con la *teología de las religiones* que encontramos en la DI y otros pronunciamientos oficiales del Vaticano. Tal tensión, aunque dolorosa, es también vitlizadoradora. La DI del cardenal Ratzinger nos ha hecho más conscientes de esta tensión. Por eso, le podemos estar agradecidos.

Paul F. Knitter Xavier University, Cincinnati, Ohio

36 Respuestas encontradas en la página de UCA News: <http://www.ucanews.com/~ucasian/AsianSynod-end.htm> Véase también las selecciones del *National Catholic Reporter*, 10 de abril de 1998.

## ECLESIOLOGÍA RELACIONAL Y ECUMENISMO

### Lecciones y perspectivas a cinco años de la Declaración *Dominus Iesus*

#### Introducción

En agosto de 2000 la Congregación para la Doctrina de la Fe, teniendo por Prefecto al entonces cardenal Joseph Ratzinger, publica la «Declaración *Dominus Iesus*: sobre la unicidad y universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia» (DI). Como el subtítulo indica, pretende demarcar la identidad cristiana de la Iglesia católica centrándola en Jesucristo y en la Iglesia. Como contiene algunas afirmaciones polémicas, sobre todo porque se presenta de forma cerrada y con sentido exclusivista (algunas serán retomadas más abajo), provocó reacciones en los más variados sectores de la sociedad. La revista SEDOC, de noviembre-diciembre de ese mismo año, publicó todo un número dedicado a las reacciones ante la Declaración<sup>37</sup>. Conferencias, Consejos, Seminarios, Encuentros, Colegios de fuerte connotación ecuménica o abiertos al diálogo entre cristianos, se manifiestan de forma contraria al planteamiento de la Declaración; además de muchos otros artículos publicados por teólogos de todo el mundo, en las más variadas revistas. Fue por tanto una Declaración que provocó reflexiones y una nueva postura ecuménica. La intención de la Declaración es señalar a los católicos la identidad y los caminos de la Iglesia católica. No obstante, se puede preguntar si en un mundo globalizado, en el que la comunicación circula por todas partes con una ‘rapidez telepática’, es permitido a una determinada Iglesia cristiana hacer declaraciones universales sin tomar en consideración a las otras entidades cristianas y también a otras identidades religiosas. ¿Una Iglesia, al buscar caracterizar su forma de ser sujeto en la historia, puede hacerlo en detrimento de otros sujetos históricos? De esa forma fue comprendida DI y por ello provocó las más variadas reacciones.

En este artículo se retoman algunas de las cuestiones teológicas de la Declaración. También se pretende señalar la vinculación que comenzó a existir, en los años que siguieron a la Declaración, entre la teología de las religiones y la teología de la liberación. Esta temática es rica en sí misma y también no menos polémica. De ahí la necesidad del debate para circunscribir la identidad de la Iglesia católica en la actualidad y, al mismo tiempo, comprender que esa identidad es fruto de un proceso en construcción a partir del diálogo con los distintos sectores de la sociedad. La conciencia de esa dinámica es que torna a la Iglesia católica significativa y con sentido, en el mundo contemporáneo.



Esta reflexión tiene dos momentos. Primero, se retoma la Declaración DI recuperando algunas tensiones teológicas que permanecen 'en el aire'. Después, en el tiempo posterior a la Declaración: la asociación entre la teología de las religiones y de la liberación.

## 1. Partiendo de la *Dominus Iesus*: cuestiones teológicas

### a) La Iglesia de Cristo subsiste en la Iglesia católica

Hay algunos temas teológicamente polémicos y controvertidos que traspasan la Declaración *Dominus Iesus*. Uno de ellos es respecto al término *subsistit in*. Está retomado del Concilio Vaticano II, específicamente de la Constitución *Lumen Gentium*, cuando dice: «Esta Iglesia, constituida y organizada en este mundo como una sociedad, subsiste en la Iglesia católica gobernada por el sucesor de Pedro y por los obispos en comunión con él» (n. 8). Para el entonces Prefecto de la Congregación de la Doctrina de la Fe, Cardenal J. Ratzinger, es en la diferencia entre el *subsistit* y el *est* donde «se esconde todo el problema ecuménico». Para él, «el *subsistere* es un caso especial de *esse* [...] El Concilio quiso decirnos que la Iglesia de Jesucristo, como sujeto concreto en este mundo, se encuentra en la Iglesia católica». Y continúa «con la palabra *subsistit* el Concilio quería expresar la singularidad y no la multiplicidad de la Iglesia católica»<sup>38</sup>. Esta interpretación fue presentada en la conferencia «*La naturaleza de la Iglesia*», en el Congreso Internacional sobre la actualidad del Concilio Vaticano II, del 25 al 27 de febrero del 2000 en Roma. Poco después, esas ideas son confirmadas en la DI, en agosto del 2000 (n. 16).

La Declaración DI dice que «con la expresión *subsistit in* el Concilio Vaticano II quiso armonizar dos afirmaciones; por un lado, que la Iglesia de Cristo, no obstante las divisiones de los cristianos, continúa existiendo plenamente sólo en la Iglesia católica y, por el otro, que 'existen numerosos elementos de santificación y de verdad fuera de su organización', esto es, en las Iglesias y Comunidades eclesiales que todavía no viven en plena comunión con la Iglesia católica» (n. 16)<sup>39</sup>. El cardenal Ratzinger es claro al afirmar que la Iglesia de Cristo sólo existe plenamente en la Iglesia católica y, esencialmente, en las comunidades que se mantienen en plena comunión. El *subsistit in* es comprendido como *est*. Esto se remite a la discusión sobre iglesia local e iglesia universal. Iglesia local es la articulación de las varias diócesis con la Iglesia de Roma, con la Santa Sede. El Papa, que es obispo de una iglesia local, en este caso Roma, pasa a ser el eslabón de la unión de la iglesia universal. Esa articulación hace de la Iglesia católica, la Iglesia de Cristo y viceversa. Por tanto, solamente las iglesias que están unidas y siguen las orientaciones de su eslabón (Papa) son plenamente Iglesia de Cristo.

Leonardo Boff, en su artículo «¿Quién subvierte el Concilio?»<sup>40</sup>, plantea una amplia discusión histórico-teológica en que busca presentar las raíces del problema. Apunta la diferencia entre el *est* y el *subsistit in* diciendo que el *est* se refiere a una visión esencialista, sustancialista y de identificación y que el *subsistit in* denota una visión concreta y empírica. Dice: «A base de esa comprensión, se entiende que los Padres conciliares hayan sustituido el *est* ('es', expresión de la sustancia y de la identificación) por *subsistit in* (adquiere forma concreta, se concretiza). La Iglesia de Cristo se concretiza en la Iglesia católica, apostólica, romana. Mas no se agota en esta concretización [...]. Boff critica el análisis realizado por Ratzinger por no ser fiel al espíritu del Concilio Vaticano II y querer situarse por encima de él.

Después de la presentación del debate conciliar en torno a esos términos, Boff muestra que el Concilio Vaticano II fue extremadamente prudente al preferir el término *subsistit in* al *est*, pues, así, abre perspectivas para el debate ecuménico y además, posibilita que la Iglesia de Cristo esté presente en la Iglesia católica, no obstante, aquella no se reduce a ésta. Así se puede decir que la Iglesia de Cristo sobrepasa la Iglesia católica y llega a estar mucho más allá de ella. Mientras el término *est* identifica, pura y simplemente la Iglesia de Cristo como la Iglesia católica, y se cierra al ecumenismo, el *subsistit in*, por el contrario, es una invitación al encuentro y al debate abierto de las iglesias convencidas de su fundamentación en Jesucristo<sup>41</sup>.

### b) Comunidades eclesiales: episcopado y misterio eucarístico

Dando continuidad a la interpretación -tenida como exclusivista- del «subsistit in», el número 17 de la Declaración DI dice: «Las comunidades eclesiales que no conservan un episcopado válido y la genuina e íntegra sustancia del misterio eucarístico, no son Iglesias en sentido propio». Ésta es otra temática delicada, ya que excluye de ser Iglesias a varias comunidades que se consideran iglesias cristianas, pues esas comunidades 'no conservan un válido episcopado y la genuina e íntegra sustancia del misterio eucarístico'.

La organización institucional a través de la presencia episcopal es, sin duda alguna, capital para una buena estructuración de las comunidades esparcidas por varias partes del mundo. Posibilita la articulación y el intercambio de experiencias entre ellas, manteniendo un referente y un soporte de identidad. No obstante, hacer de ello una marca característica para toda comunidad que desea ser Iglesia de Cristo, acaba por limitar otras formas de organización que pueden ser tanto o hasta más eficaces que la episcopal.

El mismo raciocinio vale para el misterio eucarístico. Él es esencial para la vida y crecimiento de las comunidades católicas, pero hacerlo marca característica para toda iglesia que quiera ser Iglesia de Cristo, termina por apartar de esa perspectiva a comunidades que tienen el centro referencial en Jesucristo. Así, en vez de afirmar que sólo son Iglesias, aquellas comunidades que conservan 'la genuina e íntegra sustancia del misterio eucarístico', ¿por qué no afirmar que son Iglesias aquellas comunidades que conservan 'la genuina e íntegra sustancia del misterio litúrgico'? El 'misterio litúrgico' resguarda la Palabra de Dios como centro y, específicamente, en el caso católico, también el centro eucarístico.

También, el cardenal Ratzinger, en esa Declaración, restringe el concepto de iglesia a las que 'conservan episcopado válido y la genuina e íntegra sustancia del misterio eucarístico'. Es común entre los teólogos actuales considerar, por ejemplo, a las iglesias protestantes también Iglesias.

### **c) Pluralismo religioso de principio y relativismo**

La comprensión más abierta que algunos teólogos han hecho del pluralismo religioso actual, es analizada por la DI de forma negativa. Dice la DI: «El perenne anuncio misionero de la Iglesia es hoy puesto en duda por teorías de índole relativista que pretenden justificar el pluralismo religioso no solamente *de facto*, sino también *de iure* (o de principio)» (n. 4). El pluralismo religioso es un tema que viene ocupando la reflexión teológica en los últimos años. Las expresiones 'pluralismo religioso de hecho' y 'pluralismo religioso de principio o de derecho' aparecen por doquier. Al hablar del *pluralismo religioso de facto* se apunta a la propia pluralidad o diversidad de tradiciones religiosas existentes en las sociedades e igualmente en los movimientos religiosos que emergieron al final del siglo pasado y principios de éste. Al decir *pluralismo religioso de principio o de derecho*, expresa el designio misterioso de Dios que quiere, a través de la diversidad cultural y religiosa, expresar plenamente su riqueza. La DI comprende que esa segunda manera de pensar el pluralismo religioso es relativista y coloca en riesgo la identidad y la práctica misionera cristianas.

La nueva conciencia religiosa ante el pluralismo religioso sobreviene principalmente a partir del Concilio Vaticano II, que propició, no solamente nuevas reflexiones teológicas, sino también, nuevas posturas ante las diferentes tradiciones religiosas. De ahí emerge la práctica del diálogo interreligioso.

Imbuido de ese nuevo espíritu el Papa Juan Pablo II invitó a los líderes religiosos por tres veces a orar juntos por la paz mundial<sup>42</sup>. Esa nueva realidad ha proporcionado a los teólogos nuevas interpretaciones de la fe cristiana como, por ejemplo, la comprensión de Jesucristo (cristología), de la Iglesia (eclesiología), de la misión (misionología), de la salvación (soteriología). Verdades cristianas tenidas como dogmáticas (verdades de fe), por tanto incuestionables, pasan a ser reinterpretadas, y también reformuladas. Esto no es una simple moda, sino una condición para que el cristianismo continúe siendo significativo para los hombres y mujeres actuales. Con esa perspectiva Claude Geffré afirma que el pluralismo religioso es «un nuevo paradigma teológico»<sup>43</sup>, pues ha provocado a la teología cristiana a reinterpretar las verdades de la fe.

Pensar el pluralismo religioso como *de principio o de derecho* no es relativizar la fe cristiana, sino que es pensar la pluralidad religiosa de forma positiva. Significa decir que los seres humanos, de las diversas tradiciones religiosas, no son limitados o cerrados a la revelación divina, por no percibir la autocomunicación plena y definitiva de Dios acaecida en Jesucristo; ni se trata de una falla en la misión de la iglesia cristiana, que no consigue anunciar el misterio trinitario con eficacia. Como dicen los teólogos C. Geffré, M. Amaladoss, R. Panikkar, E. Schillebeeckx, J. Dupuis, F. Teixeira... es poder sumergirse en la inmensidad del amor misterioso de Dios. Se trata de pensar el pluralismo religioso como un querer misterioso de Dios o como designio de Dios para la humanidad. Así, la pluralidad religiosa no es solamente una contingencia histórico-cultural (*de facto*), sino que pertenece al misterio de la bondad que emana de lo divino e inunda toda la humanidad (*de principio*). Pensar en el pluralismo religioso como *pluralismo de principio* es realizar una opción teológica en el sentido de valorar las tradiciones religiosas pertenecientes al designio misterioso de Dios.

## **2. Perspectivas después de la *Dominus Iesus*: diálogo entre Teología de las Religiones y Teología de la Liberación.**

Aun cuando la DI ha sufrido críticas por haber sido comprendida como una afirmación de la identidad católica de carácter exclusivista en relación a las otras denominaciones cristianas e incluso a las otras tradiciones religiosas, no silenció ni inhibió la creatividad de la reflexión teológica ni el caminar de la iglesia cristiana. En ese sentido, un diálogo que comenzó a existir y viene ganando fuerza en los últimos años, es el que se mantiene entre la teología de las religiones y la teología de la liberación. Ambas se configuran en la década de los sesenta, en situaciones geográfica y sociológicamente distintas; la primera es europea y la segunda latinoamericana. Caminan paralelas por décadas y últimamente hay señales de un encuentro que parece ser promisorio para la iglesia cristiana.

### **a) Teología de las Religiones**

La teología de las religiones surge en Europa favorecida sobre todo por los vientos del Concilio Vaticano II. Una de las primeras tentativas de trabajar esta nueva conciencia de la pluralidad religiosa, de sistematizar el problema de la teología de las religiones, según Gibellini, fue elaborada por Heins Robert Schlette en el ensayo *Las religiones como tema de la teología*, en 1963. Schlette afirmaba estar «ante un terreno dogmáticamente nuevo, comparable a las zonas en blanco de los antiguos Atlas»<sup>44</sup>.

Gibellini sugiere que «el tema propio de la teología de las religiones no es la posibilidad de la salvación para cada persona que, no profesando la fe cristiana, vive una vida honesta y moral, sino el significado humano y el valor moral salvífico de las religiones en cuanto religiones»<sup>45</sup>. Dupuis entiende la teología de las religiones como «parte integrante del discurso teológico de la Iglesia»<sup>46</sup>, pues ella se pregunta sobre «lo que es religión e intenta interpretar, a la luz de la fe cristiana, la experiencia religiosa universal de la humanidad»<sup>47</sup>. Bürkle propone definirla como «un estudio sistemático de las religiones no cristianas que apunta a relacionar sus contenidos esenciales con la verdad revelada en el cristianismo»<sup>48</sup>. Frente a una tradición que pretendía establecer la religión cristiana como la única religión verdadera, absoluta y universal, la nueva realidad es que las tradiciones religiosas también buscan 'un lugar

bajo el sol'. Así, la teología de las religiones apunta a pensar la identidad cristiana a partir de una nueva conciencia del pluralismo religioso.

En estas últimas décadas, la teología de las religiones ha suscitado la atención de varios teólogos y estudiosos de las religiones que buscan un mejor entendimiento. Para Teixeira, por ejemplo, «la teología de las religiones constituye un campo nuevo de estudio y su estatuto epistemológico va siendo definido progresivamente»<sup>49</sup>. Y señala algunos factores que contribuirán a su surgimiento, como, por ejemplo, la relación de proximidad inédita del cristianismo con las otras religiones, favorecida por el avance de las comunicaciones en los últimos tiempos; o el creciente dinamismo de ciertas tradiciones religiosas y su poder de atracción e inspiración en Occidente; la nueva conciencia y sensibilidad de cara a los valores espirituales y humanos de las otras tradiciones religiosas y la apertura de nuevos canales para su conocimiento; una nueva comprensión de la actividad misionera de la Iglesia católica<sup>50</sup>. La teología de las religiones se viene configurando como un estudio sobre la pluralidad religiosa a partir de la reflexión teológica cristiana.

### **b) Teología de la Liberación**

La Teología de la Liberación<sup>51</sup> surge en América Latina entre el neocapitalismo marcado por la economía social de mercado, por un lado, y los movimientos de liberación, tanto en el campo como en la ciudad, por otro. Gustavo Gutiérrez vive esa realidad y, a la luz de la fe, escribe el primer ensayo con el título «Teología de la Liberación» y por ello es tenido como el padre de esa teología.

En la perspectiva latinoamericana, la revelación de Dios será «tematizada sobre todo en su conexión con la opción por los pobres. Dios se auto-revela como un ser profundamente apasionado e interesado por los pobres»<sup>52</sup>. Al escoger al pobre y optar por él nos revela su voluntad salvífica universal. El amor al pobre es la expresión del amor humano universal, pues el pobre vale por la 'humanidad' que él tiene y que está siendo explícitamente irrespetada. Optar por él, es optar por lo humano en el hilo tenue de vida que todavía conserva. Es optar por toda la humanidad a partir de este *universal concreto*, pues es en el reconocimiento de la vida del pobre como la humanidad se humaniza. Esa humanización representa su liberación de esa condición de pobreza.

El amor de Dios por el pobre es pasión que incentiva el compromiso con la liberación de los pobres y oprimidos. Como tantas veces ya fue señalado en los textos de la teología de la liberación, se trata de una *opción por los pobres, contra la pobreza*, pues «la pobreza significa la muerte. Muerte provocada por el hambre y la enfermedad o, en todo caso, por los métodos represivos de los que quieren defender sus privilegios por ante de cualquier tentativa de liberación de los oprimidos»<sup>53</sup>. La historia de la salvación es interpretada en ese contexto, como la propia historia humana, por eso, «rechazar a los pobres es excluirse del plano de la salvación»<sup>54</sup>. La salvación sólo acontece cuando se sale de sí y sólo se sale de sí, cuestionado por el distinto. El pobre es el gran otro, que nos convierte y nos convida a la salvación. Se trata de una pedagogía salvífica desde el oprimido. Ésa es la contribución que la teología latinoamericana tiene para presentar a la humanidad a partir de la contemplación de Dios en el pobre: Dios nos convierte y nos salva *por* y *en* el pobre.

El espacio para el ejercicio y la profundización de esa pedagogía –lugar en que confluyen la reflexión teológica y la vivencia cristiana– son las Comunidades Eclesiales de Base: *comunidades*, porque es el lugar propicio para aprehender la revelación de Dios; *eclesiales*, porque son cristianas y explicitan su dimensión de fe participando de la iglesia, y *de base*, porque los pobres son el cimiento de la pirámide social.

La Teología de la Liberación, es por tanto, una «reflexión a partir de la praxis histórica del ser humano. Busca pensar la fe en base a esa praxis histórica y a partir de cómo es vivida la fe en el compromiso liberador»<sup>55</sup>. Trata de hacer efectiva la salvación en las condiciones históricas actuales. El método utilizado por las comunidades eclesiales de base para hacer posible esa liberación, fue estructurado a través de tres etapas: a) etapa socio-analítica: se trata de captar críticamente la realidad, de elaborar un 'diagnóstico' (momento del Ver); b) etapa hermenéutica: se trata de comprender la realidad captada, a la luz de los textos bíblicos (momento del Juzgar); c) etapa práctico-pastoral: se trata de traducir en acción concreta lo que fue visto y juzgado anteriormente (momento del Actuar)<sup>56</sup>.

Este sujeto, particular y concreto, el pobre, convoca la reflexión teológica universal a centrarse sobre el sentido de la creación y, por tanto, de la vida. Es una universalidad provocada por lo *nohumano* y a partir del *submundo*. «Lo universal debe ser entendido como aquello que vale indistintamente para todos [...] es universal porque posee, intrínsecamente, una intencionalidad para lo concreto, y para todo lo concreto».<sup>57</sup> Sus causas reivindican una universalidad evidente; es la búsqueda de una justicia mínima que haga valer los derechos humanos. Tener derecho a una vida digna es la reivindicación que los pobres de América Latina hacen por medio de la voz de la Teología de la Liberación, grito que resuena universalmente y se fortalece en la medida que se va concretando en otras expresiones culturales en que el desprecio por la vida es tanto o más evidente, que en el continente americano.

### **c) La articulación**

Teniendo en cuenta la riqueza de estas dos teologías –la de las religiones y la de la liberación– la articulación entre ellas será teológica y éticamente fructífera para la humanidad. Tanto para la teología de las religiones como para la teología de la liberación la *preocupación por lo humano* emerge como punto focal. Para la teología de las religiones lo humano es el denominador común, el gran facilitador para que el diálogo entre las religiones acontezca<sup>58</sup>. Para la teología de la liberación lo humano es la razón de ser de su existencia, sobre todo de aquel que tiene su vida amenazada. Hay una expresión de Hans Küng que se hizo célebre y que merece ser repetida: «No habrá paz entre las naciones sin paz entre las religiones»<sup>59</sup>. El diálogo interreligioso sirve por sí mismo para propiciar que las

tradiciones religiosas aporten nuevas comprensiones de Dios, y debe proporcionar también vida para la humanidad. Es esa vida la que está siendo expoliada y que la teología de la liberación quiere cuidar. Desde la garganta del pobre y del oprimido emerge el grito divino, pidiendo vida. Los teólogos de las religiones y de la liberación, sensibles a este grito, procuran conjuntamente soluciones para minimizar esa situación. En ese sentido, ya comienzan a surgir reflexiones buscando dar vida a esa asociación y articulación como, por ejemplo, la serie de libros «Por los muchos caminos de Dios»<sup>60</sup>.

Esa asociación fortalece la fe cristiana y torna explícita su identidad. Construye un puente entre el mensaje bíblico y la realidad actual, posibilitando la interpretación de la vida de Jesucristo de forma significativa y profética para el mundo contemporáneo. Dar vida al ser humano en un diálogo entre los que son diferentes es tornar vivo el mensaje cristiano (cf. el buen samaritano). Eso es lo que buscan realizar la teología de las religiones y la teología de la liberación.

### **Conclusión: Por un cristianismo policéntrico y polifónico**

Después de cinco años de la DI, tanto la Iglesia católica como la reflexión teológica, continúan en rico crecimiento y expansión. Con relación a la Iglesia católica, basta recordar la conmoción internacional en torno al funeral del Papa Juan Pablo II y, en cuanto a la reflexión teológica, destaca sobre todo, la articulación entre teología de las religiones y la teología de la liberación. En ese sentido, aunque la DI fue escrita para un público católico con la intención de reforzar y resguardar la identidad de la fe cristiana, lo que se percibe después de la Declaración es que para conseguir ese objetivo no hay necesidad de que esa identidad sea cerrada y exclusivista. Considerando la identidad católica no como un bloque monolítico, cerrado a las interpretaciones, sino como una identidad en construcción, y por tanto, abierta a las relaciones y al encuentro, es como se vuelve significativa en la actualidad. Así es como puede transformarse para poder dialogar con sus fieles, con los científicos y con la sociedad en general.

Es preciso pensar en un cristianismo que sea policéntrico y polifónico para que sea fiel a sus orígenes y continúe estimulando y provocando el diálogo y la vida en el mundo contemporáneo.

Policéntrico, debido a las variadas realidades culturales y, al mismo tiempo, polifónico, para que esas mismas realidades expresen su forma de comprender y vivir la fe cristiana. Como en una orquesta, la multiplicidad de instrumentos tocando simultáneamente en la misma tonalidad propicia encanto y placer a los oyentes; la variedad de las culturas hace, que a partir de ellas, las interpretaciones de la fe cristiana enriquezcan la reflexión teológica y posibilite que el cristianismo se encarne en todas esas culturas y sea significativo para ellas. Una Iglesia abierta al diálogo (interno y externo) y por tanto capaz de relacionarse, es la que dará cuenta de ese cristianismo (policéntrico y polifónico) y suscitará el ecumenismo, incluso de carácter planetario (el diálogo interreligioso).

Roberlei Panasiewicz

## **LA DECLARACIÓN DOMINUS IESUS DEL CARDENAL RATZINGER**

Queremos hacer aquí algunos comentarios e interpretaciones provisorios de la «Declaración Dominus Iesus. Sobre la unicidad y la universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia» (en adelante DI). Declaración redactada por la Congregación para la Doctrina de la Fe, firmada por Joseph Card. Ratzinger y publicada el 6 de agosto del año 2000. Juan Pablo ya la había ratificado y confirmado «con ciencia cierta y con su autoridad apostólica» el 16 de junio del 2000.

### **1. Los textos claves de la declaración «Dominus Iesus»**

Quisiera comenzar citando textualmente algunos textos claves de los capítulos III, IV y VI de la declaración DI. Para simplificar he citado los textos sin poner números y notas, pero en lo posible respetando el sentido global de la declaración.

Capítulo III: «UNICIDAD Y UNIVERSALIDAD DEL MISTERIO SALVÍFICO DE JESUCRISTO» «...serían contrarias a la fe cristiana y católica aquellas propuestas que contemplen una acción salvífica de Dios fuera de la única mediación de Cristo».

«En este sentido se puede y se debe decir que Jesucristo tiene, para el género humano y su historia, un significado y un valor singular y único, sólo de él propio, exclusivo, universal y absoluto».

«El Señor es el fin de la historia humana, punto de convergencia hacia el cual tienden los deseos de la historia y de la civilización, centro de la humanidad, gozo del corazón humano y plenitud total de sus aspiraciones».

Capítulo IV: «UNICIDAD Y UNIDAD DE LA IGLESIA» «Así como hay un solo Cristo, uno solo es su cuerpo, una sola es su Esposa: una sola Iglesia católica y apostólica».

«Los fieles están obligados a profesar que existe una continuidad histórica -radicada en la sucesión apostólica- entre la Iglesia fundada por Cristo y la Iglesia católica: ésta es la única Iglesia de Cristo».

«La Iglesia de Cristo, no obstante las divisiones entre los cristianos, sigue existiendo plenamente sólo en la Iglesia católica».

«Las Iglesias que no están en perfecta comunión con la Iglesia católica, pero se mantienen unidas a ella por medio de vínculos estrechísimos como la sucesión apostólica y la Eucaristía válidamente consagrada, son verdaderas iglesias particulares. Por eso, también en estas Iglesias está presente y operante la Iglesia de Cristo, si bien falte la plena comunión con la Iglesia católica al rehusar la doctrina católica del Primado, que por voluntad de Dios posee y ejercita objetivamente sobre toda la Iglesia el Obispo de Roma».

«Por el contrario, las Comunidades eclesiales que no han conservado el Episcopado válido y la genuina e íntegra sustancia del misterio eucarístico, no son Iglesia en sentido propio».

Capítulo VI: LA IGLESIA Y LAS RELIGIONES EN RELACIÓN CON LA SALVACIÓN «...es necesario, pues, mantener unidas estas dos verdades, o sea, la posibilidad real de la salvación en Cristo para todos los hombres y la necesidad de la Iglesia en orden a esta misma salvación».

«Ciertamente, las diferentes tradiciones religiosas contienen y ofrecen elementos de religiosidad que proceden de Dios y que forman parte de todo lo que el Espíritu obra en los hombres y en la historia de los pueblos, así como en las culturas y religiones. A ellas, sin embargo, no se les puede atribuir un origen divino ni una eficacia salvífica *ex opere operato*, que es propia de los sacramentos cristianos. Por otro lado, no se puede ignorar que otros ritos no cristianos, en cuanto dependen de supersticiones o de otros errores, constituyen más bien un obstáculo para la salvación».

«La paridad, que es presupuesto del diálogo, se refiere a la igualdad de la dignidad personal de las partes, no a los contenidos doctrinales, ni mucho menos a Jesucristo -que es el mismo Dios hecho hombre- comparado con los fundadores de las otras religiones. De hecho, la Iglesia, guiada por la caridad y el respeto de la libertad, debe empeñarse primariamente en anunciar a todos los hombres la verdad definitivamente revelada por el Señor, y a proclamar la necesidad de la conversión a Jesucristo y la adhesión a la Iglesia a través del bautismo y los otros sacramentos, para participar plenamente de la comunión con Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo».

## **2. Algunos comentarios e interpretaciones provisionales**

No cabe duda de que la declaración DI es un texto muy duro, chocante, que contradice frontalmente los casi 50 años últimos de experiencias eclesiales y de desarrollo teológico. Es muy difícil dar una interpretación definitiva de este texto y de su contexto histórico, pero si podemos avanzar algunas interpretaciones provisionales. Mi análisis e interpretación quiere estar en armonía y continuidad con el concilio Vaticano II (1962-65) y las Conferencias del episcopado latino-americano de Medellín (1968) y Puebla (1979).

### **a) Contexto europeo y romano de la Dominus Iesus**

La declaración DI está más cerca del Concilio de Trento (1545-1563) y del Vaticano I (1869- 1870) que del Concilio Vaticano II (1962-65). En la historia de los 20 concilios ecuménicos, los 4 primeros fueron realmente *ecuménicos* (universales), los concilios de la Edad Media fueron más bien *occidentales* y el concilio de Trento y Vaticano I son ya concilios *romanos*, surgidos contra las tesis de la reforma protestante y contra la cultura moderna secularizada. El Vaticano II buscó superar esos 400 años de retroceso de la Iglesia Católica y adoptar una visión pastoral abierta al mundo actual (véase G. Alberigo: «Historia de los Concilios Ecuménicos», ed. Sígueme 1993). El documento DI nos lleva hacia atrás a ese período de 400 años de contra-reforma en la Iglesia católica romana.

El contexto de la DI es Europa, cuyo centro es Roma y más aun el mismo Vaticano. Frente a una Europa que pierde su identidad cristiana, en un proceso acelerado de secularización y ruptura con la Iglesia Católica, era necesario reafirmar el carácter único y absoluto de Jesús y de la Iglesia católica.

Sacralizar al máximo la Iglesia católica romana frente a los mesianismos salvíficos de la cultura moderna y frente a las promesas de salvación ofrecidas por la globalización, por el avance tecnológico y por la economía de mercado de corte neoliberal. La DI afirma que no hay salvación fuera de

Jesucristo y fuera de la Iglesia. Con esto la Iglesia romana busca re-construir su legitimidad como institución absolutamente necesaria para la «salvación» del mundo moderno. Por lo menos así lo piensa, para sí mismo y hacia adentro, la Iglesia europea-romana en un heroico acto de autolegitimación.

La crítica a la Iglesia católica, que se cree el centro del mundo, es verdadera, pero en la base de este eclesio-centrismo está el *euro-centrismo*. El horizonte de la declaración DI es Europa, no el Tercer Mundo y las grandes religiones del Tercer Mundo. Para la Iglesia católica romana, el Sur, *deshumanizado* por la violencia y la injusticia, no existe.

### **b) Conservadurismo de la declaración Dominus Iesus**

Hay dos fenómenos cristianos, *modernos* y *occidentales*, que marcan profundamente la experiencia cristiana actual. El *fundamentalismo* y su correspondiente Teología de la Prosperidad se afirma preferentemente en el mundo protestante y evangélico. El conservadurismo, por el contrario, es propio del mundo católico. Las raíces del conservadurismo de la Iglesia Católica están ya en el «Sílabo de los errores modernos», publicado por el Papa Pío IX (+ 1878) en plena época de la industrialización de Europa, cuando emergía el racionalismo, el liberalismo y el socialismo modernos, que buscaban ahogar la fe católica. En este Sílabo se condenaba la separación de la Iglesia del Estado, y se condenaba también a los que negaban a la religión católica el privilegio de ser la única religión del Estado, con la exclusión de otros cultos. Se condenaba además la afinidad de la Iglesia con el progreso y la civilización moderna.

El Concilio Vaticano I tomó el Sílabo como documento base de sus definiciones dogmáticas y de sus cláusulas disciplinarias. La teología del concilio Vaticano I re-afirmaba, definía a la Iglesia como Cuerpo Místico de Cristo y que el cristianismo sólo puede practicarse en la Iglesia católica. Afirmaba con fuerza que fuera de la Iglesia no hay salvación, que la Iglesia es una sociedad verdadera, perfecta, espiritual y sobrenatural, que la Iglesia es indefectible, que el poder de la Iglesia se ejerce en la soberanía temporal de la Santa Sede, se afirman los derechos especiales de la Iglesia respecto a la sociedad civil, y que el derecho y el uso del poder civil debe ejercerse conforme a la doctrina de la Iglesia católica, etc.

Un dogma fundamental del concilio Vaticano I fue la *infallibilidad del Papa*. Se proclama como «dogma divinamente revelado, que el romano pontífice, cuando habla *ex cathedra*, es decir, cuando cumpliendo con su oficio de pastor y maestro de todos los cristianos, en virtud de su suprema autoridad apostólica, define que una doctrina relativa a la fe o a las costumbres, esta doctrina tiene que ser acogida por toda la Iglesia y goza de infalibilidad» (cf. libro ya citado de Alberigo pág. 329). La declaración DI hunde sus raíces en este conservadurismo eclesiástico de finales del siglo XIX.

Entre las afirmaciones del conservadurismo moderno, como trasfondo de la declaración DI, podrían citarse tendencias actuales como el rechazo de la valoración positiva que el mundo actual hace de la sexualidad, la prohibición absoluta de la ordenación sacerdotal de la mujer, la imposición obligatoria del celibato a todos los presbíteros, reducción obsesiva de toda la moral cristiana al tema del aborto, del matrimonio de los homosexuales y de las prácticas anticonceptivas, marginando y silenciando los problemas relativos a la justicia social y la paz. El conservadurismo desconfía de los valores culturales y espirituales de los pueblos y es temeroso de la inculturación del Evangelio en todas las culturas no-europeas. Condena la Teología de la Liberación y todas las organizaciones cristianas populares. Rechaza las corrientes liberadoras de la mujer, de los jóvenes, y de las opciones heterosexuales. Tanto el fundamentalismo protestante como el conservadurismo católico son fenómenos propios del *mundo cristiano occidental y desarrollado*. El fundamentalismo tiene su origen principal en Estados Unidos y el conservadurismo proviene mas bien de Europa. Hoy día se desnaturaliza estos fenómenos típicamente cristianos, reduciendo el fundamentalismo al fenómeno totalmente diferente del fundamentalismo islámico. El fundamentalismo protestante moderno, típico en Estados Unidos, está fuertemente relacionado con el capital, con el éxito en las finanzas y en el mercado. El conservadurismo católico moderno es mas bien de carácter ético y político, relacionado con el Estado y las ideologías y partidos políticos «cristianos» que luchan por el poder y por la construcción de una cristiandad católica. Un ejemplo extremo de este conservadurismo católico lo tenemos en organizaciones como el Opus Dei y los Legionarios de Cristo, que hacen una opción por las élites católicas de las clases dominantes. El contexto espiritual del conservadurismo presente en la declaración DI es este conservadurismo eclesial y católico, propio de la civilización cristiana occidental y del desarrollo actual de la modernidad ligado al poder económico y político de las clases católicas dominantes.

### **c) La declaración Dominus Iesus y el ecumenismo**

En la declaración DI es evidente una teología que en forma radical y absoluta deslegitima el ecumenismo, activo sobretudo en el Tercer Mundo. Esto es gravísimo, pues esto nos pone en contra de uno de los movimientos espirituales más significativos en nuestro mundo moderno actual. El documento DI representa un dogmatismo intransigente y poderoso, propio de una Iglesia romana y eurocéntrica, segura de sí misma y de su poder teológico. En primer lugar hay que decir que para nosotros el Ecumenismo tiene como fundamento no los dogmas y las teologías, sino *los cuatro Evangelios*, y en general todas las Sagradas Escrituras y la tradición apostólica. En el diálogo ecuménico no se trata de utilizar tal o cual versículo bíblico en forma fragmentaria, como hace la DI, sino de leer toda la Biblia con el Espíritu con el cual fue escrita.

Además es importante rescatar *el pluralismo* de corrientes e Iglesias en el N.T. y en los orígenes del cristianismo (como dice el Padre R. Brown en su libro: «Las Iglesias que los Apóstoles nos dejaron» (Desclée, Bilbao 1986). En el tema Biblia y Ecumenismo somos fieles a la «Constitución dogmática sobre la Divina Revelación» (*Dei Verbum*) del Concilio Vaticano II, y al Documento de la Pontificia Comisión Bíblica sobre la «Interpretación de la Biblia en la Iglesia», con un largo y excelente discurso de Juan Pablo II sobre el mismo asunto, y con un prefacio escrito por el cardenal Ratzinger.

El documento fue publicado en 1993 (por PPC de Madrid, y disponible en [servicioskoinonia.org/biblioteca](http://servicioskoinonia.org/biblioteca)). Sobre el ecumenismo dice lo siguiente: «Si el ecumenismo, en cuanto movimiento reciente y organizado, es relativamente reciente, la idea de la unidad del pueblo de Dios, que este movimiento se propone restaurar, está profundamente enraizada en la Escritura»; y más adelante: «Puesto que la Biblia es la base común de la regla de fe, el imperativo ecuménico comporta, para todos los cristianos, una llamada apremiante a releer los textos inspirados en la docilidad del Espíritu Santo» (último apartado antes de la conclusión).

El diálogo ecuménico no se centra en temas dogmáticos, sino en la creación de una fraternidad cristiana y eclesial liberadora aquí y ahora en la tierra. El ecumenismo tiene como objetivo unir la fuerza ética y espiritual de las Iglesias en la lucha por los Derechos Humanos, por la Paz y la Justicia, desde la opción por los pobres. La visión dogmática de la declaración de la DI, que destruye todo ecumenismo posible, deslegitima todo el testimonio de las Iglesias cristianas en la construcción del Reino de Dios aquí sobre la tierra. Al declarar la DI que la Iglesia católica es la única Iglesia, y que las Iglesias protestantes y evangélicas «no son Iglesias en sentido propio», se destruye el trabajo ecuménico en faor de la Paz y la Justicia, especialmente en el Tercer Mundo, donde este testimonio cristiano ecuménico es fundamental. En este sentido la deslegitimación que hace la DI del ecumenismo no es inocente.

### **d) La declaración Dominus Iesus y el diálogo inter-religioso**

El capítulo de la DI sobre la Iglesia, las religiones y la salvación, es el capítulo más ofensivo y peligroso de todo el documento. En el trasfondo hay un gran desprecio por las religiones no cristinas y una demostración de poder sobre ellas. Las grandes religiones están fundamentalmente en el Tercer Mundo, especialmente el cristianismo, el islam, el hinduismo, el budismo, el taoísmo y muchas otras.

Además de las religiones autóctonas propias de África, Asia y América Latina. El catolicismo está sobretodo en América Latina y Caribe (Brasil es el país católico mas grande el mundo). Europa ha perdido su identidad cristiana y es hoy un continente descristianizado. Por estas razones el diálogo inter-religioso adquiere una importancia vital para el Tercer Mundo. Este problema no existe para un documento totalmente eurocéntrico y romano.

La DI dice en síntesis que la salvación ofrecida por Dios a toda la humanidad, necesita de la Iglesia católica para que esta salvación sea posible; que las diferentes tradiciones religiosas no se les puede atribuir un origen divino ni una eficacia salvífica; que los ritos no cristianos, en cuanto dependen de supersticiones o de otros errores, son un obstáculo par la salvación; que los no cristianos se hallan en una situación «gravemente deficitaria» frente a la plenitud de medios salvíficos que se encuentran en la Iglesia católica (ver las citas completas al comienzo de este artículo). Con estos presupuestos dogmáticos el diálogo del cristianismo con las religiones llega a ser casi imposible. En el Tercer Mundo el diálogo inter-religioso tiene como temas «teológicos» las situaciones de guerra, hambre, violencia y la explotación colonial de las grandes empresas transnacionales.

Dialogamos sobre la riqueza humana, cultural y espiritual de los pueblos de los tres continentes del Tercer Mundo. El cristianismo llegó a América Latina, África, Oceanía y Asia con la expansión del colonialismo de una Europa fundamentalmente cristiana. Esta es una situación objetiva, que no niega las intenciones evangelizadoras de muchos misioneros y de algunos profetas que denunciaron la crueldad de la explotación colonial. Todas las religiones del Tercer Mundo, incluido el Cristianismo, deben afirmar su identidad y unir sus fuerzas espirituales para romper con el colonialismo, inicialmente europeo y luego norteamericano. Para los católicos la ruptura con el colonialismo europeo, no significa romper nuestra comunión universal con el obispo de Roma.

En este diálogo inter-religioso todos dan testimonio por la vida y nadie busca «convertir» a nadie. No se tratan temas dogmáticos, sino la «salvación» de la muerte masiva en los tres continentes del Sur. Este diálogo inter-religioso ya comenzó, cuando desde los años 70 se reúnen periódicamente teólogos de Asia, África y América Latina para repensar la fe, las religiones y las teologías desde el Tercer Mundo, en ruptura con el colonialismo europeo. Cuando la DI deslegitima el diálogo interreligioso desde un dogmatismo cristiano eurocéntrico, destruye todas las fuerzas religiosas y espirituales que buscan la liberación del Tercer Mundo y la salvación de la vida de millones de seres humanos en el Sur del planeta. Es en este contexto donde la Iglesia católica debe definir su identidad y misión.

### Conclusión

El documento DI no es un artículo de un teólogo cualquiera, sino un documento del Magisterio de la Iglesia que busca con autoridad definir la fe y el dogma católico. Ya muchos teólogos han declarado que este documento ha sido un grave error en la Iglesia católica. Yo quisiera ir más lejos y afirmar que la declaración DI hace visible la crisis que vive actualmente nuestra Iglesia. En forma más específica creo que vivimos *una crisis irreversible de un modelo determinado de Iglesia*. Esta crisis es irreversible, porque sólo puede ser superada en la construcción de *otro modelo de Iglesia* al interior de la misma Iglesia católica. Insisto que no se trata de *otra* Iglesia, sino de *otro modelo* de Iglesia, al interior de ella y sin romper su unidad fundamental. Este nuevo modelo de Iglesia tiene sus raíces en las Sagradas Escrituras y en la tradición apostólica de la iglesia, y más recientemente en el concilio Vaticano II y los sínodos de Medellín y Puebla y toda la inmensa corriente teológica liberadora surgida y todavía viva en América Latina y el Tercer Mundo. Esta crisis irreversible del modelo conservador de Iglesia se hace aún mas grave, pues es una parte fundamental de la crisis mucho mayor de la misma civilización cristiana occidental y del Imperio actual, el más poderoso en la historia de la humanidad, que se declara explícitamente cristiano. Cuando un imperio se identifica con el cristianismo, ello es una derrota para la Iglesia. Urge pensar al Señor Jesús desde los pobres y excluidos del Tercer Mundo.

Pablo Richard

37 Cf. SEDOC. *Ecumenismo*, Petrópolis, v. 33, n. 283, nov-diez. 2000.

38 RATZINGER, *La naturaleza della Chiesa*, p. 237. El 'subsistere' es sinónimo de 'permanecer, sustentar, resistir, firmar, consistir', mientras que 'esse' significa 'es'.

39 CONGREGACION PARA LA DOCTRINA DE LA FE. *Declaración Dominus Iesus*. Loyola, 2000, p.26.

40 Disponible en [servicioskoiononia.org/relat/236.htm](http://servicioskoiononia.org/relat/236.htm)

41 Esa manera más dialogal de comprender el 'subsistit in' es percibida por el entonces Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe como «relativismo eclesiológico».

42 El Papa Juan Pablo II invitó a los líderes religiosos por tres veces para 'orar por la Paz' en Asís: en octubre de 1986, en enero de 1993 y en junio de 2002. El libro «El espíritu de Asís» trae los discursos del Papa en los dos primeros encuentros: PINTARELLI, Ary E., *O espíritu de Assis*, Vozes, Petrópolis 1996, pp 101.

43 GEFRE, Claude. *Crer e interpretar: a virada hermenêutica da teologia*, Vozes, Petrópolis 2004, 132 pp.

44 SCHLETTE, Heinz R. *Le religioni come tema della teologia*, p. 19, en GIBELLINI, *A teologia do século XX*, Loyola, São Paulo 1998, p. 508.

45 GIBELLINI, *A teologia do século XX*, p. 508.

46 DUPUIS, Jacques, *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*, Paulinas, São Paulo 1999, p. 17. Y continúa: «Mientras las ciencias de la religión observan, avalan y comparan los fenómenos religiosos exteriormente, con el distanciamiento objetivo reivindicado por la ciencia positiva, la teología de las religiones principia y continúa, en todas las fases, dentro de una perspectiva de fe, con los presupuestos que ésta implica» (p. 17). Inicia el libro presentando varios términos propios de la «teología del pluralismo religioso» y señala también obras que tratan esa problemática. Cf. pág. 25, nota 35.

47 DUPUIS, *ibid.*, p. 21

48 BÜRKLE, Heinz, *Teologia das religiões*, en LACOSTE, Jean-Yves. (dir.), *Dicionário crítico de teologia*, Paulinas/Loyola, São Paulo 2004, p. 1514.

49 TEIXEIRA, Faustino, *Teología de las religioes. Una visión panorámica*, editorial Abya Yala, Quito 2005, p. 13, colección «Tiempo axial» ([latinoamericana.org/tiempoaxial](http://latinoamericana.org/tiempoaxial)).

50 TEIXEIRA, Faustino, *ibid.*, p. 13-14.

51 En la década de los 60, del siglo pasado, surge en América Latina una nueva conciencia. Es la conciencia de que sus países no estaban en fase de desarrollo, como planteaba la teoría desarrollista —el atraso técnico, en relación a los países desarrollados, sería compensado con la *inyección de capital extranjero*— la realidad era que seguían siendo países subdesarrollados. Ese triste pero real análisis, posibilitó la construcción del binomio *dependencia-liberación*. Así quedó claro que los países de América Latina son dependientes del capital extranjero y que deben luchar por su liberación. Esta dependencia generó un creciente empobrecimiento, analfabetismo y el aumento de la violencia. En el interior de esa realidad surge la Teología de la Liberación mirando a la liberación de las clases populares. El esfuerzo de liberación, según Gutiérrez, «para que sea auténtico y pleno, deberá ser asumido por el propio pueblo oprimido, y para ello, deberá partir de los propios valores de ese pueblo. Solamente en ese contexto puede ser llevada a buen término una verdadera revolución cultural». Cf. GUTIÉRREZ, Gustavo, *Teologia da libertação*, Vozes, Petrópolis 1976, p. 88.

52 LIBÂNIO, *Teologia da revelação a partir da modernidade*, Loyola, São Paulo 1992, p. 442.

53 GUTIÉRREZ, *Beber do próprio poço*, Vozes, Petrópolis 1984, p. 20.

54 LIBÂNIO, *Teologia da revelação a partir da modernidade*, p. 442.

55 GUTIÉRREZ, *Teologia da libertação*, p. 267. El fundamento místico de esa teología, como lo entienden Leonardo y Clodovis BOFF, es «el encuentro con el Señor en el pobre, que hoy es toda una clase de marginados y explotados de nuestra sociedad, caracterizada por un capitalismo dependiente, unido y excluyente» Cf. *Da libertação*, Vozes, Petrópolis 1982, p. 11.

56 Para mayor información, ver: BOFF, *ibid.*, p. 13-20; BOFF, Clodovis, *Teologia e prática: teologia do político e suas mediações*, Vozes, Petrópolis 1982, p. 407.

57 BOFF, *A fé na periferia do mundo*, Vozes, Petrópolis 1983, p. 83.

58 «Parece cada vez más evidente que el criterio común a todas las religiones es lo que invocamos naturalmente como *humano auténtico*. Cf.

GEFFRÉ, *Crer e interpretar*, p.150.

59 KÜNG, Hans, *Projeto de ética mundial*, Paulinas, São Paulo 1992, p. 146.

60 ASSET. *Por los muchos caminos de Dios I. Desafíos del pluralismo religioso a la teología de la liberación*, Verbo Divino, Quito 2003, 187 pp; y VIGIL, José María, TOMITA, Luiza E. y BARROS, Marcelo, *Por los muchos caminos de Dios II. Hacia una teología cristiana y latinoamericana del pluralismo religioso*, Abya Yala, Quito 2004, 239 pp. Ambos de la colección «Tiempo axial» (nºs 1 y 3).

## LA MISIÓN DE LA IGLESIA

Cuando un texto no es «*recibido*» por la comunidad eclesial, algo quiere decir. Se puede pensar que algunos eligen actuar marginalmente, y hacer una suerte de «selección» y no tener en cuenta determinados elementos para no verse en la obligación de cambiar; pero eso sería pensable si se tratara de una actitud o de un grupo muy marcado o específico, no cuando es algo que parece ser universal (= católico). También se puede pensar, entonces, que se trata de algo que la comunidad eclesial no reconoce como propio, que aparece como externo, o impuesto. En este caso, mucho más teológico, responde al «*sensus fidelium*» (al sentir de los fieles); el mismo Catecismo afirma que: «*Guiado por el Magisterio de la Iglesia, el sentir de los fieles (sensus fidelium) sabe discernir y acoger lo que en estas revelaciones constituye una llamada auténtica de Cristo o de sus santos a la Iglesia*» (nº 67). En esta misma dirección, todavía hay un punto central: cómo recibe o no la comunidad cristiana un texto o doctrina. En la historia de la Iglesia ha habido decenas de casos en los que la jerarquía propuso o impuso cosas, o elementos teológicos que se apartaban de la fe, y no fueron aceptados por el Pueblo de Dios. El teólogo J. Ratzinger pone como ejemplo de esto la tendencia arriana, prácticamente unánime en la jerarquía que, sin embargo, sólo gracias a «*la infalible actitud de los fieles aseguró la victoria de la fe nicena*»<sup>61</sup>. Lo mismo podría decirse de los concilios de la era llamada «*conciliarista*», como los de Constanza, Basilea y Florencia (siglo XV), que con el tiempo en todo o en parte no fueron aceptados por la Iglesia.

El punto de partida para comprender esto es, sin duda, el Espíritu Santo. Es él quien inspira a «la Iglesia» para creer (*don de la fe*), para lo que «la Iglesia» discierne su presencia en textos (para empezar, en los mismos textos bíblicos, conformando así el canon, el «*textus receptus*») y acciones.

Es ese Espíritu, «*alma de la Iglesia*» (EN 75), el que permite reconocer su misma presencia o ausencia.

Esa sensibilidad del Pueblo de Dios le permite saberse en la misma frecuencia del hablar de Dios por una sintonía común. Es esto lo que se llama teológicamente la «*recepción*», es decir la actitud del pueblo de Dios de recibir o no un escrito o un tema. Esto revela una clara concepción dialogal de la revelación: si el Espíritu está presente en el Magisterio cuando pronuncia una palabra, también debe estar presente en el Pueblo de Dios para que esta palabra sea recibida. Cuando estos dos momentos están presentes, entonces nos encontramos con un paso en la fe de la comunidad eclesial.

Para una mejor comprensión de esta idea, pongamos un clásico ejemplo bíblico: los profetas.

Con mucha frecuencia los profetas sufrieron el rechazo del pueblo al que fueron dirigidas sus palabras.

Los profetas están convencidos que tienen una palabra de Dios para decir («*así dice el Señor*», «*oráculo del Señor*», «*palabra de Dios dirigida al profeta*»... son terminologías características); el profeta, frente a la realidad que ve (los profetas son llamados a veces también «*videntes*») sabe descubrir si lo que observa es o no conforme a la voluntad de Dios. Y lo sabe porque está en sintonía con Dios (o mejor, por su gran *simpatía* con Dios, de *syn*, 'con' y *pathos*, 'sentir'... el profeta siente lo mismo que Dios siente ante la realidad, siente-con él). Así, el profeta habla en nombre de Dios, pero el pueblo no lo escucha; sin embargo, tiempo después, ese mismo pueblo reconoce que lo que esos profetas dijeron realmente era algo que Dios mismo les decía, y les sigue diciendo, y fueron reconociendo los libros proféticos entre los libros inspirados. Cuando el pueblo los ha recibido, esos textos se incorporan al canon bíblico, cosa que no ha ocurrido con decenas de otros textos de la misma época, o incluso anteriores.

¿Por qué un texto como la *Dominus Iesus* no ha sido recibido por el conjunto de la comunidad eclesial? Podríamos decir que porque no nació inspirada por el Espíritu, sino por el temor, o el autoritarismo, o una suerte de fundamentalismo; pero miremos lo que parece haber sido el «sentir del pueblo fiel»: hay varios elementos que



parecen haber influido, algunos antiguos, otros modernos. El viejo adagio «*fuera de la Iglesia no hay salvación*», que tantos males ha causado a la misma Iglesia, que pretende verse a sí misma como «dueña de la verdad» (y «única dueña») parece estar latente en todo el texto (ver nota 82); frases como «*debe ser firmemente creído*» (números 5, 7, 10, 11, 13, 14, 16, 20) parece recordar a los viejos «anatemas» y excomuniones, resaltando cosas que aparecen como «*contrarias a la fe*» (6, 10, 12, 14, 19, 21); y otros aspectos contemporáneos, como el pluralismo religioso, o celebraciones ecuménicas con comunión, muy frecuentes especialmente en países donde hay una importante diversidad religiosa; estas actitudes son calificadas de «*relativismo*» (4, 5, 22).

Es interesante que una de las justificaciones que se da para fundamentar la idea de «tener la verdad» radica en el *ser misionero* de la Iglesia, e incluso se lo argumenta bíblicamente con los textos de envío del Resucitado: la Iglesia tiene una misión que nace del mandato de Jesús y esto es proclamar el misterio de Dios, que es Uno y Trino. En Mc 16,15-16; Mt 28,18-20; Lc 24,46-48; Jn 17,18; 20,21; Hch 1,8 la Declaración fundamenta el principio de toda su exposición (DI 1).

Pero ¿qué dicen realmente estos textos? ¿Dicen verdaderamente eso que el texto afirma?

Veamos brevemente, usando los criterios que el mismo Magisterio propone -refrendado por el entonces Cardenal Ratzinger- en *La Interpretación de la Biblia en la Iglesia*<sup>62</sup> (de 1993), a fin de que no se diga que pretendemos «*leer e interpretar la Sagrada Escritura fuera de la Tradición y del Magisterio de la Iglesia*» (DI 4).

\* Mt 28,18-20: No hay duda de que el evangelio de Mateo es un evangelio que desarrolla una importante eclesiología. El conflicto con Israel se ha desatado y Mt pretende presentar al nuevo pueblo como el verdadero Israel y a las autoridades y escribas cristianos como los verdaderos intérpretes de «*la Ley y los profetas*». En la aparición del Resucitado, las mujeres, sólo tienen por misión comunicarlo a los discípulos, ya que no son valoradas como testigos. Sin duda, el texto como se encuentra es tardío, como la fórmula trinitaria del Bautismo lo indica. Como es frecuente en Mt, el texto parece estar aludiendo a textos del AT; en este caso, se han propuesto referencias a Dn 7,14 o a Jos 1,1-9. El paralelismo de los términos y elementos teológicos característicos de Mt nos invitan a preferir esta última posibilidad (sin excluir, necesariamente, la primera): Jesús aparece como *Moisés*, incluso lo encontramos, una vez más, en el monte. Los suyos, como *Josué*, deben «*ir*», reciben «*todo*», se invita a «*enseñar*» a hacer y obrar «*como*» se les ha enseñado, y se les afirma que no serán abandonados...

El poder que Jesús recibe es probable que se refiera al que Dios le ha dado (pasivo divino: «*me ha sido dado*» = por Dios) a partir de la resurrección. Tampoco hay unanimidad entre los estudiosos si «*todas las gentes*» supone sólo a los no judíos, o si incluye también a los judíos. La teología del «nuevo Israel» no indica que «*todo Israel*» haya rechazado a Jesús, por lo que parece preferible entender que los judíos son incluidos en este envío. El «*hacer discípulos*» tiene dos partes: bautizar y enseñar (semejante, aunque en orden inverso lo encontramos en la *Didajé*). ¿Qué es lo que deben enseñar los discípulos que hacen discípulos? Deben enseñar lo que él enseñó (no un aspecto, sino toda su enseñanza y su vida) y ser así «*una extensión de su ministerio*»<sup>63</sup>. Esto no es sino expresar de un modo sintético y conclusivo lo que el Evangelio había mostrado a lo largo de toda la obra. La Iglesia debe mostrarse como continuadora de la obra de Jesús, sólo que ahora, ampliándola a todas «*las gentes*».

\* Lc 24,46-48 / Hch 1,8: es sabido que la fórmula del *kerigma* tiene dos momentos: muerte y resurrección de Jesús. Lucas, al final de su evangelio, prepara su siguiente obra, el libro de los Hechos, y añade un tercer momento: la *predicación*. En realidad, estos textos constituyen, el gozne que une ambos libros, el primero, y el programa literario de Hechos, el segundo. Hoy en día es difícil desconectar Lc de Hch, especialmente el final de aquel con el comienzo de este; ambos son, sin duda, una obra literaria conjunta. Así, «*se asegura que la obra de Jesús de Nazareth se perpetúa a través de la misión de sus discípulos*»<sup>64</sup>. De hecho, mientras la característica del resucitado en Mateo es que «*estaré con ustedes*», la característica en Lucas-Hechos es el envío del Espíritu Santo como continuador en la Iglesia de la obra de Jesús; es para esto que incorpora narrativamente la «*ascensión*», como ausencia teológica que remarca el «*tiempo de la Iglesia*». El texto de Hch, sirve de «*programa*» para mostrar la progresión, el crecimiento de la palabra conducida por el Espíritu. No hay duda de que «*la Iglesia cristiana que presenta Hch es una Iglesia misionera*»<sup>65</sup>.

\* Mc 16,15-16: el final abrupto del evangelio de Marcos, y la falta de comunicación de parte de las mujeres del anuncio de la resurrección, llevó a que tardíamente se le añadieran fragmentos; muchos de ellos inspirados en los restantes evangelios. Incluso los textos no son unánimes en los diferentes manuscritos (aunque ya son conocidos por san Ireneo en el s. II). Las características maravillosas que ocurrirán entre los Once, parecen inspiradas por Hechos y algunas apariciones parecen inspiradas en Lucas. Sin duda, tantos signos extraordinarios tienen como finalidad «*presentar de manera gráfica la actuación de Cristo exaltado, que está en su comunidad*»<sup>66</sup>. El bautismo recibido con fe aparece en relación con la salvación en el juicio futuro, con lo que el texto se vuelve promesa y amenaza, con coloración deuteropaulina. Como Jesús, que en el comienzo del Evangelio anunció «*el Evangelio*» (1,14), ahora son los suyos quienes deben anunciar también el mismo mensaje de Jesús a todo el mundo.

\* Jn 17,18: es parte importante de la teología del cuarto evangelio presentar a Jesús como «*el enviado*» (del Padre). La mayor parte de los autores coincide en afirmar que en esta temática subyace la imagen del *šel'aj*, la institución judía de aquel que goza de la misma autoridad que tiene aquel/llos que lo envía/n (ver 13,20); aunque recientemente A. Bash ha propuesto tener en cuenta la institución greco-romana del «*embajador*». En este sentido, casi podríamos decir que Jesús es el «*único apóstol*» del Evangelio de Juan. Este texto de la «*oración sacerdotal*», aparenta ser anacrónico, porque hasta ahora no hay «*enviados*» (eso ocurrirá recién en 20,21); lo que ocurre es que aquí se

reconoce a quienes -en tiempos del autor del evangelio- son reconocidos como enviados. El término «*como*» revela que el envío de Jesús es modelo del envío de los discípulos; pero este envío ocurrirá, como hemos dicho, más adelante;

\* Jn 20,21: nuevamente el envío es «*como*» el del Padre, con lo que se pretende presentar «*la continuidad intrínseca de una misión única*»<sup>67</sup>; así, «*las actitudes que el mundo adopte con respecto a los discípulos serán consideradas como referidas al mismo Jesucristo*»<sup>68</sup>. La misión-envío de Jesús continúa en la de los discípulos; así como la presencia permanente del Padre se descubre en la vida del Hijo, así el Hijo «permanece» en los discípulos. En la conjunción de dones escatológicos dados a «los suyos» por el Resucitado (paz, alegría, perdón, Espíritu) el envío resalta la continuidad de la presencia de Cristo en la vida de la comunidad del discípulo amado. El rol del Paráclito, que continúa con la obra de Jesús una vez que este se ha «ido», refuerza el sentido y misión de «los que creen» y son a su vez enviados.

\* El paso *del Jesús histórico a la Iglesia*: es muy difícil cuestionar que el Jesús histórico reunió en torno a sí un grupo, y que de un modo particular eligió '12' como signo evidente de su pretensión de reunir el Israel disperso; el signo es ciertamente escatológico. También es lo más probable que la comunidad de los seguidores de Jesús (que probablemente sea más amplia que los 12), y que incluía mujeres, haya experimentado un envío del Resucitado a continuar su misión. Los mismos que acompañaron a Jesús en su misión se saben continuadores de esa misión después de la Pascua.

Sin embargo, entre la predicación de Jesús y la predicación de la comunidad post-pascual hay un salto que queda bien expresado en la vieja frase de Loisy, después repetida con frecuencia: «*Jesús predicó el Reino, y vino la Iglesia*». Por otra parte, también se dice con cierta razón que «*Jesús predicó el Reino y la Iglesia predicó a Jesús*». Esto llevó a encontrar soluciones muchas veces alejadas de lo bíblico como la famosa frase de Orígenes de que Jesús es la «autobasiléa» (el «auto-reino»). Es indiscutible que la Iglesia primitiva vio en Jesús, en su Pascua, el inicio del reinado de Dios, y la predicación tendió a unir ambos aspectos, como se ve en textos de Hechos: «*Él (Pablo) les iba exponiendo el Reino de Dios, dando testimonio e intentando persuadirles acerca de Jesús, basándose en la Ley de Moisés y en los Profetas, desde la mañana hasta la tarde*» (28,23; ver 8,12; 28,31).

Ciertamente, la Iglesia primitiva descubrió una estrecha conexión entre el reino predicado por Jesús y su persona, y reconoce su misión como *predicar este reino y predicar a Jesús*.

Obviamente hemos de reconocer todavía un salto mas amplio. En un acontecimiento ciertamente extraordinario, la comunidad cristiana «va más allá» tanto del Antiguo Testamento, como de lo dicho por el mismo Jesús, y -movida por el Espíritu Santo- se lanza (ciertamente con dificultades, conflictos y rechazos) a anunciar «la Buena Noticia del Reino» también a los paganos. Esto representa, claramente, una ruptura con la pretensión de Jesús de ir «a las ovejas perdidas del pueblo de Israel» para ir, ahora, «hasta los confines de la tierra». Ir «por todo el mundo» a anunciar el mismo reino de Dios que Jesús predicó. Esto es, anunciar a los «sobrecargados y agobiados», a los «pobres, ciegos y cojos», a los excluidos de todos los sistemas, la Buena Noticia de que Dios se ha aproximado con «entrañas de misericordia», de que les sale al encuentro y pretende su felicidad, su «bienaventuranza».

Pablo VI decía que la Iglesia «*existe para evangelizar*» (EN 14), es decir, para mostrar al mundo la Buena Nueva del Dios que se revela como Padre, y que nos hace hermanos. La comunidad cristiana no podría dejar de anunciar el Evangelio del Reino sin ser infiel a su servicio ante los varones y mujeres de su tiempo; y ciertamente no sería «cristiano» renunciar a la convicción de que tenemos una Buena Noticia que es necesaria para la felicidad de la humanidad. Pero eso no significa que esta Buena Noticia sea «la única buena noticia», ni que la Iglesia sea «la única» que puede comunicar al mundo «la» Buena Noticia. De esto no hablan los textos bíblicos, y sería forzarlos pretender que lo digan (o «hacérselo decir»).

Hay otro elemento al que queremos aludir, aunque más no sea brevemente ya que la teología - en este caso la expresada por la *Declaración*- parece alejarse de lo que la Biblia nos presenta: hace ya varios años, el teólogo J. Ratzinger afirmó que la Iglesia se apoya en el Jesús histórico<sup>69</sup>, y es evidente que de su ministerio y de lo que los evangelios nos expresan, podemos reconocer como originales, dos sacramentos, el Bautismo y la Eucaristía. El Bautismo es el que nos incorpora a Cristo, nos «sumerge en Cristo». Por eso no se entiende que la *Dominus Iesus* haga radicar la verdadera «eclesialidad» de una u otra comunidad en el Orden Sagrado Episcopal (DI 17). Nada más semejante a la eclesiología piramidal del pre-concilio, o el olvido del sacerdocio del pueblo de Dios en esta actitud. Negar el nombre de «Iglesias» a comunidades a las que les reconocemos el Bautismo por el hecho de no reconocerles el Episcopado, parece centrar la eclesialidad donde es evidente que no está. El pueblo de Dios es el pueblo de los hijos, y la filiación adoptiva no viene por ninguna cadena de sucesión sino por la acción gratuita de Dios que nos recibe como hijos, que nos hace «hijos en el Hijo». Para la Iglesia Católica romana, el Orden sagrado es un ministerio y un servicio para el Pueblo de Dios, no es lo que la constituye tal, como se ve en el mismo orden que la Constitución sobre la Iglesia del Vaticano II ha presentado: primero el misterio, luego el Pueblo de Dios y finalmente la jerarquía<sup>70</sup>. Para Pablo, es en el Bautismo donde recibimos la plenitud de los bienes, y es en el Bautismo donde «ya no hay judío, ni griego, esclavo ni libre, varón y mujer, porque todos somos uno en Cristo Jesús» (Gal 3,18). Es el Bautismo el que nos hace estar «en Cristo», pero la *Dominus Iesus* parece decir que sin ministerio ordenado, el estar en Cristo es parcial, no hay verdadera fraternidad ni verdadera Iglesia.

¿Qué es la Iglesia en el NT? No podemos aquí desarrollar extensamente este tema tan importante, pero sí nos queda claro que si seguimos sosteniendo que «*la Biblia es el alma de la teología*» (Vaticano II, Juan Pablo II), no parece sensato ofrecer una eclesiología que se aparte tanto de la bíblica. La Iglesia se ve como la continuadora de

Israel (Mt), el Pueblo crucificado (Mc), la comunidad conducida por el Espíritu (Lc-Hch), las ramas que permanecen unidas a la vid para dar frutos de amor (Jn), el mismo Cristo que actúa porque nos hemos sumergido «en Él» (Pablo), la comunidad escatológica conducida por Cristo Cabeza de su Cuerpo (Col-Ef), una «comunidad organizada» con dirigentes que son servidores -no sacerdotales- (cartas Pastorales), la comunidad de la Nueva Alianza (Hebreos), el «hogar -por el bautismo- de los que no lo tienen» (1 Pe), los fieles y testigos ante la crisis (Apocalipsis).

Es verdad que hay diferentes eclesiologías en «*las Iglesias que los apóstoles nos dejaron*», y que determinado tiempo histórico puede recomendar tener más en cuenta una eclesiología que otra, pero sin dejar de reconocer a todas las demás como verdaderas y «eclesiales». Una eclesiología basada en el Orden sagrado, parece una eclesiología del poder, y no una eclesiología de hermanos con un Padre común, una eclesiología que pretende mirar el Reino de Dios para convertirse; «*la ley propia de la Iglesia en la tierra, en virtud de su estructura sacramental, está caracterizada por la tensión entre Iglesia y reino de Dios*»<sup>71</sup>. Una lectura de la Biblia usada para «probar», y no para dejar que sea una palabra de Dios en la historia, no toma la Biblia como «*el alma de la teología y de la Iglesia*»<sup>72</sup>, no es fiel al Vaticano II, por más que lo proclame.

La Declaración *Dominus Iesus* no gozó de una recepción eclesial, y -ciertamente- tuvo muy mala recepción en las Iglesias hermanas. Y no parece que haya sido a causa de una «dictadura del relativismo», sino en oposición a otra dictadura, la de las voces que se alzan como únicas dueñas de la verdad, como únicos y autorizados intérpretes del Concilio Vaticano II, y como «Vox Dei» que no ha sabido antes escuchar la «Vox Populi».

Eduardo de la Serna Quilmes – Argentina

61.- *El Nuevo Pueblo de Dios*, Barcelona 1972, p. 168

62 Puede ser recogido el texto en la biblioteca de los Servicios Koinonía: [servicioskoinonia.org/biblioteca](http://servicioskoinonia.org/biblioteca)

63.- W. D. DAVIES-D. C. ALLISON, *The Gospel According to Mathew* (vol. 3), Edimburgh 1997, p. 686.

64.- O. MAINVILLE, *De Jesús à l'Église: Étude rédactionnelle de Luc 24*, «NTS» 51(2005)207.

65.- E. HAENKEN, *The Acts of the Apostles. A Commentary*, Oxford 1971, p. 93.

66.- J. GNILKA, *El Evangelio según san Marcos*, (vol II), Salamanca 1986, p. 418.

67.- X. LÉON DUFOUR, *Lecture de l'Évangile selon Jean* (vol. 4) Paris 1996, p. 234.

68.- L. H. RIVAS, *El Evangelio de San Juan. Introducción*. Teología. Comentario, Buenos Aires 2005, p. 530.

69.- J. RATZINGER, *Implicaciones pastorales de la doctrina de la colegialidad de los obispos*, «*Concilium*» 1(1965)63.

70.- Cf. Y. CONGAR, *La Iglesia como Pueblo de Dios*, «*Concilium*» 1(1965)10.

## ¡ALLÁ, EN CASA, HAY MUCHOS LUGARES!

Episodio 1: El Padre Lima está radiante de alegría. ¡Ya van cinco años! Ahora sí, parece que la Iglesia entró en sus rieles. Su *Comunidad Católica Apostólica de Nuestro Señor del Bonfim* se siente finalmente segura, porque confía en su Pastor mayor. No, no estamos hablando de la *Dominus Iesus*.

¡De ella, tanto él como sus fieles, nada saben! Lo que les importa es que su líder, José Carlos de Lima -también conocido como 'Pai Simbá' ('Padre Simbá')- a fin de servir mejor las necesidades espirituales de su gente umbandista, decidió formarse en teología y llegó a ser ordenado sacerdote católico.

Tiempo después, pidió oficialmente su renuncia y fundó la anteriormente mencionada Iglesia Espiritualista. ¡Una pequeña obra que ya celebró su quinquenio! Y es allá donde, en una misa mensual de rito muy semejante al católico romano, el Padre Lima «recibe» durante la homilía el espíritu del Padre Gregorio, muerto hace más de una década y que tenía fama de ser, además de vidente y milagrero, un verdadero «padre de los pobres».

El proyecto del Padre Lima es extremadamente clarificador. Ilustra un movimiento importante en parcelas significativas de la población latinoamericana: ancladas en su religión y cultura de origen- o en los rasgos más profundos que quedaron de ellas -van al encuentro del cristianismo para extraer de él todo aquello que pueda enriquecer su propia experiencia de origen. No prestan la más mínima atención a nuestro orgullo occidental herido. Imaginan que, si hay algo de bueno y verdadero en la tradición cristiana, ellos también tienen el derecho de saborearlo. ¡A su manera!

Episodio 2: En la mañana del 23 de enero del 2003, Juan Pablo II recibió en visita *ad limina Apostolorum* a los miembros de la Regional Sur-São Paulo, de la Conferencia Nacional de los Obispos de Brasil. En su discurso inicial de saludo, el Papa recomendó vivamente a los obispos a que cuidasen de la participación activa de los fieles en la vida sacramental de la Iglesia. Destacó la religiosidad popular como tema importante y el sincretismo religioso como una de las principales amenazas.

Incluso admitiendo la presencia en Brasil de «varios grupos culturales que son una manifestación más de la catolicidad de la Iglesia», Juan Pablo afirmaba que «no era posible descuidar aquí la consideración de la cultura afro-brasileña en el cuadro más amplio de la evangelización *ad gentes*».

Deteniéndose en el universo de los cultos afro-brasileños, concluía Su Santidad: «La Iglesia Católica ve con interés esos cultos, pero considera nocivo el relativismo concreto de una práctica común de ambos o de una mezcla entre ellos, como si tuviesen el mismo valor, poniendo en peligro la identidad de la fe católica. Ella se siente en el deber de afirmar que el sincretismo es dañino *cuando* compromete la verdad del rito cristiano y la expresión de la fe, en detrimento de una auténtica evangelización»<sup>73</sup>.

Ahora bien, ¿qué entiende el Papa al decir que el sincretismo «es nocivo *cuando*...»? ¿Habría aquí una brecha para deducir que, si el sincretismo no compromete la verdad del rito, etc., entonces sería bienvenido? ¿Estaría admitiendo

el Papa que la verdad del rito y la expresión de la fe no surgen de un momento a otro y que una auténtica evangelización presupone un largísimo proceso de encarnación del espíritu evangélico en la vida de las personas y de las comunidades? ¿Estaría el Papa reconociendo ante los obispos brasileños que el único acervo de criterios que el pueblo posee para juzgar si el evangelio es de hecho «buena noticia» sería su propia cultura autóctona y que, por lo tanto, no la puede dejar automáticamente para hacerse «evangélico»? ¿Será que los obispos brasileños enseñaron al Papa, en aquella o en otras ocasiones, que el pueblo del Candomblé solamente puede decir sí a Jesús cuando lo compara con 'Oxalá' y los restantes 'orixás' -y solamente compara quien reconoce la pertinencia de los dos términos de la comparación-? ¿Habrían argumentado nuestros prelados que en vez de dejar el cristianismo para quedarse solamente con sus dioses, el *pueblo-desanto* prefirió, en un ímpetu de amor gratuito, continuar con el *orixá* Jesús y respetar las preces católicas? ¿No sería la condescendencia afro-popular una de esas sorpresas de la manera como Dios se revela, siempre soplando inesperadamente donde quiere?

Tal vez todas las preguntas acaben recibiendo un sonoro «no» del magisterio oficial y esto se debe a otro acontecimiento iluminador, que destacaré a continuación.

Episodio 3: Algunos años antes, la Congregación para la Doctrina de la Fe hacía pública la Declaración «*Dominus Iesus*» (DI), no consiguiendo disimular cierto tono pesimista con respecto al potencial revelador presente en las otras tradiciones religiosas. En palabras de F. Teixeira, transpira en el texto «el miedo a las consecuencias e implicaciones teológicas de una mayor aproximación con otras comunidades de fe», tal vez por el «recelo de descubrir que Dios pueda hablar de maneras diversificadas, en cuanto don de gratuidad y sorpresa permanente»<sup>74</sup>.

Desde el punto de vista cristológico, la DI contrapone el carácter pleno y definitivo de la revelación de Jesucristo al pluralismo religioso de principio. En cuanto a su eclesiología, retoma la clásica relación indisoluble (o ya sería de nuevo identificación) entre Iglesia y Reino de Dios. Hasta el punto de garantizar que «la verdad que es Cristo se impone como autoridad universal» y «la única verdadera religión se verifica en la Iglesia Católica Apostólica, gobernada por el sucesor de Pedro» (n. 23). En fin, desde la perspectiva del Diálogo Interreligioso (DIR), volvemos a discutir sobre la conocida afirmación de la necesidad de la Iglesia para la salvación.

Si, por una parte, hubo casi unanimidad en la época al reconocerse que el documento apenas ratificaba tesis tradicionales del magisterio de la Iglesia, por la otra no dejó de simbolizar una tremenda «palada de cal» en la esperanza de que se avanzase en la senda abierta por el Vaticano II.

Hablando específicamente del diálogo interreligioso, la DI se interna por un camino bastante sinuoso al anular la calidad de *revelación* de las restantes tradiciones religiosas. Su propuesta de distinguir entre fe teológica y creencias religiosas reedita la arrogante separación entre religiones naturales y sobrenaturales, que descalifica a las primeras como meros movimientos humanos en dirección al Absoluto, que no llegarían a experimentar el Absoluto en cuanto tal. Hoy en día es difícil encontrar un teólogo cristiano sensato que todavía admita tales categorías para explicar el proceso histórico de la autocomunicación de Dios a la humanidad.

Si la DI estuviere totalmente correcta, la Iglesia simplemente debería «proclamar la necesidad de conversión a Jesucristo y la adhesión a la Iglesia mediante el Bautismo y los otros sacramentos, para participar de modo pleno en la comunión con Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo (DI, 22). Pero, ¿sería ésa la única manera que tendríamos de afrontar el pluralismo religioso *de hecho*?

Episodio 4: Por suerte nuestra -de cristianos y teólogos de este comienzo de siglo-, hace ya casi cuarenta años, al apagarse las luces del gran Concilio Vaticano II, venía al público la dogmática (sí, dogmática: ¡basta mirar toda su primera parte doctrinal!) Constitución *Gaudium et Spes*. Para J.L. Segundo, la gran novedad eclesiológica del Concilio consiste precisamente en los 45 primeros párrafos de dicha *Constitución*. A continuación destacaré las afirmaciones más significativas del texto:

- a) GS 22e: Lo que vale para los cristianos, en orden a la salvación, vale igualmente para todos los hombres y mujeres de buena voluntad;
- b) GS 22f: La única diferencia está en conocer por la fe el destino global que Dios confiere al ser humano;
- c) GS11: Esta fe se destina a ayudar a la humanidad a encontrar soluciones más humanas a sus problemas históricos;
- d) GS 19c, 21b.f.: Tienen razón las personas que de buena fe aceptan o no a Dios y su evangelio, en la medida en que los vean traducidos en soluciones humanizadoras. Por lo tanto, la Iglesia se compromete a averiguar con seriedad hasta donde las realizaciones debidas a cristianos puedan llevar a una negación de la fe;
- e) GS 16: El cristiano debe, por consiguiente, unirse a los demás hombres y mujeres en la búsqueda de la verdad, ya que la verdad revelada sólo puede ser cumplida al tornarse verdad humanizadora;
- f) GS 43b: Los laicos protagonizan esta función eclesial sin buscar soluciones ya preparadas en las autoridades de la Iglesia, ni incluso en asuntos graves, una vez que ésta no es la misión de ellas;
- g) GS 44a.c: La Iglesia, en esta función de ofrecer elementos humanizadores procedentes de su fe, reconoce la deuda que tiene hacia el desarrollo de la humanidad e incluso para sus históricos oponentes y perseguidores<sup>75</sup>.

Es claro que mucha cosa quedaba todavía para ser aclarada o formulada del modo más preciso. Por ejemplo, de la letra b se podía deducir que sólo los cristianos saben; los demás permanecen en la ignorancia invencible. Sin embargo, lo principal a retener aquí es el tono positivo de quien quiere ir enseguida al diálogo con los demás comenzando por las urgencias de nuestra sociedad. Solamente en esta perspectiva podemos alegrarnos –jamás temer o entristecernos– con lo que descubriremos en las demás tradiciones espirituales.

Episodio 5: Además, no parecía temeroso o desanimado el papa Jun Pablo II, cuando afirmaba en diversas ocasiones que «la creencia de los miembros de otras tradiciones religiosas es efecto del Espíritu de la Verdad que actúa más allá de los confines visibles del Cuerpo Místico de Cristo» (RH 6), o todavía que «toda oración auténtica, sea en la que tradición sea, es inspirada por el Espíritu Santo»<sup>76</sup>.

No obstante, la DI asegura que «no se puede atribuir [a los ritos y cultos de otras religiones] origen divino ni eficacia salvífica *ex opere operato* propia de los sacramentos cristianos». Más aún: «Ciertos ritos, en cuanto dependientes de la superstición o de otros errores (cfr. 1 Cor 10, 20-21), más bien son un obstáculo a la salvación» (DI 21).

En vez de proponernos la embarazosa pregunta sobre cuál de los dos papas se equivoca (que tal vez ni aclaradora fuera), mejor sería optar por un *mea culpa*: ¿cuándo es que nuestros propios ritos y «sacramentos» cristianos traicionan o corrompen el sentido más profundo del Evangelio? ¿No sería también verdad, como reconocía la *Gaudium et Spes* hace cuatro décadas, que incluso las mismas realizaciones cristianas pueden deformar la imagen de Dios (GS 21)?

Episodio 6: Los episodios anteriores aclaran bastante, porque en muchos sectores latinoamericanos todavía suena extraño hablar de Diálogo Interreligioso (DIR) entre nuestros pueblos, resultando así una teología cristiana del pluralismo religioso que apenas anda a gatas. Durante siglos e incluso en las primeras décadas que sucedieron al Vaticano II, semejante esfuerzo teológico-pastoral era muy débil, en razón de la absoluta «ausencia» de interlocutores para el diálogo -ya que se pensaba que el pueblo latinoamericano era esencialmente cristiano y católico-. Sectores y prácticas de la población que se mostrasen más heterodoxos eran tolerados como superstición y religiosidad popular, o (eran) atacados como perversiones demoníacas heredadas de nuestros ancestros indígenas y africanos.

El caso brasileño es contundente a este respecto. Desde comienzos del siglo pasado y con el permiso más o menos tácito de la jerarquía católica, las casas de candomblé y posteriormente las tiendas de umbanda fueron sistemáticamente perseguidas por la policía. La diversidad político-religiosa era así fichada y relegada a las carpetas de los crímenes comunes. Algunos autores afirmaban incluso que las religiones de origen africana eran una fuente de criminalidad. La naciente psiquiatría nacional rápidamente inventarió la umbanda en la lista de las causas de enfermedad mental -juntamente con la sífilis, el alcoholismo y los males contagiosos-. El fenómeno del éxtasis místico en los rituales de candomblé fue mal traducido como posesión y asociado a la locura y a síntomas histéricos. Además de eso, la secular connivencia entre religión y poder político generó entre nosotros el fenómeno sociológico de los dos tipos de católico: el practicante y el no practicante. Imaginar que bajo esas prácticas «católicas» existiesen decenas de sistemas religiosos autónomos -y con derecho a plena visibilidad- era inadmisibile.

Esta retrospectiva sitúa las coordenadas en las que se delinearán los problemas del Diálogo Interreligioso (DIR) en América Latina. Básicamente, hay dos abordajes posibles para la cuestión: uno considera las contrariedades históricas de ese diálogo desde el punto de vista del magisterio eclesiástico y de las reflexiones teológicas que las asistieron -es el hilo que nos trae a los «impases» verificados con la DI-. Otro abordaje acompaña el encuentro de hecho habido entre los pueblos pre-colombinos y africanos con los europeos que llegaron a estas tierras con su catolicismo (todavía) medieval. Aunque la primera haya sido hasta hoy la perspectiva que obtiene más espacio en los encuentros oficiales y en las academias teológicas, sería prometedora una interacción todavía mayor de ambas en vistas a una comprensión menos prejuiciosa y menos maniqueísta de este secular fenómeno de los encuentros y desencuentros religiosos entre nosotros.

El primer abordaje es heredero de los vientos ecuménicos sopladados a partir del último Concilio y que por acá echaron raíces en las Conferencias Episcopales de Medellín (1968), Puebla (1979) y Santo Domingo (1992). La *Dominus Iesus* (2000) deja este abordaje en situación delicada, pues de hecho muchos de nosotros seguimos la exhortación de los padres conciliares para que «sus hijos, con prudencia y amor, a través del diálogo y de la colaboración con los seguidores de otras religiones, testimoniando siempre la fe y la vida cristianas, reconozcan, mantengan y desarrollen los bienes espirituales y morales, como también los valores socioculturales que entre ellos se encuentran» (NA 2).

Mientras tanto, y en bien de la verdad, pese a la señal verde del Concilio, y del progreso de la DIR en Asia y en África, la cuestión cultural apenas fue tocada en Medellín, entró en Puebla por la puerta de la religiosidad popular (de matriz católica) y adquirió, por así decir, cierta ciudadanía solamente en las revisitaciones visibilizadas por las conmemoraciones de los 500 años y que culminaron en Santo Domingo (SD).

Casi una década antes de la DI, las tensiones en torno a la Conferencia de 1992 mostraban ya la dirección del viento. La Comisión 26, que discutió la «Unidad y pluralidad de las culturas indígenas, afroamericanas y mestizas» dio pasos decisivos al reconocer nuestro «continente multiétnico y pluricultural», con una pluralidad de «identidades sociales y religiosas» (n. 226). No obstante, el documento final alteró la conclusión al cambiar «identidades religiosas» por «cosmovisión de cada pueblo» y añadir que éstas «buscan, sin embargo, una unidad a partir de una identidad católica» (SD 244). Se acepta, pues, la pluralidad cultural y social siempre que ésta no implique una pluralidad religiosa.

Santo Domingo revela -mucho antes que la futura DI- una llaga que permanece abierta: la búsqueda y la preservación de la «identidad católica» parecen ser conflictivas con el desafío del diálogo ecuménico y del diálogo interreligioso. La Comisión 26 ya había afirmado la «ininterrumpida acción de Dios, a través de su Espíritu, en todas las culturas» (225-1), entendiendo la inculturación como un «proceso conducido a partir del interior de cada pueblo y comunidad» (225-2).

Mientras tanto, el documento final reivindica el protagonismo de la Iglesia universal como jueza de «un proceso que va desde el Evangelio hasta el corazón de cada pueblo y comunidad con la mediación y el lenguaje de símbolos comprensibles y apropiados, según el juicio de la Iglesia» (SD 243). De este modo, donde los obispos reunidos en Santo Domingo habían escrito que «la tarea de la inculturación es propia de las Iglesias particulares, bajo la dirección de sus pastores, con la participación de todo el pueblo de Dios», la revisión final romana añadió que «los criterios fundamentales en este proceso son la sintonía con las exigencias objetivas de la fe y la apertura a la comunión con la Iglesia universal (SD 230).

Estos *flashes* de los documentos oficiales del magisterio muestran claramente que – independientemente de las «aclaraciones» que serían proporcionadas por la DI- hubo entre nosotros avances, pero también permanecieron no pocas áreas de tensión en el tema todavía embrionario del DIR.

Episodio 7 (O: Cómo seguir la vida pese a la *Dominus Iesus*): El punto más delicado y controvertido, tanto para los teólogos más acordes con el paradigma romano como para los más sensibilizados por las CEBs, es la realidad del sincretismo y de la doble pertenencia religiosa, cuando comunidades enteras esparcidas a lo largo del continente viven su cristianismo popular sin abandonar milenarias tradiciones religiosas.

Para muchos teólogos inmersos en las causas liberadoras populares, ésta es «sólo» una cuestión pastoral. Pero no creo que sea sólo eso. El problema es esencialmente teológico, pues reorganiza en nuevas coordenadas la reflexión sobre el objeto y los procesos de la revelación de Dios a la humanidad. Para mí, el sincretismo es la historia de la revelación en acto<sup>77</sup>. Porque también forma parte de la revelación la manera como los pueblos fueron llegando a los dogmas<sup>78</sup>, esto es, en medio de avances y retrocesos, errores y aciertos, gestos amorosos y pecaminosos.

Además, esta realidad da un toque muy especial a la discusión sobre las contradicciones del DIR en América Latina. Mencioné por eso arriba la necesidad de complementar su estudio con un segundo abordaje. Debe acompañar éste el encuentro de pueblos pre-colombinos y africanos con europeos católicos, buscando dar voz y vez a la perspectiva de sus protagonistas. Cuando así lo hacemos y sencillamente nos colocamos a la escucha del fenómeno en sí, nos damos cuenta de que en verdad durante los siglos en que el catolicismo se impuso de forma hegemónica, los diversos pueblos que aquí se encontraban o hacia acá vinieron, entablaron a su modo su propio DIR. ¡Y, gracias a Dios, no tuvieron acceso a ninguna DI en su trayecto!

La ortodoxia católica continúa dialogando mal con el fenómeno del sincretismo, porque presupone casi siempre la existencia de un cristianismo acabado, definido, prefijado, pretendiendo a partir de él confrontarse con sus versiones imperfectas, mal acabadas o incluso deformadas. Tal postura ha impedido hasta hoy que teólogos y magisterio oficial tomen en consideración un dato evidente: muchos practicantes de liturgias provenientes de religiones tradicionales africanas o precolombinas no se sienten en la obligación de renunciar a la fe cristiana (mayoritariamente católica). Por cierto, en algunos casos (como en el del candomblé brasileño), ser católico es *conditio sine qua non* para que el novicio sea admitido al proceso iniciático. Varias veces constaté este fenómeno, incluso en las CEBs, y las gentes implicadas parecían sentirse bastante a gusto. Como madre Sonia, sacerdotisa de un *terreiro*<sup>79</sup> umbandista, que me decía: «¡Yo soy católica, apostólica, romana y espiritista, gracias a Dios!».

Otro fenómeno, bastante más reciente, completa el cuadro: muchos Agentes de Pastoral Negros sobrepasaron la frontera católica en una legítima búsqueda de sus raíces africanas y del rescate de la propia autoestima. Y comenzaron a cultivar concomitantemente dos amores: la tradición cristiana recibida y la tradición ancestral (re-) descubierta. ¿Cómo abordar esto, no tanto pastoral, sino teológicamente? Antes de hablar de deformación del cristianismo auténtico, sería prudente recordar la hegemónica ideología católica de entonces, que se mostraba casi siempre deshumanizadora y anti-evangélica, con su llamativo desprecio por el cuerpo y por la dimensión terrenal. Si la cosmovisión original africana la influenció, fue por suerte en el sentido de frenar su tendencia maniquea. Los desafíos que el sincretismo religioso suscitan podrían ser, en definitiva, benéficos para una relectura bíblico-teológica del propio cristianismo -enseñanza susurrada por nuestros antepasados en una práctica dialogante que dura hace ya cinco siglos-. Un pequeño ejemplo, no tenido generalmente en cuenta en los DIR oficiales, es la total indiferencia de tales religiones ancestrales por lo que llamaríamos ideología de «guerra santa» y sus similares. En las investigaciones que realicé en Brasil quedó claro que el pueblo fiel a los orígenes africanos e incluso aquellos sectores de la población que llevan adelante y simultáneamente «dos religiones», no pretenden en general desafiar o apostatar de la ortodoxia cristiana. En realidad, trabajan desde hace siglos con variaciones populares del catolicismo. Un catolicismo sincretista, en definitiva. Por lo tanto, las críticas y/o condena de semejantes fenómenos son, al final, ineficaces, porque son demasiado asépticas; a saber, parten de un catolicismo imaginario que nadie jamás vio. Queda, sin embargo, la cuestión: ¿qué hay de positivo, complejo y creativo en las construcciones sincretistas? ¿Y qué hay de prejuicioso o sencillamente equivocado en los estudios que se han realizado en este asunto? S. Ferretti, que estudió detenidamente el sincretismo afro-católico en el Brasil, estipula tres grados o variantes de los principales significados de este concepto. Partiendo del hipotético caso cero de separación o no-sincretismo, llega al nivel tres, la de la convergencia o adaptación, pasando por dos niveles intermedios: la mezcla, la conjunción, o fusión (nivel uno) y el paralelismo o yuxtaposición (nivel dos). De este modo «existe una convergencia entre ideas africanas y de otras religiones, sobre la concepción de Dios o sobre el concepto de reencarnación; (...) existe paralelismo en las relaciones entre *orixás* y santos católicos; (...) mezcla en la observación de ciertos rituales por el *pueblo-de-santo*, como el bautismo y la misa de séptimo día, (...) separación en rituales específicos de *terreiros* como en el «tambor de lloro» o *axexê*, en el *arrambam* o en *lorogum*, que son diferentes de los rituales de las otras religiones»<sup>80</sup>.

Una mirada menos apologética propiciará a la reflexión teológica sobre el sincretismo, uno de los principales ejes del DIR en América Latina. Afirmar esta *fe sincrética popular* es postular de cierta forma que el soplo del Espíritu ya está actuando en las demás tradiciones culturales antes, contra o pese al contacto con las comunidades cristianas. Tomando prestado un término querido a mi amigo Torres Queiruga, el pueblo *inreligiosa* lo que puede o quiere acoger de la tradición cristiana. De hecho, muchos practicantes de la tradición de los *orixás*, de la *umbanda* o de otras variables religiosas de nuestra herencia indígena y africana se sienten – como en el caso de la Comunidad liderada por el citado Padre Lima/Pai Simbá – sinceramente católicos. Acogieron en sus tradiciones de origen el injerto cristiano, purificaron lo que les pareció inhumano o sin sentido, mezclaron lo que no tenía incluso mucha importancia y mantuvieron lo que juzgaron positivo y enriquecedor para su propia cosmovisión. Por consiguiente, si el diálogo ya está siguiendo su trayecto, les queda a la teología y al magisterio cristianos el desafío de adoptar la actitud más adecuada para llevar adelante lo que ya existe. En vez de aclaraciones prepotentes y presuntuosas como la DI y similares, la tarea ineludible de la comunidad cristiana es ofrecer, siempre que le sea pedido, aquello que de más genuinamente cristiano (= evangélico) supo conservar nuestra Tradición simbólico-litúrgica.

Alfonso Maria Ligório Soares<sup>81</sup>

73 © *L'Osservatore Romano*, 1 de febrero de 2003. La cursiva del *cuando* es mía.

74 Para ésta y otras reacciones al citado documento, emitidas en ese momento, ver: [www.redemptor.com.br/~soter/SOTER10.html](http://www.redemptor.com.br/~soter/SOTER10.html)

75 Sigue aquí un ejercicio hermenéutico propuesto por J. L. SEGUNDO en: *Teología abierta*, III: Reflexiones críticas, Madrid, Cristiandad, 1984, p. 33, n. 15. 76 Juan Pablo II, discurso del 22 de diciembre de 1986, *Osservatore Romano* 29/12/96, p. 1.

77 Trato ampliamente sobre este tema en mi citado libro *Interfaces da revelação*, Paulinas, São Paulo 2003.

78 Los dogmas no son más que traducciones simbólicas de la experiencia de la revelación divina.

79 Nombre dado en Brasil a los locales específicos donde se celebran cultos afro-brasileños, como, por ejemplo, la umbanda (N. del T.).

80 *Repensando o sincretismo*, Edusp, São Paulo 1995, p. 91.

81 Especialista en Diálogo Interreligioso, es miembro del *Centro Atabaque de Teologia e Cultura Negra*. Autor de *Interfaces da revelação – pressupostos para uma teologia do sincretismo religioso*, Paulinas, São Paulo, 2003.

## A PROPÓSITO DE UNA EVANGELIZACIÓN EXPLÍCITA

La Declaración «*Dominus Iesus*» revisitada<sup>82</sup>

El Decreto sobre el *Munus Pastoral de los Obispos en la Iglesia*, del Vaticano II (28.10.1965), y la *Declaración sobre la unicidad y universalidad salvífica de Jesús*, de la Congregación para la Doctrina de la Fe (6.8.2000), tienen nombres semejantes. Ambos hablan del «Señor» que camina. Pero el Señor, en esos documentos, camina en direcciones diferentes. El Decreto del Concilio inicia su discurso en nombre del «Cristo Señor» (*Christus Dominus*), que descendió del cielo y vino, enviado por el Padre, para salvar a su pueblo (cf. CD 1). La Declaración de la Congregación invoca al «Señor Jesús» (*Dominus Iesus*), que subió al cielo y que, al despedirse de los suyos, dio órdenes y habló con «toda la autoridad» (DI 1). En el Decreto, los Obispos del mundo entero se acuerdan de la responsabilidad para con toda la Iglesia y con el mundo; y esa responsabilidad se desdobra en el compartir y en el especial cuidado «por los pobres y humildes» (CD 6; 7; 13). En la Declaración, la Congregación para la Doctrina de la Fe se dirige a un público interno y enfatiza la unicidad y la universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia Católica. Hablando en nombre de la Iglesia -de la cual es un sector minoritario, aunque hegemónico- advierte a los «obispos, teólogos y todos los fieles católicos» (DI 3a) sobre «posiciones erróneas o ambiguas» (DI 3b). En la Declaración, sus destinatarios parecen propensos al «relativismo religioso» (DI 22a) y negligentes con el anuncio obligatorio de Jesucristo que es «camino, verdad y vida» (Jn 14,6; cf. DI 22a).

Al hablar en dos lenguajes diferentes –la *Christus Dominus* hablando *ad extra* y la *Dominus Iesus*, *ad intra*–, el lector se pregunta si esos lenguajes representan disputas entre sectores internos de la Iglesia Católica o si son meramente lenguajes tácticos que no comprometen la estrategia común de anunciar al mundo la salvación en Jesucristo. Mas ese mundo tiene hambre de pan y sentido que contribuyan a su salvación, no de sentencias. Con su sensibilidad particular, la Congregación para la Doctrina de la Fe no se dirige a los pobres; ni una sola vez los menciona, ciertamente, por tener la conciencia de que se trata de una «corrección interna», de una «disputa de blancos» que no alcanza a los pobres, cuyo problema no es la fe, sino el hambre. En todo caso, el mundo de las religiones –que es, mayormente, el objeto de la DI- es el mundo de los pobres.

### I. Siete advertencias

En siete afirmaciones destiladas de la Declaración DI, el documento trata de separar el trigo, representado por la Iglesia Católica, de la cizaña, representada por otras religiones y denominaciones cristianas. Una vez hecho ese «discernimiento», aparecen, en la lectura de los autores de la Declaración, los contornos de la Iglesia Católica como única Iglesia de Cristo.

#### 1. Pluralismo religioso sin legitimidad eclesial

En la Iglesia Católica existen personas que confunden el pluralismo *de facto* con el pluralismo *de jure* (DI 4a). El pluralismo de las religiones que de hecho existe no puede alegar un derecho o una cierta legalidad para su existencia. El pluralismo de hecho, en el interior de un estado laico, es legal; pero en el interior de la Iglesia Católica, es ilegítimo y mentiroso, porque su legitimidad pasaría por la coincidencia con la verdad.

#### 2. La verdad absoluta y única

A partir de Platón, pasando por Plotino, Agustín, por la filosofía medieval subordinada a la Teología Escolástica y algunos místicos, se asume en la Iglesia Católica el principio de la unicidad y veracidad del ser. Todo lo que realmente existe es *uno* y *verdadero*, es *bello* y *bueno*<sup>83</sup>. En todo lo que está dividido se puede presuponer una falta de ser, una deficiencia ontológica, una falta de veracidad, de belleza y de bondad. Por lo tanto, la «verdad absoluta» de la fe es única y universal. Y vale para toda la humanidad. No puede haber dos o más verdades ni dos o más iglesias, credos o religiones que, internamente dividan entre sí la verdad. Por lo tanto, la verdad absoluta es única, y el pluralismo religioso es un ayuntamiento de múltiples verdades que no lo son.

### **3. La subsistencia de la verdad definitiva de Cristo en la Iglesia Católica**

El lugar de la verdad definitiva y completa es la Iglesia de Cristo. La única Iglesia de Cristo es la Iglesia Católica (DI 16c). Prueba de eso es la objetividad y totalidad de la verdad encontrada en la revelación, transmitida en la Biblia. La posesión y recta interpretación de la Palabra de Dios está garantizada por la sucesión apostólica. Ésta garantiza la continuidad histórica entre la Iglesia fundada por Cristo y la Iglesia Católica (ib.). Sucesión apostólica, tradición doctrinal, revelación divina y «toda la autoridad» garantizada por Jesús «hasta la consumación de los tiempos» (Mt 28,18ss; cf. DI 1a; 17c) garantizan la verdad de la fe enseñada por la Iglesia Católica. Las comunidades cristianas que no aceptan «la doctrina católica del Primado que, por voluntad de Dios, el Obispo de Roma objetivamente tiene y ejerce sobre toda la Iglesia» (DI 17a) no son Iglesias<sup>84</sup>.

### **4. Las religiones sin eficacia salvífica**

Entre las religiones no cristianas y la Iglesia Católica existe una diferencia esencial, no de grado.

En las religiones, se pueden encontrar fragmentos de eclesialidad y «destellos» de verdad (DI 2b; *Nostrae Aetate* 2), «elementos de religiosidad que proceden de Dios», como las «semillas del Verbo» (AG 11; NA 2; cf. DI 21b), saberes populares, medias verdades y verdades inciertas, que en su conjunto son insuficientes para alcanzar la salvación. Determinadas oraciones y ritos de las otras religiones pueden asumir un papel de preparación al Evangelio; «no se puede, sin embargo, atribuirles un origen divino ni la eficacia salvífica *ex opere operato*, propia de los sacramentos cristianos. (...)

Ciertos ritos, en cuanto dependientes de la superstición o de otros errores (cf. 1 Cor 10,20s), son más propiamente un obstáculo a la salvación» (DI 21b).

### **5. Asimetría estructural entre fe teológica y creencias humanas**

Como consecuencia de la asimetría entre Iglesia Católica y religiones no cristianas, existe también una asimetría importante entre los miembros de la Iglesia Católica y los seguidores de otras religiones. Los católicos tienen una fe teológica. Los no católicos siguen apenas creencias dudosas (cf. DI 4a; DI 7c). La fe significa la aceptación de la verdad revelada, en la gracia, mientras que la creencia de los otros, su *credulitas*, es una construcción cultural, por lo tanto, meramente humana (ib.).

### **6. Salvación de los no católicos mediada por la Iglesia**

El hecho de que la Iglesia Católica es el único «instrumento de salvación para toda la humanidad» (DI 22a) y Jesucristo el único mediador y camino de salvación, no anula la voluntad salvífica universal de Dios. ¿Cómo podemos pensar la voluntad salvífica universal de Dios para con los más de 5 mil millones de personas que «no son formal y visiblemente miembros de la Iglesia»? Para ellas está prevista una especial «gracia» que proviene de Cristo; una gracia misteriosamente concedida por Dios y mediada por la Iglesia Católica (DI 20b, c; cf. AG 7). Ella, con sus más de mil millones de adeptos, es mediadora de una gracia especial para los demás. A través de esa construcción, la DI garantiza virtualmente la unicidad y unidad de la Iglesia Católica, que no es «un» camino entre otros, sino «el único» camino de salvación. Las religiones no son caminos complementarios a la Iglesia. En esta perspectiva, se debe interpretar la fórmula: fuera de la Iglesia no hay salvación.

### **7. El diálogo inter-religioso como instrumento de la misión ad gentes**

El diálogo inter-religioso tiene lugar entre posiciones de fe verdadera y creencias dudosas. Ese diálogo no substituye, sino que mantiene íntegramente la necesidad del «perenne anuncio misionario de la Iglesia» (DI 4a) y su misión *ad gentes* (DI 22b), rumbo al «misterio de la unidad» católica (DI 2b). La finalidad de la misión es la participación e incorporación plena de toda la humanidad, de todas las religiones y de todos los cristianismos en la Iglesia única de Cristo, que es la Iglesia Católica. El diálogo que forma parte de la misión evangelizadora de la Iglesia es un instrumento de la misión *ad gentes* (DI 22b). La negación del valor salvífico a las religiones y la afirmación de su «situación gravemente deficitaria» no disminuyen el «sincero respeto» de la Iglesia Católica por ellas (DI 22a).

## **II. Cinco tareas pendientes**

Para el conjunto de las afirmaciones de la DI, no existe una evolución teológica entre el tiempo de antes y después del Vaticano II, aunque se presentan tales afirmaciones como lectura auténtica del Vaticano II. Continúa el recelo contra el *aggiornamento*, pensado por Juan XXIII y los padres conciliares como principio estructurante de una lectura teológica inserta en el tiempo y en el espacio, marcados por la presencia de Dios, y de una nueva ética misionera en el mundo. Recelo y miedo simplifican las causas y buscan respuestas lineales en el pasado. En las entrelíneas de la Declaración se escuchan lamentaciones, como éstas: El *aggiornamento* y las aperturas iniciados por el Vaticano II no trajeron ningún beneficio para la Iglesia Católica. Las estadísticas en los campos sacramental, vocacional, moral y social están en caída libre. Apuntan hacia fallas de disciplina, firmeza y claridad del anuncio. Las fallas produjeron, a causa del relativismo, como espíritu del tiempo, y a la indefinición en la pertenencia eclesial, una crisis de identidad. Para el pluralismo y relativismo postmodernos, la DI tiene pocas respuestas: unicidad universal, identidad



fundamental y doctrina compacta y compactada, como el llamado Catecismo Universal, ahora en la forma de un vademécum. Siendo así, la DI da a las «tendencias relativizantes una respuesta fundamentalista»<sup>85</sup>.

En ese contexto, el diálogo inter-religioso parece un conchavo entre perdedores sin perfil eclesial ni identidad. Los grandes victoriosos, en el campo religioso, las sectas, rehúsan el diálogo. Apuestan - con cierto éxito estadístico- al anuncio explícito que presentan con un contenido fundamentalista y con agresividad en su forma. Los autores de la DI saben del riesgo de la violencia inherente al anuncio militante de los fundamentalistas. No incentivan la violencia, pero, tampoco promueven la paz, al apuntar, básicamente, sólo hacia aquello que separa la Iglesia Católica de las religiones, en una perspectiva inversa a la de la *Nostra Aetate*, que considera «lo que es común a los seres humanos y los mueve a vivir juntos su destino» (NA 1a).

A continuación apuntamos algunas tareas eclesiales pendientes, donde la conectividad retrospectiva y lineal de la DI no da cuenta de su propósito de presentarse como la lectura única de la tradición cristiana, no da cuenta de las prácticas eclesiales autorizadas, ni del mundo en que vivimos.

### **1. Conectividad colonial**

La DI rehabilita argumentos y prácticas misioneras de la época colonial, sin hablar explícitamente de ellas. Es el método de substitución de «creencias» por la «fe católica». La misión de los Doce Franciscanos, por ejemplo, que en 1524 llegaron a la tierra de Tenochtitlán/México para convertir a los Aztecas, está plenamente respaldada por la DI. Fragmentos de esa catequisis fueron rescatados por Bernardino de Sahagún: «Por causa de vuestros pecados Dios envió a sus vasallos, los españoles, que os conquistaron e hicieron miserables (...). Con esto fuisteis castigados, para que terminasen las no pocas ofensas a su corazón (...). Muchos son vuestros engaños que os dejaron vuestros padres. Nada hay recto en todo ello, nada verdadero, nada digno de creerse, todo eso son palabras vanas. Mas todo lo que les decimos, todo está en el libro divino»<sup>86</sup>.

Al legitimar, teológicamente, la mayoría de las prácticas misioneras pre-conciliares, la DI desautoriza cualquier «complejo de culpa» o actitud penitencial, causados por esas prácticas. Por el contrario, recupera esas prácticas, nuevamente, y denuncia su ausencia como relativismo y laxismo.

### **2. Conectividad contemporánea**

La Iglesia Católica respeta y aprovecha hoy la legalidad teórica del pluralismo, que es la base de las democracias modernas, sin reconocer su legitimidad concreta. La democracia moderna garantiza un espacio público a cada denominación religiosa para decir su verdad, siempre que no sea una bandera de guerra contra los que no comparten esas convicciones. La democracia liberal permite, por ejemplo, publicar y citar los Hechos de los Apóstoles, donde Esteban llama a los judíos «deicidas» (cf. Hech 7,52). Mas los cristianos de hoy ya no pueden llamar a los judíos «deicidas» y, al mismo tiempo, prometer defenderlos contra cualquier forma de racismo. La linealidad bíblica puede convertirse en fundamentalismo grosero. Bajo ese aspecto, la DI se vuelve rehén de muchas de sus citas bíblicas.

Hoy, se puede decir sobre el Dalai Lama, en *off* o en un libro dirigido a un público interno, que él está, bajo el punto de vista de la fe católica, en una «situación gravemente deficitaria». Al convidar a ese mismo Dalai Lama a Asís para rezar junto con el papa y otros líderes religiosos, ya no se puede decir lo mismo. Y Juan Pablo II confesó, correctamente, después del encuentro de Asís, su convicción de que «toda oración auténtica es suscitada por el Espíritu Santo, que está misteriosamente presente en el corazón de los seres humanos» (RM 29a). Según el espíritu de la DI, Juan Pablo II habría tenido la obligación de un anuncio explícito delante de los representantes religiosos en «situación gravemente deficitaria» y de convidarlos para aceptar «la doctrina católica del Primado que el Obispo de Roma tiene, objetivamente, por voluntad de Dios» (DI 17a).

Hoy, la DI puede decir abiertamente que las religiones de los pueblos indígenas no tienen «origen divino ni la eficacia salvífica *ex opere operato*, propia de los sacramentos cristianos» (DI 21b). ¿Cómo queda, entonces, la situación del misionero y de la misionera que conviven con un determinado pueblo indígena? Esa «verdad» no puede ser dicha en público en las aldeas a través de una supuesta evangelización explícita.

La lucha por el proyecto indígena no se resume solamente en la lucha por la tierra como medida compensatoria. El proyecto indígena y la lucha por su autonomía incluyen también su autonomía religiosa y teológica, hoy articulada en la Teología India. Recurrir al Concilio de Trento para oponer la «eficacia salvífica *ex opere operato* propia de los sacramentos cristianos» a las religiones indígenas revela desprecio y desconocimiento: desprecio a la gratuidad embutida en la realidad sacramental por la acción del Espíritu Santo, y desconocimiento sobre la eficacia y gratuidad de la vida ritual entre los pueblos indígenas y la presencia de las «simientes del Verbo» y del Espíritu Santo en sus culturas (RM 28a).

Hoy existe un «consenso de los fieles» (cf. LG 12a) de que sería ridículo al papa decirle al Dalai Lama que, bajo el punto de vista religioso, está en una «situación gravemente deficitaria». También sería ridículo que los misioneros entre los yanomami dijese que la religión yanomami es salvíficamente irrelevante. Una verdad que no puede ser dicha o que puede ser dicha solamente a un determinado público interno ya no corresponde al criterio de verdad, que es la unicidad, la universalidad y la simplicidad. Si no corresponde al criterio de unicidad, las dudas sobre su deficiencia ontológica son comprensibles. La verdad divina no habla con dos lenguas. Ella es simple (*simplex*) como la flor indefensa en el campo.

En un bello artículo sobre *El diálogo de las religiones y la relación judeo-cristiana*, el Cardenal Ratzinger recordó la vinculación que existe entre «verdad» y «pobreza». Y él cita la Apología de Sócrates, en la que éste llama la atención

sobre su credibilidad al defender un Dios cuya defensa no le trae ninguna recompensa social o material: «Yo dispongo de un testimonio calificado para la verdad de mi discurso, mi pobreza»<sup>87</sup>. En el cristianismo, es la pobreza del propio Dios, la pobreza de la *kénosis*, de la encarnación, del pesebre, de la cruz y del pan eucarístico. El aval de la verdad absoluta de Dios es la pobreza y no la eficacia. «La pobreza es la verdadera aparición divina de la verdad»<sup>88</sup>, escribió el entonces Cardenal Ratzinger, y, a partir de la teología latinoamericana añadiríamos: la pobreza en su concreción de los pobres. Lugar de la epifanía de Dios, por excelencia, son ellos, los crucificados de la historia, los que cayeron en las manos de los ladrones, los leprosos, los hambrientos y los hermanos y hermanas menores de Jesús. En ellos la Iglesia reconoce «la imagen de su Fundador pobre y sufriente» (LG 8c).

### 3. Conectividad terminológica

En la Iglesia Católica subsiste, según la DI, la única Iglesia de Cristo que es mediadora de la salvación de todos los pueblos. Esa afirmación se basa en la *Lumen Gentium* (8b), donde no se dice que la única Iglesia de Cristo es a Iglesia Católica (identificación), sino que ella «subsiste en la Iglesia Católica». El texto previo presentado a los padres conciliares todavía decía que la Iglesia de Cristo «es» la Iglesia Católica. Ese texto fue modificado por la votación en el aula conciliar que afirma la subsistencia de la Iglesia de Cristo en la Iglesia Católica. ¿Cuál es la diferencia?

La palabra «subsistencia» está enraizada en las discusiones sobre la Santísima Trinidad<sup>89</sup>. En esas discusiones se reservó la palabra «substancia» o «esencia» para expresar el ser divino en su unidad, y la palabra «subsistencia» para expresar su trinidad. La «substancia» de Dios, su unidad, se desdobra en las tres personas divinas de la Santísima Trinidad (Padre, Hijo, Espíritu Santo) en tres diferentes «subsistencias»<sup>90</sup>.

La palabra «subsistencia» abre la posibilidad de expresar la esencia (la substancia) de la única Iglesia de Cristo en diferentes expresiones históricas. La palabra «subsistencia» dejó, por lo tanto, un espacio hermenéutico abierto para diferentes maneras históricas de catolicidad *ad intra* (el catolicismo romano es diferente del catolicismo latinoamericano) y *ad extra* (la catolicidad que abarque otros cristianismos del movimiento ecuménico), espacio en el que el Concilio no se adentró. Afirmar, como la DI hace, que la Iglesia de Cristo sólo está en la Iglesia Católica significa cerrar la cuestión con una palabra errada. Invocar el verbo *subsistit in* y el sustantivo «subsistencia», que en las discusiones trinitarias fueron escogidos para caracterizar al Dios Trino, para expresar la unicidad entre Iglesia de Jesucristo e Iglesia Católica, significaría una ruptura semántica, tanto con las discusiones trinitarias originales como con el espíritu del Vaticano II que, teniendo en perspectiva una conectividad analógica, no cerró la cuestión.

Subsistir, por lo tanto, quiere decir que la Iglesia de Cristo encontró una manera histórica de existir en la Iglesia Católica. La *Lumen Gentium* admite que también fuera de la estructura visible de la Iglesia Católica se encuentran varios elementos de eclesialidad, así como «santificación y verdad» (LG 8b). La palabra «verdad» fue añadida en el transcurso del debate conciliar. El Decreto sobre el Ecumenismo (*Unitatis Redintegratio*), a esos elementos de eclesialidad añade todavía otros, como la palabra revelada, los sacramentos y algunos ministerios<sup>91</sup>. «Estos elementos, como dones propios de la Iglesia de Cristo, impelen a la unidad católica», concluye la *Lumen Gentium* (LG 8b); impelen, quiere decir, desafían a pensar la «unidad católica» como unidad en la «Iglesia de la Nueva Alianza que habla todas las lenguas, comprende y abraza en la caridad todos los idiomas y así supera la dispersión de Babel» (AG 4), una unidad -en la diversidad del Espíritu Santo- más amplia y universal que la unidad de la Iglesia Católica de hoy. La catolicidad tiene, como el Reino, una dimensión escatológica. En el momento en que ella es alcanzada, en los confines del mundo y del tiempo, ella también es superada y liberada de sus amarras, porque Dios será todo en todos.

La *Lumen Gentium* habla de la subsistencia de la Iglesia de Cristo en la Iglesia Católica en el capítulo sobre el «misterio de la Iglesia». No hablar demasiado sobre el misterio puede ser una manera de respetarlo, o, como Wittgenstein decía: «Después de superar las sentencias, se ve el mundo correctamente. Sobre aquello que no se puede hablar, es mejor callar»<sup>92</sup>.

### 4. Conectividad apostólica

En la historia de la humanidad y de la Iglesia nada funciona en la pura linealidad o por la ruptura dicotómica. Entre linealidad y ruptura se instala la dialéctica histórica que asume los opuestos a través de un tercero que nuevamente ha de ser para liberar su energía histórica. En esa dialéctica, se debe comprender la conexión de los orígenes de la Iglesia y su inserción en los procesos históricos. La transmisión de los orígenes no pasa por un oleoducto, sino por campos abiertos. En la transmisión de la historia no hay magia, sino dialéctica. Eso vale para todos los elementos apuntados para probar que la Iglesia Católica es la verdadera Iglesia de Cristo; vale para los textos bíblicos, para las tradiciones y definiciones doctrinales; vale también para la propia sucesión apostólica. Si una posición y recta interpretación de la Palabra de Dios son garantizadas por la sucesión apostólica, como DI afirma, entonces parece que esa sucesión es el divisor de aguas entre aquellos que pertenecen y aquellos que no pertenecen a la Iglesia de Cristo (cf. DI 16c).

Después de la muerte y resurrección de Jesús, el primer anuncio era el anuncio oral de los testigos. Cuando ese testimonio se volvió controvertido, hacia mediados del siglo segundo, surgió la cuestión de la legitimidad de los testigos. El grupo de los «gnósticos» que afirmó tener un mensaje secreto desde los tiempos de Jesús se colocó contra los «eclesiásticos». Ireneo de Lyon (+ 202), que resultó decisivo en esa discusión, estableció el principio de que la verdadera tradición estaría en las comunidades que pueden establecer una línea sucesoria con los 12 apóstoles. La tradición apostólica, la verdadera doctrina, según Ireneo, está garantizada en la sucesión apostólica. Sucesión, como estructura y tradición, como contenido, son señales, no automatismos mecánicos, de la

apostolicidad de la Iglesia. Pero, ya en el tiempo de Ireneo, hubo disputas entre obispos que respondían al criterio de la sucesión apostólica, y que se excomulgaron recíprocamente de la comunión eclesial. En resumen, la historia muestra que puede haber obispos, sin línea sucesoria, que se mantengan firmes en la fé (¡China!), y que obispos, cuya línea sucesoria hasta los apóstoles era comprobada, se volvieron heréticos. Por lo tanto, la sucesión apostólica no funciona como un oleoducto que automáticamente garantiza la continuidad histórica entre la Iglesia fundada por Cristo y la Iglesia Católica<sup>93</sup>. En la construcción conceptual de la Iglesia Católica y de su ortodoxia, el *sensus fidelium* –ignorado por la DI– era un elemento importante, reasumido por la *Lumen Gentium*: «El conjunto de los fieles, ungidos que son por la unción del Santo (cf. 1 Jo 2,20 y 27), no puede engañarse en el acto de fe» (LG 12a).

### 5. Conectividad prospectiva

También, un documento que apunta a disciplinar y corregir prácticas consideradas relativizantes en el interior de la Iglesia, no puede perder totalmente la perspectiva *ad extra* en la doble dimensión de servir a Dios y al mundo. El diálogo interreligioso no puede ser abolido ni asumido como un anexo metodológico de la misión *ad gentes*. El diálogo interreligioso tiene estatuto propio. El Vaticano II «exhorta por eso a sus hijos a que, con prudencia y amor, a través del diálogo y de la colaboración con los seguidores de otras religiones, testimoniando siempre la fe y la vida cristianas, reconozcan, mantengan y desarrollen los bienes espirituales y morales, así como los valores socioculturales que entre ellos están presentes» (NA 2c).

La DI debe ser leída no como un documento sustitutivo de los textos conciliares, sino dentro del espíritu del Vaticano II, que reconoce en las religiones la experiencia de Dios y el valor salvífico (cf. LG 16; AG 7; GS 22). Sin ese reconocimiento, la Iglesia Católica dejaría de lado su catolicidad, se aislaría y se manifestaría incapaz de dialogar. El miedo de la disolución postmoderna de la identidad, en beneficio de una arbitrariedad casual y experimental sin límites y sin rumbo, es, en cierto modo, la negación de la presencia de Dios en el barco de la historia. Entre la determinación de testimoniar la propia fe y de evangelizar explícitamente a los otros, y el fanatismo intolerante y el fundamentalismo guerrero, muchas veces, hay apenas una tenue línea de separación<sup>94</sup>.

Al trazar líneas normativas, en el mapa de la moralidad pública, para la relación entre Iglesia Católica y religiones no cristianas, se deben conocer los extremos y sus peligros: el realismo substancialista de la afirmación de valores y el relativismo subjetivista de su negación. Como sabiduría pedagógica y pastoral se impone:

- a) enfatizar cuestiones y soluciones comunes entre Iglesia Católica y las religiones no cristianas en articulación con la comunidad ecuménica; es la conectividad evangélica de san Pablo en el Areópago (Hech 17,23.27);
- b) aclarar cuestiones y soluciones no aceptadas por ambas o por una de las partes, que exigen, subjetivamente, la «conversión» de los otros; como los ídolos y los falsos Dioses están por todas partes, esa conversión es no solamente una exigencia *ad extra* (cf. AG 13), sino también *ad intra*: la Iglesia que vive «siempre en la necesidad de purificarse, busca sin cesar la penitencia y la renovación» (LG 8c);
- c) profundizar cuestiones y soluciones de una conectividad analógica posible, que pueden generar una aproximación progresiva en el caminar común por el mundo.

Preceptos o normas de identidad que superan el discurso de un etnocentrismo privatizado, endogámico y vanidoso, están necesariamente anclados en relaciones afectivas y jurídicas, en relaciones de amor y justicia, con la esfera pública de la alteridad. El mapa de las múltiples identidades de la sociedad pluricultural es un bien común y es una ayuda importante para una agenda política más amplia.

Pablo Suess

82 CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE. *Declaración Dominus Iesus sobre la unicidad y universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia*. La fecha de su publicación, 6 de agosto de 2000, es no sólo la Fiesta de la Transfiguración del Señor, sino también el día de la triste conmemoración de los 55 años de la bomba atómica sobre Hiroshima.

83 *Omne ens est unum, verum, pulchrum et bonum*.

84 *Communitates ecclesiales (...) Ecclesiae non sunt* (DI 17b).

85 KESSLER, Hans, *Der universale Jesus Christus und die Religionen. Jenseits von «Dominus Iesus» und pluralistischer Religionstheologie*, en «*Theologische Quartalschrift*» 181(2001/3)212-237, aquí 223.

86 Cf. SUESS, Paulo. *Conquista espiritual da América Espanhola. 200 documentos – Século XVI*, Vozes, Petrópolis 1992, pág. 434s; 470.

87 Platón, *Apología*, 31c.

88 RATZINGER, Joseph Kardinal, *Der Dialog der Religionen und das jüdisch-christliche Verhältnis*, en: IDEM, *Die Vielfalt der Religionen und der Eine Bund*. 3. ed., Urfeld, Bad Tölz 2003, pág. 93-121, aquí 116.

89 *Mía ousía, treis ùpostáseis*: una substancia, tres subsistencias (*una substantia, tres subsistentiae*) o una esencia (homousios = consubstancial) y tres maneras de existir que son las tres personas de la Santísima Trinidad. Cf. BEIERWALTES, Werner, *Platonismus im Christentum*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1998, pág. 25-40.

90 Cf. *loc. cit.*: La substancia subsiste de tres maneras: «*substantia subsistit tripliciter*».

91 Cf. el comentario respectivo de Aloys Grillmeier, en: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 12, *Das Zweite Vatikanische Konzil*, Teil I, Sonderausgabe, Herder, Freiburg/Basel/Wien 1986, pág. 173- 175.

92 WITTGENSTEIN, Ludwig, *Tractatus lógico-philosophicus*, n. 6,54 y 7.

93 Cf. NEUNER, Peter, *Ökumenische Theologie. Die Suche nach der Einheit der christlichen Kirchen*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1997, págs. 229ss.

94 Cf. la importante contribución del cardenal Lehmann con ocasión de la apertura de la Conferencia Episcopal Alemana, el día 23.9.2002. LEHMANN, Karl Kardinal, *Das Christentum – eine Religion unter anderen? Zum interreligiösen Dialoga aus katholischer Perspektive*, sobre todo págs. 4-8.12- 20, en: <http://dbk.de/presse/pm2002/pm200209301.html> (8.8.2005).

## DOMINUS IESUS: TEMOR AL PLURALISMO RELIGIOSO

### Introducción

La Declaración *Dominus Iesus* (DI), de la Congregación para la Doctrina de la Fe (CDF), del año 2000), cumplió ya cinco años. Para todos nosotros los teólogos que hemos dedicado nuestro trabajo al tema del pluralismo religioso, esta Declaración representó un fuerte impacto.

Las reacciones fueron muy negativas entre las instancias que trabajan en torno a los temas del ecumenismo y del diálogo interreligioso. Vale la pena recordar la posición adoptada por el teólogo luterano Walter Altmann, quien en aquella oportunidad era el encargado de la dirección del Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI): «Treinta y cinco años de historia ecuménica a partir del Vaticano II –para no mencionar los esfuerzos ecuménicos del mundo protestante anteriores a este cónclave católico romano- se evaporan, como si no se hubiese hecho ningún avance». Otra reacción importante la tuvo el cardenal Walter Kaspers, quien afirmó que el documento hizo que muchas personas dudasen del empeño ecuménico de la Iglesia católica. Subrayó que en virtud de su tono y estilo, la Declaración provocó desilusiones y heridas. Reconoció que muchos de sus amigos de las diversas Iglesias cristianas se sintieron ofendidos y heridos con el documento, incluyéndose él mismo personalmente.

Los efectos negativos de la Declaración se hicieron sentir igualmente en el seno de la comunidad teológica. En los años sucesivos a la publicación de la Declaración, fueron objeto de una «notificación» las obras de dos teólogos jesuitas católicos, por el hecho de haber contrariado las indicaciones doctrinales presentes en la Declaración. Algunos meses después de la publicación de la DI, se hizo la «notificación» contra el libro «Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso», de Jacques Dupuis; y en el año 2004 se publicó otra «notificación» contra otro libro, *Jesús, símbolo de Dios*, de Roger Haight. En tan solo cinco años de existencia, la acción virulenta de la DI se hacía sentir en el seno de la comunidad académica.

Una semejante acción era de esperarse en una coyuntura eclesiástica que a lo largo de casi tres décadas fijó una decidida línea de acción a favor de una restauración de la Iglesia católica y de restricción en lo que se refiere a la dinámica de apertura postconciliar. El cardenal Ratzinger, en aquel entonces Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, mantenía una mirada atenta y crítica sobre la evolución de las reflexiones referentes a la teología cristiana del pluralismo religioso. La DI, justo en su comienzo, advertía sobre el riesgo de las «teorías de índole relativista» que expresaban la defensa de un «pluralismo religioso de principio», y que, en su manera de ver, ponían en riesgo el «perenne anuncio misionero de la Iglesia». En la presentación del documento a la prensa, el cardenal Ratzinger justificó la importancia de la Declaración en virtud de la creciente y problemática difusión de una teología del pluralismo religioso. Y define como uno de los objetivos propuestos por la Declaración la afirmación de las bases doctrinales vinculantes e «irrenunciables» que han de orientar la reflexión teológica y la acción pastoral y misionera de las comunidades católicas diseminadas por el mundo.

En este breve estudio no nos proponemos abordar todas las partes que componen la Declaración DI, sino exclusivamente las fórmulas que rodean el tema específico de la relación del cristianismo con las otras tradiciones religiosas.

### El encuadramiento del pluralismo religioso

No es fácil reconocer el valor del pluralismo religioso y la dignidad de la diferencia religiosa. Pero es sólo bajo estas condiciones como se puede verificar una auténtica apertura con respecto al diálogo interreligioso. Como bien señaló el teólogo Paul Tillich, uno de los presupuestos esenciales para el diálogo es el reconocimiento del valor de la convicción religiosa del otro y el reconocimiento también de que esta convicción se fundamenta en una experiencia de revelación. Pero para que se verifique una tal apertura se requiere una especial cortesía espiritual, y esto no siempre sucede. En realidad, el pluralismo religioso todavía causa mucha resistencia y oposición, sobre todo a causa de concepciones teológicas exclusivistas o absolutistas, las cuales no alcanzan a percibir la presencia de la luz y del misterio sino en los estrechos límites del propio dominio religioso particular. Como bien ha sabido evidenciar el sociólogo Peter Berger, el pluralismo crea una condición de incertidumbre permanente con respecto a lo que se debería creer y al modo como se debería vivir; sin embargo la mente humana aborrece la incertidumbre, sobre todo por lo que concierne a lo verdaderamente importante en la vida.

Cuando el relativismo alcanza una cierta intensidad, el absolutismo vuelve a ejercer un gran atractivo.

No es de extrañar que todos los proyectos restauradores incluyen necesariamente en su registro la supresión o eliminación del pluralismo. Lo hacen para evitar el contagio de posibles alternativas que acaban por ampliar la mirada y suscitar nuevas perspectivas. En la Declaración DI existe un claro temor ante el pluralismo religioso y el riesgo relativizador que puede acompañar el reconocimiento de su positividad. En realidad lo que está debajo es un malestar ante una perspectiva que quiebra o discute un conocimiento «autoevidente», y que abre nuevos e inusitados horizontes de interpretación.

La reticencia que muestra respecto al valor del pluralismo religioso se expresa prontamente en la firme distinción que la Declaración establece entre *fe teologal* y *creencia* en las otras religiones (DI 7). Aquí nos encontramos frente a una reflexión teológica tradicional heredada del pensamiento de Karl Barth. Es la clásica distinción que se establece entre revelación y religión, la cual persistirá en el ámbito católico-romano de la teología de Jean Daniélou, Henri de Lubac y Hans Urs von Balthasar.

Según la DI, en la experiencia de la fe teologal es necesaria una aceptación en la gracia de la verdad revelada. Esta aceptación no está presente en las creencias de las otras tradiciones religiosas, las cuales constituyen «tesoros humanos de sabiduría y de religiosidad», pero que todavía están a la búsqueda de la verdad absoluta, y no han dado todavía el « asentimiento al Dios que se revela» (DI 7).

Siguiendo la línea tradicional del pensamiento católico-romano, el documento establece una nítida distinción entre fe sobrenatural y expresiones religiosas naturales. Este tema ya había sido abordado por el papa Paulo VI en la *Evangelii Nuntiandi* (1975), cuando demarca la distinción que existe entre la religión cristiana, en su auténtica relación con Dios, y las otras religiones naturales, caracterizadas por la búsqueda de Dios «a tientas», como si se hallasen con los «brazos extendidos hacia el cielo». Y también el papa Juan Pablo II, en la encíclica *Redemptoris missio* (1990), cuando habla de la presencia de un «ansia –aunque sea inconsciente– de conocer la verdad acerca de Dios» entre los fieles de las otras tradiciones religiosas, y de la respuesta positiva que viene ofrecida a tal ansia por medio de la convicción misionera del anuncio de Cristo.

### **La restricción al ecumenismo**

La Declaración *Dominus Iesus* insta una peculiar acogida del Vaticano II, en la que la nota dominante son las intervenciones más restringidas y cerradas de la minoría conciliar. El aspecto que sobresale es aquel que define como «única verdadera religión» a la Iglesia Católica y Apostólica (DI 23).

Esta tónica más reticente y pesimista de la Declaración se expresa con mucha transparencia a partir del momento en que se presenta la cuestión de la unicidad y unidad de la Iglesia, en particular la interpretación de la expresión hecha por Ratzinger «subsistit in», presente en el número 8 de la Constitución Dogmática *Lumen Gentium*, del Vaticano II. Para los grandes analistas del Concilio, la variación efectuada en la *Lumen Gentium*, cuando se substituye el «est», anteriormente vigente, por el «subsistit in», refleja uno de los pasos de mayor alcance que se hayan dado en la apertura conciliar. Con esta decisión, el Concilio rompe con la perspectiva eclesial anterior, en la cual simplemente se identificaba la Iglesia de Cristo con la Iglesia católico-romana, abriendo de este modo un campo significativo para el reconocimiento de una presencia eclesial en el mundo no católico.

El Concilio Vaticano II conoció una evolución interna en la elaboración de esta cuestión espinosa. Inicialmente, hacía una afirmación de identificación pura y simple entre la Iglesia de Cristo y la Iglesia romano-católica (...). Sin embargo, la consciencia ecuménica que se creó por medio del diálogo con las demás Iglesias, y también el hecho de que en ella existan tantos elementos eclesiales, como los sacramentos, la celebración de la cena del Señor, el cultivo de la palabra de Dios, los varios ministerios, el compromiso con la justicia y la caridad, la manifiesta santidad de muchos miembros..., hicieron que se matizase la comprensión del tema. Se eliminó el taxativo «es», y en su lugar se colocó la expresión «subsiste» (...). Lo que querían conseguir los padres conciliares era extender el carácter de Iglesia a las demás denominaciones cristianas que comulgan de la misma fe.

Contrariando las Actas conciliares y la aclaración de la Comisión Teológica del Concilio, el cardenal Ratzinger retoma en la DI una interpretación restrictiva de la *Lumen Gentium*, reiterando así la idea de que el «subsistit in» en realidad traduce una identificación pura y simple de la Iglesia católico-romana con la única Iglesia de Cristo. Se trata igualmente de una visión que deslegitima los avances alcanzados hasta entonces en la reflexión teológica común y en el camino ecuménico recorrido en estas últimas décadas. En la Declaración se reafirma que la Iglesia de Cristo existe plenamente «sólo en la Iglesia Católica» (DI 16), mientras que en las otras comunidades eclesiales, que no pueden –según Ratzinger– ser identificadas como Iglesias en sentido propio, lo que se da son «numerosos elementos» de la Iglesia de Cristo. Y esto por el simple hecho de que no «conservan un episcopado valedero ni la genuina e íntegra substancia del misterio eucarístico» (DI 17).

La cuestión ecuménica, así, queda medio comprometida en la Declaración DI, por el hecho de que la plenitud de la eclesialidad de la Iglesia de Cristo se restringe a la Iglesia católico-romana, y de que se limita así la experiencia de comunión entre las Iglesias cristianas. En la práctica, como se puede verificar en documento anterior del mismo dicasterio romano, existe aún, según la CDF, una «herida» en la condición de Iglesia particular de las llamadas Comunidades eclesiales. Y esto exige un «empeño ecuménico», que se traduce en un movimiento a favor del reconocimiento «del Primado de Pedro en sus sucesores, los Obispos de Roma». Como se puede observar, se trata de un «ecumenismo» en tono menor, es decir que no alcanza a honrar la dignidad del interlocutor. Desde un punto de vista diverso, el cardenal Walker Kaspers, resaltó que el objetivo de la actividad ecuménica no es la anexión de las otras Iglesias, sino la realización de la plena *communio* y de la plenitud de la unidad, que no puede ser una Iglesia única, sino sólo una unidad en la diversidad. El camino que conduce a ella no es el de la conversión de todos a la Iglesia católica, sino el de la conversión de todos a Jesucristo.

### **La minoridad de las otras tradiciones religiosas**

A la declaración DI le falta una mirada más amplia sobre lo positivo del pluralismo religioso. Es un documento que se limita a reiterar las tesis tradicionales de la Iglesia católico-romana, las cuales hablan de la «necesidad» de la Iglesia para la salvación y de la necesaria «ordenación» de los demás fieles a la misma Iglesia. La Declaración se armoniza con una tendencia muy presente en la actual coyuntura eclesiástica, caracterizada por la afirmación de la identidad, enfatizando la centralidad del anuncio explícito. El nuevo «atrincheramiento identitario» en realidad manifiesta un temor polifónico: al relativismo, al indiferentismo, a la dessubstancialización de la fe, a una nueva reforma de la Iglesia. Pero también el miedo a las consecuencias e implicaciones teológicas de una mayor aproximación a otras comunidades de fe. Particularmente el recelo de descubrir que Dios pueda hablar de diversas formas, en cuanto don de gratuidad y sorpresa permanente: no sólo el Dios que era y que es, sino también el Dios que viene.

La forma como el documento trata a las otras religiones es extremadamente pobre. Muestra una teología que no es capaz de ver en la otra tradición sino un momento de paso hacia otra tradición considerada superior, que se arroga el ser el canal único canal de la experiencia reveladora de Dios. En esta «teología del acabamiento», los «valores» de

las otras religiones son vistas como «mojones en el camino» (*pierres d'attente*), en cuanto destinadas a encontrar su meta en el cristianismo. Se evita hablar de la autenticidad de la experiencia de Dios en las otras religiones para así poder garantizar la excepcionalidad del camino de salvación presente en la Iglesia católico-romana. La *Dominus Iesus* no puede admitir ninguna hipótesis que permita hablar de un posible complemento o enriquecimiento del cristianismo mediante la aportación de las otras tradiciones religiosas. Es el temor a limitar el valor único de la Iglesia, y a entenderla como «un camino» al lado de los otros (DI 21). De ahí surge el interés por delimitar el «patrimonio» espiritual de las otras tradiciones, reconociendo en ellas únicamente «elementos de religiosidad», o simplemente un papel de «preparación al Evangelio» (DI 21).

En un texto fundamental acerca de la cuestión de la identidad católica, publicado en 1986, el antropólogo Pierre Sanchis ya aludía sobre la fuerza y el vigor del tradicional axioma «Fuera de la Iglesia no hay salvación». Por más que el recorrido teológico de los últimos años haya insistido en la línea de la universalidad de la gracia y del énfasis en la Iglesia significada, es decir, de la Iglesia invisible, la comunión del amor-ágape, los que defienden el peso estructural de la Iglesia significativa, entendida en su acepción de estructura visible y «sociedad perfecta y desigual», reaccionan vivamente ante cualquier tentativa de ampliación de horizontes. Fue así como reaccionaron contra de la teoría de Karl Rahner sobre los «cristianos anónimos», y así continúan reaccionando en contra de las nuevas tendencias de la teología del pluralismo religioso. Lo que para ellos está en discusión es la salvaguarda del papel universal de la Iglesia visible y significativa. En su clásica obra sobre el catolicismo, Henri de Lubac había anticipado el futuro debate reaccionando en contra de aquellos que defendían la apertura de la puerta de la salvación a los «infieles»:

Si un cristianismo implícito es suficiente para la salvación de aquellos que no conocen otra cosa, entonces, ¿por qué ponernos a la búsqueda de un cristianismo explícito? Si todo ser humano se puede salvar gracias a la adhesión a un sobrenatural anónimo, ¿cómo podremos establecer que ese ser humano tiene el deber de reconocer explícitamente a este sobrenatural en la profesión de fe cristiana y en la sumisión a la Iglesia católica?

Es esta salvaguarda de la Iglesia significativa lo que De Lubac defiende, actitud que todavía continúa hoy en día. Las nuevas reflexiones realizadas sea en la teología de las misiones, sea en la teología del pluralismo religioso, registran perspectivas que incomodan y provocan necesariamente la reacción de la «sensibilidad católica». Reaccionan entonces denunciando lo que consideran «eclipse de la visibilidad institucional». Como muy bien ha mostrado Sanchis, este «eclipse» es identificado como una «amputación» o, en menor escala, un «desequilibrio en el camino de fidelidad a la «plenitud católica». Y esta «plenitud» no puede ser alcanzada exclusivamente en el ejercicio y vivencia de los valores evangélicos o de una fe implícita, sino que exige la inserción en el «cuerpo social y sacramental de la Iglesia».

Volviendo a tomar la discusión, la demarcación de la diferencia entre las otras tradiciones religiosas y la Iglesia católico-romana se traza de forma nítida en el número 22 de la DI, cuando se afirma que los adeptos de las otras religiones se encuentran objetivamente en una «situación gravemente deficitaria», comparada con la de aquellos que en la Iglesia poseen la plenitud de los medios de salvación». Aquí se delinea una perspectiva extremadamente reticente, y que en realidad resulta ser ofensiva hacia las otras tradiciones religiosas. Se irrespeta la alteridad y la irreductibilidad de las otras religiones y se afirma la arrogancia de una religión entendida como «mónada aislada» y sorda al llamado de otros valores: «la soledad de los que tienen razón».

En la DI no se deja de hablar sobre el diálogo, pero éste se debilita en su comprensión más digna y profunda, quedando reducido al reconocimiento de la «dignidad personal» de los interlocutores, sin que ello lleve al ejercicio esencial de la humildad para poder acoger y abrirse al patrimonio doctrinal del otro.

Existe además un «obstáculo eclesiológico» que dificulta el acceso a la comprensión auténtica del diálogo. En este tiempo de pluralismo religioso no hay cómo aceptar, tranquilamente y sin oponer resistencia, la visión del diálogo ofrecida por la *Redemptoris Missio* de Juan Pablo II: «el diálogo debe ser conducido y realizado con la convicción de que la Iglesia constituye el normal camino de salvación y que sólo ella posee la plenitud de los medios de salvación» (RM 55). El diálogo requiere otra actitud, no la de la superioridad, sino la de la cortesía espiritual y la apertura del corazón. Requiere igualmente la conversión al universo del otro. Y esto no es una tarea fácil, sino un proceso que presupone indispensablemente un estado espiritual de desapego y acogida.

El diálogo verdadero no sólo implica el «arte de la comprensión» de la alteridad, sino también el «mutuo enriquecimiento». No puede haber diálogo si los interlocutores no se dejan «transformar por el encuentro». El diálogo es «intercambio de dones». Se trata de un «lugar inquietante», en donde cada interlocutor es provocado a poner a prueba su actual autocomprensión, frente al desafío que acompaña la alteridad. En el proceso de encuentro dialógico siempre acaece un cambio, en donde lo que era extraño, diferente y distante se transforma en verdaderamente posible.

Como demostró recientemente el teólogo Roger Haight, injustamente «notificado» por la CDF, la apertura cristiana hacia el reconocimiento de las religiones como mediaciones de la salvación de Dios es un natural despliegue del encuentro con Jesús, quien manifiesta y traduce a los seres humanos la presencia amorosa de Dios, del Dios de la vida que selló con Noé una alianza que abarca todos los pueblos (Gn 9, 9-13). Para Haight, «las personas que no consiguen reconocer la verdad salvífica de las otras religiones pueden implícitamente estar operando con una concepción de Dios alejada de la creación».

Forma parte del arte del diálogo ser capaz de reconocer y celebrar la universalidad de la gracia y su presencia en todas partes. Es saber reconocer y celebrar con el salmista que «la tierra está llena del amor de Iahweh» (Sal 33), o con el Corán, sobre la presencia universal del «rostro de Dios» (Corán 2,115). Un gran místico de la tradición islámica, Jâmî, que vivió en el siglo XV, expuso magníficamente la riqueza de esta universalidad de la gracia:

Aquella encantadora jovencita permanecía en su cuarto nupcial:  
Una amada amable en su soledad jugaba sola el juego del amor; bebía solitaria el vino de la propia belleza.  
Nadie sabía nada sobre ella. Ningún espejo jamás había revelado su semblante.  
Mas la belleza no sabe permanecer celada por largo tiempo.  
La gracia no soporta el cautiverio del encubrimiento: si le cierras la puerta, mostrará su rostro en la ventana.  
Así, ella armó su tienda fuera de los recintos sagrados, revelándose en el alma y en toda la Creación.  
En cada espejo manifestó su imagen, Y su historia fue contada por todas partes.  
Faustino Teixeira PPCIR-UFJF

## EL ACTUAL DEBATE DE LA TEOLOGÍA DEL PLURALISMO DESPUÉS DE LA DOMINUS IESUS

Cinco años después de la publicación de la *Dominus Iesus* (DI), el debate está vivo, aunque parece sordo y soterrado. Muchos no lo perciben. No hay signos externos ni información pública sobre él. La mayor parte de los teólogos prefieren callar y seguir estudiando y reflexionando. Pero la conciencia de que la actual situación es insostenible, no deja de crecer.

Todo parecería indicar que el pontificado de Benedicto XVI no será el momento propicio para hacer avanzar este debate. Pero una teología responsable ha de decir su palabra «oportuna e inoportunamente», incluso en invierno. Por lo demás, si hacemos caso a la letra de la DI, está proclamada oficialmente una cordial invitación a explorar nuevos caminos, a abordar nuevos campos, a encontrar nuevas explicaciones teológicas para los problemas también nuevos que se han presentado en todo este campo del significado teológico del pluralismo religioso (DI 3). Bajo el amparo de estas invitaciones proclamadas, haré unas consideraciones muy breves.

### I. Un mínimo no negociable

En el actual debate de TPR hay un núcleo fundamental a delimitar como una base mínima común, innegociable, en la que debemos ponernos de acuerdo todos, y a la que no debemos renunciar. Por tratarse de un «mínimo», creo que la podemos reducir simplemente a dos principios elementales.

#### 1. No podemos despreciar a las demás religiones

No es aceptable ni es legítima una posición teológica que no parta de una aceptación sincera y cordial de todas las religiones –en principio al menos- en su plena dignidad. Todas las religiones nos merecen una consideración tan positiva como la nuestra. Les damos, de entrada, una acogida tan desprejuiciada y una valoración tan positiva como la que reclamamos para nuestra propia religión<sup>95</sup>.

A la altura de este tercer milenio, una TPR correcta no puede pensar que sólo su religión es «la» verdadera, que sólo ella es revelada, que las demás son simples creaciones humanas, que sólo en ella «Dios sale al encuentro de la Humanidad» mientras que las demás expresan simplemente la búsqueda humana de la divinidad, o que todo lo bueno que las demás tienen es una participación del propio patrimonio religioso, o que las otras religiones son una «preparación» de los demás pueblos para acercarse hacia nuestra religión... Una TPR correcta no puede construirse sobre la convicción confesada de que Dios quiere que una religión absorba finalmente a todas las demás, y de que hacia esa situación hay que caminar misioneramente.

Todas estas posiciones teológicas minusvaloran la validez de las demás religiones, no aprecian debidamente la acción de Dios en los demás pueblos, y en ese sentido no pueden ser afirmaciones teológicamente correctas, porque son incorrectas ética y espiritualmente. No pueden participar de la Verdad, porque es evidente que no participan del Bien. No son verosímiles, porque no son «bonosímiles».

Si hasta ahora las habíamos tenido como verdaderas (en muchas culturas de la Humanidad parecieron verosímiles), estamos en una nueva etapa histórica, en la que tenemos una perspectiva mejor, que nos permite descubrir la deficiencia de tales posiciones teológicas: tal vez fueron mal formuladas, o mal entendidas, o mal planteadas. Sin duda, hoy deben ser reconsideradas.

#### 2. No podemos absolutizar nuestra religión

Es un principio complementario del anterior. No basta con «no despreciar» a los otros: es necesario también «renunciar a toda conciencia de privilegio».

La conciencia de que nuestra religión es la única, de que nosotros somos los queridos por Dios, los predilectos, los «elegidos», aquellos a quienes Dios ha confiado la «misión» de la salvación de las demás religiones y del mundo en general, es un fenómeno que se ha dado en casi todas las religiones.

Las condiciones precarias para el conocimiento en que la Humanidad ha vivido en los últimos milenios, ha posibilitado y propiciado esta apariencia. Muchas religiones han tenido por revelada esta predilección de Dios hacia ellas, esa misión en exclusiva. Pero hoy –también aquí- gozamos de una perspectiva mejor, con la que se nos evidencia sin dificultad que esa conciencia, aunque sincera, ha sido un producto de las limitaciones de conocimiento que hemos vivido históricamente.

Por otra parte, en casi todas las religiones, la historia ya vivida nos muestra errores a los que ese convencimiento ha conducido a sus protagonistas: guerras por motivos religiosos, imperialismos, conquistas y avasallamientos justificados con razones teológicas, inescrupulosa esclavización de pueblos de otras religiones motivándola incluso con el celo de la salvación eterna de los victimados, condenas y ejecuciones de disidentes religiosos o simplemente de seguidores de otras religiones, violencia en general contra las otras religiones en nombre de la propia.

A estas alturas de la historia, con todo lo que hemos aprendido de ella y con las nuevas luces que las ciencias y la conciencia moderna de la Humanidad nos proporcionan, sentimos la necesidad de renunciar a toda pretensión de «privilegio» o de «elección»<sup>96</sup>. Una nueva imagen de Dios nos exige respetar más ampliamente su Paternidad Universal. Dios no ha privilegiado ni excluido a nadie.

Debemos «hacer justicia a su presencia salvadora en las demás religiones»<sup>97</sup>, reconociendo que no sería Dios si hubiera dejado a alguien (o a la mayor parte de la Humanidad) en «situación salvífica gravemente deficitaria». Para Dios no puede haber ni privilegiados ni marginados, ni en el plano de los individuos ni en el de los pueblos, ni en el de las culturas ni en el de las religiones. Dios es más grande que las estrechas miras con las que lo hemos empequeñecido en el pasado. Seguir pensando en términos de privilegio religioso y discriminación creemos que es por lo menos un error, si no un pecado. Hoy ya no es justificable persistir en la misma pretensión.

También aquí, el privilegio no es verosímil porque no es «bonosímil». Y si no es verosímil, deberemos reconsiderar – y eventualmente reformular o al menos reentender- muchas de nuestras afirmaciones relacionadas con este privilegio, por muy centrales y venerables que sean.

## **II. Dominus Iesus: ¿un documento non receptus?**

Dice Paul Knitter en este mismo libro: «Utilizando la ‘hermenéutica de la recepción’, los teólogos pueden encontrar el significado real de la Declaración *Dominus Iesus* (DI) del cardenal Ratzinger para la Iglesia católica romana, no sólo analizando los matices del texto mismo, sino evaluando la forma en que ha sido tan ampliamente criticada – rechazada, podría decirse incluso- a lo largo y ancho de la comunidad católica. Con este documento el cardenal provocó una amplia discusión entre los católicos respecto precisamente a lo que ellos creen sobre las otras religiones. El ‘sentido de los creyentes’ (*sensus fidelium*) respecto a los otros creyentes religiosos ha sido clarificado, gracias a la declaración de la CDF».

Obviamente, la «recepción» de un documento magisterial, a la larga, es medida en unidades históricas más amplias, incluso en generaciones. Pero ello no impide que se hagan valoraciones más cercanas en el tiempo, que aun siendo provisionales, expresen lo que en esta hora parece vislumbrarse.

Es voz común que la DI ha suscitado un rechazo especial, no sólo fuera del catolicismo, sino también dentro. Se puede afirmar que la comunidad teológica pensante y libre, unánimemente comparte ese rechazo. No se siente reflejada en ese documento. Y en el mismo sentido ha reaccionado el Pueblo de Dios.

Pero, curiosamente, no ha sido un rechazo paralizante, sino benéfico: ha suscitado una reacción contraria, ha extendido el cuestionamiento explícito a sectores enteros que no se habían asomado todavía a esta problemática, y que ahora la han estudiado y reflexionado, y la han hecho materia de su oración. Como he mostrado en otra parte<sup>98</sup> se está extendiendo por el Pueblo de Dios una difusa pero explícita «espiritualidad del pluralismo religioso», incluso en sectores –digo- donde ni siquiera hay experiencia concreta de diálogo interreligioso. Ocurre con frecuencia –es experiencia conocida en el campo de la formación teológica- que personas cristianas que no se han confrontado nunca con los temas explícitos de la teología del pluralismo religioso, manifiestan un profundo sentido intuitivo para anticipar respuestas que nunca nadie les había enseñado. Una poderosa intuición acompaña hoy a muchas personas cristianas, como un claro *sensus fidelium*<sup>99</sup>: es la presencia ubicua de ese espíritu nuevo, de esa «espiritualidad del pluralismo religioso» que pervade la Iglesia e incluso –me atrevería a decir- la sociedad civil, y que se extiende y crece lenta pero inconteniblemente<sup>100</sup>. Es, en lenguaje del Vaticano II, un nuevo «signo de los tiempos», que nos hace recordar lo que decía Neruda: «por mucho que arranquen flores, no podrán detener la primavera». En esta situación, creo que, con tanta humildad como claridad, con tanto respeto como libertad, se puede decir que, hoy por hoy, todo parece indicar que la DI es un documento hasta el momento «non receptus», y que esto debería ser tomado en serio por el Magisterio eclesial<sup>101</sup>. Son de agradecer las invitaciones que la DI (3) hace a los teólogos para explorar nuevos caminos, intentar nuevas explicaciones, dar nuevas respuestas. Los teólogos y teólogas están ahí, para ayudar.

¿Encontrarán un ambiente que les permita prestar su servicio? ¿Será capaz la institución, aun en su situación actual, de dejar abiertos los caminos que la comunidad cristiana y la comunidad teológica está abriendo bajo el impulso del Espíritu?

José María Vigil

<sup>95</sup> Vale aquí la conocida «regla de oro», que está presente, precisamente, en muchas religiones: «no trates a los demás, como no quieres que te traten a ti».

<sup>96</sup> A. TORRES QUEIRUGA, «El diálogo de las religiones en el mundo actual», en Joaquín GOMIS (coord.), *Vaticano III. Cómo lo imaginan 17 cristianos y cristianas*, pág. 70ss.

<sup>97</sup> A. TORRES QUEIRUGA, en José M. VIGIL, *Teología del pluralismo religioso*, El Almendro, Córdoba 2005, pág. 8 (prólogo).

<sup>98</sup> *Espiritualidad del pluralismo religioso*, en ASETT, *Por los muchos caminos de Dios*, vol. I, Verbo Divino, Quito 2003, págs. 137-155, colección «Tiempo axial».

<sup>99</sup> Dice Paulo Suess en este mismo libro digital que la *Dominus Iesus* ignora el *sensus fidelium*.

<sup>100</sup> Me llama la atención que incluso con posterioridad a la DI, el cardenal Walter KASPER defendió con fuerza: «...El Concilio ya no decía ‘la Iglesia católica es la Iglesia de Jesucristo’; ya no seguía diciendo que la Iglesia católica y la Iglesia de Cristo se identifican. El Concilio afirmaba, más prudentemente, que la Iglesia de Cristo subsiste (subsistit in) en la Iglesia católica... pero que fuera de su realidad visible se encuentran elementos de la Iglesia de Jesucristo, y, en el caso de las Iglesias orientales y ortodoxas, además, Iglesias verdadera y propiamente tales. Las llamamos Iglesias hermanas. El decreto sobre el Ecumenismo llega a decir: el Espíritu Santo se sirve de estas Iglesias y comunidades eclesiales como instrumento salvífico para sus miembros». Walter KASPER, «Adista» 64(17 settemb 2001)9.

<sup>101</sup> Pedro CASALDÁLIGA afirma en el prólogo a este libro que la DI «fue apenas un capítulo más, inoportuno, lamentable». Y en su momento, cuando apareció, en el año 2000, que era año jubilar de peticiones de perdón en nombre de la Iglesia por pecados históricos antiguos, declaró en una famosa entrevista que el pedía perdón desde ya, sin esperar varios siglos a que llegue el momento en que se pida oficialmente perdón por la DI...