

LA REVELACIÓN, CLAVE PARA
UNA LEGITIMACIÓN DESDE LA FE CRISTIANA
DEL PLURALISMO RELIGIOSO

Tesis para optar por el título de Doctor en Teología

Luis Guillermo Restrepo Jaramillo, Pbro.

Director: Rodolfo Eduardo de Roux G., S.J.
Segundo lector: Jacques Haers, S.J.

Fecha de sustentación: 29 de mayo de 2014

Luis Guillermo Restrepo Jaramillo, Pbro.

Doctor en Teología, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá; Licenciatura eclesiástica en Teología Dogmática, Pontificia Universidad Gregoriana, Roma; estudios de Filosofía y Teología, Seminario Mayor “Nuestra Señora del Rosario”, Manizales. Sacerdote diocesano, Arquidiócesis de Manizales; miembro de la Facultad de Educación, Universidad Católica de Manizales, donde es profesor asociado; profesor de Teología, Licenciatura en Educación Religiosa; miembro del grupo de investigación Educación y Formación de Educadores; profesor de Maestría en Pedagogía de Hermenéutica de la Cultura.

Correo electrónico: lgres2000@yahoo.es

Rodolfo Eduardo de Roux G., S.J.

Doctor en Teología, Universidad Gregoriana, Roma; Licenciado en Filosofía y Letras, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá. Profesor de tiempo completo, Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana.

Correo electrónico: rderoux@javeriana.edu.co

Jacques Haers, S.J.

Doctor en Teología, Universidad de Oxford, Oxford; estudios universitarios en Matemáticas y Filosofía. Miembro de la Facultad de Teología y Estudios Religiosos, Universidad Católica de Lovaina y de la Unidad de Investigación de Teología Sistemática y el Estudio de las Religiones; desde 2001, presidente del Centro de Teología de la Liberación. Entre 2001 y 2007, responsable del grupo interdisciplinario del programa de maestría en conflictos y paz sostenible; ha sido profesor en el Centro de Estudios voor Kerkelijke (Lovaina), en el Centro Sèvres (París) y en el Instituto Pastoral *Lumen Vitae* (Bruselas). Es colaborador de OCIPE (Bruselas) y UCSIA (Amberes).

RESUMEN DE LA TESIS

Esta tesis centra su atención en la investigación teológica que busca dar una respuesta al pluralismo religioso presente en el mundo, desde el punto de vista del cristiano. El propósito no es otro que descubrir el sentido de tal pluralismo en la historia humana y en especial en este momento, en nuestra realidad globalizada.

Nuestro punto de partida es una realidad del contexto global y local indiscutible: la presencia de una pluralidad religiosa que, en un siglo, ha pasado de estar circunscrita a los límites geográficos, a una presencia global que permite no solamente la relación cercana entre las diversas personas que pertenecen a tan plural y diverso grupo de religiones, sino además a la interacción que da oportunidad a un diálogo profundo. El fenómeno no es nuevo, desde el principio del cristianismo muchos pensadores ya se sentían interpelados por tal pregunta.

La tesis busca legitimar tal hecho desde la perspectiva cristiana. Para ello se emplea el método hermenéutico, fundamental en la investigación de la teología de las religiones y en la del pluralismo religioso.

Se abren posibilidades de investigación, desde el encuentro entre cristianismo y religiones ancestrales de nuestros pueblos originarios, hasta el diálogo interreligioso con cualquier religión diferente al cristianismo.

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN

CAPÍTULO 1

EL CONTEXTO DE LA INVESTIGACIÓN

1. El pluralismo religioso como hecho y pregunta para la teología
 - 1.1 Una realidad que nos cuestiona
 - 1.2 En camino a una propuesta
 - 1.3 El pluralismo como hecho en el mundo y en Colombia
 - 1.4 Una reseña del tema en la teología actual.
 - 1.5 El método hermenéutico como opción para la investigación teológica del pluralismo religioso

CAPÍTULO 2

LA REVELACIÓN COMO AUTOCOMUNICACIÓN DIVINA EN LA ACTUAL COMPRENSIÓN CRISTIANA

1. Noción bíblica de la revelación
 - 1.1 La autocomunicación divina en el Antiguo Testamento
 - 1.2 La revelación en el Nuevo Testamento
2. La teología del logos en algunos padres de los siglos II y III
 - 2.1 El *logos* como revelación en la historia
 - 2.2 La alianza entre la filosofía y el logos Divino
 - 2.3 Primeras valoraciones restrictivas de las religiones no cristianas

- 2.4 El *logos* como fundamento de una teología de la revelación y de la historia
- 3. La revelación en los concilios Vaticano I y II: la profundización y el cambio
 - 3.1 Algunos aspectos de la revelación en la escolástica y el Concilio de Trento
 - 3.2 La revelación en la *Dei Filius* del Concilio Vaticano I
 - 3.3 La *Dei Verbum* y la concepción de la revelación en el Concilio Vaticano II
 - 3.3.1 Desarrollo del esquema sobre la revelación
 - 3.3.2 El texto final: la *Dei Verbum*

CAPÍTULO 3

AUTOCOMUNICACIÓN DIVINA, HOMBRE E HISTORIA

- 1. El hombre y la autocomunicación divina
 - 1.1 El hombre abierto a la autocomunicación divina
 - 1.2 El otro como epifanía del infinito
- 2. El tiempo y la historia humana, fundamento para una comprensión de la revelación
 - 2.1 El tiempo y la historia humana
 - 2.2 Autocomunicación divina e historia
- 3. La autocomunicación divina: ¿a algunos o a todos?
 - 3.1 El hombre abierto a la revelación
 - 3.2 La plenitud de la revelación en Jesucristo
 - 3.3 La voluntad salvífica universal y la autocomunicación divina
 - 3.4 La historia de la revelación como salvación. Historicidad y “dialéctica de la historia”

CAPÍTULO 4

AUTOCOMUNICACIÓN DIVINA Y PLURALISMO RELIGIOSO

- 1. El pluralismo religioso en la comprensión de la Iglesia
 - 1.1 La Biblia y las religiones del mundo
 - 1.1.1 Un punto de vista veterotestamentario
 - 1.1.2 Una lectura neotestamentaria

- 1.2 *Extra ecclesiam nulla salus*. Tradición y magisterio de frente al pluralismo religioso
- 1.3 El Vaticano II. Una nueva relación con las religiones no cristianas
- 1.4 El magisterio posconciliar. Algunos documentos y sus perspectivas
2. Algunos puntos importantes para una teología cristiana del pluralismo religioso
 - 2.1 El pluralismo religioso de frente al cristianismo como religión absoluta
 - 2.2 El pluralismo religioso y la voluntad salvífica universal de Dios
 - 2.3 El diálogo interreligioso y la autocomunicación divina

CAPÍTULO 5

A MANERA DE CONCLUSIÓN

Revelación divina y legitimación del cristianismo.
Balance y perspectivas

BIBLIOGRAFÍA

PRESENTACIÓN DEL EXTRACTO

La parte que se ha decidido publicar aquí es central en el desarrollo de la investigación planteada. Dedicamos su atención, en medio del proceso hermenéutico aplicado, a la autocomunicación divina, el hombre y la historia, todas claves fundamentales en la comprensión y propuesta realizada.

El problema que interesa aquí no es propiamente el de la salvación de los no cristianos, aquí queremos ir más allá: ¿Nuestra interpretación actual de la revelación desde la fe cristiana, no abre la posibilidad de legitimar el proceso histórico del pluralismo religioso? ¿Qué cambios sugiere a la autocomprensión del cristianismo?

En esta parte nos dedicaremos a hacer un estudio serio y profundo del hombre y la autocomunicación divina. Revisaremos la teoría de K. Rahner de la antropología trascendental, que por cuestiones de espacio aquí dejamos de lado y solo veremos las conclusiones. Pasamos al aporte que para nuestra comprensión se desprende de la perspectiva de E. Lévinas. Así presentaremos nuestro estudio de la fundamentación antropológica de una interpretación de la autocomunicación de Dios al hombre.

Posteriormente veremos un concepto central para una mejor comprensión e interpretación de la revelación como autocomunicación divina: la historia. Trataremos del tiempo y de la historia como humanas, veremos la revelación como una realidad histórica y trataremos de asumir el concepto de dialéctica de la historia de B. Lonergan.

Por último revisaremos unos temas centrales de la revelación para poder ofrecer algún avance en la respuesta que buscamos. Así revisaremos brevemente lo que nos ofrece la apertura del hombre

a Dios. Analizaremos el tema central de la revelación cristiana que es la plenitud de la revelación en Cristo. Luego pasaremos a profundizar la voluntad salvífica universal de Dios y la relación con la autocomunicación divina, para terminar con la revisión de la historia de la revelación y de la salvación en la dinámica dialéctica de la historia.

Las consecuencias de lo que estudiamos en esta tercera parte son fundamentales para proponer, a manera de conclusiones, el balance y las perspectivas que terminan nuestra tesis doctoral.

EXTRACTO

Capítulo 3 AUTOCOMUNICACIÓN DIVINA, HOMBRE E HISTORIA

1. EL HOMBRE Y LA AUTOCOMUNICACIÓN DIVINA

La revelación como autocomunicación divina se da entre Dios y el hombre en la historia. Los diversos estudiosos tendrán acercamientos al tema que favorecerán más alguna de las dimensiones. Unos favorecerán la dimensión divina y por ello su tendencia al trascendentalismo, otros la dimensión humana y tenderán al inmanentismo; por último, quienes insistan en lo histórico y por lo mismo puedan tender al historicismo. La dimensión histórica es la menos clara de las tres, las tendencias inmanentista y trascendentalista han sido más desarrolladas. El concepto de historia, muy variable y diverso de acuerdo con las perspectivas, hace que sea menos desarrollado. Dice Torres Queiruga:

La “historia” [...], por su situación intermedia, se muestra más débil, y no siempre resulta fácil situar su postura respecto de los dos polos de atracción. Téngase en cuenta, para no endurecer la clasificación y para eliminar en ella todo coeficiente de exclusivismo.¹

¹ Torres Queiruga, *Repensar la revelación*, 101.

Dada nuestra específica perspectiva, centramos la atención en el hombre al cual Dios se autocomunica. La concepción antropológica que tengamos será fundamental para la comprensión de la revelación.

1.1 EL HOMBRE ABIERTO A LA AUTOCOMUNICACIÓN DIVINA

Para K. Rahner, solo una antropología trascendental permitirá comprender la apertura del hombre a la autocomunicación divina. La propuesta de K. Rahner nace de unos presupuestos específicos que él tiene en cuenta en su obra: la honradez intelectual ante el pluralismo ideológico, una cultura que no puede ser abarcada con una sola mirada; la ineficacia de las fórmulas tradicionales de la fe, que poco tienen que ver con la vida real; y la cuestión del significado salvífico del hecho histórico. Además, con el método pone en relación las ciencias, en especial la filosofía con la fe, buscando un diálogo crítico de la autoconciencia del hombre actual².

En esta perspectiva realiza entonces su propuesta de una antropología trascendental que termina siendo no una simple propuesta filosófica, sino una propuesta filosófico-teológica, pues solo en diálogo con las filosofías modernas y la fe brota su consistente sistema.

Las preguntas que originan este pensamiento aparecen ya en sus primeras obras: ¿Por qué el hombre puede oír a Dios? ¿Cómo se realiza la recepción de esa revelación? ¿Cómo el que escucha puede ser anunciador de su testimonio de fe? Las cuestiones señaladas dan paso a una búsqueda sincera en la que Rahner elabora un concepto de revelación en diálogo con Santo Tomás de Aquino, Kant, Hegel y Heidegger. Realizando este proceso resulta el horizonte de una antropología cristiana³.

Dejemos en claro, antes de seguir adelante, por qué optamos por la perspectiva antropológica de K. Rahner. Su comprensión del hombre abierto a la revelación no solo señala la voluntad divina de comunicarse, sino también la posibilidad de tal autocomunicación

² Baena, "El método antropológico trascendental", 53-55; Rahner, "Reflexiones sobre el método de la teología", 105-175.

³ Ídem, *Oyente de la palabra*, 15-47; Vorgrimler, *Vida y obra de Karl Rahner*, 35-36.

con el hombre. Sin esta apertura general del hombre a la autocomunicación divina no podríamos entender la revelación como posibilidad para todo ser humano, por lo mismo, para comprender la posibilidad de la revelación en cualquier expresión religiosa, así sea de maneras diversas o en grados distintos. Además, la apertura del hombre a la autocomunicación divina nos pone en relación con Dios, relación que Rahner expresa con los conceptos de revelación y gracia, dando origen al concepto de existencial sobrenatural, que señalará grandes posibilidades a la comprensión, no solo de la teoría de los cristianos anónimos, sino de las propuestas actuales de frente al pluralismo religioso. La unidad en el proyecto creacional de Dios terminaría por estar presente cuando se puede ver la relación entre revelación y gracia.

1.2 EL OTRO COMO EPIFANÍA DEL INFINITO

El aporte de E. Lévinas⁴ a la antropología del siglo XX desarrolla una ética que propone una visión del hombre a partir de la alteridad o intersubjetividad. El eje de su propuesta oscila entre el yo y el otro. El yo es referencia al hombre que vive en la esfera de la “egología”⁵, el cual participa del eterno retorno a sí mismo, que por medio de una filosofía del ser termina siempre girando sobre sí mismo, o volviendo a sí mismo; su imagen más adecuada sería la de Ulises volviendo a Ítaca. El otro, que va más allá del tú como lo entiende la filosofía de M. Buber, no es un simple sujeto enfrente de mí, es otro que se

⁴ Véase la obra de Malka, *Emmanuel Lévinas. La vida y la huella*, 13-239. Además de hacer una biografía de Lévinas, presenta el desarrollo de su pensamiento a partir de su historia y sus encuentros a través de los años. Así, puede hacerse una presentación genética de su pensamiento y de su desarrollo. El pensamiento levinasiano ha sido descrito no como un pensamiento en evolución sino en ebullición, para poder explicar cómo años después de esbozar una idea vuelve sobre ella en profundización y diálogo con quienes le confrontan. También puede verse Gilbert, *Algunos pensadores contemporáneos de lengua francesa*, 177-180.

⁵ Expresión propia de Lévinas que se refiere al desarrollo del pensamiento del hombre sobre sí mismo a partir de la filosofía cartesiana del cogito. Es importante entender que muchos de los conceptos de nuestro autor son específicos, tienen contenidos muy propios de Lévinas y por ello requieren explicaciones específicas. Incluso esta circunstancia especial del pensamiento levinasiano hace que su traducción sea sumamente compleja, como lo señalan los traductores, por ejemplo, en la introducción a la obra *De otro modo que ser; o más allá de la esencia*.

muestra exigente ante mí, que me lleva fuera de mí y me demanda respuesta; ese otro es la viuda, el huérfano, el exiliado, el perseguido, el que en definitiva siempre me reclama salir de mí mismo para ir al otro, sin retornar, sino yendo hacia el infinito, incluso hacia el totalmente otro que es Dios. Su imagen personificada sería la de Abraham que sale de su tierra tras un Dios desconocido, a una tierra desconocida y que nunca quiere volver⁶.

Analicemos más profundamente estas bases del pensamiento de Lévinas. En *Totalidad e Infinito*, el autor desarrolla su pensamiento sobre la exterioridad, o sea, su pensamiento sobre la realidad del yo frente al otro, ya esbozado en obras anteriores⁷. La manera de entender la “totalidad”⁸ como expresión de un sujeto ególatra, que en el fondo siempre quiere entenderse a sí mismo; comprender su ser y su aproximación a la exterioridad para conocer, comprender y profundizar en el yo. El “infinito”⁹, en cambio, habla de una alteridad que lleva a la trascendencia; es salida de sí mismo, pero no para conocerse o comprenderse a sí mismo, sino porque el otro me interroga, me fuerza a responderle con su mera presencia; incluso el “rostro”¹⁰ del otro es epifanía exigente ante mí. Para Lévinas el otro se expresa especialmente en el “rostro” de la viuda, el huérfano, el pobre, el exiliado, etc. En la “totalidad” el hombre se desarrolla en la primacía del cogito cartesiano, para el cual su relacionalidad con lo material es por esa voluntad de poder y está corrompida por ese mito que es la “totalidad”¹¹.

⁶ Gevaert, *El problema del hombre*, 42-46. Otros ya han tenido en cuenta la propuesta filosófica de Lévinas para su comprensión de la revelación. Véase Susin, “El absoluto en los fragmentos”, 127-145.

⁷ Lévinas, *El tiempo y el otro*; ídem, *De la existencia al existente*.

⁸ La totalidad expresa todo lo que pertenece a la esfera del yo centrado en sí mismo y que se ha desarrollado especialmente en la filosofía a partir de Descartes. La crítica de Lévinas a este ámbito ególatra, llevará incluso a criticar la obra de Heidegger, de quien será su primer traductor a la lengua francesa, como lo fue también de Husserl.

⁹ El infinito habla de una esfera en la que el yo se abre a la exterioridad, al otro, y se ve realizado en esa apertura radical y exigente.

¹⁰ El rostro es el concepto básico del otro que se muestra exigente ante el yo, con múltiples consecuencias en la comprensión del infinito.

¹¹ Lévinas, *Totalidad e infinito*, 59-64.

Esa antropología, dominada por el ego, quiere reducir todo a la razón explicativa, expresada por la *ratio* como lo ha hecho el idealismo. Para este modo de conocer, todo debe ser reducido a la razón, en especial lo exterior que debe ser conocido, comprendido, deseado, pero atraído hacia la “totalidad” del yo. A nivel de la relación ética con el otro, su búsqueda es una afirmación de sí, que se realiza incluso a costa de los demás, pues él mismo es su legislador, que se somete a la razón soberana. Esta visión de la “totalidad” conduce a y se expresa en el imperialismo, la guerra; e incluso, a nivel metafísico y religioso, en el ateísmo, que se origina en interpretaciones inmanentistas del yo¹². Veamos un texto explícito al respecto:

Filosofía del poder, la ontología, como filosofía primera que no cuestiona el Mismo, es una filosofía de la injusticia. La ontología heideggeriana que subordina la relación con el Otro a la relación con el ser en general –aún si se opone a la pasión técnica, salida del olvido del ser oculto por el ente– permanece en la obediencia de lo anónimo y lleva, fatalmente, a otra potencia, a la dominación imperialista, a la tiranía. Tiranía que no es la extensión pura y simple de la técnica en los hombres cosificados. Se remonta a los ‘estados de ánimo’ paganos, al arraigamiento al suelo, a la adoración que hombres esclavizados pueden profesar a sus señores. El *ser* antes que el *ente*, la ontología antes que la metafísica, es la libertad (aunque de la teoría) antes que la justicia. Es un movimiento en el Mismo antes que la obligación frente al Otro.¹³

La propuesta de Lévinas nos ofrece una antropología de apertura al “infinito” en contraposición a la antropología de la “totalidad” antes descrita. El hombre en ella se presenta desde la alteridad que lo constituye. Los valores, lo ético, son fundamentales en esta antropología. Nuestro autor se interesa más por el ente que por el ser: “Concierne a la significación del hecho mismo de que en el ser hay entes”¹⁴. En este giro, la alteridad es central en la concepción del hombre y la ética más importante que la ontología. Para Lévinas, la primacía del otro, expresada con frecuencia como “epifanía del rostro”, señala dos elementos centrales. En primer lugar, la certeza del

¹² *Ibid.*, 57-127. Ídem, *Humanismo del otro hombre*, 17-83.

¹³ *Ibid.*, 70-71.

¹⁴ Ídem, *De la existencia al existente*, 136.

otro como otro que se impone, y así introduce al hombre en una experiencia metafísica y religiosa. En segundo lugar, el reconocimiento del otro no se da en lo íntimo del ser, sino que es ético y objetivo, hasta tal punto que el otro es exigencia de reconocimiento, por el hecho constitutivo de ser un “indigente”¹⁵.

El otro no se descubre por un acto del sujeto, el otro se revela, se manifiesta, por medio del “rostro”. Esto quiere decir que la presencia del otro es diferente a la de las cosas específicas y que solo cuando las desvelo con mi razón las conozco. Así, entendemos que para Lévinas el conocimiento de las cosas es desvelamiento y tal proceso se hace por la razón; en cambio, el otro se impone revelándose, mostrándose, manifestándose. La epifanía del otro se verá siempre en el particular concepto levinasiano de “rostro”¹⁶. Por ello, el otro irrumpe en mi existencia, se me impone por sí mismo, no por un proceso racional de mi parte. Se puede afirmar que el otro se asoma en mi vida como verdaderamente otro y esa otredad se da con certeza, sin insertarse en ninguna totalidad racional. Como dice Lévinas:

El Otro no es otro con una alteridad relativa como, en una comparación, las especies, aunque sean últimas, se excluyen recíprocamente, pero se sitúan en la comodidad de un género, se excluyen por su definición, pero se acercan recíprocamente por esta exclusión a través de la comunidad de su género. La alteridad del Otro no depende de una cualidad que lo distinguiría del yo, porque una distinción de esa naturaleza implicaría precisamente entre nosotros esta comunidad de género que anula ya la alteridad.¹⁷

Esta presencia de verdadera alteridad del otro se me revela incontenible en su “rostro”. Este estar frente a mí se me convierte en apertura a la infinitud del otro. No puedo encasillarlo, porque su otredad me demanda presencia libre y diferente, indomable. Hablar así de la revelación del otro como alter nos lleva a pensar en cómo se

¹⁵ Esta indigencia se refiere a que todo hombre, por el mero hecho de serlo, se presenta como necesitado ante los otros. Gevaert, *El problema del hombre*, 44.

¹⁶ Puede verse de manera especial el capítulo tercero que Lévinas llama *El rostro y la exterioridad*, en Lévinas, *Totalidad e infinito*, 201-261.

¹⁷ *Ibíd.*, 207.

presenta la relación con la divinidad, como totalmente otro, en esta perspectiva antropológica. Ya se vislumbra algo en la revelación del otro, pues a fin de cuentas ya es apertura al infinito. Nos preguntamos entonces: ¿qué quiere decir infinito para Lévinas?

Como hemos dicho en una nota anterior, el “infinito” es para Lévinas la esfera opuesta a la “totalidad”, en el cual el yo descubre que el otro es previo a toda autorreflexión comprensiva de sí mismo. La relación del ego con el otro es incluso una relación desbalanceada, pues el otro tiene primacía sobre el yo; a fin de cuentas es primacía del otro sobre mí; el otro mira y exige, es más, tiene derecho a exigir y así se hace más presente a mí mismo que mi ego. Este es el ámbito de lo “infinito”, pues es la apertura del yo al otro, a lo exterior, que no puedo dominar, ni contener ni simplemente conocer. El otro es obligación de trascendencia, lo cual me lleva necesariamente al “infinito”¹⁸.

Esta otredad, en la cual tenemos experiencia de infinito, no es Dios, pero en ella podemos percibir de modo reflejo la idea de Dios, teniendo en cuenta lo que dice Lévinas: “Nosotros decimos: la idea de Dios hace saltar en pedazos aquel pensamiento que –como cerco, sinopsis y síntesis– no hace sino encerrar en una presencia, representa, reduce a la presencia o deja ser”¹⁹, o sea, que Dios es mucho más que una simple comprensión del ser o una simple representación humana. Así, tímidamente, Lévinas empieza a llamar Dios al Infinito, cuando logra romper con el lenguaje y su red de predicados ontológicos. Nuestro autor teme caer en la tentación de convertir a Dios en un ente, pues ello solo lo convierte en un ídolo a la medida humana en los diversos discursos ontológicos. Este es entonces un hablar profético en el que se supera todo lenguaje que pueda restarle pureza a la idea de Dios²⁰.

Entendemos aquí que la idea del “infinito” levinasiano no concuerda con la misma idea de Kant. Para Kant, la idea de infinito

¹⁸ *Ibíd.*, 72-76. Ídem, *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, 55-59.

¹⁹ Ídem, *De Dios que viene a la idea*, 95.

²⁰ Para mayor profundización de esta idea se puede leer toda la introducción de Antonio Pintor-Ramos a la edición española de *Otro modo que ser*. Véase Lévinas, *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, 11-39.

proviene de la razón; por ello dice nuestro autor: “La noción kantiana de lo Infinito se plantea como un ideal de la razón, como la proyección de sus exigencias en un más allá, como el acabamiento ideal de lo que se da como inacabado sin que lo inacabado se confronte con una *experiencia* privilegiada de lo infinito, sin que saque de esta confrontación los límites de su finitud”²¹.

El “infinito” es comprendido como algo que se impone a mí por medio de la presencia cuestionante y exigente del otro, que termina imponiéndose ante mí, mucho más que como simple idea que reclama un proceso intelectual, desde el ser y el conocer del idealismo.

Esta presencia del infinito experimentada en el encuentro con el yo que lleva al nosotros, me hace descubrir la idea de Dios, que ya está en mí, pero que rompe todo posible contenido que yo quiera darle con mi razón. Así, la idea de lo “infinito”, la idea de Dios es imposible de englobar en un discurso cartesiano. Dice Lévinas:

Ahora bien, en la idea de lo Infinito se describe una pasividad más pasiva que cualquier pasividad adecuada a una conciencia: sorpresa o suscepción de lo inasumible, más abierta que toda apertura –despertar–, pero sugiriendo la pasividad de lo creado. El hecho de que sea puesta en nosotros una idea inenglobable, invierte esta presencia a sí que es la conciencia, forzando de esta manera la barrera y el control, burlando la obligación de tener que aceptar o adoptar todo lo que penetra de afuera. Se trata, por tanto, de una idea que significa con una significatividad anterior a la presencia; anterior a todo origen en la conciencia y, de esta manera, anárquica, accesible en su huella; una idea que significa con una significatividad más antigua de entrada que su exhibición, que no se agota en el hecho de exhibirse, que no obtiene su sentido de su manifestación, que rompe así con la coincidencia entre el ser y el aparecer en la que reside el sentido o la racionalidad para la filosofía occidental, que rompe la sinopsis; una idea más antigua que el pensamiento memorable que la representación retiene en su presencia.²²

A partir de esta manera de entender lo “infinito”, nuestro autor descubre la posibilidad del amor. Este es expresión del desinterés en el deseo de lo “infinito”, así puede verse lo deseable como

²¹ Ídem, *Totalidad e infinito*, 209.

²² Ídem, *De Dios que viene a la idea*, 97.

separado del deseo, permaneciendo siempre deseado, incluso puede decirse, permaneciendo “santo”²³. Así aparece el “Amor sin eros”, del que habla nuestro autor, que es trascendencia de la bondad. Como dice Lévinas: “Vigilia –o apertura del sí mismo (*soi*)– absolutamente expuesta y despejada del éxtasis de la intencionalidad”²⁴. Por eso, el yo aparece aquí como rehén del otro, porque sale en su ayuda como si fuera a cumplir un mandato antes de escucharlo, es la fidelidad a compromisos no adquiridos, no buscados, no comprendidos, es simplemente exigencia del “rostro” ajeno. De acuerdo con este análisis entendemos lo que dice Lévinas:

En este volteamiento ético, en esta remisión de lo Deseable a lo No-deseable –en esta extraña misión que ordena el acercamiento al otro– Dios es arrancado de la objetividad, de la presencia y del ser. Ni interlocutor, ni objeto. Su lejanía absoluta, su trascendencia se vuelve responsabilidad mía por el otro –lo no erótico por excelencia–. A partir de este análisis que acabamos de llevar a cabo, hemos de afirmar que Dios no es simplemente el ‘primer otro’ (*autrui*), “otro por excelencia” o “el absolutamente otro”, sino otro (*autre*) diferente del otro (*autrui*); otro de otra manera, otro con una alteridad previa a la alteridad del otro, previa a la obligación ética para con el prójimo, y diferente de cualquier prójimo, trascendente hasta la ausencia, hasta su posible confusión con un trajín del *hay*.²⁵

Con la explicación anterior entendemos y podemos mantener el pensamiento de la gloria de lo “infinito” de la que habla Lévinas, en perfecta comunión con su pensamiento judío, en el cual es imposible ver a Dios como un prójimo más; su trascendencia tiene que ser respetada, y pretender dominio alguno sobre Dios es un imposible.

El proceso que lleva al yo al encuentro del “infinito” es el mismo que lleva a Dios, pero a un Dios que se revela en el “rostro” del otro, que se descubre como previo a toda exigencia que me hace el otro con su presencia. Dice nuestro autor: “El movimiento mismo

²³ La idea de santo en Lévinas hace referencia a lo sagrado y separado, como desarrollo de la idea de santo o consagrado de los escritos del Antiguo Testamento.

²⁴ Lévinas, *De Dios que viene a la idea*, 102.

²⁵ *Ibíd.*, 103. Puede verse una explicación de esta idea en la misma obra, al referirse a la obra de Philippe Nemo, en la página 175.

que conduce hacia el otro conduce hacia Dios”²⁶. Eso sí, es un Dios que se revela, “viniendo a la idea”, podríamos decir parafraseando a Lévinas; no como algo o alguien meramente conocible, comprensible y dominable, sino manteniendo la total trascendencia e independencia del yo. Es un Dios no tematizable²⁷.

En las dos perspectivas antropológicas que hemos revisado encontramos la revelación divina como fundamental en el hombre. Para Rahner, en una visión más ontológica, esa apertura original a la autocomunicación divina está desde el principio como una posibilidad, que termina expresada temáticamente en la revelación categorial o histórica. Todo ser humano tiene tal apertura original y es llamado a ese encuentro con Dios que se automanifiesta. Para Lévinas, en una visión ética, que renuncia a todo lenguaje ontológico, la revelación de Dios comienza a darse en el “rostro” del otro teniendo en cuenta que tal Dios es previo a todo conocimiento, más aun, a todo deseo del “infinito”, por lo cual es un Dios no tematizable, pero que se manifiesta en la epifanía del “rostro” del otro.

En ambas visiones antropológicas encontramos a Dios en todos los hombres, como una posibilidad, como un comunicarse divino, como un darse a los hombres, bien sea desde la experiencia de Dios mismo, que se presenta en la revelación histórica, o en la epifanía divina en el encuentro que el yo tiene del “infinito” en el “otro”, exigente y siempre presente ante mí.

Podría parecer a algunos que tratar de entrelazar dos visiones filosóficas tan distintas es imposible. Nuestro interés es solo mostrar que tanto desde el método trascendental de Rahner, como desde la visión ética de Lévinas, la posibilidad de la autocomunicación divina a todo hombre es real. La propuesta de Rahner nos presenta la posibilidad de cada individuo abierto a la autocomunicación divina, la de Lévinas nos permite ver más claramente la apertura a la divinidad pero en relación con el otro, resaltando el elemento intersubjetivo.

²⁶ *Ibíd.*, *De Dios que viene a la idea*, 196.

²⁷ Para mayor comprensión de este elemento véase *ibíd.*, 215-217.

2. EL TIEMPO Y LA HISTORIA HUMANA, FUNDAMENTO PARA UNA COMPRENSIÓN DE LA REVELACIÓN

Si hemos dicho que la revelación, como autocomunicación divina, se da al hombre en su realidad histórica, esto necesita de una mayor comprensión de la historia humana, pues sería el ámbito elegido por Dios para autocomunicarse al hombre.

2.1 EL TIEMPO Y LA HISTORIA HUMANA

El hombre es histórico. La anterior afirmación dice algo muy importante, aunque no todo, de lo que es el hombre. La realidad histórica de la existencia humana requiere aquí nuestro análisis, pues la autocomunicación divina no se da a un hombre fuera de la existencia y por lo mismo de la historia²⁸. La revelación, por hechos y palabras, como la vimos presentada en la *Dei Verbum*, nos habla de la historicidad de la autocomunicación divina. Se ha dado en la historia, se ha dado como historia; más aún, se podría afirmar que Dios se autocomunica porque Él mismo se ha hecho histórico e inmanente, sin dejar de ser trascendente²⁹. Como dice A. Parra:

Entonces la historia de la revelación-salvación es enteramente de Dios y enteramente del hombre. Y no porque la “materialidad” sea la historia y la “formalidad” sea la salvación-revelación, según las tesis clásicas. La historia real y mundana es revelación y salvación de Dios, de modo análogo a como la historia material y formal de Jesús es salvación y revelación de Dios.³⁰

Es necesario aclarar, en primer lugar, a qué nos referimos cuando hablamos de historia. Según el *Diccionario de la Lengua Española* es: “Narración y exposición de los acontecimientos pasados y dignos de memoria, sean públicos o privados” o “disciplina

²⁸ Véase Casas Ramírez, “¿Dónde está tu Dios? Apuntes para una reflexión teológica sobre la historia en los albores del siglo XXI”, 343-377. Este artículo es un testimonio de la importancia que tiene una clara teología de la historia para nuestra comprensión actual, desde la fe, de nuestros ser y quehacer.

²⁹ Parra, *Textos, contextos y pretextos*, 102-111.

³⁰ *Ibíd.*, 109.

que estudia y narra estos sucesos”³¹, y hay en el diccionario diez acepciones en total. Con lo cual queda comprobado que no es un término unívoco, sino polisémico, lo que muestra la dinámica e importancia del mismo. Además, alrededor de la historia hay filosofía y teología sobre ella, que busca desentrañar su sentido el cual, según algunos, no tiene, pues piensan que la historia es solo una narración cronológica del pasado en devenir casual e irrefrenable. La filosofía y la teología buscan en profundidad desde el sentido existencial y trascendente.

La ciencia que se dedica a la historia va más allá de mera cronología. Una afirmación como la siguiente: “El grito de independencia fue el 20 de Julio de 1810”, es un dato histórico, enmarcado por la cronología, pero que no explica ni da sentido definitivo a lo que tal hecho temporal implica. La cronología es importante para acercarnos a la historia, pero no estudia al hombre en su devenir; eso se lo deja a la historia como ciencia. Como dice Heidegger:

La ciencia histórica tiene como objeto de estudio al hombre, no al hombre como objeto biológico, sino al hombre que realiza la idea de cultura a través de sus producciones espirituales y corporales. En su riqueza y variedad, esta creación cultural discurre en el tiempo, está sometida a un desarrollo, está sujeta a las más diversas transformaciones y regresiones, retoma elementos del pasado para ulteriormente ampliarlos o rebatirlos. Esta producción cultural –elaborada por el hombre en el interior y en conjunción con las asociaciones y organizaciones (Estado) por él creadas– encarna, en última instancia, la objetivación del espíritu humano.³²

Ahora bien, el tiempo determina de manera cualitativa la historia, pues los periodos de tiempo, por su especificidad, permiten distinguirlos unos de otros. Así podemos entender que la historia no es mera cronología, ya que la construcción humana que llamamos historia va más allá de las meras fechas, hasta tal punto que el hombre decide cuándo empezar a fechar, de acuerdo con lo que le parece un acontecimiento importante; así por ejemplo, la fundación de Roma, el nacimiento de Jesús, la huida de Mahoma a la Meca, etc.

³¹ Real Academia Española, *Diccionario de la Lengua Española*.

³² Heidegger, *Tiempo e historia*, 29-30.

La numeración del tiempo, en la historia, ya está dando una cualificación a la historia, pues marca el hecho fundamental³³.

Teniendo claro que la historia tiene directa relación con la existencia humana y con la manera de construir la cultura en el tiempo, podemos señalar que todo lo que afecta al hombre marca su historia y es historia. Hay hechos que, según el pensamiento occidental, marcan el sentido de la existencia humana y por lo mismo de la historia³⁴.

Como hemos visto, solo el hombre habla de la historia, por su historicidad³⁵, porque su existencia se construye así. Esta historicidad se palpa en la tensión del hombre entre pasado y futuro. Como dice J. Gevaert:

Especialmente podría decirse que el concepto de historicidad implica: (a) el hecho de que todo hombre se ve situado en una tensión entre el pasado ya realizado (por otras generaciones, patrimonio cultural en sentido amplio) y nuevas posibilidades futuras (que habrán de realizarse personal o comunitariamente); (b) la conciencia de que es posible intervenir en el devenir histórico a través de la decisión libre y el trabajo humano (personal o comunitario); (c) la asunción de la historia como una tarea humana, subrayando la responsabilidad del hombre por la historia, y en primer lugar por el futuro de la humanidad.³⁶

La historia, como la existencia misma del hombre, es su responsabilidad. Quien da sentido a la historia es el hombre que la construye en su devenir. Por esto no podemos pensar en una historicidad humana como mera sucesión de hechos sin sentido. Lo anterior nos lleva a pensar en que la historia humana debe tener origen y meta. Hoy parece imposible pensar la historia sin origen ni meta, aunque hay quienes piensan que ni siquiera tiene sentido. Lo anterior ha conducido a la búsqueda de una manera de dividir y comprender la historia desde su sentido; así, los cristianos la vemos alrededor de la figura de Jesús, incluso se dan posiciones como la de Hegel que ve la historia como

³³ *Ibíd.*, 35-38.

³⁴ Un buen ejemplo es la introducción de Von Balthasar a su pequeño opúsculo sobre este tema. Véase Von Balthasar, *Teología de la historia*, 7-25.

³⁵ Véase la descripción y el análisis de Jaspers sobre la historicidad y cómo la relaciona con la revelación. Jaspers, *La fe filosófica ante la revelación*, 170-172.

³⁶ Gevaert, *El problema del hombre*, 234.

un ir hacia Dios y proviniendo de Él. Un filósofo del siglo XX, Karl Jaspers, se interesó por el tema y propuso su teoría del tiempo-eje o tiempo-axial. Para él, buscar el sentido de la historia es una pregunta fundamental del hombre. Dice así:

Solo la totalidad de la historia humana puede suministrar los módulos para entender el sentido del acontecer actual.

Pero cuando contemplamos la historia de la humanidad nos encontramos con el misterio de nuestro ser humano. El hecho de que tengamos historia, de que por virtud de la historia seamos lo que somos y de que esta historia haya durado hasta ahora un tiempo relativamente muy corto nos lleva a preguntarnos: ¿De dónde viene esto? ¿Adónde va? ¿Qué significa?³⁷

Las preguntas señaladas por Jaspers parecen estar presentes en la búsqueda de sentido de la humanidad en el devenir. Las respuestas han sido múltiples, desde el mito hasta el más excesivo positivismo. Terminamos viendo una historia empírica marcada por hechos múltiples, de los cuales unos parecen regulados por leyes universales y otros una simple inconexión de lo múltiple. Los intentos de unificar y lograr una imagen total de la historia humana han sido muchos. Para Jaspers su teoría se fundamenta en una convicción según la cual “la humanidad tiene un origen único y una meta final”³⁸. Veamos brevemente su teoría del tiempo-eje. Dice Jaspers:

Si hubiera un eje de la historia universal habría que encontrarlo *empíricamente* como un hecho que, como tal, valiera para todos los hombres, incluso los cristianos. Este eje estaría allí donde ha germinado lo que desde entonces el hombre puede ser, allí donde ha surgido la fuerza fecunda más potente de transformación y configuración del ser humano de tal manera que pudiera ser convincente, sin el apoyo de una determinada fe, para el Occidente y Asia y en general para todos los hombres. No se necesitaría que fuera empíricamente concluyente y palpable; bastaría que tuviera por base una intuición empírica en forma que ofreciera un marco común de evidencia histórica para todos los pueblos. Este eje de la historia universal parece estar situado hacia el año 500 antes de Jesucristo, en el proceso espiritual acontecido entre los años 800 y

³⁷ Jaspers, *Origen y meta de la historia*, 15.

³⁸ *Ibid.*, 18.

200. Allí está el corte más profundo de la historia. Allí tiene su origen el hombre con el que vivimos hasta hoy. A esta época la llamaremos en abreviatura el “tiempo-eje”.³⁹

En este “tiempo-eje” se descubre la humanidad, en especial en Grecia, China e India, en un proceso en el cual la conciencia se hace consciente de sí, el proceso intelectual convierte en objeto del conocimiento el pensamiento mismo y así se eleva el espíritu humano a un intento de convencer a los otros por medio de reflexiones y razonamientos. De esta manera se construyen las categorías en que pensamos y las religiones mundiales en las que vivimos. Como dice Jaspers: “En todos los sentidos se pone el pie en lo universal”⁴⁰.

Parece razonable la propuesta de Jaspers, pues no podemos negar que en tal época de la historia se dio un paso adelante del mito al logos. La presencia de Confucio, Lao-Tsé, Buda, los profetas de Israel, Zaratustra, los Upanishads; los filósofos griegos, como Parménides, Heráclito y Platón; escritores como Homero o Tucídides. Estos ejemplos solo señalan lo que todos comenzaron sin saber unos de otros. En cuanto a las características y la estructura de la historia, según esta teoría del “tiempo-eje”, no nos corresponde el análisis aquí, sin embargo, subrayemos con Jaspers:

Solo tengo por cierto lo siguiente: por la concepción del tiempo-eje está determinada la conciencia de nuestra historia y de nuestra situación presente hasta en consecuencias que solo en parte puedo indicar, tanto si se admite la tesis como si se la rechaza. Trátase, por tanto, de cómo se nos hace concreta la unidad de la humanidad”.⁴¹

Ahora bien, si la historia no es mera cronología debemos entender claramente a qué nos referimos aquí cuando decimos tiempo e historia. Revisemos la propuesta de Lonergan al respecto, de la cual la teoría de Jaspers del “tiempo-axial” parece un buen ejemplo. Para comprender bien esa propuesta vale la pena reflexionar primero sobre el concepto de tiempo físico, de una parte, y de otra, humano. Es relativamente frecuente encontrar el espacio y el tiempo

³⁹ *Ibíd.*, 19-20.

⁴⁰ *Ibíd.*, 20-21.

⁴¹ *Ibíd.*, 43.

como conceptos en relación entre sí cuando se trata de explicarlos, el aquí y el ahora terminan siendo parte de la percepción humana en relación con el espacio y el tiempo. Los define Lonergan así: “Definamos ahora el espacio como la totalidad ordenada de extensiones concretas, y el Tiempo como la totalidad ordenada de duraciones concretas”⁴². La definición pretende dejar en claro que se trata de lo real concreto no de lo imaginario, pero esta comprensión fija su mirada en la física. El tiempo del que venimos hablando es el físico, es el tiempo que tiene que ver con los movimientos y que es externo al hombre. Pero los marcos de referencia, tanto para el espacio como para el tiempo, son plurales y por esto importantes. En efecto, estos pueden ser personales, públicos y especiales⁴³; solo en los últimos se verá directa referencia a las matemáticas y la física⁴⁴.

En este momento debemos reflexionar sobre el tiempo y el sujeto; es el tiempo que se da en el “ahora”, como decíamos antes, allá se perciben los flujos de actos conscientes e intencionales constitutivos del tiempo humano, como señala Lonergan:

Se da sucesión en el flujo de actos conscientes e intencionales; se da identidad en el sujeto consciente de los actos; puede haber identidad o sucesión en el objeto al cual tienden los actos. El análisis puede revelar que lo realmente visible es una sucesión de perfiles diferentes; pero la experiencia revela que lo que se percibe es la síntesis (*Gestalt*) de los perfiles dentro de un objeto particular [...]. Resulta así lo que se llama presente psicológico, que no es un instante, un punto matemático, sino un lapso de tiempo, de modo que nuestra experiencia del tiempo no es la de una sucesión de instantes, sino la sucesión, a veces pausada, a veces rápida, de superposiciones de lapsos de tiempo.⁴⁵

⁴² Lonergan, *Insight. Estudio sobre la comprensión humana*, 190.

⁴³ Estos marcos de referencia son los que tienen que ver con realidades externas al individuo y la comunidad, por ejemplo, las ciencias físicas o las matemáticas, que no dependen del hombre, sino que tienen un fundamento en sí mismos.

⁴⁴ Para profundizar en esta concepción del tiempo, véase Lonergan, *Insight. Estudio sobre la comprensión humana*, 187-222.

⁴⁵ *Ibíd.*, 171.

Este tiempo, que podemos llamar humano, es el que nos permite ir al pasado por nuestros recuerdos o proyectar el futuro con las anticipaciones. Y este ejercicio no se da solo en el individuo, se da también en la colectividad, y es a través de los actos conscientes en el flujo del tiempo, que tanto el sujeto como la colectividad se abren al sentido de los actos pasados. En este campo se hace posible la investigación histórica⁴⁶.

La historia es comprendida por Lonergan de una manera especial al concebirla dialéctica. Dice nuestro autor:

La historia, entonces, difiere radicalmente de la naturaleza. La naturaleza se desarrolla de acuerdo con sus leyes. Pero el estilo y la forma del conocimiento humano, del trabajo, de la organización social, de las realizaciones culturales, de la comunicación, del desarrollo personal, están implicados en la significación. La significación tiene sus estructuras y elementos invariables, pero lo contenido en las estructuras está sujeto al desarrollo acumulativo y a la decadencia acumulativa. Es así como el hombre difiere del resto de la naturaleza y es un ser histórico; es así como cada uno de los hombres modela su propia vida, y lo hace únicamente en interacción con las tradiciones de la comunidad en que nació, y, a su vez, estas tradiciones no son sino el depósito legado por las vidas de sus predecesores.⁴⁷

La historia está en relación clara con la significación. Esta historia puede ser comprendida como la historia vivida y la historia escrita; la que nos interesa especialmente a nosotros es la historia existencial o vivida. Esta historia está sujeta al desarrollo y la decadencia, procesos acumulativos que se dan en esta tensión dialéctica y que dan como fruto la historia humana.

Para Lonergan, la estructura del sujeto y de la sociedad, siempre en tensión, construye el sentido del ser y quehacer humano-social, lo mismo que afecta entonces la historia humana, pues en dichas tensiones se origina la historia vivida que, como ya hemos visto, es más que simple cronología⁴⁸.

⁴⁶ Lonergan, *Método en teología*, 171-172.

⁴⁷ *Ibid.*, 83-84.

⁴⁸ Shute, *The Origins of Lonergan's Notion of the Dialectic of History*, 9-31.

Lonergan deriva la dialéctica, que aplica a la historia, de la comprensión del ser humano como un compuesto de la tensión y de la objetivación de la estructura de la elección humana. El sujeto, como lo entiende Lonergan, vive en la experiencia de la tensión humana en la cual se crece o se declina, de acuerdo con las opciones en su desarrollo. Esta tensión se ve en las sociedades humanas⁴⁹. Para entender mejor veamos a Shute cuando dice:

Mientras la noción de sujeto en Lonergan se refiere principalmente a las dinámicas entre los elementos conscientes y preconscientes del sujeto, la dialéctica de la historia se preocupa de esas dinámicas y cómo funcionan ellas en el proceso en marcha de la humanidad. El significado humano se desarrolla en colaboración y el proceso de los individuos está integrado en el proceso de colaboración de la totalidad. Esto implica la interacción total en curso de las personas en el pasado, en el presente y en el futuro.⁵⁰

Los actos de significación humanos son el fundamento de esta concepción de la historia que, en el fondo, buscará siempre comprenderla de manera integral, como colaboración de la totalidad; por lo cual los contemporáneos no están en capacidad de entenderla en su totalidad. Como dice Lonergan:

Porque en la mayoría de los casos los contemporáneos no saben lo que se está gestando; primero, porque la experiencia es individual mientras que los datos de la historia reposan en la experiencia de muchos; segundo, porque el curso real de los acontecimientos no solamente resulta de aquello a que tienden las personas, sino, también, de sus inadvertencias, errores y deficiencias en la acción; tercero, porque la historia no predice lo que sucederá sino que saca las conclusiones de lo que ha sucedido; y cuarto, porque la historia no es únicamente un asunto de recopilación y examen de todos los elementos de prueba valiosos, sino que también implica un número de descubrimientos entrelazados que ponen de manifiesto los problemas significativos y los factores operativos.⁵¹

Es así como la historia será fruto de la realidad dialéctica de la humanidad, que a partir del tiempo humano, junto con la totalidad,

⁴⁹ *Ibíd.*, 31-37.

⁵⁰ *Ibíd.*, 40 (traducción propia).

⁵¹ Lonergan, *Método en teología*, 173.

lee el pasado y construye el futuro. La dificultad de una teoría científica de la historia está en descubrir cómo debe ser investigada la sucesión de acontecimientos que se han dado en el flujo del tiempo. Como dice Shute en un estudio sobre el tema⁵²:

El problema de una teoría científica de la historia general, entonces, es determinar la hoja superior apropiada para investigar la sucesión completa de acontecimientos que constituye el flujo de la historia. El flujo total de eventos del proceso histórico constituye la hoja inferior. Lonergan deriva la estructura heurística de la hoja superior de tres diferenciales fundamentales y sus relaciones dialécticas. En primer lugar, existe el efecto de la actividad auténtica en el flujo. En segundo lugar, se da el reajuste de la primera diferencial debido a la actividad inauténtica. En tercer lugar, está la proyección de lo que se requiere para restaurar el flujo de la historia en su proceso natural mediante actos sobrenaturales de la gracia.⁵³

Expliquemos, en primer lugar, el efecto de la actividad auténtica. Se trata de todos los eventos que pueden llevar al desarrollo acumulativo de la historia humana. Su fundamento se descubre en el carácter dinámico, acumulativo y progresivo de la inteligencia humana, según Lonergan. El ciclo que se produce partiría de propuestas inteligentes, razonables y responsables, que crearían situaciones y políticas nuevas, las cuales llevarían a nuevos cursos de acción y políticas que desembocarían en un progresivo ciclo de desarrollo. No todas las propuestas que proceden de la inteligencia humana llevan a un desarrollo auténtico. Así como se desarrolla la ciencia, se desarrolla el conocimiento humano en general y, evidentemente, este conduce al hombre a una realización auténtica de sí mismo y de la colectividad humana.⁵⁴

⁵² Para comprender la siguiente cita es necesario recordar la imagen de las tijeras que usa Lonergan para describir el proceso investigativo, a saber: la hoja inferior está constituida por los eventos y los datos, al paso que en la hoja superior están las hipótesis mediante las cuales se busca interpretar.

⁵³ Shute, *The Origins of Lonergan's Notion of the Dialectic of History*, 42 (traducción propia).

⁵⁴ *Ibíd.*, 43-45.

En segundo lugar, veamos el efecto de la actividad humana inauténtica. La actividad es inauténtica cuando el hombre viola los preceptos trascendentales, lo cual puede suceder de muchas maneras, que expresan los modos sesgados o parciales de acercarse a determinada opción o acción. Así, las decisiones equivocadas a causa de nuestra psique, incluso de lo preconsciente; otra posibilidad es el egoísmo, que busca más la realización personal que el bien común; en tercer lugar, las decisiones sesgadas de grupo⁵⁵; en cuarto lugar, cuando de modo sistemático el sentido común⁵⁶ ignora las consideraciones a largo plazo, por elegir resultados a corto plazo con ventajas discutibles. Las anteriores vías que llevan a elecciones inadecuadas y errores en los procesos del conocimiento humano, crean un ciclo en declive y el resultado es una sucesión de situaciones desmejoradas y puntos de vista equivocados y de menor nivel que los anteriores. En este declinar de la humanidad hay ciclos cortos y ciclos largos, por ejemplo, la lucha de clases aceleró la situación de tal modo que se llegó rápidamente al totalitarismo que originó la Segunda Guerra Mundial⁵⁷.

La tercera aproximación a este proceso dialéctico puede llamarse redención⁵⁸. En este proceso el ciclo de declive puede ser revertido por lo que Lonergan describe en su noción de cosmópolis. Cuando nosotros necesitamos de redención, por el ciclo inauténtico que ha conducido al declive de la cultura humana, todos los elementos y conceptos oportunos, razonables y buenos que se asumen conducen a romper el círculo y revertir sus resultados. Así los elementos de fe, esperanza, caridad y misterio pueden llevarnos por sendas de redención, son los mismos elementos que conducen a la conversión religiosa y que pueden cambiar los caminos errados de la comunidad. Por ejemplo, una nación entera, con contadas excepciones, re-

⁵⁵ Buenos ejemplos serían: el nacionalsocialismo, el racismo norteamericano que llevó a la guerra de secesión en el siglo XIX, o el *apartheid* en Suráfrica.

⁵⁶ Sobre el sentido común habla largamente Lonergan en los capítulos 6 y 7 de su estudio sobre la comprensión humana: Lonergan, *Insight. Estudio sobre la comprensión humana*, 223-304.

⁵⁷ Shute, *The Origins of Lonergan's Notion of the Dialectic of History*, 43-54.

⁵⁸ Lonergan utiliza este término porque como teólogo ve en evidencia la acción de Dios; desde el punto de vista meramente social podría denominarse recuperación.

chaza y corrige sus decisiones previas. Una cosa es la Alemania nazi y otra la del siglo XXI⁵⁹.

En general, la dialéctica de la historia, que habla de actividad auténtica e inauténtica, está abierta a la redención del flujo de la historia. Esta manera de comprender la historia, permite al hombre entender que esta es mucho más que un cúmulo de meras casualidades y que siempre está abierta al cambio, a pesar de este especial tejido de acciones auténticas e inauténticas que la marcan. La historia parece, entonces, un proceso creciente por medio de la tensión que señala esta dialéctica, como dice Lonergan: “Este mismo proceso es selectivo, constructivo y crítico”⁶⁰. Lo anterior permitirá entender la historia como el proceso por medio del cual el hombre se hace a sí mismo, pero además permitirá comprender el proceso autocomunicativo de Dios al hombre, logrando así una visión cada vez más clara y profunda de lo que es la revelación misma.

La historicidad es comprendida de una manera específica por Lonergan. Hasta ahora hemos analizado brevemente la dialéctica de la historia, ahora nos interesa centrarnos en cómo se da la historicidad en el hombre. Tengamos en cuenta que historicidad es ante todo el carácter de histórico, o como se expresa la calidad de histórico de cualquier cosa o persona. Para nosotros es referencia directa a la interpretación de la temporalidad humana; el tiempo humano, vivido con sentido humano, se manifiesta en la historicidad humana del largo devenir del hombre. El espíritu encarnado⁶¹ es fundamental en esta historicidad, además de la temporalidad y la libertad, pues estos elementos son los que nos hacen a los hombres realmente históricos.

Lo que hace que la historia sea historia humana, como hemos visto, son los eventos humanos en y mediante los cuales el hombre construye su historia. Es necesario redescubrir que esto se da, según el pensamiento de Lonergan, porque el hombre construye esta historia humana por procesos humanos de sentido y valor. Este largo proceso que es la historia humana se da por el entretejido de eventos

⁵⁹ Shute, *The Origins of Lonergan's Notion of the Dialectic of History*, 55-59.

⁶⁰ Lonergan, *Método en teología*, 181.

⁶¹ Rahner, *El espíritu en el mundo. Metafísica del conocimiento finito según Santo Tomás de Aquino*, 388.

humanos, concurrentes, sucesivos y de larga duración, que están sometidos a esa dimensión dialéctica que hemos descrito de progreso, decadencia y recuperación o redención, según nuestra opción al hablar⁶².

Como hemos analizado, esto ayuda a comprender la dialéctica de la historia, pues esta historia, por su condición humana, no puede ser menos que dialéctica, en la cual se da esa realidad en alternancia, ya analizada, de actividad auténtica, inauténtica y de recuperación o redención, como hemos dicho.

Esta manera de comprender la historicidad humana permite un modo de interpretar el hecho histórico del pluralismo religioso, pues desde ella podemos plantearnos la pregunta por la legitimidad de tal pluralismo⁶³. Las religiones han existido y existen antes y al mismo tiempo del judeocristianismo, esta es la afirmación básica de una experiencia humana. Sabemos, por los datos de la fe, que Dios quiere la salvación de todos; que por sí mismo el hombre no puede salvarse⁶⁴, pero que al mismo tiempo Dios da al hombre la gracia para lograrlo, esto es lo que la tradición católica conoce como gracia, operante y cooperante a la vez; Dios mismo obrando en nosotros y dinamizándonos para que libremente demos nuestra aceptación a su gracia y podamos superar ese déficit de la capacidad humana para ser verdaderamente libres.

A la luz de la fe cristiana, en la economía real de la acción de Dios con nosotros, la gracia de Dios es gracia de filiación, lo que conocemos y sabemos es que ese Dios que se autocomunica, que es gracia, nos da la salvación. Puede ser que en otra economía de salvación posible se pueda dar de otro modo, pero en esta concreta historia de salvación se expresa en un don de gracia divina, a la vez operante y cooperante. No es posible la salvación sin la gracia de

⁶² Lonergan, *Método en teología*, 79-84. Al hablar aquí de las funciones de la significación nos da elementos de comprensión de la historicidad.

⁶³ Ídem, "Prolegomena to the Study of the Emerging Religious Consciousness of Our Time", 55-73. Ya en este escrito, Lonergan señalaba la importancia de comprender la conciencia religiosa emergente de nuestro tiempo.

⁶⁴ Quesnell, "Grace", 168-181. El autor presenta el tema de la gracia en la obra de Lonergan en tres obras fundamentales.

filiación. Así entendemos el vínculo y la relación fundamental entre revelación, como autocomunicación divina, gracia y salvación.

Esta gracia, o don de Dios mismo al hombre, por medio de la cual nos hace sus hijos, se realiza en todos nosotros por diferentes medios, por ejemplo, los sacramentos, y en las demás religiones, como dice el Vaticano II⁶⁵, por medios que solo Dios conoce, y que, de alguna manera, si son salvadores es porque se autocomunica Dios al hombre y su presencia lo hace hijo. Esta acción de la gracia en todos y a través de las diversas religiones en diferente grado, nos lleva al tercer punto de la dialéctica, aquel que hemos llamado con Lonergan, de recuperación o redención⁶⁶.

Por esta perspectiva de la gracia, que nos presenta Lonergan, no parece posible una ayuda de Dios para que el hombre se salve, diferente a la gracia de filiación. Si el hombre no es hijo de Dios no puede ser salvado respetando su libertad. Por lo anterior, la historicidad del pluralismo religioso nos lleva a la cuestión de cómo salvarse si solo son hijos de Dios los cristianos. Por esto la pregunta que nos hacemos es legítima: ¿qué función cumplen, en la salvación de Dios querida para todos los hombres, las llamadas “religiones”?⁶⁷ La respuesta la veremos en otro capítulo, pero desde ya queda clara la pregunta en nuestro marco histórico. Sabemos que se puede presentar un horizonte, como hipótesis teológica, en el cual esas religiones tienen una función en el plan salvífico universal. No pretendemos señalar los caminos concretos en términos de historia, pues no disponemos de esos datos, pero sí podemos, desde nuestra fe, esbozar una hipótesis teológica satisfactoria.

⁶⁵ AG 7.

⁶⁶ Lonergan, *Grace and Freedom*, 117-137. La problemática que con su tesis trata de solucionar es aquella de la predestinación y del encuentro de la gracia como don divino y la libertad humana. La manera de comprender este tema en Santo Tomás llevó a las famosas teorías de Molina e Ibáñez sobre el tema de la relación entre Dios y hombre, gracia y libertad, más conocida como la controversia *de auxiliis*.

⁶⁷ En la perspectiva de Lonergan, otros teólogos han visto posibilidades de comprensión para el problema; puede verse Crowe, *Appropriating the Lonergan Idea*, 324-343. La solución heurística en esta propuesta centra su atención en el Espíritu Santo y su acción en el mundo y sus religiones.

2.2 AUTOCOMUNICACIÓN DIVINA E HISTORIA

Sin lugar a dudas, nuestro tiempo está señalado por la dimensión histórica, como dice R. Fisichella:

La historia ha llegado a ser el parámetro con el cual juzgar la eficacia de nuestros descubrimientos y reflexiones; ella es parte integral del diálogo científico hasta el punto que ponerse fuera de su horizonte equivale a arriesgarse a no ser comprendido por el contemporáneo.⁶⁸

Este horizonte histórico ha de ser tenido en cuenta, como ya lo hemos visto, para poder comprender mejor nuestras categorías teológicas, permitiendo una reinterpretación como actualización histórica de la experiencia cristiana fundamental y de la experiencia pascual de la primitiva comunidad creyente; sin esta reinterpretación en el horizonte de la historia, podría caerse en el fundamentalismo, y si se exagera la creatividad interpretativa, se caería en un subjetivismo histórico, que negaría valor a la tradición y al desarrollo del dogma⁶⁹.

La comprensión de la revelación tiene una fuerte relación con la historia. Como vimos anteriormente, el Concilio Vaticano II, en la *Dei Verbum*, presenta una visión histórica de la autocomunicación de Dios; sin embargo, son muchas las diversas opiniones teológicas sobre el tema. Incluso la relación revelación-salvación-historia, parece ser, aun hoy, objeto de un interesante debate⁷⁰.

Ya a mediados del siglo pasado aparece, en el ámbito de la teología protestante, un tema que dará origen a un debate sobre la relación entre revelación e historia. El llamado Círculo de Heildelberg, coordinado por W. Pannenberg, publicaba las memorias de un encuentro teológico que conocemos como *La revelación como historia*. La pretensión de estos teólogos era superar la polarización de la teológica evangélica entre Barth y Bultmann. Las ideas centrales

⁶⁸ Fisichella, *La rivelazione: evento e credibilità*, 43 (traducción propia).

⁶⁹ Geffré, *Credere e interpretare. La svolta ermeneutica della teologia*, 5-9.

⁷⁰ Para profundizar en el tema, véase Parra, *Textos, contextos y pretextos*, 102-111. Aquí presenta las tipologías que se han usado en la comprensión de esta relación. También puede verse el siguiente artículo con su énfasis en la praxis cristiana desde una teología de la historia: Casas, “¿Dónde está tu Dios? Apuntes para una reflexión teológica sobre la historia en los albores del siglo XXI”, 343-377.

que rescatamos son las siguientes: en primer lugar, la revelación se comprende como autorrevelación, es decir, Dios es el sujeto y objeto de la revelación, Él revela y se revela. Este será su punto de partida, ya defendido por Barth como fruto de la reflexión que venía desarrollándose en el idealismo alemán. En segundo lugar, la revelación es histórica, y la consecuente pregunta es cómo se da. Pannenberg dirá que hay revelación directa –la autorrevelación verbal– e indirecta –por medio de las acciones de Dios en la historia–; así afirmará que la revelación se da como historia. Pero aclara: “Los acontecimientos de la historia hablan su propio lenguaje, el lenguaje de los hechos; pero este lenguaje de los hechos solo puede ser oído en el contexto y en el ámbito de la tradición y de la espera en que acontecen los hechos”⁷¹. Precisemos más aún diciendo que la palabra participa de los hechos reveladores de Dios, pero remite a la historia y así la historia es vehículo de la revelación. En tercer lugar, se propone tal relación entre revelación y contexto histórico universal, que la autocomunicación divina influye en toda la historia; entendiendo que, en el momento central de la autorrevelación divina en Jesucristo, se presenta una anticipación final de la historia, que permite la valoración especial y definitiva de todo el acto revelador⁷².

En la expresión “revelación como historia” no debe verse rescoldo alguno de idealismo. Para Pannenberg, la revelación se da en el acontecer de hechos históricos, pero no en la perspectiva en que Hegel hablaba de “historia como revelación”. Dice este autor al poner en evidencia sus aporías:

Así, pues, la idea de una autorrevelación indirecta de Dios a través de la historia obrada por Dios no es nueva. Tanto ella como la concepción exclusiva de la revelación como autorrevelación tienen su origen histórico en el idealismo alemán. Sin embargo y tal como he indicado, dicha idea aparece cargada de difíciles aporías: una obra particular de Dios, un acontecimiento único, ciertamente, puede arrojar indirectamente alguna luz sobre su origen, pero no puede ser revelación total del Dios uno. Pero la historia como totalidad no nos es abarcable como algo ya cerrado. Incluso si este fuera el caso, en la ilimitación de la historia

⁷¹ Pannenberg, Rendtorff, Wilckens y Rendtorff, *La revelación como historia*, 143-144.

⁷² Gibellini, *La teología del siglo XX*, 288-295.

universal y en su permanente e incesante continuidad no parece posible ningún acontecimiento particular de significación absoluta, tal como lo encuentra la fe cristiana en el destino de Jesús.⁷³

La insistencia de Pannenberg sobre la revelación directa e indirecta le permite superar las dificultades que abre la comprensión hegeliana a un cierto panteísmo. Además, esta visión posibilita el rescate de la idea de tradición y el sentido en que debe entenderse el hecho Jesucristo como histórico y escatológico. Dice Pannenberg:

Por un lado, hay que mantener sin volatilización alguna el entonces del acontecimiento de Jesús, no solo en el sentido de *que* aconteció sino también en el de *qué* aconteció. Por el otro, la cualificación escatológica del presente del acontecimiento de Cristo y del futuro de la salvación no debe perderse de ninguna manera.⁷⁴

El carácter indirecto de la revelación, que señala Pannenberg, lleva a una visión que descubre la revelación total solo al final de la historia. Por ello el carácter escatológico de la misma. Dice nuestro autor:

En el camino que va desde el Yahvista hasta la apocalíptica no solo se amplía cada vez más el alcance de la sucesión de acontecimientos que manifiestan la divinidad de Dios. Al mismo tiempo que acontece esto, tiene lugar una continua revisión del contenido mismo de la revelación: lo que antes había valido ya como autorrevelación definitiva deja de serlo; para ser solo un momento de un contexto revelatorio más amplio y abarcante.⁷⁵

El ser de Dios, que de eternidad a eternidad es el mismo, tendría una historia en el tiempo humano. Pues el Dios de la Escritura solo puede reconocerse como único y verdadero, cuando él mismo obra en la historia. Dice Pannenberg:

Solo en el curso de la historia, que es experimentada a partir de Yahvé, se revela el Dios del pueblo como el Dios uno y verdadero. Estrictamente y de un modo definitivo, esta revelación resulta solo al final de

⁷³ Pannenberg, Rendtorff, Wilckens y Rendtorff, *La revelación como historia*, 27.

⁷⁴ *Ibíd.*, 122-123.

⁷⁵ *Ibíd.*, 123.

toda la historia. Pero en el destino de Jesús el final de toda la historia ha acontecido anticipatoriamente.⁷⁶

En sus tesis dogmáticas afirma Pannenberg el carácter universal de la revelación, ya que tal revelación histórica está disponible para todo el que desee descubrirla. El pecado es el que ensombrece la posibilidad de tal conocimiento y la respuesta adecuada que sería la fe. La revelación histórica encuentra en el destino anticipatorio de Jesús su perfeccionamiento.

Recordemos que para Pannenberg “la palabra de Dios se relaciona con la revelación como predicación, como precepto y como relato”⁷⁷, lo cual muestra la relación entre palabra, como revelación directa, e historia, como revelación indirecta; entre predicación, relato y hecho implicado, mostrando así cómo la predicación interpreta, interpela y descubre la promesa implícita en la historia.

Así como la historia, que es revelación indirecta, anticipa el futuro, también la palabra, que es revelación directa, estaría abierta a una acreditación futura que confirmaría su veracidad. Dice Pannenberg:

Pues bien, del mismo modo que toda revelación de Dios en su acción histórica anticipa la futura consumación de la historia, la reivindicación que dicha revelación mantiene de revelar la divinidad del único Dios, el creador, reconciliador y salvador del mundo, está también abierta a una acreditación futura y, por tanto, a que se plantee la cuestión de su verdad.⁷⁸

Es importante anotar que esta manera de entender la revelación y su relación con la historia, le permite a Pannenberg hacer su propia propuesta sobre las religiones y a sus sucesores defender posibles lecturas teológicas que contribuyan a esta discusión⁷⁹.

⁷⁶ *Ibíd.*, 126.

⁷⁷ *Ibíd.*, 143.

⁷⁸ Pannenberg, *Teología sistemática*, Vol. I, 278.

⁷⁹ *Ídem*, “Pluralismo religioso e rivendicazioni di verità in conflitto fra loro”, 199-213. Aquí expone su punto de vista confrontándolo con J. Hick. Lösel, “Wolfhart Pannenberg’s response to the challenge of religious pluralism: the anticipation of divine absoluteness?”, 499-519.

En esta comprensión de la revelación y la historia, que hemos visto en Pannenberg, se hace necesario dar un paso más, analizar la relación entre historia profana e historia de salvación, pues hablar de la historia en general no parece tener en cuenta las muchas dimensiones que tiene la historia del mundo; así hablamos de la historia de las ideas, de la ciencia, de la historia de la cultura, y podríamos hablar de muchas más. Para nosotros es de especial interés el tratamiento realizado por Rahner sobre esta relación entre historia universal e historia salvífica⁸⁰.

Es necesario comprender la propuesta que Rahner hace de la relación entre historia mundial e historia de la revelación-salvación, teniendo como punto de partida la relación entre revelación y salvación. Dice Rahner sobre la historia de la revelación:

De hecho, si la teología católica toma en serio la doctrina, evidente para ella, de la gracia divinizante y de la universal voluntad salvadora de Dios, de la necesidad de la gracia interior relevante para la fe, y la doctrina tomista de la significación trascendental ontológica de la gracia entitativa y la aplica también cuando se trata del concepto de la revelación, en ese caso puede y debe reconocer, sin caer en el modernismo, la historia de la revelación y lo que ella suele llamar simplemente revelación, como la interpretación histórica y categorial de sí misma, o, casi más sencilla y rectamente, como la historia de aquella relación trascendental entre el hombre y Dios, que es dada con la comunicación sobrenatural de Dios a todo espíritu, inherente por gracia pero ineludiblemente siempre y que ya de suyo debe con razón llamarse revelación. Si la trascendencia se da siempre en la historia, se comunica siempre históricamente, y si hay una concepción trascendental del hombre que está dada por lo que, como existencial permanente del hombre, llamamos gracia divinizante por la comunicación de Dios y no por la eficiencia causal de otros, en tal caso precisamente esta absoluta trascendencia hacia la absoluta cercanía del misterio inefable que a sí mismo se regala al hombre tiene una historia, y ésta es la que llamamos historia de la revelación.⁸¹

⁸⁰ Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, 172-198. Ídem, “Profane History and Salvation History”, 1-8. Ídem, “Historia del mundo e historia de la salvación”, 110-202. Para poder validar la traducción al español se confronta este artículo con su traducción en inglés: Ídem, “History of the world and salvation-history”, 1-11. Ídem, “On the History of Revelation according to the Second Vatican Council”, 1-5. Ídem, “Profane History and Salvation History”, 1-8.

⁸¹ Rahner y Ratzinger, *Revelación y tradición*, 14-15. También puede verse un artículo de Rahner sobre la historia de la revelación según el Vaticano II, que permite ver lo

Esta historia de la revelación, en la cual vemos descrita la historia del existencial sobrenatural y de la apertura del hombre a la revelación, lleva necesariamente a hablar de la historia de la salvación en el marco de la historia universal. Donde Dios se revela, salva y viceversa; por lo mismo, la voluntad salvífica universal se corresponde con una voluntad revelatoria universal, si Dios quiere salvar a todos necesariamente quiere revelarse a todos y viceversa. Esta idea que relaciona íntimamente la revelación y la salvación, la una en mutua implicación con la otra, también debe llevar a revisar la relación entre historia del mundo e historia de la revelación-salvación⁸².

La historia, como afirma Rahner, es el lugar del acontecer de la trascendencia. Dice nuestro autor:

Si, en efecto, la realización de la trascendencia acontece históricamente y si, por otra parte, la verdadera historicidad, que no puede confundirse con el espacio y tiempo físicos y con el curso temporal de un fenómeno físico o biológico, o con una serie de acciones de la libertad, que permanecen particulares, tiene su fundamento y la condición de su posibilidad en la trascendencia del hombre mismo; entonces la única reconciliación de estos dos hechos es que la historia en definitiva constituye precisamente la historia de la trascendencia misma; y, a la inversa, esta trascendencia del hombre no puede entenderse como una facultad que esté dada, se experimente y someta a reflexión con independencia de la historia.⁸³

A la base de este pensamiento debemos recordar lo ya dicho sobre el existencial sobrenatural. Si el hombre está abierto a la revelación divina es porque Dios mismo lo ha hecho abierto a esa trascendencia, por lo mismo la historia del mundo es historia de esa apertura real del hombre a lo trascendente y de la realización de la trascendencia en el hombre. Se puede decir que hay una diferencia de objeto formal entre historia del mundo e historia de la salvación,

que pretendía la “*Dei Verbum*”: Ídem, “On the ‘History of Revelation’ according to the Second Vatican Council”, 3387-3381.

⁸² A este respecto se puede ver el serio análisis que hace Dupuis sobre el tema de la historia y las alianzas, en el capítulo 8 de su obra: Dupuis, *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, 313-347.

⁸³ Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, 174-175.

pero su extensión terminará por ser la misma, como aclara más adelante Rahner.

Rahner nos recuerda que la trascendencia tiene su propia historia, que se hace concreta en la trascendentalidad del hombre. Dice que

...la trascendencia misma tiene su historia, y la historia es lo último y más profundo del suceso de esta trascendencia. Esto vale tanto para la historia individual del hombre particular, como para la historia de unidades sociales, de los pueblos y de la humanidad una, en lo cual suponemos ya que los hombres en el origen, en el curso y en el fin de la historia constituyen una unidad.⁸⁴

Esta historia es también historia del existencial sobrenatural y, por lo mismo, de revelación y salvación tanto desde el hombre como desde Dios. Dice Rahner:

Por ello, esa historia de la salvación es historia ya *desde Dios*. Las estructuras trascendentales de esta historia una de cada individuo y de la humanidad una son ya históricas, por cuanto ellas, también por lo que respecta a su carácter permanente e ineludible, se fundan en la libre autocomunicación personal de Dios [...]. Esta historicidad de la historia de la salvación, a partir de Dios y no solo a partir del hombre, es realmente la verdadera historia una de Dios mismo, en la que la inmutable intangibilidad de Dios se muestra precisamente en su poder de entrar en el tiempo y la historia fundados por él, el eterno.

La historia de la salvación es una historia también *desde la libertad del hombre*, pues la autocomunicación personal de Dios como el fundamento de dicha historia se dirige precisamente a la persona creada en su libertad [...]. En este sentido está claro que la historia de la salvación y de la revelación siempre es simultáneamente la síntesis ya dada de la acción histórica de Dios y de la acción histórica del hombre.⁸⁵

Ahora bien, si la historia salvífica es acción de Dios y del hombre, terminamos por preguntarnos hasta qué punto en la historia del mundo se da la historia de la salvación; más aún, si se puede hablar de la coextensión de ambas. Rahner, y otros teólogos con él, consideran que la historia del mundo y la historia de la salvación son coextensivas.

⁸⁴ *Ibíd.*, 175.

⁸⁵ *Ibíd.*, 176-177.

Donde hay historia universal o del mundo hay historia de salvación, son coextensivas mas no iguales, pues en la historia de salvación hay redención, mientras en la historia del mundo hay pecado y mal, al cual responden la revelación y salvación. Antes no parecía tan clara la afirmación anterior, pues muchos pensaban que la historia del mundo era mucho más extensa que la historia de salvación. Para algunos, la historia de salvación solo se refería al periodo bíblico entre los patriarcas y la obra de Jesús, en su lógica continuación hasta el fin de los tiempos, así la historia de salvación iniciaba solamente con la referencia a Abraham y el origen del pueblo de Israel⁸⁶. Evidentemente, ya no es claro que la historia de salvación no sea tan extensa como la historia universal, básicamente por la misma definición de la revelación como autocomunicación divina y de lo que Rahner llama existencial sobrenatural, pues donde hay un hombre hay posibilidad de autocomunicación divina y senda de salvación, para que se realice el plan divino. Dice nuestro autor: “Pero aquí hemos de decir ante todo que se da historia no solo de la salvación, sino también de la revelación en sentido auténtico donde quiera que existe una historia individual y colectiva de la humanidad”⁸⁷.

De lo anterior se puede concluir, con Rahner, que esta historia de salvación, que es coextensiva con la historia del mundo⁸⁸, es también historia de la revelación. Evidentemente, el historiador cristiano de las religiones no debe prejuzgar estas como meras acciones religiosas del hombre o como simples depravaciones de la búsqueda humana de constituir religiones, debe más bien ver con los ojos de la fe esa historia para interpretarla y descubrir la autocomunicación divina y no solamente el pecado humano.

Pero si él [el historiador] descubre una real y auténtica historia sobrenatural de la revelación –la cual, naturalmente, no puede estar consumada, pues solo se consume en Jesucristo, el crucificado y resucitado–, no hay que contradecirle *a priori* en nombre de la dogmática desde el carácter absoluto del cristianismo, sino que hay que incitarle a trabajar con

⁸⁶ *Ibíd.*, 181-183; 192-193.

⁸⁷ *Ibíd.*, 180.

⁸⁸ Rahner, “Historia del mundo e historia de la salvación”, 109-125. *Ídem*, *Curso fundamental sobre la fe*, 172-213.

objetividad en su historia de las religiones y a ver al hombre tal como este es: como el ser que se halla siempre y por doquier bajo la exigencia de la gracia y revelación de Dios mismo y que es siempre y en todas partes el pecador, que en su historia recibe esta gracia de Dios y por su culpa vuelve a corromperla una y otra vez.⁸⁹

Con esta perspectiva de la historia, la revelación y la salvación, se abre la posibilidad de descubrir la obra reveladora y salvadora de Dios a todos los hombres, en todos los tiempos, logrando así la relación adecuada entre revelación y salvación en el tiempo humano, en el cual de muchas maneras podemos descubrir el bien de Dios que se autocomunica y las respuestas adecuadas e inadecuadas del hombre, y esto sin poner en discusión el carácter absoluto del cristianismo⁹⁰.

En consecuencia con las conclusiones de Rahner, aparece el desarrollo teológico de J. Dupuis. Plantea su pensamiento a partir de un análisis de distintas maneras de enfocar la relación entre historia universal, historia de la revelación e historia de la salvación. En primer lugar, recuerda la opinión de la que es testigo K. Barth cuando dice: “las otras religiones no son más que incredulidad”, pues para esta corriente la historia de la salvación y de la revelación solo comienza en Abraham; es imposible descubrir fuera de la historia sagrada de Israel una acción divina directa, rechazando toda implicación directa de Dios en la historia universal. Luego presenta brevemente la posición de Daniélou⁹¹ y Von Balthasar⁹², los cuales ven como única historia de revelación la del judaísmo y el cristianismo. Las demás religiones del mundo solo tienen algún sentido en la medida en que llevan al cumplimiento en Jesucristo, y son simples búsquedas humanas del encuentro con Dios, que en nada se ha comprometido con la historia universal⁹³. Frente a esta posición rechaza J. Dupuis la idea de prehistoria de la salvación, como ilógica, dice:

⁸⁹ Ídem, *Curso fundamental sobre la fe*, 193.

⁹⁰ Más adelante dedicaremos nuestro tiempo a la comprensión del concepto de lo absoluto del cristianismo.

⁹¹ Daniélou, *Le mystère du salut des nations*, 146.

⁹² Von Balthasar, *Teología de la historia*, 144.

⁹³ Dupuis, *Jesucristo al encuentro de las religiones*, 155-161. Ídem, *El cristianismo y las religiones*, 146-147.

También hay que rechazar la idea de una “prehistoria” en la que la salvación y la revelación estarían separadas una de otra. Esta concepción ha dado origen a dos visiones diferentes de la historia de la salvación, ambas indebidamente mutiladas. Según la primera, tal prehistoria implicaba alguna revelación (natural) de Dios por medio de la realidad creada, pero se mantenía impenetrable a la salvación; según la otra visión, la salvación divina era posible, durante tal prehistoria, para los individuos, pero la automanifestación divina o revelación (sobrenatural) habría permanecido oculta en el futuro hasta la revelación de Dios a Abrahán.⁹⁴

Para J. Dupuis, lo más teológico es afirmar que la historia del mundo y la historia de la salvación son coincidentes, porque la historia de Dios con la humanidad implica del principio al fin la auto-comunicación divina y la salvación consecuente. Lo anterior logra la vinculación entre revelación y salvación, además de hacer clara la misma extensión para la historia profana y la historia de la salvación. Para que nos quede más claro, vale la pena citar el siguiente texto:

A pesar del diferente “objeto formal”, hay que afirmar que la historia del mundo y la historia de la salvación son coincidentes y tienen la misma extensión; además, como la historia humana es, desde el principio hasta el final, la historia de Dios-con-la-humanidad, hay que decir que implica desde el principio y en todo momento tanto la autorrevelación divina como la salvación. La inequívoca afirmación neotestamentaria según la cual Dios “quiere [*thelei*] que todos los hombres se salven” (1Tm 2,4) no supone nada que sea menos que esto. Y la universal voluntad salvífica de Dios no puede quedar reducida a una especie de deseo o veleidad condicional e ineficaz, tal voluntad divina solo está sujeta a la condición de la libre aceptación, por parte de cada persona humana, de la gratuita automanifestación y autodonación de Dios. Es parte de la tradición cristiana afirmar que el género humano ha sido simultáneamente y desde el principio creado y llamado por Dios a participar de la vida divina. El único orden concreto en que la humanidad se ha encontrado en la historia es el “orden sobrenatural” que implica el ofrecimiento de la auto-comunicación de Dios mediante la gracia. Tal orden del mundo y de la historia lleva siempre consigo –de un modo o de otro– una automanifestación divina y el ofrecimiento de la salvación.⁹⁵

⁹⁴ *Ibíd.*, 147.

⁹⁵ *Ídem*, *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, 322-323.

Como vemos, Dupuis está claramente de acuerdo con la posición expresada por Rahner, en la cual se apoya para sostener su punto de vista que lo lleva a proponer, como solución al problema del pluralismo religioso, un avance teológico centrado en una cristología trinitaria, que permite un especial uso de la categoría “Reino de Dios”. Para Dupuis, es necesario aclarar que el Reino de Dios no puede ser confundido con la Iglesia, son realidades diversas, que se relacionan⁹⁶. En segundo lugar, es una realidad ya presente y en construcción que llegará a plenitud al final de los tiempos. En tercer lugar, relaciona el Reino de Dios de manera especial, con Jesucristo, con lo cual se señala el énfasis cristológico. En cuarto lugar, se enfatiza la relación del Reino de Dios con la actual economía del Espíritu Santo; recordando que no hay una economía del Señor y otra del Espíritu, sino que, por el contrario, la única salvación, en este ciclo histórico actual, está particularmente marcada por el Espíritu que conduce a la humanidad a la construcción del Reino de Dios. Con lo anterior, Dupuis piensa posible una propuesta reino-céntrica, en la que los cristianos y las demás creencias unen a los hombres en la construcción del Reino de Dios, implantado por Jesús y llevado adelante por el Espíritu Santo⁹⁷.

Esos primeros avances sobre el tema del Reino de Dios, los complementará años después profundizando su comprensión teológica sobre la universalidad de dicho Reino. Dice Dupuis:

A través de la participación en el misterio de la salvación, los seguidores de otras tradiciones religiosas son miembros del reino de Dios ya presente como una realidad histórica. ¿Se sigue de ello que las propias tradiciones religiosas contribuyen a la construcción del reino de Dios en el mundo? Para comprobar que es así, hay que recordar –como hemos afirmado anteriormente– que no se puede separar la vida religiosa personal de los seguidores de otras tradiciones, de la tradición religiosa a la que pertenecen y por medio de la cual expresan de una manera concreta su vida religiosa [...]. Por consiguiente, las tradiciones religiosas

⁹⁶ Para profundizar en este tema se puede véase Sartori, “*Subsistit in*. Criterion of ‘Truth and History’ in Interreligious Dialogue”, 86-100. Sullivan, “El significado y la importancia del Vaticano II de decir, a propósito de la Iglesia de Cristo, no ‘que ella es’ sino que ella ‘subsiste en’ la Iglesia católica romana”, 607-616.

⁹⁷ Dupuis, “The kingdom of God and Worl Religions”, 530-544.

contribuyen, de una manera misteriosa, a la edificación del reino entre sus seguidores y en el mundo. Ejercen, con relación a sus propios miembros, una cierta mediación del reino –sin duda diferente de la que opera la Iglesia–, aunque es difícil formular una definición teológica precisa de esta mediación.⁹⁸

Hacerse partícipes de la construcción del reino histórico en el mundo sería pues, de alguna manera, obra de todas las religiones, dejando claro que la mediación de la Iglesia es fundamental y que las otras religiones lo harían de manera solo conocida por Dios. La relación entre revelación e historia se hace peculiarmente presente en la construcción del Reino de Dios.

J. Dupuis responde a la recensión de A. Toniolo⁹⁹, que cuestiona su perspectiva sobre la historia de la salvación, aclarando lo siguiente:

...la automanifestación divina a través de la historia entera de la humanidad tiene lugar inseparablemente bajo la doble forma de palabras y obras; es decir, a cada paso y de algún modo hay revelación y salvación. Tal afirmación va ya expresada por la teología del Antiguo Testamento, según la cual las funciones de la sabiduría divina, del Logos y del Espíritu, universalmente presentes en la historia de la humanidad, se entrecruzan mutuamente para presentar sea palabras divinas o gestos divinos [...]. En todas partes Dios se manifiesta personalmente, lo hace a través de palabras y gestos inseparablemente (cf. *Dei Verbum* 2): de hecho las palabras son por sí mismas signos eficaces de salvación y gestos portadores de revelación.¹⁰⁰

La relación entre la revelación y la salvación se manifiesta más claramente gracias a la visión de la *Dei Verbum* 2, en la que se muestra que la revelación se da a partir de palabras y obras, superando así la antigua imagen de la revelación solo como doctrina¹⁰¹.

⁹⁸ Ídem, *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, 507-508.

⁹⁹ Toniolo, “Forum ATI. Una teologia cristiana delle religioni. Considerazioni a partire dalla recente pubblicazione de Jacques Dupuis”, 285-293.

¹⁰⁰ Dupuis, “La teología del pluralismo religioso revisitada”, 679 (traducción propia).

¹⁰¹ Torres Queiruga, *Repensar la revelación*, 51-85.

En la relectura que realiza Dupuis de la propuesta rahneriana, acepta las ideas centrales de la relación entre revelación y salvación, pero más aún resalta la manifestación de la “historia de la salvación trascendental” en la historia de las religiones en general y de las religiones en particular. En esta historia concreta se presenta claramente la salvación que Dios ofrece, manteniendo la diferencia entre historia general de la salvación e historia especial de la salvación. Afirma Dupuis: “Estas [las religiones] pueden cumplir la función de mediación histórica de la experiencia trascendental, sobrenatural, de Dios como revelación divina, y por ello ‘provocan’ positivamente la salvación”¹⁰².

Luego nos ofrece un avance de frente a Rahner al hablar de las alianzas, en este marco de comprensión general sobre la historia y la relación entre revelación y salvación. Siguiendo la tradición habla de cuatro alianzas de Dios con la humanidad: la que se da con la humanidad entera en Adán, hablando de una “revelación primitiva”; la alianza con Noé, que es la alianza con las naciones, las tradiciones religiosas serían expresión de esta alianza anterior a aquella con el pueblo de Israel; la alianza con Abraham y Moisés, que es la alianza con el pueblo de Israel; por último, la alianza definitiva con toda la humanidad en Jesucristo. Estas alianzas muestran las manifestaciones salvíficas de Dios en la historia humana. La historia general de la salvación se vería en las dos primeras, la historia especial de salvación se expresaría en las dos últimas¹⁰³. Centra su atención especialmente en una teoría usada para hablar de la relación con el judaísmo, se refiere a aquella alianza como la nunca derogada¹⁰⁴, así termina por ver una sola alianza en doble camino para judíos y paganos en Jesucristo. Otro autor, citado por Dupuis, termina pensando algo que va más allá:

En conclusión, D’Costa propone como la visión más coherente la de “muchas alianzas posibles dentro de una única historia de revelación que alcanza en Cristo su cumplimiento normativo pero proléptico”. Y

¹⁰² Dupuis, *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, 324.

¹⁰³ Ídem, *Jesucristo al encuentro de las religiones*, 162-165.

¹⁰⁴ Lohfink, *La alianza nunca derogada*, 136. En esta obra el autor concluye que descubre una sola alianza con dos caminos de salvación, uno para los judíos y otro para los cristianos.

añade que “la relación de cristianismo con el judaísmo debería servir de catalizador para reorientar la actitud del cristiano hacia las religiones del mundo”.¹⁰⁵

Para Dupuis, la dicotomía entre la alianza con Israel y la alianza en Jesucristo desaparece, “la salvación llega a los judíos a través de la alianza concluida por Dios con Israel y llevada a perfección en Jesucristo. La alianza sigue siendo todavía hoy un camino de salvación, pero no independiente del acontecimiento de Cristo”¹⁰⁶.

Las alianzas parecerían ser modalidades de la implicación de Dios en la historia humana, por medio de su logos; por ello, Dupuis las llama “logofanías”, y por su medio estaría, por decirlo de alguna manera, como probando la irrupción en la historia que llegará a plenitud en Jesucristo. Aclara Dupuis: “Como tales, la relación que se establece entre ellas no es la propia de lo viejo que se vuelve obsoleto con la llegada de lo nuevo que lo sustituye, sino la de la semilla que ya contiene, en promesa, la plenitud de la planta que brotará de ella”¹⁰⁷. Así se puede entender la alianza con Noé, en la cual las religiones de todos los pueblos extrabíblicos se verían representados; ellos son pueblo de la alianza después del diluvio, que sería una alianza cósmica, a la que Dios permanece fiel como aparece incluso en el texto de Isaías: “Será como las aguas de Noé, cuando juré que no azotarían nunca más la tierra; así he jurado que no volveré a irritarme contra ti y a amenazarte. Los montes podrán desplazarse, las colinas podrán removerse, más mi amor no se apartará de ti, ni mi alianza de paz se moverá –dice Yahveh, que te quiere–” (Is 54, 9-10).

Se señala entonces que la alianza cósmica que se ha dado con Noé, tiene un valor permanente, pues lo que es cierto para el judaísmo y cristianismo, valdría de modo análogo para el caso de la alianza en Noé. Es cierto que hemos distinguido con Rahner entre historia de la salvación general y especial, pero tal distinción no debe conducirnos a una exclusión total de la revelación-salvación de los pueblos no judeo-cristianos. Como dice Stoekle: “Israel y los pueblos

¹⁰⁵ Dupuis, *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, 344.

¹⁰⁶ *Ibíd.*, 345.

¹⁰⁷ *Ibíd.*, 334-335.

paganos tienen una base común: son aliados del Dios verdadero”¹⁰⁸. Para algunos, esto no es comprensible porque consideran que las religiones extrabíblicas están muy marcadas por el mito, pero no podemos negar que lo mismo sucede en principio con textos bíblicos como los once primeros capítulos del Génesis. El mismo relato del diluvio y Noé están marcados por una fuerte presencia del mito; sin embargo, la enseñanza que transmite es la relación de alianza de los pueblos con Dios. En la relación de Israel con Dios, en el Antiguo Testamento, hay una evolución que permite al pueblo ir progresando y reinterpretando su historia, en un proceso en el cual el mito tiende a desaparecer, dando cabida a una relación con Dios cada vez más clara y madura, pasando a una concepción más histórica, donde Jesús estará al centro¹⁰⁹. Concluamos esta parte con Dupuis:

Con todo, la progresiva evolución de una concepción mítica a una concepción histórica, cuando pasamos de la tradición extrabíblica a la tradición judeocristiana, no debe ensombrecer el hecho de que ya la religión cósmica comunica una relación de alianza de Dios con los pueblos, expresada a través de la mediación de la historia y la leyenda. Y la función reveladora del mito de la religión extrabíblica no ha llegado a su fin con la llegada de la conciencia histórica.¹¹⁰

Ahora bien, un teólogo de nuestro tiempo, Torres Queiruga, habla de una nueva categoría para comprender la autocomunicación divina, la cual, a nuestro parecer, se relaciona profundamente con lo que hemos tratado hasta el momento: la revelación como mayéutica histórica. Esta concepción, como veremos, nos ayudará a dar mayor solidez a nuestra manera de comprender la autorrevelación divina y la salvación en Jesús. Podemos decir, sin lugar a equivocarnos, que la tensión entre lo intrínseco y lo extrínseco de la revelación se puede superar comprendiendo esta propuesta teológica¹¹¹.

¹⁰⁸ Stoeckle, “La humanidad extrabíblica y las religiones del mundo”, 1152.

¹⁰⁹ Dupuis, *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, 345-347.

¹¹⁰ *Ibid.*, 347.

¹¹¹ Torres Queiruga, *Repensar la revelación*, 17-184; *Ídem*, *Del Terror de Isaac al Abbá de Jesús*, 9-96; *Ídem*, *Diálogo de las religiones y autocomprensión cristiana*, 11-38. En estas obras presenta su concepto de revelación y sus posibles implicaciones.

Para comprender la propuesta debemos partir de la visión del sobrenatural que Torres Queiruga asume y que, por lo mismo, está a la base de su pensamiento. No se puede comprender lo natural como un todo, acabado en sí mismo, sobre el cual llega una especie de agregado que podemos llamar sobrenatural¹¹². Al respecto, Rahner afirmará la inexistencia de una posible “naturaleza pura”, la relación entre naturaleza y gracia es tal que no es pertinente hablar de una gracia totalmente extrínseca que venga sobre lo natural; a fin de cuentas, la creación entera es fruto del acto divino y la creación está marcada por la gracia, así en la naturaleza la gracia divina se manifiesta y expresa, y desde ella se hace teología¹¹³.

Para hacer su aporte, Torres Queiruga analiza las diversas tendencias de comprensión de la revelación. Tal análisis lo realiza desde las diferentes dimensiones: acentuando la dimensión divina, en teología descendente, con ejemplos como Barth y Von Balthasar, donde se reconocen los aportes, pero no se deja de ver la debilidad por la poca atención a las mediaciones humanas¹¹⁴, como dice nuestro autor: “De ese modo, la pregunta crítica y la mediación histórica quedan acalladas y al sujeto moderno –inevitablemente poscrítico– no se le facilita el acceso a su comprensión y aceptación”¹¹⁵. Así mismo, al acentuar la dimensión subjetiva, en teología ascendente, con ejemplos como Bultmann, Tillich y Rahner, las posiciones son muy variadas y resaltan de diversas maneras al sujeto; estas posiciones dan origen a la renovación teológica y en especial a la de la revelación. Finalmente, al acentuar la dimensión histórica aparece la concepción personalista de Buber, Rosenzweig y Lévinas, para los cuales la revelación es comunicación viva y personal, desde sus

¹¹² En este punto acepta la propuesta y reflexión del siglo XX sobre el tema. Tal vez el más marcado aporte sobre el tema será el de H. de Lubac.

¹¹³ Rahner, “Nature and Grace”. 809-823. Estas perspectivas quedan claramente aceptadas en los primeros capítulos de la obra central de Torres Queiruga sobre el tema. Véase Torres Queiruga, *Repensar la revelación*, 17-114, especialmente 264-269.

¹¹⁴ Puede verse el rechazo de Von Balthasar a las posiciones de Teilhard y Rahner, pues, a su parecer exageran el énfasis en las mediaciones humanas, crítica que funda en el rechazo del idealismo de Kant y Hegel; Von Balthasar, *Seriedad con las cosas*, 13-141.

¹¹⁵ Torres Queiruga, *Repensar la revelación*, 103.

diversas visiones. Además, Pannenberg, Cullmann y Schillebeeckx mostrarán que la revelación esencialmente tiene que ver con la experiencia humana, en especial, la histórica¹¹⁶.

En este análisis, Torres Queiruga ve dos momentos de la revelación, “la revelación en su acontecer originario”¹¹⁷ y “la revelación como mayéutica histórica”¹¹⁸. El primer momento se refiere al nacimiento mismo de la revelación y el segundo señala, por medio de la mayéutica histórica, cómo la revelación hace de “partera” para que el oyente descubra la realidad puesta al descubierto por la revelación¹¹⁹.

El acontecer originario de la revelación es analizado por este autor desde diversos ángulos teológicos. El nacimiento mismo de la revelación, su condición histórica, etc. Dice Torres Queiruga:

El proceso revelador se muestra, por fuerza, en su realidad de nacimiento continuo, de irrupción histórica, que transforma a quien la recibe y que, por reacción, crece ella misma gracias a las nuevas posibilidades abiertas por esa transformación. Dado que esto se realiza siempre en la interacción horizontal y expansiva de un gran grupo social, la revelación aparece, desde su misma raíz, no solo naciendo en la historia, sino *creando historia y realizándose en ella*.¹²⁰

Al destacar los diversos problemas que nacen del acontecimiento de la revelación, se preocupa Torres Queiruga por analizar la presencia de Dios en la realidad y al mismo tiempo como revelación. En este análisis concluye que: “Lo divino es siempre experimentado como ‘trascendencia activa’ que sale, por propia iniciativa, al encuentro del hombre; por eso, en definitiva, toda religión es considerada revelada”¹²¹. En este acontecimiento Dios está realmente presente a todo hombre, el cual capta la presencia divina como reveladora y entre esa multitud humana un pueblo, Israel, expresa tal

¹¹⁶ *Ibíd.*, 101-109.

¹¹⁷ *Ibíd.*, 185-261.

¹¹⁸ *Ibíd.*, 115-183.

¹¹⁹ *Ibíd.*, 115-117 y 185-186.

¹²⁰ *Ibíd.*, 185-186.

¹²¹ *Ibíd.*, 194.

experiencia a través de la historia de salvación contenida en la Sagrada Escritura. Además, agrega nuestro autor: “Que, según nuestra fe, esa historia culmina en la revelación total y definitiva de Dios en Jesús, el Cristo; [...] Que justamente en esa culminación aparece la presencia salvadora de Dios a todos los pueblos”¹²².

El énfasis de Torres Queiruga en la experiencia de la revelación como acontecimiento es insistencia en la realidad de encuentro de la revelación. Dios se vuelve al hombre para autocomunicarse, y el hombre, aprovechando su apertura fundamental a la trascendencia, se dispone para acogerla. Aquí cabría preguntarse hasta qué punto la experiencia de la revelación se ve en la Biblia; dice Sánchez Hernández:

En la Sagrada Escritura no encontramos directamente la voz del llamado de la revelación, sino su fuerza performativa-perlocutiva en la vida de los creyentes y de la comunidad de creyentes. Por eso, cuando nos acercamos a la Biblia, encontramos más un texto de narración que un discurso de argumentación, más lo que la revelación produce que lo que en ella se dijo.¹²³

La revelación tiene un carácter real como verdadera acción reveladora y el hecho es inteligible. Nuestro autor, después de su análisis, concluye diciendo que tal inteligibilidad es posible simplemente porque Dios no “llega” al hombre, sino porque siempre ha estado allí.

La unión con Dios no solo no llega a ser o se establece desde fuera, sino que está desde siempre constituyendo el ser de la criatura: la revelación no necesita “entrar” en la vida del ser humano, puesto que es la presencia viva de Aquel mismo que está sustentando su ser, suscitando su libertad y empujando su historia.¹²⁴

En este punto, vemos clara la relación con lo que ya hemos expuesto de Rahner y que aceptamos como base antropológica fundamental de la concepción de la autocomunicación divina.

¹²² *Ibíd.*, 196-197.

¹²³ Sánchez Hernández, ¿Qué significa afirmar que Dios habla?, 100.

¹²⁴ Torres Queiruga, *Repensar la revelación*, 200.

La revelación divina tiene su carácter de acontecer real entre Dios y el hombre, en la cual la acción de Dios aparece evidente para quien se sitúa frente a Él. Pero además, el acontecer real de la revelación se da por medio de símbolos, o sea, de manera indirecta, para poder decírsenos Dios mismo, de modo analógico, en nuestra realidad humana, histórica y fáctica. No olvidemos que la capacidad de acogida humana a tal autocomunicación divina es tan real como la actividad reveladora de Dios¹²⁵.

Pasemos al segundo momento para comprender, con mayor profundidad, la perspectiva y propuesta de Torres Queiruga sobre la revelación; veamos pues la “mayéutica histórica” de la revelación:

Dios no necesita romper milagrosamente e intervencionistamente la justa autonomía del sujeto para poder anunciarse en su inmanencia. La razón está en que no se trata de que “venga desde fuera”, con su inspiración a un receptor separado y lejano. Más bien se trata de lo contrario: Dios está ya siempre dentro, sustentando, promoviendo e iluminando la misma subjetividad, que por eso le busca y puede descubrirlo. En definitiva, la revelación consiste en “caer en la cuenta” del Dios que, como origen fundante, está ya dentro, habitando nuestro ser y tratando de manifestársenos.¹²⁶

Este autor comprende la revelación desde la categoría “mayéutica histórica”, con la cual relaciona al Dios que se manifiesta, con aquel al cual se le manifiesta; logra así una apertura del concepto, desde la realidad antropológica, en la cual el hombre en su realidad existencial trascendente¹²⁷ puede realmente descubrir al Dios que se revela en el mundo y en el hombre desde su propio contexto. Así el hombre, en el hecho de la revelación, se redescubre a sí mismo, porque conoce, encuentra y afirma su propio ser¹²⁸. Por eso podemos

¹²⁵ *Ibíd.*, 201-205.

¹²⁶ Torres Queiruga, *Fin del cristianismo premoderno*, 43.

¹²⁷ La categoría trascendental de K. Rahner no es del agrado de nuestro autor, pero su contenido sí. Aquí se haría referencia al existencial sobrenatural y a las posibilidades que dejó abiertas el método antropológico trascendental.

¹²⁸ Torres Queiruga, *Repensar la revelación*, 123-183. En la notificación de la CEE sobre la obra de Torres Queiruga se señala que esta concepción es demasiado inmanenista y poco clara. Diríamos que no supieron entender a nuestro autor en lo que quiere

decir que su comprensión de ese “caer en la cuenta” es la que lo lleva a la propuesta de la categoría de “mayéutica histórica”.

En todo esto la función de la palabra –o de la palabra-obra, palabra-signo...– es claramente mayéutica: ni llevar fuera de sí, ni hablar de cosas extrañas; al contrario, devolver al ser humano a su más radical autenticidad, despertándolo del sueño/ensoñación de las apariencias (cf. Rm 13,11), y aclarándole la realidad verdadera que es y está siempre llamado a ser desde su estar fundado en la acción creadora y salvadora de Dios. Esta, previa a toda noticia y a toda opción, estaba ya modelando la intimidad de todo hombre y mujer, llamándolos a su descubrimiento e invitándolos a la aceptación: “Cristo, el vencedor, el Kyrios que reina sobre todos los pueblos, está ya siempre allí a donde el predicador llega”. La palabra hace, con toda propiedad, de “partera” que trae esta presencia a la luz de la conciencia y a la visibilidad de la historia¹²⁹.

La categoría “mayéutica histórica”, expresa la dinámica real del proceso revelador. La experiencia reveladora se vive como dada por Dios, por medio de palabras, mandatos, etc. Esto fue brevemente presentado en el primer momento del acto revelador. Aquí nos interesa el hecho existencial en el que, quien recibe la revelación, es capaz hasta de dar la vida por ella. Quien recibe la revelación comienza un proceso de apropiación de la automanifestación divina, hasta tal punto que su interpretación de lo dado por Dios le impone la tarea de una experiencia interpretativa personal en la historia; pero que no se dirige solo al encuentro personal, sino también a la realidad comunitaria que tal experiencia implica. La recepción o apropiación de esta revelación es la que nos interesa¹³⁰.

Este proceso comienza en una iniciativa externa divina sin la cual no se daría ni se podría engendrar la fe en los creyentes. Tal proceso continúa en la apropiación que lleva de la experiencia del

decir, pues él no niega, sino que afirma el hecho original de la revelación misma sin negar nada de la fe, al contrario, profundiza en ella tratando de ir más allá. De esta acusación naturalista se defiende en su artículo sobre el tema. Ídem, “Aclaraciones sobre una notificación”, 463-472.

¹²⁹ Ídem, *Repensar la revelación*, 181.

¹³⁰ *Ibíd.*, 123-125.

Dios de Moisés a nuestro Dios, porque precisamente es tal el descubrimiento y apropiación de la autocomunicación divina, que no se ve referida solamente al individuo específico que pasó por ella, sino que se descubre el pueblo como llamado a participar de ese acto revelador. Dice Torres Queiruga: “Esta constatación es muy importante, porque muestra que en la apropiación comunitaria de la revelación se da una *dialéctica muy peculiar de exterioridad e interioridad*. Llega, ciertamente, desde fuera, pero solamente en cuanto remisión a la propia realidad e interioridad”¹³¹.

Es necesario aclarar que el uso que da Torres Queiruga a la mayéutica no es propiamente el concepto socrático. Dice el autor:

Se dan los elementos básicos: la palabra externa del mediador (del “mayeuta”) y la remisión del oyente a su propia realidad. El mediador con su palabra y con su gesto ayuda a los demás a descubrir la realidad *que ya viven y que ya son*, la presencia que *ya* los estaba acompañando, la verdad que desde Dios *ya* eran, están siendo y están llamados a ser. La palabra externa es necesaria, porque sin ella no se produciría el descubrimiento *–fides ex auditu–*; pero no remite el sujeto a fuera de sí mismo o de su situación, sino a dentro, en un proceso de reconocimiento y apropiación.¹³²

En esta categoría, la calificación de histórica dada a la mayéutica ayuda a comprender la revelación desde el avance mismo del concepto. Resalta dos cosas en particular: “(1) la libertad de Dios y (2) la novedad de la historia”¹³³. La mayéutica socrática busca la eclosión de lo siempre inscrito en el hombre, remitiendo a la teoría más que a la historia y a la gracia. Nuestro autor busca sinceramente, desde su fe, una manera de comprender la revelación desde esta categoría nueva de “mayéutica histórica”. La revelación debe ser vista pues, claramente, desde la doble realidad ya explicitada. En primer lugar, la revelación es respuesta real a las inquietudes del hombre, que descubrimos porque alguien nos lo anunció, y que aceptamos porque vemos claramente que es la respuesta justa a las preguntas

¹³¹ *Ibíd.*, 125.

¹³² *Ibíd.*, 131.

¹³³ *Ibíd.*, 133.

del hombre. Además, si la revelación de parte nuestra es “caer en la cuenta” de la divinidad que estaba ahí, es porque Dios mismo ha querido activa y realmente autocomunicarse al ser humano, por opción de su amor, siempre y a todos los hombres¹³⁴.

Pero esta categoría tiene un aspecto histórico, pues aunque el Dios que se manifiesta es eterno, lo hace en el contexto humano, que es histórico y evolutivo. Así la revelación divina se hace concreta solo en el marco humano, que lleva al hombre a su realización. Por ello dice Torres Queiruga que “la revelación, incluso una vez propuesta, sigue siendo llamada y desafío”¹³⁵. Simplemente, la revelación nos lleva a la verdad y así a descubrirla en nosotros, venciendo todo lo que nos impide descubrirla plenamente y hacerla vida. Así, la verdad que Dios nos revela es nuestra propia verdad, descubierta en este acontecer histórico:

Dios está realmente presente a todos los seres humanos; estos, en su experiencia religiosa, captan su presencia como revelación activa y salvadora; entre ellos hay un pueblo, el de Israel, que vive y expresa de un modo específico esa revelación, iniciando así la historia santa que aparece recogida en la Biblia.¹³⁶

Pero en este mismo contexto se nos hace necesario afirmar el punto fundamental de nuestra fe, que no es otro que la plenitud y definitividad de la revelación de Dios en Jesucristo. En la lógica de Torres Queiruga se hace necesario redescubrir a Jesucristo, como aquel que elimina toda ambigüedad de la vivencia de Dios en el proceso revelatorio, y la enriquece plenamente con su apertura total a la vida en la encarnación, muerte y resurrección. Además, es necesario afirmar que solo en este acto culminante aparece la presencia salvadora de Dios a todos los pueblos, no como algo totalmente novedoso, sino como aquello que buscaban sin ver claramente¹³⁷.

¹³⁴ Torres Queiruga, *Diálogo de las religiones y autocomprensión cristiana*, 14-18.

¹³⁵ Ídem, *Repensar la revelación*, 181.

¹³⁶ *Ibid.*, 196.

¹³⁷ Ídem, *Repensar la revelación*, 197. Sobre este punto vale la pena leer la notificación de la CEE. Conferencia Episcopal Española, *Notificación sobre algunas obras del prof. Andrés Torres Queiruga*.

Cuando se habla de la plenitud de la revelación en Cristo es necesario explicar dicha plenitud. Para Torres Queiruga, esa plenitud es “intensiva” y “extensiva”. La plenitud intensiva se refiere al hecho mismo de que solo en Cristo, Dios revela plenamente su presencia al hombre; pero además, Jesucristo es el modelo de respuesta humana a ese Dios que se revela. De esta manera, se hace real el amor salvador de Dios al hombre, haciendo posible una acogida sin deformaciones causadas por el pecado. Pero, es más, es plena porque toda la historia la recapitula Cristo, haciendo suyo todo el proceso revelador hasta el momento y abriendo para todos los demás hombres, de todos los tiempos, el acceso a esa plenitud. “Posibilidad real y actual, es decir, vivible y experimentable por cada nueva generación”¹³⁸.

Esta plenitud es también apertura histórica pues, como presencia del resucitado en la humanidad, es futuro siempre abierto a la construcción del proyecto, lo cual lo hace permanecer siempre como promesa escatológica. Esa plenitud “intensiva” de la revelación en Jesucristo es recapitulación del pasado y apertura a la construcción de futuro. Así, nuestra memoria o recuerdo se convierte en oportunidad constructora y realizadora de esta historia salvífica, en la cual se realiza la revelación, con el sentido dinámico que nos hace ver en cada momento histórico una relectura de la revelación de Cristo, actualizándola y universalizándola¹³⁹.

Igualmente, la capacidad de *universalización*, por la que todo Israel se apropiaba de lo acontecido a cualquier individuo o grupo de su historia, alcanza en Cristo el paroxismo: “se derrumba el muro” (Ef 2, 14), se eliminan las diferencias de varón o mujer, esclavo o libre, judío o griego (Gal 3,28). Ahora no es ya solo Israel quien puede apropiarse la revelación, sino el mundo entero: todas las gentes, todas las épocas y todas las culturas reciben la posibilidad de hacerse discípulos (Mt 28,20), de entrar en posesión de la incommensurable riqueza de lo manifestado por Dios en Cristo” (Ef 3,8)¹⁴⁰.

¹³⁸ Torres Queiruga, *Repensar la revelación*, 318.

¹³⁹ *Ibíd.*, 278-320.

¹⁴⁰ *Ibíd.*, 320.

Pero de inmediato nace la pregunta sobre esta pretensión de universalidad: ¿no es acaso una manifestación del más inocente etnocentrismo? Torres Queiruga responde:

Dado que procede por “emergencia” e intensificación del *fondo común* que es la presencia reveladora de Dios a todos los hombres, escapa a la limitación del primero, del excluyente. La universalidad cristiana no constituye un núcleo aislado, que solo a medida que se extiende va alcanzando lo que está afuera y le es externo y ajeno. Al contrario, parte desde dentro, de la misma experiencia de todos, sin negar todo lo que *también ellos* han descubierto a su modo en su conciencia, en su cultura y sobre todo en sus religiones.¹⁴¹

La respuesta del autor nos invita entonces a comprender la Universalidad por “emergencia” e intensificación. Con lo cual no se negaría la universalidad y no se dejaría de valorar la realidad y experiencia ajena. Todas las culturas y religiones tienen su propia experiencia, en la cual debe darse la universalidad de la revelación sin perder nada de lo verdadero y bueno. Por tanto, se ve que la pretensión de universalidad no es un añadido, sino que nace del carácter insuperable y universal de la revelación de Cristo, el Dios hecho hombre.

Algo así lleva a experimentar cómo él es el don de Dios para todos, que quiere ofrecerse a los demás. Pero no para violar su libertad, ni para imponerse, sino para ofrecerse, como dice Torres Queiruga: “Se trata –repitémoslo una vez más – de un ofrecimiento mayéutico, que no llama fuera de sí, sino al reconocimiento pleno de la propia realidad desde Dios”¹⁴².

Ahora aparece como consecuencia de esta universalidad intensiva, una universalidad extensiva que lleva a la reflexión sobre el encuentro con las religiones y las culturas¹⁴³. Para ello propone evitar dos tentaciones: el ver el cristianismo como el único lugar posible para la presencia de Dios y, en consecuencia, ver la elección divina como elemento exclusivista que lleva al rechazo de los demás

¹⁴¹ *Ibíd.*, 349.

¹⁴² *Ibíd.*, 386.

¹⁴³ Es de anotar que Torres Queiruga ve este tema más desde la teología de las religiones y la preocupación sincera por el diálogo humilde, equilibrado y constructivo.

como falsos. Más bien, vemos cómo todos los hombres y las mujeres están inmersos constitutivamente en su relación con Dios, y que las religiones tematizan tal relación real, “todas las religiones son, en principio, ‘verdaderas’”¹⁴⁴.

De lo que se trata es, pues, de ver el “tipo de verdad” que, en esa difícil y oscura pugna por captar la irradiación amorosa del Misterio, alcanza cada religión. La única dialéctica auténtica es entonces –¡y con cuánta cautela y cuántas precisiones será necesario proceder!– la de *verdadero/más verdadero* o, como en otro contexto decía con referencia a Eberhard Jüngel –y evitando todo juicio moralista–, la de *bueno/mejor* (no la de malo/bueno) (cf. Capítulo VI, 1.2). Y esto sabiendo que, en cuanto a su realización dentro de las limitaciones de una comunidad histórica, verdadero/más verdadero y bueno/mejor no pueden ser tomados *jamás* en sentido absoluto; la posibilidad de un “mejor saldo de conjunto” no debe ocultar la evidencia de que todo progreso humano comporta siempre una sombra de regreso, de que toda clara visión se paga con algún tipo de ceguera parcial, de que toda ganancia va acompañada de alguna pérdida¹⁴⁵.

De acuerdo con lo anterior, hay que decir que no se trata de renunciar a la experiencia revelatoria cristiana como plena y definitiva, pues quien ha vislumbrado a Cristo no puede dejarlo de lado. Pero es necesario entender que ello no excluye cuanto de verdadero y salvífico hay en las otras religiones. Lo mismo que no se puede pretender adueñarse de Dios, de su dinamismo y de su gratuidad. La revelación de Cristo sigue mostrándonos un Dios de todos y para todos. Por ello es importante saber que el cristianismo no misiona en medio del desierto, sino que sale al encuentro de otros rostros del Señor manifestados en las religiones y culturas del mundo¹⁴⁶.

Torres Queiruga ve un cambio de escenario que oscila peligrosamente entre el exclusivismo estrecho y el pluralismo indiferenciado. Todo ha cambiado en los últimos años, de visiones estrechas de la historia que solo se remontaba a unos seis mil años, se pasó a lo

¹⁴⁴ Torres Queiruga, *Repensar la revelación*, 390.

¹⁴⁵ *Ibíd.*, 391.

¹⁴⁶ *Ibíd.*, 391.

que nos presenta la paleontología, una historia humana que puede remontarse al millón de años. De un mundo reducido en el espacio a la zona mediterránea, a un mundo ancho de continentes habitados por culturas y religiones diversas. En fin, de un mundo donde el exclusivismo era comprensible, a un mundo donde el mismo parece incomprensible.

Por ello es entendible el paso al otro extremo, el universalismo indiferenciado de algunos, que termina quitando el sentido a todos. Pero fuera de lo anterior aparecen dos puntos álgidos: la concepción de verdad; de la verdad absoluta a la verdad como “consenso”, que parece oscilar entre los extremos del objetivismo al consensualismo; y de la valoración de la historia, al influjo de las religiones orientales que valoran la idéntica presencia vertical de lo Absoluto en cualquier momento del tiempo, del valor de la historia tensa entre el valor objetivo de la persona y la realidad de la maduración en el tiempo¹⁴⁷. En el mundo globalizado es comprensible, entonces, la apertura hacia el universalismo indiferenciado:

Por lo demás, basta una ojeada realista a las religiones para ver que, por muchas distinciones que se hagan, las diversas propuestas no pueden reducirse a simples variaciones equipolentes: no solo presentan desniveles profundos que afectan a la experiencia misma, sino que implican muchas veces contradicciones insuperables.¹⁴⁸

Al decir de Torres Queiruga, el universalismo indiferenciado es impracticable por dos razones. La primera, el valor de la realización histórica o cierto nivel de objetividad que atribuimos a unas religiones y a otras no. La segunda, es la historia interna de cada religión que muestra un esfuerzo constante de purificación, crítica y progreso, que expresa que no toda manera de vivir la religión es igualmente válida. “Por eso, *en cada momento* toda religión reconoce la

¹⁴⁷ *Ibíd.*, 395-397. La idea central es revisar el problema epistemológico, que con frecuencia oscila en el pensamiento actual entre los extremos, que generalmente son descritos con palabras terminadas en -ismo, por ejemplo: objetivismo y consensualismo. Todos los extremos serán vistos como exageraciones, que no permiten claramente las dificultades epistémicas. La relación entre objetividad y subjetividad está presente en la verdad.

¹⁴⁸ Torres Queiruga, *Repensar la revelación*, 397.

necesidad de una crítica que la haga más adecuada –o menos inadecuada– a la Realidad que intenta comprender, expresar y vivir”¹⁴⁹.

Pero si todas las religiones tienen algo de verdad, pero no todas pueden ser iguales, surge el problema del criterio para realizar ese discernimiento. La propuesta acogida por Torres Queiruga es: *la promoción de lo auténticamente humano*¹⁵⁰. A las críticas hechas por terminar haciendo depender la teología de las religiones de la antropología de cada época y a la de que esta idea de lo auténticamente humano pertenece a todas las religiones sin definir a ninguna, responde diciendo que lo humano es un concepto constitutivamente abierto¹⁵¹:

La única salida verdadera es la que constituye el riesgo y la gloria de todo lo humano: exponerse limpiamente a la oferta, esforzándose por reducir prejuicios teóricos o intereses egoístas, para intentar descubrir *si y en qué medida* una determinada oferta responde a la llamada auténtica del propio ser –de persona-en-comunidad– y le abre posibilidades verdaderas y fecundas.¹⁵²

La autocomunicación divina, o revelación, como hemos visto hasta el momento, tiene una clara relación con las realidades antropológicas e históricas. La íntima relación entre Dios y el hombre en la historia, debe ser comprendida a profundidad para poder aplicarla al desarrollo teológico de nuevos paradigmas, como por ejemplo el pluralismo religioso.

3. LA AUTOCOMUNICACIÓN DIVINA: ¿A ALGUNOS O A TODOS?

La autocomunicación divina es elemento central de la teología cristiana, pues es el punto de partida de la experiencia religiosa que llamamos fe. Nuestras creencias se fundan en que Dios ha querido

¹⁴⁹ *Ibid.*, 399. Lonergan, *Método en teología*, 111-113. Al hablar de la dialéctica del desarrollo religioso señala esta realidad de las religiones que reconocen la necesidad de la autocrítica y de los procesos de crecimiento y decrecimiento.

¹⁵⁰ Este criterio ya había sido sugerido por otros autores, como lo dice el mismo Torres Queiruga, citando a H. Küng y C. Geffré

¹⁵¹ Torres Queiruga, *Repensar la revelación*, 402.

¹⁵² *Ibid.*, 404.

comunicarse a los hombres y que nosotros hemos recibido dicha revelación divina en un proceso que va más allá de meras palabras o escritos, que es automanifestación misma de la divinidad al hombre en su realidad histórica.

Como hemos visto hasta el momento, la revelación es elemento clave de la autocomprensión del cristianismo y de su evolución en la historia como comunidad de creyentes. Sin embargo, en los últimos siglos esta comprensión de la revelación ha ido aclarándose, y, reinterpretada, se ha descubierto más rica aun de lo que se pensaba.

Aquí destacaremos los elementos que consideramos principales de este proceso de reinterpretación, que ha llevado a la visión más existencial de la autocomunicación divina, y de los efectos que ello puede tener en la autocomprensión cristiana frente a las demás religiones del mundo.

3.1 EL HOMBRE ABIERTO A LA REVELACIÓN

Algunos autores centran de tal modo su atención en el aspecto subjetivo, en el “caer en la cuenta” como diría Torres Queiruga, que terminan por relativizar el mismo acto revelador de Dios, interpretando la autocomunicación divina solo como un descubrimiento en la experiencia personal interior, sin mayores análisis de las consecuencias de tal hecho¹⁵³. No podemos caer en una comprensión unívoca de la revelación. Como hemos analizado hasta el momento, este es un concepto clave y complejo en la comprensión teológica, por lo cual no se trata de someterlo a nuestros intereses en la legitimación cristiana del pluralismo religioso; se trata de entenderlo para, desde él, contribuir al debate teológico sobre el pluralismo y el diálogo interreligioso.

¹⁵³ Al mismo Torres Queiruga lo acusan de modo poco claro, en la notificación de la Conferencia Episcopal Española de esa tentación, olvidando sus reflexiones sobre el acontecer originario de la revelación. Conferencia Episcopal Española, *Notificación sobre algunas obras del prof. Andrés Torres Queiruga*. José María Vigil, entre otros, habla del tema muy brevemente en su obra central, y sin demasiada reflexión teológica termina optando por una comprensión de la revelación más como proceso de reflexión religiosa, un tanto imanentista, que como encuentro existencial con un Dios que se autocomunica. Véase Vigil, *Teología del pluralismo religioso*, 81-91. Recordemos que este autor ha escrito muchos artículos sobre el tema del pluralismo religioso desde perspectivas muy diferentes a las que aquí tratamos.

Comencemos aceptando la hipótesis teológica de una posible apertura humana a la autocomunicación divina. Esta apertura aparece como necesaria en un proceso en el cual, si el hombre no cuenta con los recursos fundamentales necesarios para acoger esta autocomunicación divina, no podría recibirla. Por ello, el hombre recibe de Dios mismo esta capacidad, manifestando así una presencia de la gracia divina en él, que abre su existencia a la trascendencia divina.

La antropología teológica de K. Rahner, como ya lo hemos analizado, resalta esta dinámica de la gracia, en la que Dios, por su voluntad universal de autocomunicación divina y de salvación, hace a todo hombre capaz de acoger esta comunicación de Dios. Lo mismo acepta Torres Queiruga, asumiendo en parte a Rahner, y descubre a Dios que se revela al hombre por medio de esa apertura a la divinidad que es esencial a su ser.

Esta hipótesis es fundamental para comprender la acción de Dios en todo ser humano, y relacionar la voluntad salvífica universal con la autocomunicación divina, que se expresa, de manera específica, en el concepto del existencial sobrenatural. Así, la revelación histórica “categorial”, como dice Rahner, se da gracias a esta apertura previa y trascendental.

Esta idea central de la antropología rahneriana, permite a su vez una visión específica de la autocomunicación divina, que comprende la revelación como mucho más que una simple comunicación de doctrinas; pero además, pone en evidencia la voluntad de Dios de comunicarse graciosamente a todo ser humano. Así, si Dios quiere revelarse y salvar a todos, debe dar los medios que posibiliten en el hombre tal acción. Por lo anterior, si Dios quiere autocomunicarse y salvar a los hombres, no podría comprenderse una voluntad salvífica universal sin una voluntad revelatoria universal.

De la hipótesis antropológica de Rahner resulta, como consecuencia, la teoría de los cristianos anónimos. Rahner parte de una constatación: a pesar de la acción misionera de la Iglesia, muchos hombres y mujeres en el mundo no conocen a Cristo, y más aún, que los cristianos somos un pequeño rebaño en el mundo. Por otra parte, el cristiano está convencido de que solo en Cristo se puede encontrar la salvación. Su primera respuesta es consecuencia de la misma revelación: Dios quiere que todos los hombres se salven (cf. 1Tim 2,4).

En esa perspectiva, Rahner considera que todos los hombres deben tener una posibilidad de pertenencia a la Iglesia de Cristo de manera histórica concreta. Por esta senda de ideas llega no solo a la hipótesis de un posible teísmo general, sino, todavía más allá de un cristianismo anónimo. Cuando el hombre acepta radicalmente su propia existencia, allí afirma de veras la presencia de Dios. Lo cual está en plena concordancia con su teoría antropológica trascendental.

Esta presencia activa, escondida y desconocida de Dios en Cristo en otras tradiciones religiosas, tiene como fundamento su antropología. En el orden de la realidad concreto y sobrenatural, llevamos en nosotros algo más que una *potentia obedientialis* pasiva; en realidad, como vimos, todo hombre está, concreta y activamente, ordenado a la realización de la trascendencia por la recepción de la autocomunicación de Dios. La experiencia “trascendental” de Dios, inherente a todo ser humano, se hace históricamente concreta en el orden “categorial” o temático. Así podría alcanzar cierta concreción en las diferentes religiones de la humanidad, en las que habría una cierta mediación “categorial” de la experiencia trascendental, pero elevada de manera sobrenatural¹⁵⁴.

Hay un cristianismo implícito, anónimo.

...se da y debe darse una relación en cierto modo anónima y, sin embargo, real del hombre particular con la historia concreta de la salvación, y en consecuencia también con Jesucristo, en aquel que no ha hecho todavía la experiencia entera, concreta, histórica explícita y reflexiva en la palabra y el sacramento con esta realidad histórico-salvífica, sino que solo posee la relación existencialmente real de manera implícita en la obediencia a su referencia gratuita al Dios de la autocomunicación absoluta, la cual se hace presente históricamente, por cuanto este hombre asume sin reservas su existencia, y la asume en aquello que no puede pasar desapercibido ni administrarse en el riesgo de la libertad.¹⁵⁵

¹⁵⁴ Rahner, “Anonymous Christians”, 1491-1496; Ídem, “Christianity and the Non-Christian Religions”, 115-134; Ídem, “Church, Churches and Religions”, 30-49; Ídem, “Jesus Christ in the Non-Christian Religions”, 30-50; Ídem, “On the Importance of the Non-Christian religions for Salvation”, 288-295; Ídem, *Curso fundamental sobre la fe*, 363-374.

¹⁵⁵ Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, 357-358.

La propuesta de Rahner despertó diversas críticas¹⁵⁶. Las más fáciles de responder serían aquellas que tienen que ver con el lenguaje. Se dice que la designación de “cristianos anónimos” es ofensiva para los no cristianos; pero en realidad, Rahner usa el término en el marco cristiano para entender desde su propia fe la posible salvación de los no cristianos. Está dispuesto incluso a renunciar a la expresión de “cristianos anónimos”; a fin de cuentas, lo importante es la realidad que explica. A quienes lo acusan de definir a los otros en términos negativos responde que, para un cristiano, no hay nada más positivo que afirmar la presencia activa de Cristo en los otros. Y a quienes lo acusaron de imperialismo religioso y cultural les respondió que la universalidad de Cristo como salvador es el núcleo de la fe cristiana¹⁵⁷.

Para H. de Lubac, “la expresión ‘cristianismo anónimo’ es muy engañosa, porque no hace justicia a la novedad del cristianismo y su peculiaridad como único camino de salvación”¹⁵⁸.

A su vez, Von Balthasar parece haber hecho las críticas más incisivas¹⁵⁹. Descubre en la propuesta rahneriana una teoría cristológica evolucionista, que implicaría una desvalorización de la teología de la cruz, la cual reduciría la importancia del pecado y la necesidad de la redención. Para Von Balthasar, la antropología trascendental transformaría lo sobrenatural en una función de la naturaleza. Queda claro que lo que separa a estos dos autores es el fundamento antropológico trascendental de Rahner. Para Von Balthasar sería una propuesta demasiado inmanentista la que lleva a la teoría de los cristianos anónimos.

A lo sumo se podría decir que, mientras según Von Balthasar la novedad del acontecimiento de Jesucristo sería socavada por cualquier afirmación de una concreta orientación a él en la realidad de la humanidad, según Rahner, en cambio, sin tal orientación el acontecimiento no podría ser ni reconocido ni comprendido, cuando

¹⁵⁶ Ídem, “Osservazioni sul problema del ‘Cristiano anonimo’”, 677-697.

¹⁵⁷ Dupuis, *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, 214-216.

¹⁵⁸ *Ibíd.*, 216. Para mejor comprensión de las críticas de H. de Lubac, véase Lubac, *Paradoja y misterio de la Iglesia*, 155-159.

¹⁵⁹ Von Balthasar, *Seriedad con las cosas*, 93-105.

se encontrara en la historia a través de la revelación. Para Rahner, la humanidad concreta está “en busca” del misterio de Cristo; por esta razón, es posible encontrar el misterio aun antes de que sea reconocido categóricamente o temáticamente en el acontecimiento histórico¹⁶⁰.

Los cuestionamientos, hoy por hoy, van más allá. Para los pluralistas a ultranza, Jesucristo es tan salvador y revelador como lo puede ser cualquier otro en cualquier religión y cultura. Para otros, solo Jesucristo salva con una revelación explícita y aceptada, como lo postulan los fundamentalistas. Sería necesario entonces profundizar más los elementos de la revelación en una antropología trascendental, para dar una respuesta que vaya más allá de la hipótesis de “los cristianos anónimos”.

Con todo, esa propuesta no debe dejar de lado lo que la teología trascendental de Rahner nos ha permitido descubrir. Por ello, en nuestra posición es fundamental, como en la de Dupuis y Torres Queiruga, esta apertura del hombre a la autocomunicación divina. Además, podemos enriquecer todavía más esta visión del hombre abierto a la autocomunicación divina por medio de la filosofía de Lévinas. Es cierto que esta posición filosófica es muy diferente a la de Rahner, sin embargo, como vimos, nos ayuda a constatar la apertura del hombre al infinito, al totalmente Otro, por medio del encuentro con el rostro del otro, que se impone éticamente a nosotros, nos confronta y nos permite crecer hasta el punto del encuentro con Dios.

Si en el hombre mismo hay una apertura innata a la divinidad, que se autocomunica, su apertura a Dios a través del otro, muestra también que tal disponibilidad para el encuentro con el trascendente se da de manera no simplemente individual, sino también por la realidad intersubjetiva del hombre y por la “epifanía”, como dice Lévinas, del otro; y por su medio, del infinito que llamamos Dios. La confluencia de dos pensamientos diferentes, como el de Rahner y Lévinas, nos ayuda a comprender la idea fundamental de la apertura de todo hombre a la divinidad que quiere autocomunicarse.

¹⁶⁰ Dupuis, *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, 218.

3.2 LA PLENITUD DE LA REVELACIÓN EN JESUCRISTO

En la *Dominus Iesus* aparece claramente señalada la necesidad de afirmar la plenitud de la revelación en Jesucristo.

Para poner remedio a esta mentalidad relativista, cada vez más difundida, es necesario reiterar, ante todo, el carácter definitivo y completo de la revelación de Jesucristo, el Hijo de Dios encarnado, el cual es “el camino, la verdad y la vida” (cf. Jn 14, 6), se da revelación de la plenitud de la verdad divina: “Nadie conoce bien al Hijo sino el Padre, ni al Padre sino el Hijo, y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar” (Mt 11,27) (DI 5).

El uso del concepto de plenitud¹⁶¹ de la revelación en Jesucristo irrumpió en el Magisterio pontificio, cuando fue usado por Pio XI, en la carta encíclica dirigida al pueblo alemán sobre el nacionalsocialismo, *Mit brennender Sorge*:

En Jesucristo, Hijo encarnado de Dios, apareció la plenitud de la revelación divina: *Muchas veces y en muchas maneras habló Dios en otro tiempo a nuestros padres por ministerio de los profetas; últimamente, en estos días, nos habló por su Hijo* (Hb 1,1-2).¹⁶²

Este concepto fue reemplazando, poco a poco, la propuesta teológica que hablaba del cierre de la revelación pública con la muerte del último apóstol, teoría que había sido criticada desde los estudios histórico-críticos.

Como se ve en el magisterio eclesiástico, la plenitud de la autocomunicación divina en Jesucristo, implica que esta sea definitiva y completa (DV 2)¹⁶³, lo cual es fundamental en la creencia cristia-

¹⁶¹ El vocablo “plenitud” en español tiene dos posibles significados: totalidad o apogeo, referencia a integridad o a momento culminante de algo. Véase *Real Academia Española, Diccionario de la Lengua Española*.

¹⁶² MBS 19. La traducción de la *Mit brennender Sorge* que empleo es la oficial que se presenta en la página del Vaticano: *Vatican*, http://www.vatican.va/holy_father/pius_xi/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_14031937_mit-brennender-sorge_sp.html.

¹⁶³ Puede verse la investigación de A. Novo sobre el tema de la plenitud en Jesucristo y sus efectos en la comprensión del diálogo interreligioso. Novo, *Jesucristo, plenitud de la revelación*, 9-276.

na. De ahí que nuestro interés aquí sería esclarecer el sentido de esa plenitud en Jesucristo. Como vimos al explicar el pensamiento de Torres Queiruga al respecto, tal plenitud puede ser a la vez intensiva, refiriéndose a que esta se da solo plenamente en Cristo, y extensiva, refiriéndose a una universalidad de la revelación a todas las religiones y culturas. Para J. Dupuis, en cambio, es preferible hablar de Jesucristo como la palabra decisiva de Dios al mundo. Dice incluso que Jesucristo lleva a plenitud la revelación citando el concilio Vaticano II (*DV* 4). Insiste Dupuis en el hecho de que tal plenitud no se da en la palabra escrita del Nuevo Testamento; recuerda más bien que los escritos neotestamentarios son la memoria auténtica de la revelación en Jesucristo, y por lo mismo, se convierten en la *norma normans* para la fe de la Iglesia de todos los tiempos. En realidad es Jesucristo, la persona del Verbo encarnado, la plenitud de la revelación. Entendiendo tal plenitud no cuantitativa sino cualitativamente, pues por su identidad personal de Hijo de Dios se le descubre como el culmen de la palabra revelada:

Si la revelación divina alcanza su plenitud cualitativa en Jesús, es porque ninguna revelación del misterio de Dios puede igualar la profundidad de lo que sucedió cuando el Hijo de Dios encarnado vivió en clave humana, en una conciencia humana, su propia identidad como el Hijo de Dios. Esto es lo que sucedió en Jesucristo, y esto es lo que está en el origen de la revelación divina que nos entrega.¹⁶⁴

Es necesario aclarar que tal plenitud no es óbice para la presencia reveladora de Dios de manera universal en los profetas de otras religiones:

La plenitud cualitativa –o, digamos, la intensidad– de revelación en Jesucristo no es un obstáculo, ni siquiera después del acontecimiento histórico, para una autorrevelación divina permanente a través de los

¹⁶⁴ Dupuis, *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, 369. Es importante confrontar esta propuesta con la Notificación de la Congregación de la Doctrina de la Fe a este respecto en los numerales 3 y 4, a propósito de la unicidad y plenitud de la revelación en Cristo. Véase Congregación para la doctrina de la fe, “Notificación a propósito del libro del Rvdo. P. Jacques Dupuis, S. J., *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*”. Para ser claros, creemos que la visión de Dupuis no va en contra de lo que expone la Congregación.

profetas y los sabios de otras tradiciones religiosas, como, por ejemplo, a través del profeta Mahoma. Esa revelación sucedió, y continúa sucediendo en la historia. Pero ninguna revelación puede superar o igualar, antes o después de Cristo, la que se nos concedió en él, el Hijo divino encarnado.¹⁶⁵

Sin embargo, afirma Dupuis, que esta revelación es relativa, no relativista, pues la conciencia humana de Jesús, aunque es la del Hijo, sigue siendo humana y, por lo mismo, una conciencia limitada. Por ello, ni siquiera la conciencia humana del Hijo de Dios¹⁶⁶ puede agotar todo el misterio divino. Pero no debemos olvidar que es esta experiencia humana de Jesús, la de ser el Hijo de Dios encarnado, la que le permite traducir en lenguaje humano el misterio divino que reveló¹⁶⁷.

Lo que expresa Dupuis es que la plenitud de la revelación en Jesucristo es insuperable, pero eso no quiere decir que no podamos afirmar que Dios sigue autocomunicándose a los hombres del mundo actual. Como afirmaba San Agustín, hay profetas en la Iglesia y también es posible descubrirlos en otras tradiciones religiosas. Así, en la Iglesia sigue realizándose la revelación en Jesucristo, y fuera de ella puede ser sugerida o vista a través de rostros incompletos de él como auténticos fragmentos del misterio revelado en Jesucristo¹⁶⁸.

Por último, la propuesta de Dupuis quiere hablar de la revelación como diferenciada y complementaria. Básicamente piensa que la Palabra decisiva no excluye otras palabras, más bien, las supone. Dicha palabra divina se haría presente, no solo en el Antiguo y Nuevo Testamento, sino también en los escritos sagrados de las naciones¹⁶⁹. Esta hipótesis la presenta distinguiendo periodos; primero,

¹⁶⁵ *Ibíd.*, 370.

¹⁶⁶ Véase para mayor profundización sobre este tema: Dupuis, *Introducción a la cristología*, 181-230.

¹⁶⁷ *Ídem*, *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, 369.

¹⁶⁸ *Ídem*, *El cristianismo y las religiones*, 189-190.

¹⁶⁹ Deben tenerse en cuenta las afirmaciones al respecto que hace la *Dominus Iesus* en el número 8, en el cual recuerda que no pueden ponerse al mismo nivel la Biblia y los libros sagrados de las otras religiones, en los cuales tampoco deben negarse los elementos de gracia y de verdad.

uno en el cual se contendrían palabras secretas, que incluso estarían presentes en los escritos de otras religiones y que serían indicios; segundo, otro en el cual Dios habla a Israel de modo especial, de lo cual es testimonio escrito el AT; y un último periodo en el cual Dios da su Palabra al mundo, el Verbo encarnado, que sería aquel del cual el Nuevo Testamento da testimonio. Hacia el último periodo estarían dirigidos los dos primeros, aunque en grado diverso. De lo anterior surge la pregunta por cómo se entienden los siguientes conceptos: “Palabra de Dios”, “inspiración” y “escrituras sagradas”. Según Dupuis, serían términos análogos que se aplicarían a cada uno de los diversos periodos de una revelación progresiva y diferenciada¹⁷⁰:

La revelación es progresiva y diferenciada. Se podría incluso decir –sin que ello vaya en detrimento del carácter decisivo del acontecimiento Cristo– que entre la revelación dentro de la tradición judeocristiana y la exterior a ella existe una verdadera complementariedad. Y, de manera equivalente, se podría decir que entre los libros sagrados de las otras tradiciones religiosas y el corpus bíblico se puede encontrar una complementariedad semejante. “La verdad tiene dos ojos”, como se ha recordado anteriormente; y el mismo Dios que habló en la historia por medio de sus profetas fue el que habló también a los videntes en el secreto de sus corazones. Toda verdad viene del Dios que *es Verdad* y debe ser honrada como tal, cualquiera que sea el canal por el que llega a nosotros.¹⁷¹

Evidentemente, es necesario un discernimiento para separar la verdad divina de lo que no lo es; aprendiendo a descubrir lo que nos ayude a comprender más profundamente aquello que de modo pleno y claro nos fue revelado en Cristo. Seguramente la cercanía a las otras tradiciones religiosas puede ayudar a una más profunda comprensión de lo que ya nos fue manifestado claramente, y que contemplamos siempre en Jesucristo. Lo cual no quiere decir que la revelación en él no sea plena y perfecta sino, que la verdad en el Espíritu, presente así sea como “semillas del verbo”¹⁷² en otras religiones, puede ayudar a nuestra profundización del misterio divino

¹⁷⁰ Dupuis, *Hacia una teología cristiana*, 370-372.

¹⁷¹ *Ibíd.*, 372-373.

¹⁷² Término que ya hemos analizado en otra parte de nuestra investigación.

manifestado en Jesucristo. La complementariedad no negaría la plenitud y perfección de la revelación en Cristo, más bien nos ayudaría a profundizar su conocimiento y comprensión.

El aporte que podemos descubrir de nuestro modo de comprender la revelación, y su plenitud en Jesucristo, no es otro que mostrar el culmen de la intensidad de la autocomunicación divina en Jesucristo, a la vez que vislumbrar otros signos de esa misma revelación divina en las demás religiones del mundo, con lo cual no se quiere hablar de complementariedad en la revelación, lo que podría indicar que falta algo en aquella, sino de una diversidad en las maneras de la autocomunicación divina, que llegan a plenitud en Jesucristo.

Dejemos en claro que si nuestras propuestas de comprensión se hacen en el marco del cristianismo, no podemos evitar como accidental el tema de la plenitud de la revelación en Jesucristo; ignorar este punto central de la fe, señalaría una renuncia a la autocomprensión cristiana, para poder dialogar a cualquier costo. Por lo anterior no consideramos posible hacer propuestas que conduzcan a un posible diálogo desde el terreno ajeno; esto haría poco serio el diálogo, al dejar de lado lo que en cada creencia es fundamental, y en especial, para el cristianismo, la plenitud de la revelación y salvación en Jesucristo¹⁷³.

3.3 LA VOLUNTAD SALVÍFICA UNIVERSAL Y LA AUTOCOMUNICACIÓN DIVINA

La pregunta por la relación entre una voluntad salvífica universal y la salvación de los no cristianos, dio inicio al estudio que permitió la hipótesis de los “cristianos anónimos” y continuó siempre latente bajo las diversas posturas que sobre el tema se han desarrollado. Por ejemplo, para Ratzinger la relación entre el salvador único, que

¹⁷³ Kaufman, “Diversità religiosa, coscienza storica e teologia cristiana”, 61-79. En su exposición, este autor sugiere un diálogo interreligioso desde los términos propios de los otros, pidiendo al cristianismo renunciar a las propias categorías, pues a su parecer los cristianos debemos ser capaces de renunciar a todo para lograr una verdadera paz en nuestra era. Tal propuesta, de acuerdo con lo visto, no parece ni sincera ni real, pues un diálogo que renuncia a las especificidades de cada cual no enriquece a ninguno y, por lo mismo, daría fundamentos endebles para la deseada paz religiosa en el mundo de hoy.

es Jesucristo (Hch 4,12), y la voluntad salvífica universal (1Tm 2,4) debe ser analizada desde la cuestión acerca de la verdad, más que simplemente desde el asunto práctico del diálogo entre las culturas y las religiones¹⁷⁴. Para algunos, la tensión teológica entre Jesucristo como único salvador y la voluntad salvífica universal es irreconciliable, por ello sus opciones niegan una función única y universal de Jesús¹⁷⁵. Para otros, el equilibrio entre las dos afirmaciones teológicas es fundamental, como por ejemplo en J. Dupuis, los seguidores de las teorías del cumplimiento, etc.

Para nosotros es fundamental comprender la relación entre revelación y salvación, pues de esta comprensión se deriva la posibilidad de legitimar, desde la fe cristiana, el pluralismo religioso. Necesitamos salvaguardar los fundamentos de la fe, y a la vez valorar adecuadamente las otras religiones del mundo.

Nuestra opción de comprender al hombre como abierto a la revelación, conduce a una comprensión de la autocomunicación divina como gracia; a fin de cuentas, quien se da en la autocomunicación es Dios mismo y así, no solo nos dice quién es, sino que nos diviniza con su comunicación elevándonos a su nivel. Tal acción divina, que es a la vez revelatoria y divinizante, es la que logra la salvación del hombre.

Cuando el cristianismo entendía la revelación solo prevalentemente como comunicación de doctrinas, su relación con la salvación no parecía tan indisoluble. Por ello, caer en la tentación del exclusivismo cristiano, era consecuencia de una manera muy material de comprender la revelación, haciendo que la salvación fuera una consecuencia de la fe que aceptaba dichas doctrinas, así se llegaba incluso al *extra ecclesiam nulla salus*; la Iglesia es vista como el único lugar donde se conoce la doctrina revelada y donde por medio del bautismo se da el asentimiento de la fe y se alcanza la salvación.

¹⁷⁴ Ratzinger, *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*, 11-12.

¹⁷⁵ Hick, *La metáfora del Dios encarnado*, 13-29 y 129-140; Knitter, *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes toward World Religions*, en especial el capítulo dedicado a comprender en qué sentido Jesucristo es único; Ídem, *Introducción a las teologías de las religiones*, 37-64; además, habría que seguir la obra completa para comprender el problema desde las diversas propuestas analizadas por el autor, que de una manera muy personal se esfuerza por presentar.

“Esto es bueno y agradable a Dios, nuestro salvador, que quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad” (1Tim 2, 3-4). El texto bíblico parece dejar muy claro que el deseo divino es la salvación de todos los hombres, ahora bien esto no va en contra de la libertad humana, sino que expresa el libre designio salvífico de Dios, al cual el hombre puede o no hacer caso. Sin embargo, esta voluntad de salvación se hace real en el autocomunicarse de Dios a los hombres, si un hombre no pudiera recibir la autocomunicación de Dios, no podría alcanzar la salvación. De acuerdo con lo anterior, revelación y salvación están íntimamente ligadas y no puede darse la una sin la otra. Por lo anterior, toda historia de salvación lo es también de autocomunicación divina y viceversa, pues el Dios que se autocomunica es el que salva y el Dios que salva es el que se autocomunica.

La relación señalada nos debe aclarar que si es posible la salvación de los no cristianos, cosa que parece hoy por hoy aceptable para la mayoría, tal salvación está originada en la autocomunicación de Dios al hombre, y si alcanzan la salvación sería gracias a una revelación, dada como solo Dios sabe, en las religiones no cristianas. Los elementos de verdad y de gracia, que el magisterio reconoce como presentes en las otras religiones del mundo, no pueden ser meras coincidencias o accidentes, deben estar incluidos en esta historia que con el hombre ha hecho el Dios que se revela y salva, y debe ser también respuesta a la voluntad salvífica universal de Dios en Jesucristo.

3.4 LA HISTORIA DE LA REVELACIÓN COMO SALVACIÓN. HISTORICIDAD Y “DIALÉCTICA DE LA HISTORIA”

La relación entre revelación y salvación nos lleva a hablar de una historia de la revelación como salvación, pues la mutua implicación termina mostrando que la historia de la salvación lo es también de la revelación. En este sentido, algunos hablan de una historia de la revelación general, que afecta a toda la humanidad, y de una historia de la revelación específica, que es la judeocristiana. Queda claro que ambas historias, por ser de autocomunicación divina al hombre, lo son también de su salvación.

Esta realidad histórica de la revelación como salvación puede ser analizada desde el concepto de Lonergan de la “dialéctica de la historia”, que ya hemos visto. La pregunta sería, en primer lugar, ¿por qué podría aplicarse? Fundamentalmente, porque toda experiencia histórica en cuanto humana, incluso la de la autocomunicación divina, está sometida a tal dialéctica; como hemos analizado anteriormente, el Dios que se autocomunica lo hace en y por la historia aceptando los condicionamientos que ello implica. Así, si Dios decidió autocomunicarse en la historia humana con todas las implicaciones que ello conlleva, ha de enfrentar los procesos de crecimiento y decrecimiento, de bien y mal, de éxito y error, pues esta es la realidad histórica asumida por la divinidad. Así, por ejemplo, la experiencia humana, que trata de comprender y de asumir la autocomunicación de Dios, puede verse afectada por diversos procesos, que conducen a experiencias cada vez más profundas de la relación divino-humana; como también, pueden conducir a periodos de equivocaciones, fallas y lecturas acumulativas erróneas de tal relación. Pero además, y en especial desde el concepto de autocomunicación divina comprendida como gracia, se puede dar esa tercera parte del proceso, que conocemos en el pensamiento de Lonergan, como recuperación, en nuestro caso, más específicamente, como redención. Para una mejor comprensión sobre el significado de la existencia humana en Lonergan podemos citar lo siguiente:

La conjunción de las funciones constitutiva y comunicativa de la significación produce las tres nociones claves de comunidad, existencia e historia.

Así como solo en el interior de las comunidades se puede concebir, engendrar y educar a los hombres, así también solo haciendo referencia a un conjunto de significaciones comunes, puede el individuo crecer en experiencia, comprensión y juicio, y llegar a encontrar por sí mismo que debe decidir por sí mismo lo que ha de hacer por sí mismo. Este proceso, para el maestro, es educación; para el sociólogo, socialización; para el antropólogo cultural, aculturación. Pero para el individuo que está en el proceso, es el hecho de llegar a ser hombre, el hecho de existir como ser humano en el sentido pleno de la palabra.

Dicho existir puede ser auténtico o inauténtico, y ello puede ocurrir de dos maneras diferentes. Se da una autenticidad menor del sujeto, o inautenticidad, con relación a la tradición que lo nutre. Se da una autenticidad mayor, que justifica o condena a la tradición misma. En el primer caso, se ha hecho un juicio humano sobre sujetos. En el segundo caso, la historia y, en último término, la divina providencia, han hecho un juicio sobre las tradiciones.¹⁷⁶

La existencia humana tiene este proceso y en él se hace realmente humano. Este proceso afecta la realidad comunitaria y no solo la individual, por lo mismo afecta a las religiones que son expresión comunitaria de la religiosidad humana.

Las religiones en general —el cristianismo también por ser una experiencia histórica religiosa— tienen periodos de gran desarrollo y madurez, pero también es cierto que pasan por periodos turbulentos marcados por errores, que hacen de la experiencia religiosa una realidad compleja¹⁷⁷. La posibilidad de la recuperación o redención nos lleva a una experiencia que permite el cambio de rumbo y poder asumir de manera auténtica el crecimiento personal y social de la Iglesia, o de determinadas comunidades humanas. Esto sin olvidar que, como en todo proceso humano, se pueden dar, en concomitancia, los elementos de bien, mal y recuperación.

Desde esta perspectiva analicemos la notificación hecha al libro de J. Dupuis, que dice en un aparte lo siguiente:

Por tanto, es legítimo sostener que el Espíritu Santo actúa la salvación en los no cristianos también mediante aquellos elementos de verdad y bondad presentes en las distintas religiones; mas no tiene ningún fundamento en la teología católica considerar estas religiones, en cuanto tales, como vías de salvación, porque además en ellas hay lagunas, insuficiencias y errores acerca de las verdades fundamentales sobre Dios, el hombre y el mundo.¹⁷⁸

¹⁷⁶ Lonergan, *Método en teología*, 82-83.

¹⁷⁷ Puede verse con interés el desarrollo de Lonergan sobre la creencia en general, que aporta elementos muy claros para comprender lo que sucede a las religiones como realidades históricas humanas: Lonergan, *Insight*, 807-822; Ídem, *Método en teología*, 111-113.

¹⁷⁸ Congregación para la doctrina de la fe, *Notificación a propósito del libro del Rvdo. P. Jacques Dupuis, S.J., "Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso"*.

La notificación se refiere a dos motivos diversos por los que no se puede ver a las otras religiones como caminos de salvación; en primer lugar, que no tiene esta afirmación ningún fundamento en la teología católica, lo que a nuestro parecer, en lo que se refiere al presente, tendría que ser demostrado; en segundo lugar, por sus lagunas, insuficiencias y errores no permiten descubrirlas como tales. La tesis aceptada por la Congregación para la Doctrina de la Fe es la llamada teoría del cumplimiento, por la cual el valor de las religiones no cristianas sería inexistente si su finalidad no es llevar al cristianismo. Pero si aplicamos la comprensión de la historia y su dialéctica, descubriremos que esos vacíos, al igual que los del cristianismo, se pueden entender desde este particular proceso, que a veces puede ser auténtico o inauténtico, procediendo por desarrollos acumulativos de conocimientos correctos y adecuados, o por una acumulación de errores y equivocaciones. Más aún, se ven procesos de recuperación o redención al mismo tiempo con los procesos auténticos e inauténticos¹⁷⁹. Como vimos, el carácter de cumplimiento en el cristianismo no se debe a la ausencia de una dialéctica religiosa sino a la plenitud del hecho de Jesucristo.

Esta manera de comprender la realidad religiosa no es, en ningún momento, un querer poner todas las religiones en régimen de igualdad y equivalencia, pero sí nos aclara la posibilidad salvífica, a través de una automanifestación divina diversa e incompleta, que solo descubre su perfeccionamiento en Jesucristo. Negar las otras religiones como caminos, más o menos aptos para sus miembros en búsqueda de Dios, es cerrar demasiado las puertas a la acción reveladora y salvadora de este Dios que quiere autocomunicarse.

¹⁷⁹ En el documento de la Comisión teológica internacional sobre el tema, terminan concluyendo que hay un cierto valor salvífico por la obra del Espíritu Santo en los elementos de verdad y de gracia. Es de anotar que aunque no es magisterial, este documento sí tiene la aprobación del cardenal Ratzinger y el tema fue aprobado por la Congregación de la doctrina de la fe. Véase: Comisión Teológica Internacional, “El cristianismo y las religiones”, 588-591. En la declaración *Dominus Iesus*, publicada años después por la Congregación para la doctrina de la fe, las religiones no tendrían una función salvífica, solo tendrían oraciones, ritos, elementos que cumplirían un papel de preparación evangélica, véase: DI 21-22. Más adelante analizaremos con cuidado la *Dominus Iesus*.

Es más, parece que cerramos las puertas a la obra de la gracia, que siempre ha de ser gracia de filiación y, por lo mismo, de salvación en aquellas religiones. Puestas así las cosas, no podríamos ver la función de las religiones del mundo, precedentes y actuales, como indiferentes o negativas, pues ya solo el ser indiferentes haría muy difícil en ellas una experiencia de redención, en la que autodonación y salvación divinas serían casi inalcanzables; dado el carácter inevitablemente comunitario, nos encontraríamos en un proceso de salvación individual y sin auxilio alguno de Dios. Mucho menos ver tal función como negativa, perspectiva que se tuvo durante mucho tiempo en la Iglesia, pues así serían simplemente las religiones una expresión del proceso dialéctico de la historia, que por acumulación de inautenticidad humana llevó a la aparición de esas confesiones religiosas; sería pecaminoso estar en ellas y, por lo mismo, muy difícil comprender la posibilidad de la revelación que salva.

Podemos comprender la revelación como un proceso histórico, en el cual Dios se da a sí mismo al hombre, en el horizonte de su voluntad salvífica universal, ya que el Dios que se autocomunica es el mismo que diviniza al hombre, más allá de la pertenencia a la religión cristiana. Sin embargo, tal don de Dios requiere del proceso humano marcado por la “dialéctica de la historia”. Este momento es el denominado por Torres Queiruga como “caer en la cuenta” o “mayéutica histórica”, en el cual el hombre puede errar y acumular errores uno tras otro, como también puede encontrar la verdad continuando un proceso acumulativo, de tal modo, que alcance a percibir más claramente a ese Dios que se dona al hombre. Ese proceso también permitirá comprender el de filiación divina o divinización como describe la antropología cristiana, pues lo descubriría en procesos de recuperación, que aquí más que nunca debemos llamar de redención.

La revelación es una posibilidad abierta a todos, y en la experiencia salvadora todos son llamados a realizarse en ella. Sin embargo, comprender esa apertura nos puede hacer negar el valor, evidentemente asimétrico, de las religiones. Pero si la autocomunicación de Dios, así sea diversa en alguna manera, se da a todos los hombres, por esos caminos que encuentran su culmen en la plenitud que es Jesucristo, podrán alcanzar la salvación por esas religiones, con sus errores, equivocaciones o falsedades, por medio de todo lo

bueno que en ellas los une a Dios y con esos elementos que solo Él conoce.

La función que cumplirían las religiones no cristianas, debe ser vista desde una posición positiva, aunque marcada por limitaciones y defectos, que les darían grados diversos frente a la autocomunicación divina. El bien que la Iglesia ve en las demás religiones es bien originado en Dios y si los conduce a la salvación es porque tal bien les permite alguna manera de participación por gracia en la autocomunicación divina. Es cierto que aunque no pretendemos solucionar todas las dificultades que la historicidad proporciona a la autocomunicación divina, sí creemos que se ve un cierto horizonte para descubrir la función de esas religiones en el plan salvífico universal.

BIBLIOGRAFÍA

- Alberigo, Giuseppe y otros. *Historia del Concilio Vaticano II*. Vols. 1-5. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1999.
- Alemaný, José Joaquín. *El diálogo interreligioso en el magisterio de la Iglesia*. Bilbao: Universidad Pontificia de Comillas y Ediciones Desclée de Brouwer, 2001.
- Alfaro, Juan. *Revelación cristiana, fe y teología*. Salamanca: Sígueme, 1985.
- Alonso Schökel, Luis. “Unidad y composición”. En *La Palabra de Dios en la historia de los hombres*, dirigida por L. A. Schökel y A. M. Artola, 179-182. Bilbao: Universidad de Deusto y Ediciones Mensajero, 1991.
- _____. “Carácter histórico de la revelación”. En *La Palabra de Dios en la historia de los hombres*, dirigida por Luis Alonso Schökel y Antonio María Artola, 183-205. Bilbao: Universidad de Deusto y Ediciones Mensajero, 1991.
- _____. “Revelación y doctrina”. En *La Palabra de Dios en la historia de los hombres*, dirigida por L. A. Schökel y A. M. Artola, 229-235. Bilbao: Universidad de Deusto y Ediciones Mensajero, 1991.
- Ancona, Givanni. “Existencial sobrenatural”. En *Diccionario teológico enciclopédico*, por L. Pacomio y V. Mancuso, 369-370. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1995.
- Andiñach, Pablo Rubén. *Introducción hermenéutica al Antiguo Testamento*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2012.
- Auzou, Georges. *En un principio Dios creó el mundo*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1982.

- Baena, Gustavo. *Fenomenología de la revelación. Teología de la Biblia y hermenéutica*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2011.
- _____. “El método teológico trascendental”. En *Los métodos en teología*, por Equipo Interdisciplinario de Docencia e Investigación Teológica Didaskalia, 53-79. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2007.
- Balasuriya, Tissa. “De la revelación a las revelaciones”. En *Por los muchos caminos de Dios III*, por J. M. Vigil, L. E. Tomita y M. Barros, 13- 30. Quito: Abya-Yala, 2006.
- Bevans, Stephen B. *Modelos de teología contextual*. Quito: Abya Yala, Spiritus y Verbo Divino, 2005.
- Barrero Salinas, Andrés Felipe y Robert Ojeda Pérez. “Religión y ‘posmodernidad’”. *Reflexiones teológicas* 8 (2011): 11-35.
- Barros, Marcelo. “Los innumerables rostros del misterio (La Biblia y el pluralismo cultural y religioso)”. *Servicio Bíblico Latinoamericano-Koinonia* 419, <http://servicioskoinonia.org/relat/419.htm> (consultado el 17 de enero de 2011).
- _____. “Unicidad y universalidad salvíficas de Jesucristo y de la Iglesia. La *Dominus Iesus* cinco años después y la teología en América Latina”. En *El actual debate de la teología del pluralismo después de la Dominus Iesus*, por J. M. Vigil, 13-14. *Libro digital Koinonía* (2005), <http://servicioskoinonia.org> (consultado 3 de noviembre de 2013).
- Barros, Marcelo y Goiás Velho. “Muchos lenguajes y una sola palabra: amor. Biblia y pluralismo religioso”. En *Por los muchos caminos de Dios*, por J. M. Vigil, L. E. Tomita y M. Barros, II, 147-161. Quito: Abya-Yala, 2004.
- Bermejo, L. M. *Church Conciliarity and Communion*. Anand: Gujarat Sahitya Prakash, 1990.
- Bernhardt, Reinhold. *La pretensión de absolutez del cristianismo. Desde la Ilustración hasta la teología pluralista de la religión*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2000.
- Boismard, Marie-Émile. *El prólogo de san Juan*. Madrid: Fax, 1967.

- Bornkamm, Günter. "Musth,rion – mue,w". En *Compendio del diccionario teológico del Nuevo Testamento*, por G. Kittel y G. Friedrich, 802-828. Grand Rapids (MI): Libros Desafío, 2003.
- Boublik, Vladimir. *Teologia delle religioni*. Roma: Studium, 1973.
- Boys, Mary C. "What *Nostra Aetate* Inaugurated: a Conversion to the 'Providential Mystery of Others'". *Theological Studies* 74 (2013): 73-104.
- Brecht, Mara. "What's the use of Exclusivism?" *Theological Studies* 73 (2012): 33-54.
- Brighenti, Agenor. "Teología y pluralismo religioso. Cuestiones metodológicas". En *Por los muchos caminos de Dios V*, por J. M. Vigil, 55-62. Quito: Abya-Yala, 2010.
- Brown, Raimond E. *El Evangelio según San Juan*. Vol. II. Madrid: Cristiandad, 1979.
- Burggraf, Jutta. *Conocerse y comprenderse. Una introducción al ecumenismo*. Madrid: Rialp, 2003.
- Canobbio, Giacomo. "Il dialogo interreligioso nei documenti del Vaticano II". *Teologia* 38 (2013): 240-264.
- Casas Ramírez, Juan Alberto. "¿Dónde está tu Dios? Apuntes para una reflexión teológica sobre la historia en los albores del siglo XXI". *Theologica Xaveriana* 62 (2012): 343-378.
- Castelao, Pedro F. *El trasfondo de lo infinito. La revelación en la teología de Paul Tillich*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2000.
- Cazelles, Henry. "Nombre". En *Vocabulario de teología bíblica*, por X. Léon-Dufour, 589-591. Barcelona: Herder, 1982.
- Childs, Brevard Springs. *El libro del éxodo pentateuco: comentario crítico teológico*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2003.
- _____. *Teología bíblica del Antiguo y del Nuevo Testamento. Reflexión teológica sobre la Biblia cristiana*. Salamanca: Sígueme, 2011.
- Chuecas, Ignacio. "Tendencias actuales en los estudios del Antiguo Testamento. Desafíos y oportunidades". *Teología y vida* 53 (2012), 9-24.

- Comblin, José. “*Dominus Iesus: cinco años después*”. En *El actual debate de la teología del pluralismo después de la Dominus Iesus*, por J. M. Vigil, 25-30. *Libro digital Koinonía* (2005), <http://servicioskoinonia.org> (consultado 3 de noviembre de 2013).
- Comisión Teológica Internacional. “El cristianismo y las religiones”. En *Documentos Comisión Teológica Internacional*, por C. Pozo, 557- 604. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1998.
- _____. “La interpretación de los dogmas”. En *Documentos Comisión Teológica Internacional*, por C. Pozo, 417-453. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1998.
- Concilio Vaticano II. *Documentos del Vaticano II. Constituciones, decretos, declaraciones*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993.
- Conferencia Episcopal Española. “Notificación sobre algunas obras del prof. Andrés Torres *Queiruga* (29 de febrero de 2012)”. *CEE*, <http://www.conferenciaepiscopal.es/index.php/actividades-noticias-doctrina/2682-notificaciones-sobre-algunas-obras-del-prof-andres-torres-queiruga.html> (consultado el 2 de marzo de 2012).
- Congar, Yves M. *Cristianos desunidos. Principios de un ecumenismo católico*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1967.
- _____. “L’Église, sacrement universel du salut”. *Église vivante* 17 (1965): 339-355.
- _____. *Sainte Église. Études et approches ecclésiologiques*. Paris: Cerf, 1963.
- _____. *Vaste monde ma paroisse*. Paris: Témoignage Chrétien, 1959.
- Congregación para la Doctrina de la Fe. *Declaración Dominus Iesus*. Bogotá: Paulinas, 2000. [AAS 92 (2000): 742-765].
- _____. “Notificación a propósito de libro del Rvdo. P. Jaques Dupuis, S. J., *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*”. *Vatican*, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20010124_dupuis_sp.html

- (consultado el 10 de septiembre de 2013). [AAS 94 (2002): 141-145].
- Congregación para la Evangelización de los Pueblos y Pontificio Consejo para el Diálogo Interreligioso: “Diálogo y anuncio”. *Ecclesia* 2547 (1991): 1437-1454. [AAS 84 (1992): 414-446].
- Cordovilla Pérez, Ángel. “La recepción y el significado teológico del Concilio Vaticano II”. *Revista española de teología* 73 (2013): 205-230.
- Cornille, Chaterine. “El papel del testimonio en el diálogo interreligioso”. *Concilium* 339 (2011): 75-86.
- Crowe, Frederick E. *Appropriating the Lonergan Idea*. Toronto: University of Toronto Press, 2006.
- Culman, Oscar. *Cristo y el tiempo*. Madrid: Cristiandad, 2008.
- D’Costa, Gavin. *Christianity and World Religions: Disputed Questions in the Theology of Religions*. London: Wiley-Blackwell, 2009.
- Damen, Franz. “La pluralidad religiosa actual en el mundo y en América Latina”. En *Por los muchos caminos de Dios I*, por J. M. Vigil, L. Tomita y M. Barros, 19. Quito: Centro Bíblico Verbo Divino y Abya Yala, 2003.
- Daniélou, Jean. *Le mystère du salut des nations*. Paris: Seuil, 1946.
- _____. *Los santos paganos del Antiguo Testamento*. Buenos Aires: Ediciones Carlos Lohlé, 1960.
- _____. *Message évangélique et culture hellénistique aux II et III siècles*. Paris: Desclée et Cie, 1961.
- De Roux Guerrero, Rodolfo. “El método como problema”. *Theologica Xaveriana* 153 (2005): 53-62.
- Denzinger, Heinrich y Peter Hünermann. *El magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Barcelona: Herder, 1999.
- Dhavamony, Mariasusai. *Pluralismo religioso y misión de la Iglesia*. Valencia: Edicep, 2002.

- Driver, Tom F. “La questione del pluralismo”. En *L’unicità cristiana: un mito?*, por J. Hick y P. F. Knitter, 349-373. Assisi: Cittadela Editrice, 1994.
- Dulles, Avery. *El oficio de la teología*. Barcelona: Herder, 2003.
- _____. *Models of Revelation*. Maryknoll (N.Y.): Orbis Books, 1992.
- _____. “World Religions and the New Millennium. A Catholic Perspective”. En *In Many and Diverse Ways. In Honor of Jacques Dupuis*, por D. Kendall and G. O’Collins, 3-13. Maryknoll (N.Y.): Orbis Books, 2003.
- Dupuis, Jacques. “Apostolic Exhortation *Evangelii Nuntiandi* of Pope Paul VI”. *Vidyajyoti* 40.5 (1976): 218-230.
- _____. “Diálogo interreligioso en la misión evangelizadora de la Iglesia. Evolución de un concepto teológico en el margen de veinte años (1964-1984)”. En *Vaticano II: balance y perspectivas. Veinticinco años después (1962-1987)*, por R. Latourelle, 935-951. Salamanca: Sígueme, 1990.
- _____. “Dialogue and Proclamation: A Theological Commentary”. En *Redemption and Dialogue*, por W. R. Burrows, 119-158. Maryknoll (N.Y.): Orbis Books, 1994.
- _____. *El cristianismo y las religiones. Del desencuentro al diálogo*. Santander: Sal Terrae, 2002.
- _____. *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*. Santander: Sal Terrae, 2000.
- _____. *Introducción a la cristología*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1994.
- _____. *Jesucristo al encuentro de las religiones*. Madrid: Paulinas, 1991.
- _____. “La teología del pluralismo religioso revisitata”. *Rasegna di teología* 40.5 (1999): 669-693.
- _____. “Le débat christologique dans le contexte du pluralisme religieux”. *Nouvelle Revue Théologique* 113 (1991): 853-863.
- _____. “Le dialogue interreligieux a l’heure du pluralism”. *Nouvelle Revue Théologique* 120 (1998): 544-563.

- _____. “Le dialogue interreligieux. Un déficit et un chance”. *Choisir* 538 (2004): 14-19.
- _____. “Le pluralism religieux dans le plan divin de salut”. *Revue théologique de Louvain* 29 (1998): 484-505.
- _____. “Le Verbe de Dieu, Jesús Christ et les religions du monde”. *Nouvelle revue theologique* 123 (2001): 529-546.
- _____. “Méthode théologique et theologies locales”. *Seminarium* 32 (1992): 61-74.
- _____. “The Kingdom of God and World Religions”. *Vidyajyoti* 51 (1987): 530-540.
- _____. ““The Truth Will Make You Free? The Theology of Religious Pluralism Revisited”. *Louvain Studies* 24 (1999): 211-263.
- _____. “World Religions in God’s Salvific Design in John Paul II’s Discourse to the Roman Curia”. *Seminarium* 27 (1987): 29-41.
- Eliade, Mircea. *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*. Barcelona: Herder, 1999.
- Equipo Interdisciplinario de Docencia e Investigación Teológica Didaskalia. *Los métodos en teología*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2007.
- Escuela Bíblica y Arqueológica de Jerusalén. *Biblia de Jerusalén*. Bilbao: Descleé de Brouwer, 2009.
- Finkelstein, Israel y Neil Asher Silberman. *Le tracce di Mosé. La Bibbia tra storia e mito*. Roma: Carocci, 2011.
- Fisichella, Rino. *La rivelazione evento e credibilità. Saggio di teologia fondamentale*. Bologna: Edizioni Dehoniane, 1985.
- Fitzgerald, Michael Louis. ““Dialogue and Proclamation’. A Redad- ing in the Perspective of Christian-Muslim Relations”. En *In Many and Diverse Ways. In Honor of Jacques Dupuis*, por D. Kendall and G. O’Collins, 181-193. Maryknoll (N.Y.): Orbis Books, 2003.
- Flaquer, Jaume. “Diálogo interreligioso y Vaticano II. Reflexiones”. *Razón y fe* 266 (2012): 167-172.
- França Miranda, Mario de. “Jesus Cristo, obstáculo ao diálogo inter-religioso?”. *Revista eclesiástica brasileira* 57 (1997): 243-264.

Francisco. *Evangelii gaudium*. Ciudad del Vaticano: Editorial Vaticana, 2013.

Friday, John R. "Considering the 'Religious Other': Revisiting *Dominus Iesus* in the Light of Functional Specialization". *Method. Journal of Lonergan Studies* 3.1 (2012), 19-35.

Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y método*. Vols. I y II. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1977.

Geffré, Claude. *Credere e interpretare. La svolta ermeneutica della teologia*. Brescia: Editrice Queriniana, 2002.

_____. *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1987.

_____. "From the Theology of Religious Pluralism to an Interreligious Theology". En *In Many and Diverse Ways. In Honor of Jacques Dupuis*, por D. Kendall and G. O'Collins, 45-59. Maryknoll (N.Y.): Orbis Books, 2003.

_____. "La Palabra de Dios en las otras tradiciones religiosas y la historia de los pueblos como relato de Dios". *Concilium* 335 (2010): 29-40.

_____. "La singularità del cristianesimo nell'età del pluralismo religioso". *Filosofia e teologia* 6 (1992): 38-58.

_____. "Le pluralisme religieux et l'indifférentisme, ou le vrai défi de la théologie chrétienne". *Revue théologique de Louvain* 31 (2000): 3-32.

Gevaert, Joseph. *El problema del hombre. Introducción a la antropología filosófica*. Salamanca: Sígueme, 2008.

Gibellini, Rosino. *La teología del siglo XX*. Santander: Sal Terrae, 1998.

Gilbert, Paul. *Algunos pensadores contemporáneos de lengua francesa*. México: Universidad Iberoamericana, 1996.

Giblet, Jean y Pierre Grelot. "Alianza". En *Vocabulario de teología bíblica*, por X. Léon-Dufour, 59-66. Barcelona: Herder, 1979.

Grossouw, Willem. "Revelación". En *Diccionario de la Biblia*, por H. Haag, V. D. Born y S. de Ausejo, 1708-1714. Barcelona: Herder, 1963.

- Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta, 2009.
- _____. *Tiempo e historia*. Madrid: Trotta, 2009.
- Hick, John. *La metáfora del Dios encarnado*. Quito: Abya-Yala, 2004.
- _____. “La non assolutezza del cristianesimo”. En *L’unicità cristiana: un mito?*, por J. Hick e P. F. Knitter, 80-110. Assisi: Cittadella Editrice, 1994.
- Holland, Clifton L. “Enciclopedia de grupos religiosos en las Américas y la península Ibérica: Religión en Colombia”. *Prolades*, http://www.prolades.com/encyclopedia/countries/spanish/rel_colombia09spn.pdf (consultado el 18 de marzo de 2011).
- Jaspers, Karl. *La fe filosófica ante la revelación*. Madrid: Gredos, 1968.
- _____. *Origen y meta de la historia*. Barcelona: Altaya, 1994.
- Juan Pablo II. *Discurso a la Curia Romana 22 de diciembre de 1986*. Ciudad del Vaticano: Tipografía Vaticana, 1986. [AAS 79 (1987): 1082-1090].
- _____. *Dives in misericordia*. Ciudad del Vaticano: Tipografía Vaticana, 1980. [AAS 72 (1980): 1177-1232].
- _____. *Dominum et vivificantem*. Ciudad del Vaticano: Tipografía Vaticana, 1986. [AAS 78 (1986): 809-900].
- _____. *Redemptor hominis*. Ciudad del Vaticano: Tipografía Vaticana, 1979. [AAS 71 (1979): 257-324].
- _____. *Redemptoris missio*. Ciudad del Vaticano: Tipografía Vaticana, 1990. [AAS 83 (1991): 249-340].
- Kaufman, Gordon D. “Diversità religiosa, coscienza storica e teologia cristiana”. En *L’unicità cristiana: un mito. Per una teologia pluralista delle religioni*, por J. Hick e P. F. Knitter, 61-79. Assisi: Cittadella Editrice, 1994.
- Karvelil, George V. “Absolutism to Ultimacy: Rhetoric and Reality of Religious ‘Pluralism’”. *Theological Studies* 73 (2012): 55-81.
- Kasper, Walter. “Carácter absoluto del cristianismo”. En *Sacramentum mundi*, Vol. II, por J. Alfaro, 54-59. Barcelona: Herder, 1976.

- Knitter, Paul F. “*Dominus Iesus* y la hermenéutica de la recepción”. En *El actual debate de la teología del pluralismo después de la Dominus Iesus*, por J. M. Vigil, 43-46. *Libro digital Koinonía* (2005), <http://servicioskoinonia.org> (consultado 3 de noviembre de 2013).
- _____. *Introducción a las teologías de las religiones*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2007.
- _____. *Jesus and the Other Names. Christian Mission and Global Responsibility*. Maryknoll (N.Y.): Orbis Books, 1996.
- _____. *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions*. Maryknoll (N.Y.): Orbis Books, 1985.
- Küng, Hans. *La Iglesia*. Barcelona: Herder, 1968.
- Latourelle, René. *Teología de la revelación*. Salamanca: Sígueme, 2005.
- _____. “Revelación”. En *Diccionario de teología fundamental*, por R. Latourelle, R. Fisichella y S. Pié-Ninot, 1232-1289. Madrid: Paulinas, 1992.
- _____. “Tomás de Aquino (Santo)”. En *Diccionario de teología fundamental*, por R. Latourelle, R. Fisichella y S. Pié-Ninot, 1556-1560. Madrid: Ediciones Paulinas, 1992.
- Lehmann, Richard. “Revelación”. En *Diccionario enciclopédico de la Biblia*, por Pierre-Maurice Bogaert, 1333-1335. Barcelona: Herder, 2003.
- Leite Araújo, Luiz Bernardo. “Consideraciones sobre el término ‘paradigma’”. En *Teología y nuevos paradigmas*, por M. F. Dos Anjos, 17-36. Bilbao: Mensajero, 1999.
- Lévinas, Emmanuel. *De Dios que viene a la idea*. Madrid: Caparrós Editores, 2001.
- _____. *De la existencia al existente*. Madrid: Arena Libros, 2006.
- _____. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme, 1987.
- _____. *Difícil libertad. En sayos sobre el judaísmo*. Madrid: Caparrós Editores, 2004.

- _____. *El tiempo y el otro*. Barcelona: Paidós Ibérica, 1993.
- _____. *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme, 1977.
- Lohfink, Norbert. *La alianza nunca derogada. Reflexiones exegéticas para el diálogo entre judíos y cristianos*. Barcelona: Herder, 1992.
- Lonergan, Bernard. *Grace and freedom: operative grace in the Thought of St. Thomas Aquinas*. Toronto: Lonergan Research Institute, 1999.
- _____. *Insight. Estudio sobre la comprensión humana*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1999.
- _____. *Método en teología*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2006.
- _____. "Prolegomena to the Study of the Emerging Religious Consciousness of Our Time". En *A Third Collection. Papers by Bernard, J. F. Lonergan, S.J.*, por F. E. Crowe, S.J., 55-73. New York/Mahwah-London: Paulist Press and Geoffrey Chapman, 1985.
- Lösel, Steffen. "Wolfhart Pannenberg's Reponse to the Challenge of Religious Pluralism: the Anticipation of Divine Absoluteness?" *Journal of Ecumenical Studies* 34.4 (1997): 499-519.
- Lotz, Johannes. "El cristianismo y las religiones no-cristianas en su relación con la experiencia religiosa". En *Vaticano II: balance y perspectivas. Veinticinco años después (1962-1987)*, por R. Latourelle, 905-919. Salamanca: Sígueme, 1990.
- Lubac, Henry de. *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma*. Madrid: Encuentro, 1988.
- _____. *Paradoja y misterio de la Iglesia*. Salamanca: Sígueme, 2002.
- _____. *Surnaturel: etudes historiques*. Paris: Editions Montaigne, 1946.
- Llorca, Bernardino, Ricardo García-Villoslada y Juan María Laboa. *Historia de la Iglesia católica*. Vol. V. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1999.
- Manzi, Franco. *Carta a los Hebreos*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2005.

- Malka, Salomon. *Emmanuel Lévinas. La vida y la huella*. Madrid: Trotta, 2006.
- Mannucci, Valerio. *La Biblia como Palabra de Dios. Introducción general a la Sagrada Escritura*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1998.
- Mardones, José María. *Postmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento*. Santander: Sal Terrae, 1988.
- Martina, Giacomo. “El contexto histórico en el que nació la idea de un nuevo concilio ecuménico”. En *Vaticano II: balance y perspectivas. Veinticinco años después (1962-1987)*, por R. Latourelle, 25-64. Salamanca: Sígueme, 1990.
- Martínez Camino, Juan A. “¿Salvación por las religiones, fuera de la Iglesia?” *Revista católica internacional Communio* 18 (1996): 84-89.
- Menezes, Rui de. “Pluralismo religioso en el Antiguo Testamento”. *Selecciones de teología* 41 (2002): 177-182.
- Merrigan, Terrence. “Jaque Dupuis and the Redefinition of Inclusivism”. En *In Many and Diverse Ways. In Honor of Jacques Dupuis*, por D. Kendall and G. O’Collins, 60-71. Maryknoll, New York: Orbis Books, 2003.
- _____. “Religious Knowledge in the Pluralist Theology of Religions”. *Theological Studies* 58 (1997), 686-707.
- Merdjanova, Ina. “El cristianismo ortodoxo en un mundo pluralista”. *Concilium* 339 (2011): 45-60.
- Meza Rueda, José Luis. “¿Babel o Pentecostés? El desafío de la interculturalidad y el pluralismo religioso”. *Reflexiones teológicas* 2 (2008): 183-197.
- _____. “De la cristología a la cristofanía. Dupuis y Panikkar en diálogo”. *Theologica Xaveriana* 62 (2012): 115-136.
- _____. *La antropología de Raimon Panikkar y su contribución a la antropología teológica cristiana*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2009.
- Molari, Carlo. “Teología del pluralismo religioso en Europa y Occidente”. En *Por los muchos caminos de Dios IV*, por J. M.

- Vigil, L. E. Tomita y M. Barros, 202-218. Quito: Abya-Yala, 2006.
- Moreschini, Cesare y Enrico Norelli. *Patrología. Manual de la literatura antigua griega y latina*. Salamanca: Sígueme, 2009.
- Müller, Gerhard Ludwig. *Dogmática. Teoría y práctica de la teología*. Barcelona: Herder, 1998.
- Neufeld, Karl H. “Misterio/misterios”. En *Diccionario de teología fundamental*, por R. Latourelle, R. Fisichella y S. Pié-Ninot, 985-987. Madrid: Paulinas, 1992.
- Noemi, Juan. “Absolutes y relatividad del cristianismo”. *Teología y vida* 49 (2008): 193-202.
- Noratto Gutiérrez, José Alfredo y Gabriel Suárez Medina. “Los caminos de la hermenéutica teológica. Naturaleza-proceso-componentes”. *Anales de teología de la Universidad Católica de la Santísima Concepción* 12.2 (2010), 287-325.
- _____. “La racionalidad hermenéutica en teología”. En *Los métodos en teología*, por Equipo Interdisciplinario de Docencia e Investigación Teológica Didaskalia, 103-129. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2007.
- Novo, Alfonso. *Jesucristo, plenitud de la revelación*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2003.
- Oepke, Albrecht. “a.pokalu,ptw, a.poka,luyiz”. En *Compendio del diccionario teológico del Nuevo Testamento*, por G. Kittel y G. Friedrich, 400-407. Grand Rapids (MI): Libros Desafío, 2003.
- Orígenes. *Contra Celso*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1967.
- _____. *Homélie sur Josué*. Paris: Du Cerf, 1960.
- _____. *Homélie sur Le lévítique*, 2 v. Paris : Du Cerf, 1981.
- _____. *Homilias sobre el libro de los Números*. Madrid: Ciudad Nueva, 2011.
- _____. *Tratado de los principios*. Barcelona: Clie, 2002.
- O’Collins, Gerald. “Does Vatican II Represent Continuity or Discontinuity?” *Theological Studies* 73 (2012): 768-794.

- _____. *Il ricupero della teologia fondamentale. I tre stili della teologia contemporanea*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1996.
- _____. “Jacques Dupuis. His Person and Work”. En *In Many and Diverse Ways. In Honor of Jacques Dupuis*, por D. Kendall and G. O’Collins, 18-29. Maryknoll (N.Y.): Orbis Books, 2003.
- _____. “Jacques Dupuis: The Ongoing Debate”. *Theological Studies* 74 (2013): 632-654.
- _____. *Retrieving Fundamental Theology*. New York: Paulist Press, 1993.
- _____. “Revelación: pasado y presente”. En *Vaticano II: balance y perspectivas. Veinticinco años después (1962-1987)*, por R. Latourelle, 97-104. Salamanca: Sígueme, 1990.
- Pablo VI. *Ecclesiam suam*. Ciudad del Vaticano: Tipografía Vaticana, 1964. [AAS 56 (1964): 609-652].
- _____. *Evangelii nuntiandi*. Ciudad del Vaticano: Tipografía Vaticana, 1975. [AAS 63 (1976): 5-76].
- Páez Morales, Guillermo. *Creyentes. Elementos de sociología de la religión*. Bogotá: USTA, 2011.
- Panikkar, Raimon, “La interpelación del pluralismo. Teología católica del tercer milenio”. En *Por los muchos caminos de Dios IV*, por J. M. Vigil, L. E. Tomita y M. Barros, 156- 167. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2006.
- _____. “Teología de la liberación y liberación de la teología”. En *Por los muchos caminos de Dios V*, por J. M. Vigil, 114-117. Quito: Abya-Yala, 2004.
- Pannenberg, Wolfhart. “Pluralismo religioso e rivendicazioni di verità in conflitto fra loro”. En *La teología pluralista delle religioni: un mito?*, por G. D’costa, 199-213. Assisi: Cittadella Editrice, 1994.
- _____. *Teología sistemática*. Vol. 1. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 1992.
- Pannenberg, W.; R. Rendtorff; U. Wilckens; y T. Rendtorff. *La revelación como historia*. Salamanca: Sígueme, 1977.

- Parra, Alberto. "El método hermenéutico bajo sospecha. La notificación a Jon Sobrino". *Theologica Xaveriana* 57 (2007), 453-470.
- _____. *Textos, contextos y pretextos. Teología fundamental*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Teología, 2003.
- Pié I Ninot, Salvador. *Tratado de teología fundamental*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1996.
- Pío XI. *Mit Brennender Sorge*. Ciudad del Vaticano: Tipografía Vaticana, 1937. Traducción española: *Vatican*, http://www.vatican.va/holy_father/pius_xi/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_14031937_mit-brennender-sorge_sp.html (consultado 14 de marzo de 2013). [*AAS* 29 (1937): 145-167].
- Pieris, Aloysius. "Hacia una teología del pluralismo religioso". En *Por los muchos caminos de Dios V*, por J. M. Vigil, 126-132. Quito: Abya Yala, 2010.
- Pontificio Consejo para el Diálogo interreligioso y Congregación para la Evangelización de los pueblos. *Dialogo e Annuncio*. Città del Vaticano: Editrice Vaticana, 1991. [*AAS* 84 (1992), 414-446].
- Quesnell, Quentin. "Grace". En *The Desires of the Human Heart: An Introduction to the Theology of Bernard Lonergan*, por V. Gregson, 168-181. New York/Mahwah: Paulist Press, 1988.
- Ramos, Fernando. "Estudios bíblicos del Nuevo Testamento: Panorama histórico e implicancias para la teología sistemática". *Teología y vida* 53 (2012), 25-46.
- Ramos-Lissón, Domingo. *Patrología*. Pamplona: Universidad de Navarra, 2005.
- Rahner, Karl. "Anonymous Christians". En *Works of Karl Rahner* [recurso electrónico], 1 Cd, V. 6, Chap. 23, 1491-1496. Limerick: The Centre for Cultures, Technology and Values and Mary Immaculate College, 1990.
- _____. "Anonymus and Explicit Faith". En *Works of Karl Rahner* [recurso electrónico], 1 Cd, V. 16, Chap. 4, 3301-3305. Limerick: The Centre for Cultures, Technology and Values and Mary Immaculate College, 1990.

- _____. “Anonymus Christianity and the Missionary Task of the Church”. En *Works of Karl Rahner* [recurso electrónico], 1 Cd, V. 12, Chap. 9, 2575-2586. Limerick: The Centre for Cultures, Technology and Values and Mary Immaculate College, 1990.
- _____. “Christianity’s Absolute Claim”. En *Works of Karl Rahner* [recurso electrónico], 1 Cd, V. 21, Chap. 12, 4125-4133. Limerick: The Centre for Cultures, Technology and Values and Mary Immaculate College, 1990.
- _____. “Christianity and the Non-Christian Religions”. En *Works of Karl Rahner* [recurso electrónico], 1 Cd, V. 16, Chap. 12, 3387-3391. Limerick: The Centre for Cultures, Technology and Values and Mary Immaculate College, 1990.
- _____. “Church, Churches and Religions”. En *Works of Karl Rahner* [recurso electrónico], 1 Cd, V. 10, Chap. 2, 2026-2038. Limerick: The Centre for Cultures, Technology and Values and Mary Immaculate College, 1990.
- _____. “Concerning the Relationship between Nature and Grace”. En *Works of Karl Rahner* [recurso electrónico], 1 Cd, V. 1, Chap. 9, 203-215. Limerick: The Centre for Cultures, Technology and Values and Mary Immaculate College, 1990.
- _____. *Curso fundamental sobre la fe*. Barcelona: Herder, 1989.
- _____. *Espíritu en el mundo. Metafísica del conocimiento finito según Santo Tomás de Aquino*. Barcelona: Herder, 1963.
- _____. “History of the World and Salvation-History”. En *Works of Karl Rahner* [recurso electrónico], 1 Cd, V. 5, Chap. 5, 998-1008. Limerick: The Centre for Cultures, Technology and Values and Mary Immaculate College, 1990.
- _____. “Jesus Christ in the Non-Christian Religions”. En *Works of Karl Rahner* [recurso electrónico], 1 Cd, V. 17, Chap. 5, 3455-3462. Limerick: The Centre for Cultures, Technology and Values and Mary Immaculate College, 1990.
- _____. “Nature and Grace”. En *Works of Karl Rahner* [recurso electrónico], 1 Cd, V. 4, Chap. 7, 809-823. Limerick: The Centre for Cultures, Technology and Values and Mary Immaculate College, 1990.

- _____. “Observaciones sobre el concepto de revelación”. En *Revelación y tradición*, por K. Rahner y J. Ratzinger, 11-26. Barcelona: Herder, 1971.
- _____. “On the ‘History of Revelation’ According to the Second Vatican Council”. En *Works of Karl Rahner* [recurso electrónico], 1 Cd, V. 16, Chap. 12, 3387-3391. Limerick: The Centre for Cultures, Technology and Values and Mary Immaculate College, 1990.
- _____. “On the Importance of the Non-Christian religions for Salvation”. En *Works of Karl Rahner* [recurso electrónico], 1 Cd, V. 18, Chap. 17, 3746-3750. Limerick: The Centre for Cultures, Technology and Values and Mary Immaculate College, 1990.
- _____. “Osservazioni sul problema del ‘cristiano anonimo’”. En *Nuovi saggi* V, 677-697. Roma: Edizioni Paoline, 1975.
- _____. *Oyente de la palabra. Fundamentos para una filosofía de la religión*. Barcelona: Herder, 1976.
- _____. “Profane History and Salvation History”. En *Works of Karl Rahner* [recurso electrónico], 1 Cd, V. 21, Chap. 1, 4026-4033. Limerick: The Centre for Cultures, Technology and Values and Mary Immaculate College, 1990.
- _____. “Reflexiones sobre el método de la teología”. En *Karl Rahner*, compilado por Ignazio Sanna, 103-175. Madrid: San Pablo, 2006.
- _____. *Sobre la inefabilidad de Dios. Experiencias de un teólogo católico*. Barcelona: Herder, 2005.
- _____. “Sobre las relaciones entre naturaleza y gracia”. En *Escritos de teología I*, por K. Rahner, 327-350. Madrid: Taurus, 1967.
- _____. “Theos in the New Testament”. En *Works of Karl Rahner* [recurso electrónico], 1 Cd, V.1, Chap. 4, 73-114. Limerick: The Centre for Cultures, Technology and Values and Mary Immaculate College, 1990.
- Rahner, Karl y Joseph Ratzinger. *Revelación y tradición*. Barcelona: Herder, 1971.

- Ratzinger, Joseph. *El nuevo pueblo de Dios*. Barcelona: Herder, 1972.
- _____. *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*. Salamanca: Sígueme, 2006.
- Richard, Pablo. “La declaración *Dominus Iesus* del cardenal Ratzinger”. En *El actual debate de la teología del pluralismo después de la Dominus Iesus*, por J. M. Vigil, 55-60. *Libro digital Koinonía* (2005), <http://servicioskoinonia.org> (consultado 3 de noviembre de 2013).
- Ricoeur, Paul. *Del texto a la acción*. México: Fondo de Cultura Económica, 2002.
- _____. *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2003.
- _____. *El discurso de la acción*. Madrid: Cátedra, 1981.
- _____. “La cuestión hermenéutica en el cristianismo”. En *Antología teológica del siglo XX*, por R. Gibellini, 158-166. Santander: Sal Terrae, 2012.
- _____. *La metáfora viva*. Madrid: Trotta y Cristiandad, 2001.
- Rigaux, Beda y Pierre Grelot. “Revelación”. En *Vocabulario de teología bíblica*, por X. Léon-Dufour, 784-792. Barcelona: Herder, 1982.
- Rossano, Pietro. “Il Concilio Vaticano II e il suo insegnamento circa il dialogo interreligioso”. En *Dialogo e annuncio cristiano. L'incontro con le grandi religioni*, 100-117. Cinisello Balsamo: Paoline, 1993.
- _____. “Teología y religiones: un problema contemporáneo”. En *Problemas y perspectivas de teología fundamental*, por R. Latourelle y G. O’Collins, 417-439. Salamanca: Sígueme, 1982.
- Ruggieri, Giuseppe. “El primer conflicto doctrinal”. En *Historia del Concilio Vaticano II*, Vol. II, por G. Alberigo, 225-254. Salamanca-Lovaina: Sígueme y Peeters, 2002.
- Ruiz, Gregorio. “Historia de la constitución *Dei Verbum*”. En *La Palabra de Dios en la historia de los hombres*, por L. A. Schökel y A. M. Artola, 45-151. Bilbao: Universidad de Deusto y Mensajero, 1991.

- Salvati, Marco. "Alianza". En *Diccionario teológico enciclopédico*, dirigido por Luciano Pacomio y Vito Mancuso, 31-32. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1995.
- Saldanha, Christopher. *Divine Pedagogy. A Patristic View of Non-Christian Religions*. Roma: Librería Ateneo Salesiano, 1984.
- San Agustín. *Obras completas*. 41 vols. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1995-2002.
- San Buenaventura. "Itinerario del alma a Dios". En *Experiencia y teología del misterio*, por J. Gómez Chao y J. Sanz Montes, 5-58. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2000.
- San Clemente de Alejandría. *El Protréptico*. Madrid: Ciudad Nueva, 2008.
- _____. *Stromata I-VIII*. Madrid: Ciudad Nueva, 1996-2005.
- San Ireneo de Lyon. *Contra los herejes. Exposición y refutación de la falsa gnosis*. Lima: Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima, 2000.
- San Justino. "Apología I". En *Padres apostólicos y apologistas griegos (S. II)*, por D. Ruiz Bueno, 1019-1071. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2002.
- _____. "Apología II". En *Padres apostólicos y apologistas griegos (S. II)*, por D. Ruiz Bueno, 1073-1085. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2002.
- _____. "Diálogo con Trifón". En *Padres apostólicos y apologistas griegos (S. II)*, por D. Ruiz Bueno, 1107-1259. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2002.
- Sánchez Hernández, Olvani Fernando. "Hechos y palabras: hermenéutica de la revelación a la luz del Vaticano II". *Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu* 143 (2006), 47-58.
- _____. "Inreligión y pluralismo: una perspectiva teológica para el encuentro interreligioso". En *Mirada pluridisciplinar al hecho religioso en Colombia: avances de investigación*, por Grupo Interdisciplinar de Estudios de Religión, Sociedad y Política, Giersp, 53-68. Bogotá: Universidad de San Buenaventura, 2008.

- _____. “La pluralidad como principio: anotaciones para una teología fundamental pluralista”. En *Cuestiones de teología en el inicio del siglo XXI*, por F. Garzón Ramírez, 101-130. Bogotá: Editorial Bonaventuriana, 2008.
- _____. *¿Qué significa afirmar que Dios habla? Del acontecer de la revelación a la elaboración de la teología*. Bogotá: Universidad San Buenaventura, 2007.
- _____. “Reconocimiento de la pluralidad. El desafío de la relatividad en los discursos teológicos”. *Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu* 145 (2007): 65-79.
- Santo Tomás de Aquino. *Suma contra los gentiles*. 2 vols. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2007.
- _____. *Suma de teología*. 5 vols. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2006.
- _____. *Comentario al Evangelio según San Juan*. Vol. I. Buenos Aires-Madrid: Edibesa y Agape Libros, 2006.
- Sartori, Luigi. “‘Subsistit in’”. Criterion of ‘Truth and History’ in Interreligious Dialogue”. En *In Many and Diverse Ways. In Honor of Jacques Dupuis*, por D. Kendall and G. O’Collins, 86-100. Maryknoll (N.Y.): Orbis Books, 2003.
- Sauer, Hanjo. “Los problemas de doctrina son problemas de pastoral. El texto sobre la divina revelación”. En *Historia del Concilio Vaticano II*, por G. Alberigo, 187-219. Salamanca-Lovaina: Sígueme y Peeters, 2007.
- Schatz, Klaus. *Los concilios ecuménicos. Encrucijadas en la historia de la Iglesia*. Madrid: Trotta, 1999.
- Senior, Donald y Carroll Stuhmueller. *Biblia y misión. Fundamentos bíblicos de la misión*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1985.
- Segalla, Giuseppe. *Panoramas del Nuevo Testamento*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1989.
- Sesboüe, Bernard. *Fuera de la Iglesia no hay salvación. Historia de una fórmula y problemas de su interpretación*. Bilbao: Mensajero, 2006.

- _____. “Karl Rahner et les chrétiens anonymes”. *Études* 361 (1984): 521-535.
- Scheffczyk, Leo. “Absolutes del cristianismo”. *Revista católica internacional Communio* 18 (1996): 108-120.
- Schreier, Robert. “La misión cristiana en una “nueva modernidad” y las trayectorias de la teología intercultural”. *Concilium* 339 (2011): 31-44.
- Schillebeeckx, Edward. *Los hombres relato de Dios*. Salamanca: Sígueme, 1995.
- _____. *Interpretación de la fe. Aportaciones a una teología hermenéutica y crística*. Salamanca: Sígueme, 1973.
- Schnackenburg, Rudolf. *El Evangelio según San Juan*. Barcelona: Herder, 1980.
- _____. “Reflexiones sobre la revelación en la Biblia”. *Selecciones de teología* 3 (1964): 97-106.
- Shute, Michael. *The Origins of Lonergan’s Notion of the Dialectic of History. A Study of Lonergan’s Early Writings on History*. Lanham (MD): University Press of America, 1993.
- Sicre, José Luis. *Introducción al Antiguo Testamento*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2011.
- _____. *Introducción al profetismo bíblico*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2011.
- Silva Arévalo, Eduardo. “Paul Ricoeur y los desplazamientos de la hermenéutica”. *Teología y vida* XLVI (2005): 167-205.
- Stoeckle, Bernhard. “La humanidad extrabíblica y las religiones del mundo”. En *Mysterium salutis. Fundamentos de la dogmática como historia de la salvación*, por J. Feiner y M. Löhrer, 1147-1170. Madrid: Cristiandad, 1970.
- Suess, Paulo. “De la revelación a las revelaciones”. *Concilium* 319 (2007): 49-57.
- Sullivan, Francis A. “Clement of Alexandria on Justification through Philosophy”. En *In Many and Diverse Ways. In Honor of Jacques Dupuis*, por D. Kendall and G. O’Collins, 101-113. Maryknoll (N.Y.): Orbis Books, 2003.

- _____. “El significado y la importancia del Vaticano II de decir, a propósito de la Iglesia de Cristo, no ‘que ella es’, sino que ella ‘subsiste en’ la Iglesia Católica Romana”. En *Vaticano II: balance y perspectivas. Veinticinco años después (1962-1987)*, por R. Latourelle, 607-616. Salamanca: Sígueme, 1990.
- _____. ¿Hay salvación fuera de la Iglesia? Bilbao: Descleé de Brouwer, 1999.
- Susin, Luiz Carlos. “El absoluto en los fragmentos. La universalidad de la revelación en las religiones”. En *Por los muchos caminos de Dios*, por J. M. Vigil, L. E. Tomita y M. Barros, 127-145. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2004.
- _____. “Reflexiones sobre el trayecto: un clamor y una luz que vienen de todas partes”. *Concilium* 319 (2007): 151-156.
- Tamayo, Juan José. “Cristianismo: diálogo interreligioso y trabajo por la paz”. *Reflexiones teológicas* 5 (2010): 51-84.
- Teixeira, Faustino. “*Dominus Iesus*: temor al pluralismo religioso”. En *El actual debate de la teología del pluralismo después de la Dominus Iesus*, por J. M. Vigil, 81-86. *Libro digital Koinonía* (2005), <http://servicioskoinonia.org> (consultado 3 de noviembre de 2013).
- _____. “El pluralismo religioso como nuevo paradigma para las religiones”. *Concilium* 319 (2007): 27-35.
- _____. “Nuevos paradigmas resultantes del diálogo interreligioso”. En *Teología y nuevos paradigmas*, por M. F. Dos Anjos, 117-147. Bilbao: Mensajero, 1999.
- _____. *Teología de las religiones. Una visión panorámica*. Quito: Editorial Abya Yala, 2004.
- Théobald, Christoph. “La dogmatización progresiva de los fundamentos de la fe”. En *Historia de los dogmas IV. La Palabra de la salvación*, por Bernard Sesboüe y Christoph Théobald, 181-203. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1996.
- Toniolo, Andrea. “Forum ATI. Una teologia cristiana delle religioni. Considerazioni a partire della recente pubblicazione de Jacques Dupuis”. *Rassegna di teologia* 39 (1998): 285-293.

- Torres Queiruga, Andrés. "Aclaraciones sobre una notificación". *Concilium* 346 (2012): 159-168.
- _____. *Del terror de Isaac al Abbá de Jesús. Hacia una nueva imagen de Dios*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2000.
- _____. *Diálogo de las religiones y autocomprensión cristiana*. Santander: Sal Terrae, 2005.
- _____. *Fin del cristianismo premoderno. Retos hacia un nuevo horizonte*. Santander: Sal Terrae, 2000.
- _____. "Repensar el pluralismo: de la inculturación a la inreligión". *Concilium* 319 (2007): 119-128.
- _____. *Repensar la revelación. La revelación divina en la realización humana*. Madrid: Trotta, 2008.
- Troeltsche, Ernst. *El carácter absoluto del cristianismo*. Salamanca: Sígueme, 1979.
- Uríbarri, Gabino. *La singular humanidad de Jesucristo*. Madrid: San Pablo y Universidad Pontificia de Comillas, 2008.
- Vanhoye, Albert. *El mensaje de la carta a los Hebreos*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2001.
- _____. *La structure de l'épître aux Hébreux*. Paris: Desclée de Brouwer, 1963.
- Vélez, Olga Consuelo. "Teologías y métodos". *Theologica Xaveriana* 153 (2005): 29-52.
- Vigil, José María. "Desafíos de la teología del pluralismo a la fe tradicional". *Servicio Bíblico latinoamericano-Koinonia* 366, <http://servicioskoinonia.org/relat/366.htm> (consultado el 18 de enero de 2011).
- _____. "El actual debate en la teología del pluralismo después de la Dominus Iesus". En *El actual debate de la teología del pluralismo después de la Dominus Iesus*, por J. M. Vigil, 87-90. *Libro digital Koinonía* (2005), <http://servicioskoinonia.org> (consultado 3 de noviembre de 2013).
- _____. "El paradigma pluralista: tareas para la teología. Hacia una relectura pluralista del cristianismo". *Concilium* 319 (2007): 39-47.

- _____. “Identidad cristiana y teología del pluralismo religioso”. En *Por los muchos caminos de Dios*, por J. M. Vigil, L. E. Tomita y M. Barros, 92-107. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2006.
- _____. *Teología del pluralismo religioso. Curso sistemático de teología popular*. Córdoba: Editorial “El Almendro”, 2005.
- Vitali, Dario. “La funzione della Chiesa nell’intelligenza della Fede”. *Rassegna di teologia* 49 (2008): 13-30.
- Von Balthasar, Hans Urs. “Cristo: Alfa y Omega”. *Revista católica internacional Communio* 18 (1996): 90-95.
- _____. *Seriedad con las cosas. Cordula o el caso auténtico*. Salamanca: Sígueme, 1968.
- _____. *Teología de la historia*. Madrid: Ediciones Encuentro, 1992.
- Von Rad, Gerhard. *El libro del Génesis*. Salamanca: Sígueme, 2008.
- Vorgrimler, Herbert. *Vida y obra de Karl Rahner*. Madrid: Taurus, 1965.
- Watson, Peter. *Ideas. Historia intelectual de la humanidad*. Barcelona: Crítica, 2006.
- Weil, Simone. *Cahiers II*. Paris: Plon, 1972.
- Wicks, Jared. “Vatican II on Revelation-From Behind the Scenes”. *Theological Studies* 71 (2010): 637-650.
- Win-Gallup International. *Global Index of Religiosity and Atheism 2012*. WIN, <http://www.wingia.com/web/files/news/14/file/14.pdf> (consultado el 24 de mayo de 2013).
- Witherup, Ronald D. *Scripture. Dei Verbum*. New York-Mahwah: Paulist Press, 2006.
- Zambarbieri, Annibale. *Los concilios del vaticano*. Madrid: San Pablo, 1996.