

EL PLURALISMO RELIGIOSO COMO PROBLEMA CENTRAL DE LA TEOLOGÍA CATÓLICA HOY

José María Melero Martínez

“Si queréis que se tolere aquí vuestra doctrina, empezad vosotros por no ser intolerantes ni intolerables” (VOLTAIRE, *Tratado sobre la tolerancia*)

I.- INTRODUCCIÓN

La teología de las religiones se ha convertido en uno de los capítulos más vivos y más tumultuosos de la teología contemporánea. Se puede decir que así como el ateísmo pudo ser el horizonte en función del cual la teología de la segunda mitad del siglo XX re-interpretaba las grandes verdades de la fe cristiana, el pluralismo religioso tiende a ser el horizonte de la teología del siglo XXI y nos invita a revisar los grandes capítulos de la dogmática cristiana. Se trata de la respuesta a una situación histórica incontestable: el pluralismo religioso. El Vaticano II tuvo una intuición clave en este tema y por primera vez en la historia del magisterio romano se dió un juicio positivo sobre las religiones no cristianas.

La novedad del diálogo interreligioso coincide con la edad planetaria de la humanidad. Analizaré los esfuerzos recientes por tomar en serio el pluralismo religioso como cuestión teológica para así intentar dar un fundamento teológico al diálogo interreligioso. La teología de las religiones, ha pasado de ser una teología de la salvación de los infieles a una teología del pluralismo religioso y también a una teología interreligiosa. Voy a presentar en qué consiste esta teología interreligiosa sobre todo después de la reciente declaración *Dominus Iesus* (2000).¹

(1) *Dominus Iesus* (2000) en : *Il Regno-Documenti* 17/2000, 529ss del magisterio romano. GEFFRÉ C., “Verso una nuova teologia delle religioni” en: GIBELLINI R., *Prospettive teologiche per il XX secolo*, Brescia, 2003 (Queriniana); SCHEWER J., “L’ar-en-ciel des théologies. Petite Chroniqué de théologie des religions” en: *Revue théologique de Louvain*, 34 (2003), pp. 515-530.

Este artículo ha sido posible por la Beca disfrutada en la *Iglesia Nacional Española de Santiago y Montserrat* de Roma durante el mes de Julio de 2004.

II.- LA NOVEDAD DEL DIÁLOGO INTERRELIGIOSO.

A lo largo de la historia, las religiones han atizado la violencia entre ellas.² El diálogo religioso actual es por tanto una novedad. La cuarta etapa de la humanidad que según Edgar Morin es la edad planetaria, o lo que otros autores llaman la globalización, se caracteriza por que los hombres y mujeres se sienten solidarios con cualquier minúsculo ángulo del universo de la “aldea planetaria”, que la humanidad tome conciencia de que tiene su destino en sus manos, pero también que por el progreso científico y tecnológico, nosotros podemos poner en peligro la sobrevivencia de la misma humanidad.

Las religiones no solamente son responsables de la salvación más allá de la muerte bajo la forma de inmortalidad o de vida eterna. Ellas tienen una responsabilidad frente al destino histórico del ser humano. Buscarán dialogar para servir mejor a las grandes causas que solicitan la generosidad de los hombres y de las mujeres de buena voluntad. En la época de la globalización sentimos la necesidad de una *ética global* que obtenga sus beneficios sean de los recursos morales de las grandes tradiciones religiosas sean de las aportaciones de las éticas seculares.³

El Vaticano II significa una nueva actitud en relación con las religiones no cristianas, en *Nostra aetate* dice “la Iglesia católica nada rechaza de cuanto es verdadero y santo en estas religiones”⁴. Esta nueva actitud se refleja en los gestos altamente simbólicos del Papa Juan Pablo II: su visita al Gran Rabino de la sinagoga de Roma, su discurso a los jóvenes musulmanes en el estadio de Casablanca en 1985, y sobre todo el encuentro en Asís en octubre de 1986 que reunió a los grandes jefes de las religiones del mundo en una oración a favor de la paz.

(2) SPINOZA B., *Tratado político*, Madrid, 1986 (Alianza Editorial); ID., *Tratado breve*, Madrid, 1990 (Alianza Editorial); ID., *Tratado teológico-político*, Madrid, 1986 (Alianza Editorial); HOBBS, *Leviatán*, Madrid, 1992 (Alianza Editorial); VOLTAIRE, *Tratado sobre la tolerancia*, Madrid, 1977 (Tecnos); LOCKE, *Carta sobre la tolerancia*, Madrid, 1982 (Tecnos); ROUSSEAU J.J., *Discurso sobre el origen y el fundamento de la desigualdad entre los hombres y otros escritos*, Madrid, 1987 (Tecnos). Un estudio sobre el diálogo entre las religiones puede verse en: TORRADEFLOT F., *Diálogo entre religiones. Textos fundamentales*, Madrid, 2002 (Trotta)

(3) KÜNG H., *Proyecto de una ética mundial*, Madrid, 1998 (Trotta); ID., *Reivindicación de una ética mundial*, Madrid, 2002 (Trotta); ID., *Una ética mundial para la economía y la política*, Madrid, 1999 (Trotta); ID., *¿Por qué una ética mundial?: religión y ética en tiempos de globalización*, Madrid, 2002 (Trotta); ID., *Teología para la postmodernidad*, Madrid, 1989 (Alianza Editorial); ID., *Libertad conquistada. Memorias*, Madrid, 2003 (Trotta); KÜNG H. KUSCHEL K.-J., (ed) *Manifiesto de una ética planetaria. La declaración del Parlamento de las religiones mundiales*, Madrid, 1998 (Trotta); CORTINA A., *Ética sin moral*, Madrid, 2002; ID., *Ética*, Madrid, 1998 (Akal); ID., *Ética de la sociedad civil*, Madrid, 1995 (Anaya); ID., *Ética civil y religión*, Madrid, 1995 (PPC); ID., *Diez palabras clave de ética*, Estella, 2000 (Verbo Divino).

(4) Vaticano II, Madrid, 1972, *Nostra aetates*, nº 2, p. 614 (BAC)

El Vaticano II ha modificado la interpretación rigurosa de san Cipriano “Fuera de la Iglesia no hay salvación”,⁵ para no arrojar a las tinieblas exteriores los seres humanos de buena voluntad que se encuentran en una ignorancia no culpable de Dios y de Jesucristo. De hecho la declaración *Nostra aetate* proponía una cierta ética del diálogo con las otras religiones, pero no aportaba un fundamento teológico capaz de justificar claramente el diálogo animado por la Iglesia. El documento conciliar proclama un juicio positivo sobre las religiones no cristianas, pero no se expresa en términos explícitos sobre la relación positiva que las diversas religiones pueden tener con el Absoluto. Hace referencia a la doctrina patristica de las “semillas del Verbo”⁶ sin elaborar una verdadera teología de las religiones.

En los últimos decenios los teólogos católicos se han esforzado por superar una teología de las religiones como la anteriormente presentada que no sería otra cosa que una prolongación de una teología de la “salvación para los infieles”. Es la teología del *pluralismo religioso* que se interroga sobre la pluralidad de tradiciones religiosas en el interior del designio de Dios. Se pregunta si más allá de las intenciones subjetivas de los hombres de buena voluntad, las grandes religiones del mundo no tienen en su objetividad concreta una relación positiva con el Absoluto.⁷

1.- TEOLOGÍA DEL CUMPLIMIENTO

Ya antes del Vaticano II algunos teólogos católicos como Jean Daniélou, Henri de Lubac e Yves Congar desarrollaron la que se ha llamado *teología del cumplimiento*, según la cual las religiones paganas aparecían como lejanas preparaciones evangélicas de la única verdadera religión revelada que es el cristianismo.⁸

Este es el problema de la declaración *Nostra aetate* y la del decreto *Ad gentes* sobre la actividad misionera en continuidad con la constitución *Lumen gentium* que a propósito de los no cristianos dice que

(5) El sentido histórico y teológico de esta formulación lo podemos encontrar en CONGAR Y., *Catholicisme*, 5 París, 1959, col. 948-956 (Letouzey); DE LUBAC H., *Catholicismo. Aspectos sociales del dogma*, Madrid, 1988 (Ed. Encuentro) y sobre todo el muy documentado estudio de DUPUIS J., *Hacia una teología del pluralismo religioso*, Santander, 2000, pp. 131-156 (Sal Terrae)

(6) ORBE A., *Introducción a la teología de los siglos II y III*, Salamanca, 1988 (Sígueme)
LAPORTE J., *Los Padres de la Iglesia. Padres griegos y latinos en sus textos*, Madrid, 2004 (San Pablo)

(7) DUPUIS J., *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, Santander, 2000 (Sal Terrae)
GEFFRÉ C., “Le pluralisme religieux et l’indifférentisme ou le vrai défi de la théologie chrétienne” en: *Revue théologique de Louvain*, t. 3 (2000), 3-32.

(8) DE LUBAC H., *Le fondement théologique des missions*, Paris, 1946 (Seuil); CONGAR Y., *Vastes monde ma paroisse. Verité et dimension du salut*, Paris, 1959.

“Cuando hay de bueno y verdadero entre ellos, la Iglesia lo juzga como una preparación del Evangelio y otorgado por quien ilumina a todos los hombres para que al fin tengan la vida eterna” y están ordenados al pueblo de Dios⁹ Así para aquellos que todavía no han encontrado a Cristo, las religiones pueden desarrollar el papel de “preparación evangélica”. No se trata de afirmar que los hombres de buena voluntad pueden realizar su salvación en las otras religiones, se trata que decir explícitamente que las grandes tradiciones religiosas pueden ser portadoras de valores salvíficos que *preparan* al reconocimiento de la verdad que se encuentra en el cristianismo. Nos encontramos con la idea hegeliana del cristianismo como “religión absoluta”, que da cumplimiento, transfigurándolas, a las figuras históricas que son las diversas tradiciones religiosas de la humanidad.¹⁰

En esta misma lógica del cumplimiento, Karl Rahner ya había desarrollado en los años 60 la teoría de los “*cristianos anónimos*”¹¹ orientados hacia el Absoluto, hacia el Dios de la gracia, en virtud del existencial sobrenatural presente en cualquier hombre. La fe explícita en Cristo como realidad de salvación puede comportarse en forma de cumplimiento implícito, *anónimo*, escondido que se concreta solamente en la práctica recta de la vida. Allí donde las religiones son vividas sinceramente por hombres y mujeres de buena voluntad son como gérmenes relativos respecto a aquella plenitud de gracia que es la justificación delante de Dios. Las religiones son una forma de *opción anónima* por Cristo, condicionada por la preordenación fundamental de cualquier hombre hacia el Absoluto. En definitiva, la misión de la Iglesia consiste en hacer que el cristianismo implícito de haga explícito y llegue a sí mismo.

Esta tesis de Karl Rahner tuvo numerosas críticas de teólogos tan diversos como Hans Küng¹² y el futuro cardenal Ratzinger¹³. Se le criticaba: 1) partir de una visión demasiado abstracta y optimista del hombre, haciendo de este la objetivación de la voluntad universal de salvación de Dios, pero sin subrayar la ambigüedad fundamental de las religiones, 2) la teoría de los cristianos anónimos no toma suficientemente en serio la novedad de la existencia cristiana respecto a la naturaleza humana como condición previa de la gracia. Se le puede preguntar a Rahner si sacrifica el privilegio único de la revelación judeo-cristiana como revelación histórica, en su diversidad respecto a la revelación *trascendental*, es decir

(9) Vaticano II, *Lumen Gentium*, nº 16, pp. 51-52 y nº 17 pp. 52-53.

(10) HEGEL, G.W.F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, 1974 (4 ed) (Revista de Occidente)

(11) RAHNER K., “Cristianos anónimos”, en *Escritos de Teología*, VI, 1965, pp. 545-554; ID., *Curso fundamental sobre la fe. Introducción general al Cristianismo*, Barcelona, 1979 (Herder)

(12) KÜNG H., *Ser cristiano*, Madrid, 1975 (Cristiandad)

(13) RATZINGER J., *Les principes de la théologie catholique*, Paris, 1985, pp. 178-190 (Téqui)

a la comunicación de gracia que Dios da a cada ser humano.¹⁴

Algunos teólogos contemporáneos denuncian en esta teoría un secreto imperialismo como si todos los miembros de las religiones no cristianas que llevan una vida recta según los imperativos de su tradición religiosa, fuesen ya cristianos sin saberlo. Lo que Rahner dice es que todo lo que de justo y bueno existe en las otras religiones no puede ser sino una degradación o mejor una *preparación* lejana de cuanto se encuentra en la plenitud del cristianismo. Lo que no viene considerado seriamente es la alteridad de las otras religiones en su diferencia irreductible. A partir de la universalidad del misterio de Cristo, se concibe la unicidad del cristianismo como una unidad de *inclusión*, que engloba todos los valores que de verdad y de bondad de las que las otras religiones son portadoras

La teología del cumplimiento ha sido sustituida por la *una teología del pluralismo religioso*, la cual sin comprometer la unicidad del misterio de Cristo, es decir el *crístocentrismo* constitutivo, no hable de un pluralismo inclusivo en el sentido de un reconocimiento de valores propios de las otras religiones. Para hacer esto hay que afrontar el riesgo teológico de preguntarse por la cuestión del por qué de la pluralidad de vías hacia Dios.

2. EL PLURALISMO RELIGIOSO COMO CUESTIÓN TEOLÓGICA

El pluralismo religioso, que fundamenta el diálogo interreligioso se apoya en la idea de que, la economía del Verbo encarnado es el sacramento de una economía más amplia que coincide con la historia religiosa de la humanidad.¹⁵

Se vuelve siempre al misterio de la encarnación, no basta con decir que la historia de los hombres es siempre el sujeto de las semillas del Verbo eterno de Dios y de la inspiración del Espíritu divino. Desde que el Verbo se ha hecho carne en la persona de Jesús de Nazaret, el misterio de Cristo, aquel que ha pasado a través de la muerte y la resurrec-

(14) Para una exacta valoración de las críticas dirigidas a las tesis de K. Rahner se puede leer FÉDOU M., *Les religions selon la foi chrétienne*, Paris, 1996, pp. 72-78 (Cerf); DUPUIS J., *Hacia una teología del pluralismo religioso*, Santander, 2000 (Sal Terrae); DUPUIS J. *Jesucristo al encuentro de las religiones*, Madrid, 1991 (San Pablo); DUPUIS J., "Teología y religiones: un problema contemporáneo" en: LATOURELLER. Ó COLLINS G., (Eds.) *Problemas y perspectivas de la teología fundamental*, Salamanca, 1982 (Sígueme). Congregación para la DOCTRINA DE LA FE, *Notificación (a propósito de la obra del P. J. DUPUIS S.J., Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso)*, Roma, 24 de enero de 2001, traducido en: *Ecclesia* 3040 (17 de marzo de 2001) 13-14 (413-414).

(15) Comisión Teológica Internacional, *Il cristianesimo e le religioni*, en: *Il Regno-Documenti* 3/1997, 75ss. "El diálogo interreligioso se funda teológicamente sobre el común origen de todos los seres humanos creados a imagen de Dios, sobre el común destino que es la plenitud de vida en Cristo, sobre el único plano divino de salvación mediante Jesucristo, y sobre la presencia activa del Espíritu divino entre los seguidores de otras tradiciones religiosas" (nº 25)

ción, tiene un alcance universal para toda la historia humana. La historia universal es a la vez la historia de la búsqueda de parte del hombre del Absoluto que nosotros llamamos Dios, y la búsqueda del hombre por parte de Dios. Según la intuición de Karl Rahner podemos considerar las religiones como la objetivación de la *voluntad universal de salvación* de Dios. Desde los orígenes, el designio salvador de Dios es un designio de salvación en Jesucristo. Como dice Schillebeeckx, Dios no cesa de *contarse* en la historia.¹⁶ Frente al lema de san Cipriano “*Fuera de la Iglesia no hay salvación*”, es necesario contraponer este otro “*Fuera del mundo no hay salvación*”. En su discurso de Asís en octubre de 1986 el Papa Juan Pablo II, insiste en el empeño por el diálogo interreligioso recomendado por el concilio. Las diferencias religiosas no eran necesariamente reductoras del designio de Dios. Y añadía que “estas son menos importantes que la unidad de este designio”, designio de salvación universal para todos los hombres.¹⁷

La difícil tarea de la teología de las religiones hoy día es aquella de pensar la multiplicidad de las vías hacia Dios sin comprometer la unicidad de la mediación de Cristo. La declaración *Dominus Iesus* la han interpretado algunos teólogos como un parada en el diálogo interreligioso, pero esto solo es verdad para aquellos que están tentados de poner en discusión la universalidad salvífica de Cristo.¹⁸

3.- TEOLOGÍA INTERRELIGIOSA. TEOLOGÍA DIALÓGICA

En el deseo de establecer un diálogo en plano de igualdad con las otras religiones del mundo, algunos autores norteamericanos como P. Knitter y R. Haight¹⁹ son conocidos por su visión *pluralista*, que sacrifica el cristocentrismo exclusivo a favor de un *teocentrismo radical*, según el cual todas las religiones, incluido el cristianismo, giran en torno a aquel sol que es el misterio de Dios y de la Realidad última del universo sea cual sea el nombre que se le de. “*Dios solo salva*” es el lema que intenta relativizar la salvación en Jesucristo. El Cristianismo sería, una vía *normativa* para los cristianos, pero no sería una vía *exclusiva de salvación*.

(16) SCHILLEBEECKX E., *Jesús la historia de un viviente*, Madrid, 1983 (Cristiandad).

(17) Documentation catholique n. 1933 (1 Febrero 1987) *Alla curia romana* (22 de diciembre de 1986) en: PONTIFICIO CONSEJO PARA EL DIÁLOGO INTERRELIGIOSO, *Il dialogo interreligioso nel Magistero pontificio* (Documenti 1963-1993) Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1994, 431.

(18) AMATO A., “L’assolutezza salvifica del Cristianesimo: prospettive sistematiche” en: *Seminarium* XXXVIII (1998) 771-809; ALEMANY J.J., “Cristianismo y religiones: bibliografía reciente” en: *Miscelánea Comillas* 57 (1999) 275-305.

(19) KNITTER P., *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes toward World Religions*, Maryknoll, 1981 (Orbis Books); HAIGHT R., *Jesus as Symbol of God*, Maryknoll, 1999 (Orbis Books); HICK J., *God Has Many Names*, Philadelphia, 1980 (Westminster Press); ID., *An Interpretation of Religion*, Yale U. P., 1989 (New Haven)

Según las enseñanzas claras del NT, Dios ha querido ligar su destino eterno de salvación a Cristo, Alfa y Omega. Pero esto no ha significado que esta vía de salvación sea exclusiva, las religiones del mundo no son otra cosa que mediaciones *derivadas*, la declaración *Dominus Iesus* hablará de mediaciones *participadas*.²⁰

Es posible por tanto conciliar un cristocentrismo *constitutivo* y no solo *normativo*, y lo que podemos llamar un pluralismo *inclusivo* en el sentido que habla el concilio. Para permitir el diálogo con las otras religiones no estamos fatalmente determinados a sacrificar el cristocentrismo a un teocentrismo indeterminado. Se puede objetar un cierto imperialismo en la relación del cristianismo con las otras religiones, pero no es lo mismo y no hay que confundir la universalidad de la religión cristiana con la universalidad del misterio de Cristo. Para huir del relativismo, parece que la *Dominus Iesus* pone en el mismo nivel la universalidad de Cristo y aquella de la Iglesia o del Cristianismo. El Cristianismo puede dialogar con las otras religiones, aunque este diálogo tenga unos límites. La teología de las religiones debe continuar meditando sobre el misterio del Verbo hecho carne.

Desde la era apostólica, la Iglesia confiesa que Jesús es el Hijo de Dios, pero la teología debe estar atenta a identificar el elemento cristico y contingente de Jesús y su elemento divino. La manifestación del absoluto de Dios en la particularidad histórica de Jesús de Nazaret nos ayuda a comprender que la unicidad de Cristo no es exclusiva de otras manifestaciones de Dios en la historia.

Después de veinte siglos de Cristianismo histórico, nadie puede pretender encarnar la esencia del cristianismo como religión de la revelación completa y definitiva sobre el misterio de Dios. No podemos confundir la universalidad de Cristo como Verbo encarnado y la universalidad del cristianismo como religión histórica. Los cristianismos históricos son relativos, por eso la *Dominus Iesus* ha insistido en el carácter completo y definitivo de la revelación cristiana, cuando asegura que el Espíritu conducirá a los discípulos al conocimiento de la verdad “el Espíritu de la verdad, os irá guiando en la verdad toda” (Jn. 16, 13). Jesús es quien insiste en el carácter escatológico de su mensaje. Por lo tanto podemos decir que la verdad cristiana no es exclusiva y menos inclusiva de cualquier otra verdad de orden religioso. *Essingular* y *relativa* a la parte de verdad de las que son portadoras las otras religiones.

Es complicado hablar de valores implícitamente cristianos según la simple lógica de la preparación y el cumplimiento. Es preferible hablar de valores *cristicos*. Se trata de valores que revelan en efecto un cierto irreductible en el orden religioso.

(20) *Dominus Iesus*, Juan Pablo II, *Redemptoris Missio* (1990) n° 5, en: *Enchiridion Vaticanum* 12, Bologna, 1992, 459 (Dehoniane).

Cuanto más conocemos las riquezas propias de las doctrinas y de las prácticas de las otras religiones, más estamos en situación de proceder a una reinterpretación creadora de la verdad que entran en la singularidad cristiana.

III.- CONCLUSIÓN. SENTIDO DE UNA TEOLOGÍA INTERRELIGIOSA

Después de treinta años de discusión se ha llegado a una teología del pluralismo religioso que se interroga sobre el significado de la pluralidad de tradiciones religiosas en el sentido de un único designio divino.

Estamos en una *teología interreligiosa* o una *teología dialógica*. Es necesario insistir en la diferencia entre una teología interreligiosa y una teología comparada de las religiones. Nos debemos también interrogar por la noción de verdad que subyace en tal proyecto teológico.²¹

Por una imaginación analógica. Se ha de fomentar un cierto comparativismo entre el cristianismo y las otras religiones. ¿Cómo respetar la diferencia irreductible de cada religión si el criterio de parangón es el cristianismo considerado como arquetipo de cualquier religión?

La teología interreligiosa debe ser fiel a la singularidad cristiana pero esforzándose en respetar la originalidad de cada religión. Promesa y cumplimiento y la distinción demasiado cómoda de explícito e implícito no satisfacen del todo a R. Panikkar²² el cual, dice que el diálogo *intra-religioso* consiste en asumir el punto de vista del otro pero sin renunciar a la propia identidad. Esto quiere decir que más que contentarse con un punto de vista fenomenológico cada uno se debe situar en el seno de la totalidad del sistema religioso al que pertenece y verificar en qué cosa esto favorece la comunión con el Absoluto que la fe cristiana designa como el Dios revelado en Jesucristo. Es lo que D. Tracy²³ designa como *imaginación analógica* es decir la capacidad de discernir la semejanza en la diferencia.

Un diverso estatuto de la verdad en teología

En el horizonte de la teología del siglo XXI está claro que ha sido puesto en discusión el concepto de verdad que subyace a nuestra teo-

(21) TRACY D., *The Analogical Imagination. Christian Theology and the Culture of Pluralism*, New York, 1981 (Crossroad); ID., *Dialogue with the Other. The Inter-religious Dialogue*, Louvain, 1990 (Peeters Press); GEFFRÉ C., "La vérité du christianisme à l'âge du pluralisme religieux" en: *Angelicum* 74 (1997), pp. 171-192; ID., "La salut au pluriel" en: *Lumière et Vie* n° 250 (abril-junio 2001), pp. 21-38.

(22) PANIKKAR R., *Le dialogue intra-religieux*, París, 1985 (Aubier); ID., *El silencio de Dios*, Madrid, 1970 (Guadiana); ID., *Mit., Faith and Hermeneutics*, Nueva York, 1979 (Paulist Press).

(23) TRACY D., *The Analogical Imagination. Christian Theology and the Culture of Pluralism*, New York, 1981 (Crossroad); ID., *Dialogue with Other. The Inter-religious Dialogue*, Louvain, 1990 (Peeters Press).

lógica más común. Una versión totalmente absoluta de la verdad, según la lógica de las proposiciones contradictorias no pensaba reconocer las verdades diversas sin comprometer inmediatamente la propia pretensión de verdad. Al máximo podía considerarlas como verdades degradadas o anticipaciones lejanas de la verdad de la que ella tenía el monopolio. La declaración *Dominus Iesus* parece que no puede hablar de la verdad fundamental de la fe cristiana sobre la unidad y unicidad de la salvación en Jesucristo sino permaneciendo prisionera de un dilema insuperable entre el absolutismo y el relativismo.

Falta una palabra para designar una verdad cristiana *relativa* pero en el sentido de *relacional* a las partes de verdad inherentes a las otras religiones. Una verdad más alta que el carácter parcial de cada verdad particular.

Una praxis diversa en la enseñanza dogmática

Hay que mostrar la incidencia del diálogo interreligioso en todos los tratados de teología dogmática. No nos podemos limitar a un curso dedicado a la teología de las religiones. Esto llevará a una nueva reinterpretación de las verdades de la fe cristiana en función de los rayos de verdad contenidos en las otras religiones.

¿Cómo reflexionar sobre el Dios Uno y Trino desde los testimonios del judaísmo y el Islam? Esto nos obliga a superar una concepción monolítica de la unicidad de Dios-Trino entendido como el Ser absoluto para pensar una unidad que asuma las diferencias. Por otro lado en Oriente hay un rechazo a designar el Absoluto como trascendencia personal, también superar las representaciones demasiado antropomórficas de un *yo creado* y de un *Tu divino*.

La salvación como liberación del hombre es el objetivo común de todas las religiones del mundo. La tarea de una teología interreligiosa sería manifestar una analogía entre el modo en que los elementos constitutivos de cada religión nos llevan a esta perspectiva común que es la salvación del ser humano mostrando la originalidad de la salvación cristiana.