

# La religión en un mundo secular y plural. Ser creyentes en el siglo XXI

---

Juan Pablo García Maestro<sup>1</sup>

## Resumen

En el mundo secularizado, en el que no solo las respuestas religiosas han perdido aceptación, sino también en el que las perspectivas utópicas están en franco retroceso, las religiones pueden desempeñar un rol fundamental en la gestación de un planteamiento crítico sobre un sistema que ya no sostienen y al que pueden cuestionar a través de la generación de preguntas y procesos. La religión ha de ser dotadora de preguntas, a la escucha, capaces de detectar las insatisfacciones del contexto y de suscitar las cuestiones necesarias para abrir la existencia a la resonancia: una nueva teología de la liberación que parte como teología de la liberación interior.

Las religiones mundiales, entre las que se encuentra el cristianismo, tienen la oportunidad de recuperar su “espíritu axial”, aquel por el que, al interiorizar y trascender a un tiempo la idea de divinidad, fueron capaces de esbozar planos distintos de la realidad, una dinámica que no solo le ha permitido servir de legitimación a diferentes sistemas al ubicar su fundamentación en una necesariamente abstracto más allá, sino también erigirse como voz profética de un mundo distinto ante las injusticias del presente.

## Palabras clave

Religión, secularización, secularismo, pluralismo religioso

---

<sup>1</sup> Profesor en el Instituto Superior de Pastoral (UPSA-Madrid) y en el Instituto Superior de Ciencias Religiosas y Catequéticas San Pío X de Madrid. El texto corresponde a la ponencia presentada en un simposio que se celebró en la Universidad de Malta, el 30 de mayo de 2024.

El papa Francisco afirma que nos encontramos no en una época de cambios, sino en un “cambio de época”. Parece también innegable que hoy se avista una gran transformación en el horizonte religioso. Se trata de una mutación que tiene que ver con los rápidos y profundos cambios culturales y sociales que se están produciendo en nuestro mundo. La razón es evidente: la religión no es indiferente ni ajena a la sociedad y la cultura en las que se inserta. La globalización, el mero contexto de pluralismo, los fenómenos migratorios, el desarrollo de la sociedad de consumo o las nuevas corrientes de pensamiento son factores que afectan profundamente a la vivencia de lo religioso.

Hay dos características de ese nuevo contexto que afectan de modo determinante en la manera en que se sitúan hoy las religiones en nuestras sociedades: la secularización y el pluralismo religioso. La pregunta que se plantea es: ¿cómo pensar y vivir la religión en ese nuevo marco de pluralismo y de gran diversidad religiosa? ¿cómo abrirse al diálogo con los otros sin renunciar a mi propia identidad? ¿Qué está pasando con la religión? ¿Nos acercamos al final de la religión, o más bien estamos ante lo que otros han definido como retorno de lo religioso? ¿Somos más, menos religiosos que antes, o simplemente lo somos de otra manera?

Podríamos decir que las personas hoy no son menos religiosas que antes, sino que lo son de otro modo. Más que hablar de desaparición, deberíamos hablar de pérdida de la relevancia social junto a una reconfiguración, distinta y nueva, de la religión, porque la religión no desaparece, sino que se transforma, cambia su forma de presencia. De ahí que se haya afirmado que “nuestra crisis es más de metamorfosis que de abolición de la religión”<sup>2</sup>.

Un reto muy importante para el cristianismo en este siglo XXI es convertirse en una religión que suscite preguntas. Durante mucho

---

2 C. Márquez Beunza, “La religión en un mundo secular y plural. Ser creyentes en el siglo XXI”, en: J. Manuel Aparicio Malo, *Cristianismo y ética social*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2022, 169-193. Para nuestro análisis hemos seguido algunas de las aportaciones de esta teóloga, profesora en la Universidad Pontificia de Comillas (Madrid).

tiempo el cristianismo, al igual que otras religiones y cosmovisiones, se ha dedicado a dar respuestas, muchas veces imponiéndolas, incluso mucho antes de que se formularan las preguntas necesarias. La religión cristiana está llamada a ser generadora de preguntas, que muevan a personas; y el Evangelio como un acompañante en la búsqueda de respuestas.

Voy a dividir mi planteamiento en tres partes. En la primera pretendemos analizar la religión en una cultura del secularismo. En la segunda parte nos centraremos en el tema de educar en la Verdad como reto para el cristianismo actual. Y finalmente, la tercera parte es una reflexión del cristianismo ante el reto del pluralismo religioso.

## **1. La religión ante el reto del secularismo**

A la hora de plantear este tema hay que distinguir entre secularización y secularismo. Sin duda que la secularización es un fenómeno complejo y ambivalente. Puede indicar la autonomía de las realidades terrenas y la separación entre el reino de Dios y el reino del César y, en este sentido, no sólo no está contra el Evangelio, sino que encuentra en él una de sus raíces profundas<sup>3</sup>; puede, sin embargo, indicar también todo un conjunto de actitudes contrarias a la religión y a la fe, para lo que se prefiere utilizar el término de secularismo<sup>4</sup>. El secularismo es a la secularización lo que el cientificismo a la cientificidad y el racionalismo a la racionalidad.

Centrándonos en los desafíos que la religión encuentra en el mundo moderno, referimos exclusivamente a esta acepción negativa de la secularización. Y el secularismo es un sinónimo de temporalismo, de reducción de lo real a una única dimensión terrena.

La caída del horizonte de la eternidad o de la vida eterna tiene sobre la fe cristiana y las demás religiones el efecto que tiene la arena

---

3 K. Rahner, "Reflexiones teológicas sobre el problema de la secularización", en: B. Lonergan, Y. Congar, E. Schillebeeckx. H. de Lubac y otros, *Teología de la renovación*, Sígueme, Salamanca 1972, 162-194.

4 A. Scola, "Las religiones en la época postsecular", en: *¿Postcristianismo? El malestar y las esperanzas de Occidente*, Encuentro, Madrid 2018, 25-37.

arrojada sobre una llama: la sofoca, la apaga. La fe en la vida eterna constituye una de las condiciones de posibilidad de la evangelización. En el caso del cristianismo podemos decir con san Pablo: “Si nosotros tenemos puesta la esperanza en Cristo solo para esta vida, somos los más miserables de todos los hombres” (1 Co 15, 19).

Recordemos a grandes rasgos la historia de la creencia en una vida más allá de la muerte; nos ayudará a medir la novedad traída por el Evangelio en este campo<sup>5</sup>. En la religión judía del Antiguo Testamento esta creencia se afirma sólo de forma tardía. Sólo después del exilio, frente al fracaso de las esperanzas temporales, se abre camino la idea de la resurrección de la carne y de una recompensa ultraterrena de los justos, e incluso entonces no en todos (los saduceos, se sabe, no compartían esta creencia).

Esto desmiente clamorosamente la tesis de aquellos (Feuerbach, Marx, Nietzsche y Freud) que explican la creencia en Dios con el deseo de una recompensa eterna, como proyección en el más allá de las esperanzas terrenas defraudadas. ¡Israel creyó en Dios muchos siglos antes que en una recompensa eterna en el más allá! No es por tanto, el deseo de una recompensa eterna lo que produjo la fe en Dios, sino que es la fe en Dios la que produjo la creencia en una recompensa ultraterrena.

La revelación plena de la vida eterna se tiene, en el mundo bíblico, con la venida de Cristo. Jesús no funda la certeza de la vida eterna en la naturaleza del hombre (la inmortalidad del alma), sino en el poder de Dios, que es un “Dios de vivos y no de muertos” (Lc 20, 27-38). Después de la Pascua, a este fundamento teológico, los apóstoles añadirán el cristológico: la resurrección de Cristo de la muerte. Sobre ella funda el Apóstol la fe en la resurrección de la carne y en la vida eterna: “Si se anuncia que Cristo resucitó de entre los muertos, ¿cómo algunos de vosotros afirmáis que los muertos no resucitan?... Pero no, Cristo resucitó de entre los muertos, el primero de todos” (1 Co 15, 12.20).

5 Aquí seguimos la obra de G. Lohfink, *Al final ¿la nada? Sobre la resurrección y la vida eterna*, Sal Terrae, Santander 2022.

Pero ¿qué ha sucedido con la idea cristiana de una vida eterna para el alma y para el cuerpo, después de haber triunfado sobre la idea pagana de la oscuridad después de la muerte? A diferencia del momento actual en el que el ateísmo se expresa sobre todo en la negación de un Creador, el siglo XIX se expresó preferentemente en la negación del más allá. Recogiendo la afirmación de Hegel, según la cual “los cristianos desperdician en el cielo las energías destinadas a la tierra”, Feuerbach y, sobre todo, Marx combatieron la creencia en una vida después de la muerte, con el pretexto de que esta aliena del compromiso terreno. A la idea de una supervivencia personal en Dios, le sustituye la idea de una supervivencia en la especie y en la sociedad del futuro<sup>6</sup>. Poco a poco, con la sospecha, cayó sobre la palabra eternidad el olvido y el silencio. El materialismo y el consumismo han hecho el resto en las sociedades opulentas, haciendo incluso que parezca inconveniente que se hable aún de eternidad entre personas cultas y acordes con su tiempo.

Todo esto ha tenido una clara repercusión en la fe de los creyentes, que se ha hecho, en esta cuestión, tímida y reticente. ¿Cuándo escuchamos la última predicación sobre la vida eterna? Seguimos recitando en el Credo: “Espero la resurrección de los muertos y la vida del mundo futuro”, pero sin dar demasiada importancia a estas palabras. Tenía razón el filósofo danés Soren Kierkegaard cuando escribía: “El más allá se ha convertido en una broma, una exigencia tan incierta que no solo ya nadie la respeta, sino que incluso ya no se prevé, hasta el punto de que hay quien incluso se divierte pensando que había una época en la que esta idea transformaba toda la existencia”<sup>7</sup>.

En esta línea es de enorme actualidad, el anhelo de la eternidad que manifestó el escritor y filósofo español Miguel de Unamuno:

“Yo no digo que merecemos un más allá ni que la lógica nos lo muestre; digo que lo necesito, merézcalo o no, y nada más. Digo que lo que pasa

---

6 Para este tema envío al excelente análisis del teólogo español J. Alfaro, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, Sígueme, Salamanca 1988, especialmente 29-78 y 157-179.

7 Citado por R. Cantalamessa, *Como la estela de una nave. Horizontes para una nueva evangelización*, Palabra, Madrid 2012, 110.

no me satisface, que tengo sed de eternidad, y que sin ella me es todo igual. Yo lo necesito, ¡lo necesito! Y sin ello ni hay alegría de vivir ni la alegría de vivir quiere decir nada. Es muy cómodo es de decir “¡Hay que vivir, hay que contentarse con la vida!”. ¿Y los que no nos contentamos con ella?”<sup>8</sup>.

San Agustín decía lo mismo: “¿De qué sirve vivir bien, si no nos es dado vivir para siempre?”<sup>9</sup>. Todo, excepto lo eterno, es vano en el mundo. A los hombres de nuestro tiempo que cultivan en el fondo del corazón este anhelo de eternidad, quizá sin tener el valor de confesarlo a los demás y ni siquiera a sí mismos, podemos repetir lo que san Pablo decía a los atenienses. “Ahora, yo vengo a anunciaros eso que veneráis sin conocer” cfr. Hch 17, 23).

Antes de pasar al siguiente apartado, quisiera recordar lo que el Concilio Vaticano II en la Declaración *Nostra aetate* (NE) afirma sobre lo que se espera de las diversas religiones. Dice así:

“Los hombres esperan de las diversas religiones la respuesta a los enigmas recónditos de la condición humana, que hoy como ayer, conmueven íntimamente su corazón: ¿Qué es el hombre?, ¿cuál es el sentido y el fin de nuestra vida, el bien y el pecado, el origen y el fin del dolor, el camino para conseguir la verdadera felicidad, la muerte, el juicio, la sanción después de la muerte? ¿Cuál es, finalmente, aquel último e inefable misterio que envuelve nuestra existencia, del cual procedemos y hacia donde nos dirigimos?” (NE nº 1).

Ante este texto, creemos que las religiones ante el problema del secularismo, tienen el reto y oportunidad de ser generadoras de preguntas más que en primer lugar dotadoras de respuestas.

En el mundo secularizado, en el que no solo las respuestas religiosas han perdido aceptación, sino también en el que las perspectivas utópicas están en franco retroceso, las religiones pueden desempeñar un rol fundamental en la gestación de un planteamiento crítico sobre un sistema que ya no sostienen y al que pueden cuestionar

8 M. de Unamuno, “Cartas inéditas de Miguel de Unamuno y Pedro Jiménez Ilundain”. Hernán Benítez, *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, 3 (1949) n.9, 135-150.

9 S. Agustín, *Tratados sobre el Evangelio de Juan* 45, 2, la muerte, el (PL 35, 1720).

a través de la generación de preguntas y procesos. Las religiones pueden adquirir un peso fundamental en mantener vivas lo que el sociólogo Hartmut Rosa califica de “resonancias”, las experiencias de conexión con el mundo, con lo profundo de la existencia, y que se contraponen a la planicie de ritmos, agobios y prisas que conforman nuestros esquemas. Es ese el sentido al que apuntamos con la idea de religión como dotadora de preguntas, a la escucha, capaces de detectar las insatisfacciones del contexto y de suscitar las cuestiones necesarias para abrir la existencia a la resonancia: una nueva teología de la liberación que parta como *teología de la liberación interior*<sup>10</sup>.

Las religiones mundiales, entre las que se encuentra el cristianismo, tienen la oportunidad de recuperar su “*espíritu axial*”, aquel por el que, al interiorizar y trascender a un tiempo la idea de divinidad, fueron capaces de esbozar planos distintos de la realidad, una dinámica que no solo les ha permitido servir de legitimación a diferentes sistemas al ubicar su fundamentación en un necesariamente abstracto más allá, sino también de erigirse como voz profética de un mundo distinto ante las injusticias del presente<sup>11</sup>.

## **2. Educar en la Verdad como desafío para el cristianismo actual**

Me voy a centrar en este apartado en el concepto de Verdad según la religión cristiana<sup>12</sup>. El cristianismo sabemos que heredó tres sentidos principales de verdad: la “*emuná*” hebrea, la “*aletheia*” griega y la “*veritas*” latina:

El concepto hebreo de “*emuna*” entronca con la confianza en lo trascendente. Cuando lo convertimos en un adjetivo, es decir, cuando

10 Cf. T. Halík, *Paciencia con Dios. Cerca de los lejanos*, Herder, Barcelona 2014, 40-41.

11 R. Ruiz Andrés, “Pluralismo. El cristianismo en un mundo plural y globalizado: retos y oportunidades”, en: Tomás J. Marín Mena (coord.), *¿Un futuro sin Cristo? Voces de una generación*, PPC, Madrid 2023, 389-410, aquí 403-404.

12 Para este tema seguimos las reflexiones de Fernando Grieta y Sofía Fontes, “¿Educar en la verdad para ser libres? Recuperar a Jesús sin los signos del Imperio”, en: T. J. Marín Mena (coord.), *¿Un futuro sin Cristo? Voces de una generación*, PPC, Madrid 2023, 287-308. Ver también el artículo de Luigi Vero Tarca, “Al cento per cento laica e al cento per cento religiosa. La verità nella società plurale”, D. Olivero (editor), *Laicità e religioni*, Editrice Effetà, Cantalupa (Torino) 2023, 33-67.

señalamos que algo es verdadero, nos estamos refiriendo a que algo es así porque depositamos en él nuestro sentimiento de fe. Se trata de la verdad de la promesa aparecida en el Antiguo Testamento, que solo puede ser asumida por un acto que va más allá de lo sensible.

La “*aletheia*” es el sentido de la verdad griega y refiere a la verdad que aparece en el lenguaje como desocultamiento de un ser al que el ocultamiento le es esencial. Para los griegos, el ser de las cosas aparecía en el lenguaje de manera fragmentaria, dividido en un sujeto y un predicado que implicaban lo múltiple. El ser, en la medida en que no podía presentarse más que a un tipo de entendimiento que excedía al logos, más allá de la lógica de la identidad y del lenguaje: la gnosis. Esta actividad consiste en una intuición intelectual en la que el ser aparece como una luz indescriptible e incomunicable, ya que al pronunciarla la quebramos. Si tratamos de expresar la verdad del Ser, de aquello que es mayor y más verdadero que cualquier otra cosa, no podremos más que expresarnos de manera análoga, con un lenguaje paradójico y muchas veces contradictorio.

Finalmente, la “*veritas*” latina es aquella verdad procedente del derecho que se impone por testimonio. La “*veritas*” latina implica esa autoridad que confiere el argumento del maestro o del juez. Así, la interpretación de la sociedad en sus aspectos sociales, religiosos o judiciales fueron plegadas por las Sagradas Escrituras y los comentarios de los intérpretes reconocidos. Es herencia del juicio en el derecho romano, en el que la verdad, más allá de los hechos, constaba de las declaraciones de autoridad sobre los argumentos y su semejanza con el conjunto de leyes.

A lo largo de la historia, el cristianismo desarrolló su propia filosofía transitando los distintos sentidos de verdad que hemos expuesto. Los pensadores de la patrística, que se ocuparon de crear el cuerpo doctrinal, especialmente san Agustín, comprenden la verdad como iluminación divina: una aproximación al ser que está dirigida por Dios, que es la verdad absoluta, incognoscible de manera plena y acaso solo accesible por medio de la experiencia mística. En consecuencia, la experiencia interior ocupaba un lugar privilegiado en la vida del cristiano.

Solo allí, en la intimidad, se presentaba la verdad a aquellos que previamente depositaban la confianza en el camino del cristianismo. Por ello, el testimonio y la revelación de las Escrituras era importante, pero no podía desprenderse de la dedicación y el trabajo espiritual que nos haría dignos de la iluminación, la cual es bastante parecida a la presencia de las ideas platónicas en la gnosis. Platón buscaba la verdad, pero nunca nos proporcionó una doctrina sobre la verdad, porque esta se encuentra más allá de logos. La verdad para el cristianismo, sin embargo, ha sido revelada<sup>13</sup>. La lógica del cristianismo primitivo se caracterizó por el amor y la misión, y no tanto por la espada y la doctrina.

Si el cristianismo se piensa a sí mismo como una verdad absoluta rígida, su modelo educativo se sostendrá sobre esta paradoja. Solo es liberadora una educación que, más que a la verdad, se sostenga sobre la posibilidad. La posibilidad es el lugar de revelación que aparece como *Nous*, no como *Logos*. La verdad es un refugio que nos trae comodidad, en la que todo está dado. El aula es incómoda, ya que es un espacio incompleto para la duda y el crecimiento. El cristianismo, igualmente, tiene la posibilidad de ser incómodo, sobre todo para sí mismo.

Pero el cristianismo, más que la verdad como modelo lógico, autárquico o único promete el amor. Un amor incondicional que, por tanto, respeta a cada ser humano. El amor es incompatible con creer que uno tiene una verdad absoluta. El amor es contrario de la verdad. Amar es aceptar al otro como es, no decir cómo tiene que ser. La libertad acepta al otro o lo rechaza, pero no lo condiciona<sup>14</sup>.

Al recorrer históricamente el concepto de verdad, nos damos cuenta de su plasticidad, de su capacidad de devenir según el tiempo. Por ello, la verdad no puede ser nunca algo ni único, ni inmutable, ni universal, ni absoluto. La verdad está compuesta de decisión, no de esencia. El cristianismo puede superar también ese concepto de esencia, saliendo del refugio que encuentra en el plano absoluto de la ontología.

13 Marín Mena (coord.), *¿Un futuro sin Cristo?*, 291.

14 Marín Mena (coord.), *¿Un futuro sin Cristo?*, 293.

El cristianismo retomó la razón de que no había más que una verdad y que esta coincidía con la armonía trinitaria entre el Bien, la Verdad y la Belleza. Como en Platón, cada aspecto se limitaba a un único modo de ser que comprendía a las demás. La “*veritas*” romana estableció que la verdad era una autoridad establecida como un conjunto de leyes inamovibles e inquebrantables, hasta que el poseedor de la enunciación cambiara de idea. Educar en la verdad para ser libres, según estos criterios, significa que solo educando de esa manera se puede alcanzar la libertad y que la libertad consiste en ser educado según esa determinación.

Desde nuestro punto de vista, el amor y el respeto deben ser los valores que guíen el camino del cristianismo. Por ello, pensamos que es importante volver a prestar atención a la experiencia interior de la revelación, la iluminación divina y tener en cuenta que las Escrituras dependen de la mano humana, la cual no es en ningún momento idéntica a la divina. La hermenéutica bíblica no puede dejar de ser un producto humano, por lo que pensar que estamos en posesión de la verdad absoluta puede resultar un pecado. Dios, que está sobre todas las cosas, es, por definición, incognoscible e incommunicable de manera plena. Creer que somos emisarios de Dios nos aleja de su definición.

Hemos de pensar, por tanto, qué posibilidad queremos construir. El cristianismo promueve humildemente un lugar distinto para el sentido de la experiencia en la vida, pero no debería pretender reducirla a una única experiencia. En este sentido, hay mucho que cambiar. La verdad absoluta no es necesaria ni para lo religioso ni para el cristianismo. El mismo mensaje de Jesús no transmite la conversación de la verdad, sino su renovación. Hemos de cuidar nuestras palabras, ya que pretender educar en la verdad para ser libres puede llevar a todo lo contrario<sup>15</sup>.

Superar la verdad absoluta no nos lleva al nihilismo, al revés. Un cristianismo que se acerque a sus valores renunciaría a la verdad como posesión. Cuando no hay una verdad absoluta, aparece el diálogo donde el amor y la confianza florecen. La libertad como verdad

---

15 Marín Mena (coord.), *¿Un futuro sin Cristo?*, 295-296.

impide el diálogo, lo cual es una contrariedad si queremos una educación que no incentive el conflicto o la lucha.

El mensaje cristiano es un modo de estar en el mundo, no de limitarlo. No podemos imponer una misión de nuestro espíritu ni predefinir una vida completa, solamente proponer una posibilidad. La relatividad puede ser negativa en algunos aspectos, en otros, siembra la duda que hace renovarse al cristianismo y otras tradiciones. Relativizar la verdad absoluta no niega un trabajo profundo. Por tanto, podríamos repensar la consigna de Educar en la verdad para ser libres, y atrevernos con el lema Ser libres en la verdad para educar<sup>16</sup>.

El cristianismo propone un camino de amor y fraternidad, pero es difícil si educamos en la verdad como algo acabado, si educamos en la verdad absoluta y dogmática.

### **3. El cristianismo y el diálogo interreligioso. Hacia un nuevo paradigma**

#### **3.1. De fuera de la Iglesia no hay salvación a sólo el amor nos puede salvar<sup>17</sup>**

En el diálogo con las otras religiones y confesiones no siempre ha existido el espíritu de fraternidad. El axioma “extra Ecclesiam sula salus” (fuera de la Iglesia no hay salvación) ha predominado durante muchos siglos. Formulado por san Cipriano de Cartago, ha conocido diversas aplicaciones dependiendo de las circunstancias y concepciones de la propia Iglesia. Así, Ignacio de Antioquía, Cipriano, Ireneo de Lyon y Orígenes aplicaron este axioma a los propios cristianos que se habían separado de la Iglesia, suponiendo su culpabilidad personal.

San Ignacio de Antioquía fue el primero que aplica este axioma en dicho sentido. Él subraya la exigencia de la unidad dentro de la

---

16 Marín Mena (coord.), *¿Un futuro sin Cristo?*, 305-306.

17 Este tema lo he trabajado de forma más amplia en el libro *Solo el amor nos puede salvar. La actitud del cristianismo ante las otras religiones*, San Pablo, Madrid 2015.

Iglesia y de la unión con el obispo, como requisito para la unión con Cristo<sup>18</sup>.

San Ireneo de Lyon presupone una culpabilidad por parte de los que están privados de la salvación por haberse separado de la Iglesia<sup>19</sup>.

San Cipriano de Cartago habla de exclusión de la salvación a los herejes y cismáticos, por haberse desvinculado de la Iglesia. Ni siquiera la sangre del mártir podría purificar de la culpa generada por el cisma.

Una cuestión importante que debemos plantearnos es la siguiente: ¿Se puede decir que Cipriano emitió un juicio negativo también sobre los paganos que estaban fuera de la Iglesia? ¿Eran considerados también culpables y, por tanto, excluidos de la salvación?

A estos interrogantes respondemos con esta tesis del teólogo jesuita Francis Sullivan:

“No hay ejemplos en sus escritos en los que explícitamente aplique su sentencia “fuera de la Iglesia no hay salvación” a la mayoría del pueblo que era pagano en su tiempo. Sabemos que juzgaba a los cristianos herejes y cismáticos culpables de su separación de la Iglesia. ¿Juzgaba también a los paganos culpables de no aceptar el evangelio cristiano y no entrar en la Iglesia? No lo sabemos”<sup>20</sup>.

A partir del siglo V, con Fulgencio de Ruspe (467-532), se aplicó también a los que pertenecían a otras religiones. Decía así este santo a la hora de hablar de la salvación de los herejes, cismáticos, paganos y judíos:

“Mantén con fe solidísima y no dudes en modo alguno que no solo todos los paganos, sino también los judíos y todos los herejes y los cismáticos que mueran fuera de la Iglesia católica irán al fuego eterno preparado para el diablo y sus ángeles” (Mt 25, 41)<sup>21</sup>.

18 Ignacio de Antioquía, *A los filadelfios* 3, 3.

19 Ireneo, *Contra los herejes*, IV, 33, 7.

20 F. Sullivan, *¿Hay salvación fuera de la Iglesia? Rastreado la historia de la respuesta católica*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1999, 32-33. Ver también el libro de B. Sesboüé, *Fuera de la Iglesia no hay salvación. Historia de una fórmula y problemas de interpretación*, Ed. Mensajero, Bilbao 2006, especialmente 40-50.

21 Fulgencio de Ruspe, *De fide seu de regula fidei ad Petrum* 38, 81.

Frente a este planteamiento, lo que parecía más llamativo de este texto de Fulgencio de Ruspe a un teólogo como Hans Urs von Balthasar no es el carácter extremo de tal aseveración, sino el conocimiento del resultado condenatorio del juicio elevado a la categoría de “verdad de fe”.

¿Hay una exclusión más radical que haber excluido de la salvación a los que morían fuera de la Iglesia?

Para superar estos exclusivismos, es necesario tomar conciencia que Jesús puso como ejemplo de verdaderos creyentes a personas que no pertenecían al pueblo elegido. Estamos pensando en el Buen Samaritano (cfr Lc 10, 25-37), la mujer Sirofenicia (cfr. Mc 7, 43-30), o la mujer cananea que pide a Jesús curar a su hija (cfr. Mc 15, 21-28) quien hace comprender a Jesús que, sea como sea, él debe anticipar este amor de Dios a los otros y abrir sus puertas a todos. El juicio final que nos narra Mateo 25, 31-46, es ante todo un juicio universal a creyentes y a no creyentes desde un cuestionamiento radicalmente humano y ético. Y el máximo del encuentro con el diferente lo encontramos en el encuentro de Jesús con el centurión romano. De él dijo Jesús: “Os digo que ni en Israel he encontrado una fe tan grande” (Lc 7, 1-9). Por eso, Jesús añade: “Y os digo que vendrán muchos de Oriente y Occidente a ponerse a la mesa de Abraham, Isaac y Jacob en el Reino de los Cielos, mientras que los hijos del Reino serán echados a las tinieblas de fuera” (Mt 8, 11-12).

En este sentido, el papa Francisco afirma que

“Dios no mira con los ojos, Dios mira con el corazón. Y el amor de Dios es el mismo para cada persona sea de la religión que sea. Y si es ateo es el mismo amor. Cuando llegue el último día y exista la luz suficiente sobre la tierra para poder ver las cosas como son, ¡nos vamos a llevar cada sorpresa!” (*Fratelli tutti* n° 281).

El Concilio Vaticano II marcó un antes y un después en la visión de la Iglesia ante las otras religiones, en la declaración “*Nostra aetate*”, aprobada por san Pablo VI, el 28 de octubre de 1965. En el n°. 2 de esta declaración se afirma: “La Iglesia no rechaza nada de lo que en estas religiones hay de santo y verdadero. Y no pocas veces reflejan un destello de aquella Verdad que ilumina a todos los hombres”.

De “Nostra aetate” es hoy muy importante en el diálogo con las otras religiones, el n° 5, que está en relación con la fraternidad que debemos a los demás que creen de diferente modo. Dice así esta declaración:

“No podemos invocar a Dios, Padre de todos, si nos negamos a conducirnos fraternalmente con algunos hombres, creados a imagen de Dios. La relación del hombre para con Dios y con los demás hombres, sus hermanos, están de tal forma unidas que, como dice la Escritura: “el que no ama no ha conocido a Dios” (Jn 4, 8). La Iglesia, por consiguiente, reprueba, como ajena al espíritu de Cristo, cualquier discriminación o vejación realizada por motivos de raza o color, de condición o religión. Ruega ardientemente a los fieles cristianos que, observando en medio de las naciones una conducta ejemplar, tengan paz con todos los hombres, para que sean verdaderamente hijos del Padre que está en los cielos”.

En esta línea, el papa Francisco sostiene que la violencia y el terrorismo no encuentra fundamento en las convicciones religiosas fundamentales sino en sus deformaciones (cfr. “Fratelli tutti” (FT) n° 282). “El terrorismo execrable que amenaza la seguridad de las personas no es causa de la religión sino de las interpretaciones equivocadas de los textos religiosos. Tal terrorismo debe ser condenado en todas sus formas y manifestaciones” (FT n° 283). Cada uno está llamado a ser un artesano de la paz, uniendo y no dividiendo, abriendo las sendas del diálogo y no levantando nuevos muros.

El diálogo entre las personas de distintas religiones no se hace meramente por diplomacia, amabilidad o tolerancia. Citando a los obispos de la India, el papa Francisco afirma: “El objetivo es establecer amistad, paz, armonía y compartir valores y experiencias morales y espirituales en un espíritu de verdad y amor” (FT n° 271).

Con este planteamiento, no queremos admitir un “*sincretismo conciliador*”. En este sentido compartimos lo que el papa Francisco afirma en su exhortación programática “*Evangelii gaudium*”:

“En este diálogo, siempre amable y cordial, nunca se debe descuidar el vínculo esencial entre diálogo y anuncio, que lleva a la Iglesia a mantener y a intensificar las relaciones con los no cristianos. Un sincretismo conciliador sería en el fondo un totalitarismo de quienes pretenden con-

ciliar prescindiendo de valores que los trascienden y de los cuales no son dueños. La verdadera apertura implica mantenerse firme en las propias convicciones más hondas, con una identidad clara y gozosa, pero abierto a comprender las del otro y sabiendo que el diálogo realmente puede enriquecer a cada uno. No nos sirve una apertura diplomática, que dice que sí a todo para evitar problemas, porque sería un modo de engañar al otro y de negarle el bien que uno ha recibido como un don para compartir generosamente. La evangelización y diálogo interreligioso, lejos de oponerse, se sostienen y se alimentan recíprocamente” (EG n° 251).

Sin embargo, Francisco respeta y acepta que otros beben de otras fuentes. Para nosotros, ese manantial de dignidad humana y de fraternidad está en el Evangelio de Jesús. De él surge para el pensamiento cristiano y para la acción de la Iglesia el primado de la relación, al encuentro sagrado del otro, a la comunión universal con la humanidad entera como vocación de todos (cfr. FT n° 277).

También exige nuestro Pontífice la libertad religiosa para los creyentes de todas las religiones. Esta libertad es el camino de la fraternidad y de la paz. Esa libertad proclama que podemos encontrar un buen acuerdo entre culturas y religiones diferentes; y atestiguar que tenemos en común tantas cosas, que es posible encontrar un modo de convivencia serena y pacífica, acogiendo las diferencias y con alegría de ser hermanos en cuanto hijos de un único Dios (cfr. FT n° 279).

Pide que los creyentes de todas las religiones encontrar espacios para conversar y para actuar juntos por el bien común y la promoción de los más pobres. No se trata de que todos seamos más *light* o de que escondamos las convicciones propias que nos apasionan para poder encontrarnos con otros que piensan diferente. Porque mientras más profunda, sólida y rica es una identidad, más tendrá para enriquecer a los otros con su aporte específico. Los creyentes nos vemos desafiados a volver a nuestras fuentes para concentrarnos en lo esencial: la adoración a Dios y el amor al prójimo, de manera que algunos aspectos de nuestras doctrinas, fuera de su contexto, no terminen alimentando formas de desprecio, odio, xenofobia, negación del otro. La verdad es que la violencia no encuentra fundamento en las convicciones religiosas fundamentales sino en sus deformaciones (cfr. FT n° 282).

En el nombre de Dios y de todo esto asumimos la cultura del diálogo como *camino*; la *colaboración* común como conducta; el conocimiento recíproco como *método* y criterio (FT n° 285).

### 3.2. Con los últimos llegamos a ser hermanos de todos

En estos últimos años ha habido dos grandes teólogos que han arrojado luz en el diálogo con las otras religiones, afirmando que “fuera del mundo no hay salvación”<sup>22</sup> y “fuera de los pobres no hay salvación”<sup>23</sup>. Estas dos perspectivas nos ayudan a relativizar toda pretensión exclusiva de la verdad y salvación por parte de la religión cristiana, así como del resto de las religiones. Si existe un peligro de relativismo en estas dos fórmulas, es necesario reclamar un relativismo positivo que debe practicar de manera especial la Iglesia. Con el obispo Pedro Casaldaliga estamos de acuerdo que *todo es relativo menos Dios y el hambre*.

En esta línea se mueve la encíclica “Fratelli tutti”, especialmente en el capítulo VIII que lleva como título “Las religiones al servicio de la fraternidad en el mundo”. Dice así:

“Me sentí motivado por san Francisco de Asís, y también por otros hermanos que no son católicos: Martin Luther King, Desmond Tutu, Mahatma Gandhi y muchos más. Pero quiero terminar recordando a otra persona de profunda fe, quien, desde su intensa experiencia de Dios, hizo un camino de transformación hasta sentirse hermano de todos. Se trata de Carlos de Foucauld. “Él, Carlos de Foucauld fue orientando su sueño de una entrega total a Dios hacia una identificación con los últimos, abandonado en lo profundo del desierto africano. En ese contexto expresaba sus deseos de sentir a cualquier ser humano como un hermano, y pedía a un amigo: “Ruega a Dios para que yo sea realmente el hermano de todos. Quería ser, en definitiva, “el hermano universal. Pero sólo identificándose con los últimos llegó a ser hermano de todos. Que Dios inspire ese sueño en cada uno de nosotros” (FT nn° 286-287)<sup>24</sup>.

22 E. Schillebeeckx, *Los hombres relatos de Dios*, Sígueme, Salamanca 1994, especialmente 29-42.

23 J. Sobrino, *Fuera de los pobres no hay salvación. Pequeños ensayos utópicos-proféticos*, Trotta, Madrid 2007.

24 Envío a mi artículo “La dimensión interreligiosa de la encíclica Fratelli tutti”, en *Lumen* 70 (2021) 59-76.

## 4. Conclusión

Los creyentes de las distintas religiones sabemos que hacer presente a Dios es un bien para nuestras sociedades. Buscar a Dios con corazón sincero nos ayuda a reconocernos compañeros de camino, verdaderamente hermanos. Cuando en nombre de una ideología, se quiere expulsar a Dios de la sociedad, se acaba por adorar ídolos. Se puede llegar a atrocidades cuando se priva de la libertad de conciencia y de libertad religiosa, y cómo esa herida deja a la humanidad radicalmente empobrecida, privada de esperanza y de ideales (cfr. FT 274).

“Con los últimos llegó a ser hermano de todos”. Ese fue el sueño de san Carlos de Foucault. Pero, ¿quiénes son estos últimos hoy? Son los hermanos nuestros que en la sociedad son invisibles y resultan descartados. Sabemos de pobres que tienen rostro, que están en las cárceles, que mueren en el mar, los emigrantes.... Pero existen otros que no sabemos ni siquiera existen. Son las que sufren la cultura del descarte. Esta es la nueva pobreza que el papa Francisco ha puesto al descubierto. Estos son los últimos con los que las religiones, los cristianos y la humanidad entera se deberán identificar, sobre todo si queremos construir la verdadera fraternidad y amistad social. Este es el sueño que debe tener toda la humanidad, pero especialmente es lo mejor que puede aportar la religión en nuestra sociedad posmoderna.