



Revista Iberoamericana de Teología

ISSN: 1870-316X

angel.sanchez@uia.mx

Universidad Iberoamericana, Ciudad de
México
México

Dupuis, Jacques

Las religiones del mundo en el Concilio Vaticano II y en el magisterio postconciliar

Revista Iberoamericana de Teología, núm. 5, julio-diciembre, 2007, pp. 25-45

Universidad Iberoamericana, Ciudad de México

Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=125216425002>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Las religiones del mundo en el Concilio Vaticano II y en el magisterio postconciliar*

Jacques Dupuis
Universidad Gregoriana

Resumen

En este artículo Dupuis evalúa teológicamente el alcance y el sentido de las principales afirmaciones del Concilio Vaticano II que han contribuido a la discusión y reflexión postconciliar acerca del diálogo interreligioso; así mismo identifica y pondera los principales enfoques y teólogos representativos de esta temática teológica de actualidad.

Summary

In this paper Dupuis theologically evaluates the importance and meaning of those principal statements of the Second Vatican Council that have played a role in post-conciliar discussions of and reflections on interreligious dialogue. He also identifies and considers the present main tendencies and theological representatives in this theological field.

El Concilio Vaticano II ha sido, como se sabe, el acontecimiento doctrinal más importante del siglo pasado en la vida de la Iglesia católica. Sin embargo, no cayó del cielo sin preparación y sin un compromiso importante de parte de los teólogos. Trataremos aquí de situar este acontecimiento, providencial para el futuro de la Iglesia, en su contexto histórico. ¿Hasta qué punto el Concilio había sido preparado por los movimientos de renovación exegética, patrística, teológica, litúrgica, sobre todo en lo que concierne a las otras religiones? ¿Qué teología de las religiones proponían los teólogos católicos durante los decenios que precedieron al acontecimiento conciliar? ¿Cuál es el alcance exacto de las afirmaciones hechas por el Concilio sobre el significado de las tradiciones religiosas? ¿Cuál ha sido el eco de la enseñanza del Concilio en la doctrina oficial de la Iglesia después del acontecimiento conciliar? A casi ya cuarenta años de la clausura del Concilio, ¿qué acogida ha recibido esta doctrina en la vida concreta de la Iglesia y en la teología de

* Conferencia pronunciada en el VII Simposio Internacional de Teología celebrado en la Universidad Iberoamericana, Ciudad de México (11/09/2003).

las religiones que se elabora en estos últimos decenios? Estas cuestiones debemos examinarlas con detalle.

Durante siglos, la perspectiva teológica con respecto a las religiones ha sido la de la posibilidad de salvación individual de las personas que no han escuchado ni recibido el mensaje cristiano. En el periodo que examinamos aquí, la perspectiva se amplía y toma en consideración las religiones como tales en sus relaciones con el cristianismo. Haciendo uso de la distinción ya clásica en el debate teológico sobre las religiones, entre los tres paradigmas principales: el *exclusivismo* (o *eclesiocentrismo*), el *inclusivismo* (o *cristocentrismo*) y el que se ha llamado *pluralismo* (o *teocentrismo*), se puede decir que la teología católica preconiliar cae prácticamente toda bajo la sombra del *inclusivismo*. Esto no quiere decir que no existan teólogos católicos que se adhieran al paradigma del *exclusivismo*, inspirándose más o menos en la “teología dialéctica” de Karl Barth, según la cual las otras religiones no son más que intentos humanos idolátricos de autojustificación, puesto que sólo la fe en Jesucristo puede salvar. Pero, no son más que raras excepciones que confirman la regla.

La inmensa mayoría de los teólogos católicos de este periodo, ha reconocido la existencia de una relación positiva entre las otras religiones y el cristianismo. Ellos se preguntan, como lo había sugerido la tradición antigua, si estas religiones podían ser consideradas como una “preparación evangélica” (*praeparatio evangelica*) para utilizar la expresión de Eusebio. Y si lo eran, en qué sentido. Lejos de ser un obstáculo a la fe, ¿podían ser consideradas como realidades capaces de abrir a las personas a la revelación de Dios en Jesucristo? ¿Llevaban implícita en ellas la expresión de un deseo innato de la persona humana de unirse a Dios, y constituían, por así decirlo, “adara-¹jas” hacia la revelación cristiana (*anima naturaliter christiana*) según la expresión de Tertuliano? En pocas palabras, ¿estaban en relación con el cristianismo como la naturaleza a lo sobrenatural, que no destruye la naturaleza sino que la perfecciona (*gratia non destruit sed perficit naturam*)? o ¿como la “potencia” al “acto”? ¿como la aspiración al cumplimiento? ¿como la sombra a la realidad?

Otros se preguntaban además, si las religiones en sí mismas contribuían de alguna manera –pero ¿en qué forma?– al misterio de salvación de sus miembros en Jesucristo. ¿Aquellos que eran salvados en Jesucristo, lo eran al interior o desde fuera de su propia religión? ¿A pesar de ella o, de alguna manera misteriosa, en virtud de ella? ¿Qué papel positivo desempeñaban entonces las otras religiones si desempeñaban alguno, en el misterio de salvación en Jesucristo de sus adeptos? ¿Podían ellas, en último análisis, llamarse “me-

¹ “Pierres d’attente adarajas”, el término se refiere a los dentellones de ladrillos que se dejan en un muro para poder proseguir la construcción [nota del traductor].

dios” o caminos» de salvación? Y si la respuesta era afirmativa, ¿en qué sentido? ¿Había entonces “salvación sin el Evangelio”?

Se trata de cuestiones de un enorme alcance que habían comenzado a ocupar la atención de los teólogos del periodo preconciliar, y que iban a continuar a interesarles aún después, hasta que se les abrió una perspectiva todavía más amplia se les abre en estos últimos años, la “perspectiva del pluralismo religioso”. Durante el periodo preconciliar las posturas respecto a la posibilidad de una relación positiva entre las otras religiones y el cristianismo, y su rol eventual en el misterio de salvación de sus adeptos, han sido muy variadas. A costa de algunas simplificaciones, podemos agruparlas en dos categorías que representan de hecho dos perspectivas opuestas.

Por un lado, se encuentran aquellos para quienes las diversas religiones de la humanidad representaban el deseo innato del ser humano de unirse a lo Divino, del que existen expresiones variadas en las diferentes culturas y áreas geográficas del mundo. Según esta perspectiva, Jesucristo y el cristianismo denotan, en cambio, la respuesta personal de Dios a esta aspiración universal de la humanidad. Mientras que todas las religiones no son más que expresiones diversas del *homo naturaliter religiosus*, por tanto, de la “religión natural”, solo el cristianismo, en cuanto respuesta divina a la búsqueda de Dios por los hombres, es la única “religión sobrenatural”. A esta primera posición se le ha dado con frecuencia el nombre de “teoría del cumplimiento”. Según esta teoría, la salvación en Jesucristo llega a los miembros de otras religiones como la respuesta divina a la aspiración religiosa humana expresada a través de la tradición propia de cada uno; sin embargo, estas tradiciones religiosas en ellas mismas no juegan ningún papel en el misterio de salvación.

Según la otra posición, por el contrario, las diversas religiones de la humanidad representan en sí mismas intervenciones específicas, aunque incipientes de Dios en la historia de salvación. Sin embargo, estas intervenciones divinas están ordenadas hacia el acontecimiento salvífico decisivo que tiene lugar en Jesucristo. Como tales, ellas han jugado un rol positivo antes del acontecimiento Cristo como *praeparatio evangelica*; ellas conservan todavía hasta hoy un valor positivo en el orden de la salvación en virtud de la presencia actuante en ellas y, de cierta manera, a través de ellas, del misterio salvífico de Jesucristo. Esta segunda teoría, a falta de una expresión más adecuada, puede ser llamada “teoría de la presencia de Cristo en las religiones” o de la “presencia inclusiva de Cristo”. El misterio salvífico tiene ciertamente un carácter único. Pero todas las otras tradiciones religiosas, en virtud del designio salvífico divino del que ellas forman parte, se relacionan a este misterio respecto al cual ellas representan, cada una a su manera, un ordenamiento o una preparación providencial. Ninguna religión es, entonces, puramente natural. Históricamente, se puede encontrar en cada religión una intervención divina en la historia de las naciones y se puede reconocer

en ellas una presencia existencial del misterio de salvación en Jesucristo. Todas las religiones son entonces, por más de un motivo, sobrenaturales.

Como lo indican las etiquetas aplicadas a las dos posiciones que representan la teología católica preconiliar, el debate se ha desplazado, pasando de la cuestión esencialmente eclesiológica de salvación en la Iglesia o fuera de ella, a aquella de la salvación consciente o inconsciente en Jesucristo en la situación concreta de las personas al interior de su propia tradición religiosa, es decir, de un punto de vista esencialmente eclesiocéntrico a una perspectiva más claramente cristocéntrica. La cuestión que se plantea directamente no es ya saber qué pasa fuera “del arca” de salvación que es la Iglesia, sino cómo Jesucristo y su misterio alcanzan a aquellos que no lo conocen.

Como ejemplo de representantes de las dos posiciones preconiliares de la teología católica, se pueden mencionar, para la “teoría del cumplimiento” – con matices diversos– los nombres de J. Daniélou, H. de Lubac y H. Urs von Balthasar; y para la teoría de la “presencia inclusiva de Cristo en las religiones”, a los de R. Panikkar y de K. Rahner con divergencias importantes. Es preciso tener en cuenta estas dos actitudes fundamentales, pero diferentes que caracterizan la teología católica preconiliar. Ellas representan el contexto inmediato en el que el debate sobre la teología de las religiones tuvo lugar en el Concilio.

Emergen así dos corrientes importantes de pensamiento que, estando activamente presentes en la época del Concilio, lo iban a influir en sus deliberaciones en materia de religiones. Estas concepciones están de acuerdo en considerar las otras religiones como orientadas hacia el acontecimiento-Cristo dentro de la historia de salvación: en este sentido, podrían ser llamadas una y otra “teorías del cumplimiento”. Pero con una diferencia que equivale a un claro contraste. En efecto, mientras que la primera concepción mantiene firmemente la dialéctica natural/sobrenatural, búsqueda humana/don divino, la segunda supera estas dicotomías y percibe el desarrollo de la historia salvífica de Dios como un proceso que implica diversas modalidades de revelación y de intervención personal de Dios en la historia de la humanidad. Mientras que, para la primera, las “religiones precristianas” pierden su valor propedéutico con el acontecimiento Cristo, para la segunda, su papel positivo en el orden de la salvación continúa subsistiendo en virtud de su vínculo orgánico con el misterio omnicompreensivo de Cristo, al menos hasta la proclamación –a cada persona individualmente– del Evangelio. La tarea que se impone ahora consistirá en examinar la influencia que las dos teorías difundidas entre los teólogos de la época del Concilio Vaticano II han ejercido sobre el debate conciliar sobre el tema de las religiones y con cuáles resultados.

¿Podía el Concilio Vaticano II, que celebró sus sesiones en medio de este debate teológico, declararse en favor de una de estas dos posiciones evocadas aquí arriba? *A priori* era poco probable, y eso por más de una razón. En

primer lugar, la perspectiva del Concilio era pastoral y no doctrinal. En lo que concernía a las otras religiones, su intención era promover entre ellas y el cristianismo nuevas actitudes de comprensión y de estima recíproca, de diálogo y de cooperación. Para estimular tales actitudes no parecía necesario optar por una posición particular en el presente debate entre teólogos católicos sobre la teología de las religiones. Deliberadamente el Concilio no tenía ninguna intención de hacerlo. A lo que se debe añadir el hecho de que los Padres conciliares, que provenían de horizontes teológicos muy diferentes hubieran estado fuertemente divididos sobre las cuestiones teológicas propiamente dichas. Por el contrario, la intención era la de reunir en el seno de la asamblea del Concilio la más amplia mayoría posible en favor de un cambio de actitud de los cristianos y de la Iglesia hacia los miembros de las otras religiones. Este objetivo se habría visto comprometido adentrándose en complejas discusiones teológicas.

Además, es importante situar el Concilio Vaticano II dentro de la historia de los concilios de la Iglesia. El concilio de Florencia (1442) había asumido la comprensión más rígida del adagio *Extra ecclesiam nulla salus* (*Fuera de la Iglesia no hay salvación*). Un siglo más tarde (1547), el concilio de Trento, con su doctrina del “bautismo de deseo”, había solemnemente afirmado la posibilidad de salvación para las personas que se encontraban fuera de la Iglesia. Documentos eclesiales posteriores han reafirmado –no sin una notable cautela– la misma posibilidad. Pero casi nunca en el curso de los siglos los documentos de la Iglesia, conciliares u otros, se han pronunciado sobre las religiones como tales; y menos todavía de manera positiva. El Concilio Vaticano II será el primero en la historia conciliar de la Iglesia que se haya pronunciado positivamente, si bien todavía con prudencia, sobre las otras religiones.

No es este el lugar donde corresponde explicar la génesis de los documentos conciliares sobre este tema. Baste con notar que inicialmente, el Concilio había querido solamente añadir al “Decreto sobre el Ecumenismo” una declaración que contribuyese a instaurar un nuevo clima en las tensas relaciones entre cristianos y judíos. Debido a la petición de algunos obispos provenientes de países de población mayoritariamente “no cristiana”, se amplió el alcance del documento de manera que incluyera otras religiones además del judaísmo. La creación por el Papa Paulo VI, en 1964, de un “Secretariado para los No-Cristianos”; la publicación, aquel mismo año, de la encíclica *Ecclesiam suam* sobre el diálogo (incluido el diálogo con los “no-cristianos”); la visita del Papa a la India, también en 1964, y el encuentro en esta ocasión con los jefes de religiones “no-cristianas” a los que él se dirigió con gran humanidad y acogida; todos estos gestos sirvieron de incentivo al Concilio para elevar la mirada más allá de los estrechos límites del mundo occidental y para reflexionar “sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas” (título de la Declaración *Nostra Aetate*), no solamente en función de la cuestión judía, sino también de

las religiones del mundo entero. De esta forma la declaración *Nostra aetate*, así como también la Constitución *Lumen gentium* terminó por incluir, además del judaísmo, otras religiones.

Los dos documentos tratan en orden inverso las relaciones de la Iglesia con las otras religiones. La constitución *Lumen gentium* (n. 16) habla directamente de las diferentes maneras en que los miembros de las religiones “no-cristianas” están “ordenados a” (ordinantur) la Iglesia: vienen primero los judíos, con quienes la Iglesia mantiene las relaciones más estrechas; después, los musulmanes, que confiesan “adherirse a la fe de Abraham”; enseguida aquellos que “buscan en sombras e imágenes al Dios desconocido, [un] Dios [que] no está lejos puesto que todos reciben de Él la vida, la inspiración y todas las cosas”. *Nostra aetate* sigue el orden inverso: primero la religiosidad humana en general (presente en las “religiones tradicionales”); después “las religiones en contacto con el progreso de la cultura”, como el hinduismo, el budismo y otras (NA, n.2); enseguida el islam (NA, n.3); y finalmente la religión judía, a la que está consagrada la sección más larga del documento (NA, n.4). En cada uno de los niveles, la declaración muestra los lazos más estrechos y los vínculos más profundos que existen entre la Iglesia y los diferentes grupos en cuestión. Éstos son extremadamente diferentes. Si bien las tres religiones que hunden sus raíces en la fe de Abraham tienen un origen familiar común, es con Israel que la Iglesia tiene los lazos más estrechos y mantiene las relaciones más íntimas, porque ha recibido la revelación del Antiguo Testamento “por medio de aquel pueblo” con el que Dios había establecido una alianza especial. Sin embargo, en *Nostra aetate* la intención del Concilio no es mostrar un “ordenamiento” progresivo de los miembros de otras religiones a la Iglesia; se trata más bien de exhortar a unos y otros a superar las divisiones y a promover relaciones amistosas (NA, n.5). Tales relaciones deberían fundarse sobre eso que todas las personas, independientemente de su grupo de pertenencia específico, “tienen en común y conduce a la mutua solidaridad» (NA, n.1). Queda claro el objetivo no doctrinal, concreto y pastoral del documento.

Esto no quiere decir que el pensamiento conciliar sobre las religiones sea puramente pragmático y esté desprovisto de toda significación doctrinal. En efecto, el Concilio debía establecer para su aproximación pastoral abierta un fundamento doctrinal. Era preciso eliminar los antiguos prejuicios y los juicios negativos del pasado; eso no podía hacerse más que centrando la atención sobre valores positivos y dones divinos contenidos en las otras religiones. Por tanto, el Concilio no podía contentarse con hablar de la ordenación de los individuos “no-cristianos” a la Iglesia; tenía que hablar –y lo hizo, en tono positivo por primera vez en la historia conciliar– de una relación de la Iglesia con las *religiones* “no-cristianas” como tales. ¿Hasta qué punto el Concilio había llegado en el reconocimiento de los valores positivos dentro de las mismas tradiciones religiosas? ¿Qué significado le ha atribui-

do—si lo ha hecho—a tales tradiciones en el diseño de Dios para la salvación de la humanidad? ¿Cómo ha concebido la relación del cristianismo con las otras religiones; como un beneficio únicamente de éstas, o como una interacción mutua y un provecho recíproco?

1. Valores positivos contenidos en las tradiciones religiosas

Evaluando la doctrina del Concilio sobre la temática de los “no-cristianos” y de sus religiones, hay que distinguir claramente dos problemáticas. La primera concierne a la salvación individual de las personas que pertenecen a otras tradiciones religiosas; la segunda, al significado que estas tradiciones pueden tener en el diseño de Dios para la humanidad y su papel eventual en la salvación de sus miembros.

La primera cuestión no es nueva. La posibilidad de salvación fuera de la Iglesia ha sido reconocida por la tradición eclesial mucho antes del concilio Vaticano II. Si el Concilio aporta alguna innovación sobre este tema, la novedad hay que verla en el optimismo con que mira al mundo en general, tal como se ilustra sobre todo en la constitución pastoral *Gaudium et spes*. Lo que se había afirmado en los documentos eclesiales precedentes, —con firmeza pero de manera prudente— como una posibilidad fundada sobre la misericordia infinita de Dios, y que en todo caso, debía quedar reservada a su juicio, y es ahora enseñada por el Concilio con una seguridad sin precedente: por los caminos que Él sabe, Dios puede traer a la fe, sin la cual es imposible complacerle (Hebr 11,6) a aquellos que, sin culpa propia desconocen el Evangelio (*Ad gentes* n.7). El Concilio no se contenta nada más con afirmar el hecho. Muestra además cómo eso se produce concretamente, es decir, por la acción universal del Espíritu de Dios. A este respecto, el texto más claro se encuentra en *Gaudium et spes* donde el Concilio afirma: “En efecto, Cristo murió por todos (cf. Rm 8,32) y la vocación suprema del hombre en realidad es una sola, es decir, la divina. En consecuencia, debemos creer (*tenere debemus*) que el Espíritu Santo ofrece a todos, la posibilidad de que, en la forma de solo Dios conocida, se asocien a este misterio pascual” (GS, n.22).

La segunda cuestión es la más importante; es también la más compleja. Para saber si la perspectiva conciliar va más allá de la “teoría del cumplimiento” y hasta la afirmación de un papel permanente de las tradiciones religiosas en el orden de la salvación, debemos centrar nuestra atención en aquello que en los textos se refiere no solamente a la salvación de los “no-cristianos” individualmente, sino a los valores positivos contenidos en las tradiciones religiosas a las que pertenecen y en las que viven su vida religiosa. Los principales textos analizados están tomados—en el orden de su publicación por el Concilio— de la constitución *Lumen gentium* (nn.16–17), de la declaración *Nostra aetate* (n.2) y del decreto *Ad gentes* (nn.3, 9, 11). En cada uno de

ellos el Concilio desarrolla tres temas: 1. La salvación de las personas fuera de la Iglesia; 2. Los valores auténticos que se encuentran en los “no-cristianos” y en sus tradiciones religiosas; 3. El aprecio de estos valores por parte de la Iglesia y la actitud que, en consecuencia, adopta hacia las tradiciones religiosas de sus miembros.

Lumen gentium, n.16 afirma que los auxilios de Dios necesarios para la salvación están asegurados no solamente para las personas en diversas situaciones religiosas, sino igualmente para quienes, “sin culpa no han llegado todavía a un conocimiento expreso de Dios y se esfuerzan en llevar una vida recta, no sin la gracia de Dios”. Y el texto agrega: “Cuanto 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.” Notamos inmediatamente que las referencias a Juan 1,4 y 1,17, y especialmente Juan 1,9 –sobre el que regresaremos enseguida– están implícitas en el texto. En la primera parte del texto, se atribuye un valor positivo a las disposiciones de los individuos, y no a los grupos, religiosos u otros, a los que ellos pertenecen. El texto continúa diciendo que la misión de la Iglesia consiste en anunciar el Evangelio de salvación para todos en Jesucristo, y añade: “Con su trabajo consigue que todo lo bueno que se encuentra sembrado en el corazón y en la mente de los hombres y en los ritos y culturas de estos pueblos, no sólo no desaparezca, sino que se purifique, se eleve y perfeccione para la gloria de Dios, confusión del demonio y felicidad del hombre” (*Lumen gentium*, n.17; la cursiva es nuestra). Nótese la facilidad con la que el Concilio pasa de la afirmación de las rectas disposiciones de las personas a la de valores positivos contenidos en sus tradiciones y culturas religiosas.

Se encuentra la misma combinación de disposiciones subjetivas y de valores objetivos en *Ad gentes*, nn. 3 y 9. “Este propósito universal de Dios en pro de la salvación del género humano no se realiza solamente de un modo como secreto en el alma de los hombres, o por los esfuerzos, incluso de tipo religioso [incepta, etiam religiosa], con lo que los hombres buscan de muchas maneras a Dios...” (n.3). Aquí también, los “esfuerzos religiosos” parecen relacionarse a los elementos objetivos perteneciendo a las tradiciones religiosas. Sin embargo, estos “esfuerzos” (*incepta*) “necesitan ser iluminados y sanados, si bien es verdad que, por benevolente designio de la Providencia divina, pueden alguna vez considerarse como pedagogía (paedagogia) hacia el verdadero Dios o preparación para el Evangelio” (AG, n.3) . La misma doctrina vuelve una vez más en *Ad gentes* n.9, donde el Concilio explica que la actividad misionera de la Iglesia purifica, eleva y lleva a su perfección en Cristo “cuanto de verdad y de gracia (*quidquid veritatis et gratiae*) se encontraba ya entre las naciones, como por una secreta presencia de Dios”. De esta manera, “cuanto de bueno se halla sembrado en el corazón y en la mente de los hombres o en los ritos y culturas propios de los pueblos, no solamente no perece, sino que es purificado, elevado y consumado para gloria de Dios,

confusión del demonio y felicidad del hombre” (AG, n.9). Del descubrimiento de eso que es bueno en el mundo “no-cristiano”, *Ad gentes*, n.11 deduce las conclusiones con respecto al modo como la misión cristiana debe operar: [los cristianos] deben “descubrir con gozo y respeto las semillas de la Palabra (*semina Verbi*) ocultas” en las tradiciones nacionales y religiosas y, a través de un diálogo sincero, advertir “las riquezas que Dios, generoso, ha distribuido a las gentes” (n.11).

Nostra aetate sitúa el encuentro de la Iglesia con las religiones del mundo en el contexto más amplio del origen y del destino común en Dios de todos los seres humanos, y de la búsqueda, común a todas las tradiciones religiosas, de una respuesta a las preguntas fundamentales que acosan el espíritu humano (NA, n.1). La evaluación general de las religiones contenida en la declaración y de la actitud que, en consecuencia, la Iglesia debe asumir al respecto se expresa de la siguiente manera:

“La Iglesia católica nada rechaza de lo que en estas religiones hay de verdadero y santo. Considera con sincero respeto *los modos de obrar y de vivir, los preceptos y doctrinas* que, aunque discrepan en muchos puntos de lo que ella profesa y enseña, no pocas veces reflejan un destello de aquella Verdad [*radium illius Veritatis*] que ilumina a todos los hombres. Anuncia y tiene la obligación de anunciar constantemente a Cristo, que es “el camino, la verdad y la vida” (Jn 14, 6), en quien los hombres encuentran la plenitud de la vida religiosa y en quien Dios reconcilió consigo todas las cosas (Cf. 2 Cor 5, 18-19).

Por consiguiente, exhorta a sus hijos a que con prudencia y caridad, mediante el diálogo [*colloquia*] y la colaboración con los adeptos de otras religiones, dando testimonio de la fe y la vida cristiana, reconozcan, guarden y promuevan aquellos bienes espirituales y morales, así como los valores socioculturales, que en ellos existen” (NA, n 2) (la cursiva es nuestra).

Nótese que la existencia de valores auténticos en las tradiciones religiosas mismas se expresa aquí con más fuerza que en los textos precedentes: se trata explícitamente de “modos de obrar y de vivir [...] preceptos y doctrinas, que [...] no pocas veces reflejan un destello de aquella Verdad que ilumina a todos los hombres”. Aunque aquí no se hace ninguna referencia explícita a Jn 1,9, la alusión es evidente y más clara que en *Lumen gentium*, n.26 citada más arriba. El texto de Jn 1,9 es de importancia primordial para una teología de las religiones. Lamentablemente, el Concilio ha mantenido la cita implícita y no ha deducido las posibles consecuencias. No obstante, según el Concilio, es la presencia incompleta pero real de “aquella Verdad” en las otras religiones la que guía la actitud respetuosa de la Iglesia hacia ellas y el deseo de ésta de promover los valores espirituales y culturales de aquéllas, mientras que su misión le exige igualmente proclamar “la plenitud de la vida religiosa” en Jesucristo.

La evaluación doctrinal de las religiones por el Concilio consiste principalmente en declaraciones descriptivas, de las que diversas expresiones están tomadas de la tradición antigua, pero sin que su sentido exacto en el espíritu del Concilio sea definido claramente. Por ejemplo, no se nos dice jamás en qué sentido debe entenderse la expresión “semillas de la Palabra”. ¿Se trata del *lógos spermatikós* de la filosofía estoica, es decir, de un principio impersonal de orden en el cosmos o de la razón “natural»?; o ¿se trata del *Logos* personal del Prólogo de *Juan*, que estaba en Dios desde toda la eternidad y ha dispersado sus semillas entre los hombres todo a lo largo de la historia de la humanidad, siendo él mismo “la verdadera luz que ilumina a todo hombre” (cf. Jn 1,9)? Las diferencias en la comprensión de las “semillas del Verbo” conducen a teologías de las religiones muy diferentes. El Concilio deja la duda en cuanto a sus verdaderas intenciones sobre este tema. A pesar de que su evaluación general de las religiones sea discretamente positiva, sufre al mismo tiempo de una cierta falta de precisión.

2. Hacia una valoración crítica equilibrada

La doctrina conciliar sobre las otras religiones ha conocido interpretaciones divergentes, que eran desde una forma decididamente reduccionista hasta otra francamente maximalista. Algunos intérpretes reducen los valores positivos contenidos en las otras tradiciones a bienes de la “naturaleza”. Según ellos, pues, el Concilio no afirma nada más que un conocimiento “natural” de Dios, que los “no-cristianos” pueden alcanzar a la manera en que Pablo afirmaba, en la epístola a los Romanos, cap. 1, la posibilidad de tal conocimiento a través de la creación. Los otros, por el contrario, aprovechando las expresiones más fuertes del Concilio, afirman que la “preparación al Evangelio” contenida en las religiones no debe ser reducida a un substrato natural. Por el contrario, sostienen que el Concilio considera las otras religiones como “vías”, “caminos”, o “medios”, de salvación para sus adeptos. Entre estas dos interpretaciones –las dos erróneas, una por defecto y la otra por exceso–, ¿cuál debe ser la interpretación correcta del alcance doctrinal del Concilio? Parece que debemos buscarlo a mitad de camino entre ambas posturas.

Hay que preguntarnos si el Concilio simplemente ha seguido la “teoría del cumplimiento” en su forma clásica o si, por el contrario, hizo suya la teoría de la “presencia del misterio salvífico de Cristo” en las tradiciones religiosas. La pregunta así planteada no admite respuesta ni en un sentido ni en otro. Por un lado, es verdad que una buena parte del lenguaje utilizado para definir la actitud de la Iglesia hacia las otras religiones retoma los términos tan familiares a la “teoría del cumplimiento”: asumir y salvar, curar y restablecer, elevar y llevar a la perfección. Por otro lado, los elementos de “verdad y de gracia” (*Ad gentes*, n.9) –expresión tomada de un ensayo escrito por Rah-

ner poco antes del Concilio²— que se encuentran “como una secreta presencia de Dios” (*Ad gentes*, n.9) dentro de las mismas tradiciones—en sus doctrinas, sus ritos, sus modos de vida; o aún en su credo, su culto y su código de conducta— inclinan fuertemente en la dirección contraria.

Para P. F. Knitter, mientras que “Vaticano II marca un parteaguas radical en las actitudes católicas hacia las otras confesiones”, subsiste “una ambigüedad residual en su comprensión del grado de eficacia de la verdad y de la gracia contenidas en estas religiones”.³ Según Knitter, la ambigüedad “brotó de la tensión entre la voluntad salvífica de Dios y la necesidad de la Iglesia, evidente a todo lo largo de la historia del pensamiento católico” (*ibid*). Es suficiente responder que, para un buen número de teólogos católicos, la “necesidad” de la Iglesia no excluye necesariamente *a priori* todo valor salvífico de las otras religiones.

Una valoración equilibrada de la doctrina conciliar sobre las religiones debe ser a la vez positiva y crítica. Según la opinión de K. Rahner, el principal resultado del Concilio es haber contemplado más allá de la cuestión de la salvación de los “no-cristianos” tomados individualmente, una relación positiva de la Iglesia con las religiones como tales. Ahora bien, mientras que la salvación sobrenatural que consiste en la autodonación de Dios es vista con gran optimismo por el Concilio para todos los seres humanos, el mismo optimismo no se profesa explícitamente con respecto a las religiones. Sobre este punto “el problema esencial, para el teólogo queda abierto”; “el carácter teológico de las religiones no -cristianas permanece indefinido”. ¿Obtienen los “no-cristianos” la salvación fuera de la vida de sus religiones como tales, o al interior de ellas? Las religiones, ¿son o no, de alguna manera, salvíficas en sí mismas? La cuestión no ha recibido una respuesta explícita.⁴ Aunque una buena parte de lo que afirma el Concilio se inclina hacia la respuesta positiva, no se sacan claramente las conclusiones.

Se han formulado otros límites de la doctrina conciliar sobre las religiones y uno de ellos parece especialmente pertinente. H. Maurier habla de la perspectiva fuertemente “eclesiocéntrica” de la doctrina conciliar en general, y de *Nostra aetate* en particular. La Iglesia no parece reconocer como positivos y buenos en las otras religiones más que aquellos elementos que se hallan en ella en sobreabundancia. Los “rayos” de verdad presentes en ellas, ¿deben necesariamente estar referidos a la plenitud de la verdad que posee la Iglesia? ¿O bien la declaración estaría dispuesta a reconocer en las otras religio-

² K. RAHNER, “Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen”, *Schriften zur Theologie* V, 136-158.

³ P. F. KNITTER, *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes towards World Religions*, Orbis Books, Maryknoll, N.Y., 1985, 124.

⁴ K. RAHNER, “Ueber die Heilsbedeutung der nichtchristlichen Religionen”, *Schriften zur Theologie* XIII, 341-350.

nes la presencia de rayos de verdad que no se encuentran en plenitud en la Iglesia? El modo de pensar de la Iglesia sigue siendo “egocéntrico”, es decir, “eclesiocéntrico”.⁵ Una perspectiva así lleva naturalmente a la “teoría del cumplimiento”, según la cual, las otras religiones en la medida en que representan la búsqueda de Dios por la persona humana, se convierten en obsoletas por el hecho mismo de alcanzar su cumplimiento en el cristianismo (p. 135).⁶ Sin embargo, debemos preguntarnos si el diálogo con las otras religiones que el Concilio quería promover no presupone el reconocimiento dentro de ellas mismas de auténticos valores humanos que no posee el cristianismo. Solamente entonces el diálogo sería viable y lleno de significado. Pues el diálogo es por definición una vía con doble sentido donde cada uno debe dar y recibir. ¿La Iglesia del concilio Vaticano II se manifiesta inclinada a recibir algo de las otras religiones?⁷ La perspectiva eclesiocéntrica del concilio Vaticano II –se puede igualmente subrayar– es tal que las religiones no son nunca consideradas como tales en su especificidad y su autoconsistencia, en su autocomprensión y su valor autónomo, independientemente de su relación con la Iglesia tal como ésta la entiende.

Por nuestra parte, hemos observado en otro lugar que la perspectiva “eclesiocéntrica” de la teología conciliar sobre las otras religiones es probablemente la razón de sus límites y de sus silencios, cuando hemos escrito:

Un ejemplo [de esta perspectiva eclesiocéntrica] es el mismo título de la declaración *Nostra aetate* “sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no-cristianas”. La cuestión que se plantea aquí directamente no es la de la relación vertical de las tradiciones religiosas de la humanidad con el misterio de Jesucristo, sino la de la relación horizontal de estas tradiciones con el cristianismo o la Iglesia. El primer planteamiento habría podido llevar al reconocimiento de una presencia escondida del misterio de Cristo en estas tradiciones y de una cierta mediación de este misterio a través de ellas; el segundo, en cambio, no conduce naturalmente en esta dirección. ¿No será ésta la razón por la que, a pesar de haber afirmado el concilio la presencia de valores y elementos positivos en estas tradiciones religiosas, no se aventura explícitamente [...] en la dirección de un reconocimiento de estas mismas tradiciones como vías legítimas de salvación para sus miembros, aunque en necesaria relación con el misterio de Cristo?⁸

⁵ H. MAURIER, “Lecture de la Déclaration par un missionnaire d’Afrique, in A-M. Henry (ed.), *Les relations de l’Eglise avec les religions non chrétiennes*, Cerf, Paris 1966, 119-160; 133-134.

⁶ *Ibid.*, 135.

⁷ *Ibid.*, 139-143.

⁸ J. DUPUIS, *Jesucristo al encuentro de las religiones*, Paulinas, Madrid 1991, 135.

Más allá de los silencios y de los límites de la doctrina del concilio Vaticano II sobre las religiones, se debe mencionar una cierta decepción y una insatisfacción que se puede sentir leyendo algunos textos del Concilio a casi cuarenta años después del acontecimiento. Es verdad que el Concilio debe situarse en el contexto de su tiempo; pero también es cierto que uno debe poder “recibirlo” hoy. No podemos negar que ciertas expresiones utilizadas por el Concilio suenan mal en el nuevo contexto del diálogo. Un claro ejemplo de esto es la Declaración *Dignitatis humanae* sobre la libertad religiosa, donde se dice que “esta única religión verdadera [...] subsiste (*subsistere*) en la Iglesia católica” (DH, n.1). Esto significa que la religión cristiana es “la única verdadera religión”, la cual está totalmente presente en la Iglesia católica, estando presente igualmente, de manera imperfecta, en las otras Iglesias cristianas. En el contexto actual, donde la presencia de elementos “de verdad y de gracia” –afirmada por el Concilio (*Ad gentes*, n.9)– es cada vez más reconocida teológicamente, nos preguntamos si al utilizar una expresión tomada de la apologética del pasado (el tratado teológico *De vera religione*, actualmente obsoleto), ha sido acertada en el texto conciliar. ¿No habría podido hablarse de la plenitud de la Revelación y de los medios de salvación presentes en el cristianismo, de tal modo que se tuviera explícitamente en cuenta también lo que hay de verdad divina y de bienes de salvación presentes fuera del cristianismo? Expresamente, el Concilio no tenía todavía la sensibilidad que la teología postconciliar, felizmente, está desarrollando en relación con los “otros” y sus tradiciones.

3. El magisterio postconciliar

Queda una cierta ambigüedad en la doctrina conciliar. Nuestra tarea es ahora ver si el magisterio postconciliar ha arrojado más luz sobre la doctrina del Concilio. En particular, ¿se ha dado algún paso ulterior en el sentido de una valoración positiva de las religiones en sí mismas? ¿La perspectiva demasiado estrecha centrada sobre la Iglesia ha dejado lugar a una visión más amplia, permitiendo reconocer más claramente el papel de las religiones en el designio salvífico de Dios para la humanidad? Cuando se revisa la doctrina oficial de la Iglesia sobre las religiones durante casi cuarenta años que han transcurrido después del Concilio, estas cuestiones y otras que les están ligadas, deben tomarse en consideración. Examinaremos aquí sólo los textos claves que tienen un contenido doctrinal relevante.

3.1. El pontificado de Paulo VI

La encíclica *Ecclesiam suam* ha sido publicada por Paulo VI entre la segunda y la tercera sesión del Concilio Vaticano II (el 6 de agosto de 1964). Marca la aparición del “diálogo” (aquí llamado *colloquium*) en el programa de renovación de la Iglesia querido por el Concilio. El Papa explica que la historia de

salvación es la de un diálogo continuo entre Dios y la humanidad; el papel de la Iglesia es el de prolongar este diálogo. La Iglesia se encuentra, en efecto, en una situación privilegiada para entablar un diálogo con el mundo entero, y puede hacerlo en cuatro niveles diferentes. Trazando círculos concéntricos y partiendo del más externo, el Papa distingue, en este orden: el diálogo de la Iglesia con el mundo entero; con los miembros de otras religiones; con las otras Iglesias cristianas; para terminar, en el círculo más interno, con el diálogo al interior de la Iglesia. El segundo círculo está compuesto esencialmente “de los hombres, ante todo, que adoran al Dios único y soberano, a cual también nosotros adoramos”, y comprende no solamente a los judíos y los musulmanes, sino también a los fieles de las grandes religiones afroasiáticas. Pero el Papa es muy prudente al establecer el fundamento y las condiciones de tal diálogo interreligioso sobre consideraciones doctrinales pues escribe:

No podemos evidentemente compartir estas diferentes expresiones religiosas, ni podemos permanecer indiferentes, como si todas, a su manera, fuesen equivalentes y como si autorizasen a sus fieles a no buscar si Dios mismo ha revelado la forma, exenta de todo error, perfecta y definitiva con la que Él quiere ser conocido, amado y servido; todo lo contrario, por deber de lealtad, debemos manifestar nuestra persuasión de que es única la verdadera religión, y que ésta es la cristiana, y alimentar la esperanza de que sea reconocida por todos los que buscan y adoran a Dios.⁹

Sin embargo, el Papa declara:

No queremos negar nuestro respetuoso reconocimiento a los valores espirituales y morales de las varias confesiones religiosas no cristianas. Queremos con ellas promover y defender los ideales que pueden ser comunes [...]. En orden a estos comunes ideales, un diálogo por parte nuestra es posible, y no dejaremos de ofrecerlo allí donde con recíproco y leal respeto sea benévolamente aceptado.¹⁰

Evangelii nuntiandi, 1974, sobre la evangelización del mundo moderno. Entre otros temas referentes a la evangelización, se había tratado el del diálogo interreligioso y, en relación con él, la cuestión de una valoración cristiana de las religiones “no-cristianas”, que le serviría de fundamento necesario. Se debe decir francamente que la exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi* del

⁹ AAS 56 (1964) 655; *Documentation catholique* 61 (1964) 1090; trad.cast. en *Ocho grandes mensajes*, BAC, Madrid 1977, 310.

¹⁰ *Ibid.*, trad.cast., 31-311.

Papa Paulo VI (8 de diciembre de 1975) desarrolla sobre ellas una valoración más bien negativa. Después de recordar debidamente la estima de la Iglesia por estas religiones, afirmada en los documentos del Concilio, el Papa se expresa de la manera siguiente:

Aun frente a las expresiones religiosas naturales más dignas de estima, la Iglesia se funda en el hecho de que la religión de Jesús, la misma que ella anuncia por medio de la evangelización, sitúa objetivamente al hombre en relación con el plan de Dios, con su presencia viva, con su acción; hace hallar de nuevo el misterio de la Paternidad divina que sale al encuentro de la humanidad. En otras palabras, nuestra religión instaure efectivamente una relación auténtica y viva con Dios, cosa que las otras religiones no lograron establecer, por más que tienen, por decirlo así, extendidos sus brazos hacia el cielo" (n. 53) ¹¹.

La imagen de los "brazos extendidos hacia el cielo" contrapuesta al gesto de Dios que "sale al encuentro de la humanidad" en Jesucristo, como respuesta a las aspiraciones humanas; la distinción entre "las expresiones religiosas naturales las más dignas de estima" y la religión de Jesús, la única que "instaure efectivamente una relación auténtica y viva con Dios": todo esto pone en evidencia que el Papa retoma la "teoría del cumplimiento" en su forma clásica. Aquí se pierden de vista las afirmaciones conciliares más profundas. Paulo VI, quien, con la encíclica programática *Ecclesiam suam*, se había convertido en el "Papa del diálogo", guarda silencio en *Evangelii nuntiandi*, sobre la cuestión del diálogo interreligioso.

3.2. El pontificado de Juan Pablo II

Nostra aetate había puesto como fundamento de una comprensión cristiana de las relaciones de la Iglesia con las religiones del mundo la doble dimensión comunitaria existente entre todos los seres humanos y todos los pueblos; por una parte su origen común que emana de Dios, y por otra, su destino común en Dios según el designio divino de salvación para la humanidad (NA, n.1). Semejante designio, como lo proponía el Concilio, se ha cumplido por Dios en Jesucristo. Sin embargo, ninguna mención se había hecho al respecto de la presencia y la acción universal del Espíritu de Dios entre los seres humanos en las diversas épocas. Se puede decir que la aportación singular del Papa Juan Pablo II a una "teología de las religiones" consiste en el énfasis con que afirma la presencia activa del Espíritu de Dios en la vida religiosa de los "no-cristianos" y en sus tradiciones religiosas.

¹¹ AAS 68 (1976); *Documentation catholique* 73 (1976) 11.

Ya en su primera encíclica, *Redemptor hominis* (4 de marzo de 1979), el Papa veía en la “creencia firme” de los “no-cristianos” un “efecto del Espíritu de verdad”, y se preguntaba: “¿No sucede quizá a veces que la creencia firme de los seguidores de las religiones no cristianas –creencia que es efecto también del Espíritu de verdad, que actúa más allá de los confines visibles del Cuerpo místico– haga quedar confundidos a los cristianos, muchos dispuestos a dudar en las verdades reveladas por Dios y proclamadas por la Iglesia [...]?” (RH, n.6).¹²

Por tanto, la actitud misionera “comienza siempre con un sentimiento de profunda estima frente a “lo que hay en todo hombre” (Jn 2,25), por lo que él mismo, en lo íntimo de su espíritu, ha elaborado respecto a los problemas más profundos y los más importantes; se trata del respeto por todo lo que el Espíritu, que “sopla donde quiere” (Jn 3,8) ha obrado en él” (RH 12). La cita de Juan 3,8 aparece con frecuencia en los escritos del Papa. O también aquella de Rm 8, 26, donde Pablo habla del Espíritu Santo que ora en nosotros. El Papa aplica las palabras de Pablo a toda oración auténtica, sea la de los cristianos o de otras personas:

Aun cuando para algunos [el Absoluto] es el Gran Desconocido, sigue siendo siempre en realidad el mismo Dios vivo. Estamos seguros que cada vez que se abre el espíritu humano en oración a este Dios desconocido se escuchará un eco del mismo Espíritu, quien, conociendo los límites y las debilidades de la persona humana, ora él mismo en nosotros y por nosotros “con gemidos inefables”(Rm 8,26). La intercesión del Espíritu de Dios que ora en nosotros y por nosotros es el fruto del misterio de la Redención de Cristo, donde el amor pleno del Padre se ha manifestado al mundo.¹³

De estos textos surge gradualmente la misma doctrina: el Espíritu Santo está presente y operante en el mundo, en los miembros de otras religiones y en las mismas tradiciones religiosas. La oración auténtica (aun dirigida a un Dios desconocido), los valores y virtudes humanas, los tesoros de sabiduría ocultos en las tradiciones religiosas, el diálogo verdadero y el encuentro auténtico entre sus miembros, son otros tantos frutos de la presencia activa del Espíritu.

No podemos dejar de mencionar el importante discurso pronunciado por el Papa Juan Pablo II a los miembros de la curia romana el 22 de diciembre de 1986, después de la Jornada mundial de oración por la paz que había tenido

¹² AAS 71 (1979) 257–347 ; *Documentation catholique* 76 (1979) 301-323.

¹³ Mensaje de Juan Pablo II a los habitantes de Asia (Manila, 21 de febrero de 1981), 4, Texto en AAS 73 (1981) 391-398; *Documentation catholique* 78 (1981) 281-282.

lugar en Asís dos meses antes (27 de octubre de 1986)¹⁴. El discurso habla de un “misterio de unidad” –basado en la unidad del género humano en la creación y en la redención–, que une a todos los pueblos, por muy diversas que puedan ser las circunstancias de sus vidas: “Las diferencias son un elemento menos importante respecto a la unidad, que, en cambio, es radical, básica y determinante” (n.3). Pero hay un punto, sin embargo, aquí como en los otros documentos antes citados, en el que el Papa se expresa más claramente que en ninguno de los textos conciliares: sobre la presencia activa del Espíritu en la vida religiosa de los miembros de otras tradiciones religiosas. El Papa observa, en efecto, que en Asís había tenido lugar una “manifestación admirable de esta unidad que nos une más allá de las diferencias y de las divisiones de toda clase”. Él da la explicación siguiente:

Toda oración auténtica se encuentra bajo la influencia del Espíritu Santo “que intercede por nosotros con insistencia, pues nosotros no sabemos cómo pedir para orar como conviene”, pero Él ora en nosotros, “con gemidos inefables, y el que escruta los corazones conoce cuáles son los deseos del Espíritu” (Rm 8, 26–27). Podemos mantener, en efecto, que toda oración auténtica es suscitada por el Espíritu Santo, el cual está misteriosamente presente en el corazón de todo hombre (n. 11).

El texto más explícito sobre la economía del Espíritu se encuentra, sin embargo, en la encíclica que se le ha consagrado, *Dominum et vivificantem* (18 de mayo de 1986). Aquí, el Papa menciona explícitamente la acción universal del Espíritu Santo antes del tiempo de la economía cristiana –“desde el principio, en el mundo entero”– y, hoy, después del acontecimiento Cristo, “fuera del cuerpo visible de la Iglesia”. Antes del tiempo de la economía cristiana, la acción del Espíritu, en virtud del plan de salvación, estaba ordenada a Cristo. Hoy fuera de la Iglesia, ella es el resultado del acontecimiento salvífico realizado en él. El Papa así explica el contenido cristológico y la dimensión pneumatológica de la gracia divina (n.53)¹⁵.

El tema de la presencia y de la acción universal del Espíritu aparece de nuevo en la encíclica *Redemptoris missio* (7 de diciembre de 1990). El texto declara con gran claridad que la presencia del Espíritu afecta no solamente individualmente a las personas, sino también a las tradiciones religiosas en sí mismas. Dice:

¹⁴ Los textos de la Jornada mundial de oración por la paz han sido publicados por la Comisión Pontificia Justicia y Paz, Assise, Journée mondiale de prière pour la paix (27 octubre 1986). El texto del discurso del Papa se encuentra en las páginas 147-155.

¹⁵ JUAN PABLO II, *Encíclicas de Juan Pablo II*, Edibesa, Madrid 1993, 349-490.

El Espíritu se manifiesta de modo particular en la Iglesia y en sus miembros; sin embargo, su presencia y acción son universales, sin límite alguno ni de espacio ni de tiempo. [...] El Espíritu [...] está en el origen mismo de la pregunta existencial y religiosa del hombre, la cual surge no sólo de situaciones contingentes, sino de la estructura misma de su ser. La presencia y la actividad del Espíritu no afectan únicamente a los individuos, sino también a la sociedad, a la historia, a los pueblos, a las culturas y a las religiones (n.28).

Pero si se pregunta si el reconocimiento de la presencia activa del Espíritu de Dios no solamente en los miembros de otras tradiciones religiosas, sino en las tradiciones mismas, influye positivamente en el acercamiento de la encíclica al significado y al valor de éstas, la respuesta es en definitiva poco concluyente. Todo lo que la encíclica se atreve a decir al respecto está contenido en dos frases. Por una parte, afirma que la salvación en Cristo es accesible a las personas fuera de la Iglesia “en virtud de la gracia que, aun teniendo una misteriosa relación con la Iglesia, no les introduce formalmente en ella, sino que los ilumina de manera adecuada en su situación interior y ambiental” (n.10). Por otra parte, aunque se subraya la “mediación única y universal” de Cristo, el documento reconoce la posibilidad, en el orden de la salvación, de “mediaciones parciales de cualquier tipo” con las siguientes palabras: “Aun cuando no se excluyan mediaciones parciales, de cualquier tipo y orden, éstas sin embargo cobran significado y valor únicamente por la mediación de Cristo y no pueden ser entendidas como paralelas y complementarias” (n.5). No se dice claramente si, entre las “mediaciones parciales de cualquier tipo” consideradas en este texto están incluidas, para beneficio de los miembros de las otras religiones, las tradiciones a las que ellos pertenecen.

De hecho, a pesar de la afirmación reiterada de la presencia del Espíritu Santo de Dios en las tradiciones religiosas, el Papa Juan Pablo II, en algunas declaraciones recientes, retoma la “teoría del cumplimiento” de una manera que recuerda el juicio hecho sobre las religiones “no-cristianas” por Paulo VI en *Evangelii nuntiandi* (n.53). Así, en la carta apostólica *Tertio millennio adveniente* (10 de noviembre de 1994), el Papa escribe:

Jesús [...] no se limita a hablar “en nombre de Dios” como los profetas, sino que es Dios mismo quien habla en su Verbo eterno hecho carne. Tocamos aquí el punto esencial por el que el cristianismo se diferencia de las otras religiones, en las que desde el principio se ha expresado la búsqueda de Dios por parte del hombre. El cristianismo comienza con la Encarnación del Verbo. Aquí no es sólo el hombre quien busca a Dios, sino que es Dios quien viene en Persona a hablar de sí al hombre y a mostrarle el camino por el cual es posible alcanzarla [...] *El Verbo encarnado es, pues, el cumplimiento del anhelo presente en todas las religiones de la humanidad: este cum-*

plimiento es obra de Dios y va más allá de toda expectativa humana. Es misterio de gracia. En Cristo la religión ya no es un “buscar a Dios a tientas” (Hch 17, 27), sino una respuesta de fe a Dios que se revela [...] *Cristo es el cumplimiento del anhelo de todas las religiones del mundo y, por ello mismo, es su única y definitiva culminación* (n. 6).¹⁶

Este texto concibe el cumplimiento de las otras religiones en Jesucristo, y en el cristianismo, en términos de autocomunicación divina en el Hijo encarnado en respuesta a la búsqueda humana universal de Dios expresada en las tradiciones religiosas; dicho de otra forma, en término de rencuentro entre la revelación y la gracia divinas, de una parte, y las aspiraciones religiosas naturales del género humano, de otra. Esto no parece dejar ningún lugar a un reconocimiento, en las otras tradiciones religiosas como tales, desde una primera iniciativa divina hacia los seres humanos, por incompleta que pudiera ser, ni a la atribución a estas tradiciones de un rol positivo en el misterio de salvación de sus miembros: la “vía” cristiana es la sola por la que es “posible alcanzar a Dios”.

Nos aproximamos lo más posible a la afirmación de un rol positivo de las tradiciones, con un documento publicado conjuntamente por el Consejo Pontificio para el Diálogo interreligioso y la Congregación para la evangelización de los pueblos, bajo el título: *Diálogo y anuncio. Reflexiones y orientaciones concernientes al diálogo interreligioso y el anuncio del Evangelio de Jesucristo* (19 de mayo de 1991).¹⁷ La sección que se intitula “Una aproximación cristiana de las tradiciones religiosas” (nn.14-32) –un primor, entre los documentos del magisterio de la Iglesia sobre la cuestión de los miembros de otras religiones y de sus tradiciones– contiene un párrafo importante que va más allá de todo lo que los documentos de la Iglesia han declarado precedentemente a propósito del rol jugado por las tradiciones religiosas en la salvación en Jesucristo de sus miembros:

De este “misterio de unidad” deriva el hecho de que todos los hombres y mujeres que son salvados participan, aunque de modo diferente, en el mismo misterio de la salvación en Jesucristo por medio de su Espíritu. Los cristianos son conscientes de ello gracias a su fe, mientras que los demás permanecen inconscientes del hecho de que Jesucristo es la fuente de su salvación. El misterio de salvación los toca, sin embargo, por vías que sólo Dios conoce, gracias a la acción invisible del Espíritu de Cristo.

¹⁶ JUAN PABLO II, *Carta apostólica Tertio millennio adveniente*, Librería Editrice Vaticana, Citta del Vaticano 1994, 8-10.

¹⁷ PONTIFICIUM CONCILIUM PRO DIALOGO INTER RELIGIONES, *Bulletin*, n. 77 : 26 (1991-2) 260-302.

Concretamente, es a través de la práctica sincera de lo que es bueno en sus propias tradiciones religiosas, y siguiendo los dictámenes de su conciencia, que los miembros de las otras religiones responden positivamente a la llamada de Dios y reciben la salvación en Jesucristo, aun si ellos no lo reconocen ni lo confiesan como su salvador (Cf. AG, nn. 3, 9, 11) (n. 29) (la cursiva es nuestra).¹⁸

Es indudable que la afirmación es prudente -no sin razón, si se tienen en cuenta las circunstancias y el contexto en que fue escrita¹⁹. Sin embargo, con ella, por primera vez, una puerta parece abrirse tímidamente, en vista del reconocimiento por la autoridad eclesial de una "mediación participada" a la obra en las tradiciones religiosas por la salvación de sus miembros. Con tal afirmación, pasamos definitivamente, parece ser, de la "teoría del cumplimiento" a aquella de una presencia activa del misterio de Jesucristo en las tradiciones mismas.²⁰

Conclusión

Nuestra revisión del concilio Vaticano II y del magisterio postconciliar tendrá probablemente éxito en mostrar que la doctrina de la Iglesia no es ni monolítica ni de un solo acento. Podemos encontrar en los diferentes documentos acentos y matices con sentidos distintos, y aun de perspectivas bien contrastantes entre ellas. No sería correcto insistir en la afirmación de la existencia continua de una sola perspectiva teológica del magisterio reciente con respecto a las religiones. Se debe, al contrario, reconocer que existen en el seno del magisterio actitudes diferentes que dejan la puerta abierta a desarrollos ulteriores diversos. No es tampoco fácil establecer el significado ni el alcance exacto de una o de otra declaración o afirmación. Cualquiera que sea, parece que podemos deducir de este rápido estudio las conclusiones siguientes.

Los textos conciliares, sin querer tomar partido en los debates doctrinales controvertidos, hacen prueba de una apertura hacia las otras tradiciones

¹⁸ *Ibid.*, 273.

¹⁹ Para un estudio crítico y un acta del origen de este documento, lo mismo que para una comparación entre la encíclica *Redemptoris missio* y *Diálogo y anuncio*, Cf. J. DUPUIS, "Theological Commentary: Dialogue and Proclamation", en: W. R. BURROWS (ed.), *Redemption and Dialogue*, Maryknoll, New York, Orbis Books 1993, 119-158. También "Dialogue and Proclamation in Two Recent Documents", en PONTIFICIUM CONCILIIUM PRO DIALOGO INTER RELIGIONES, *Bulletin*, 80; 27 (1992/2) 165-172.

²⁰ El documento de la COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL titulado "El cristianismo y las religiones" (1997), no lo examinamos aquí, pues no pertenece al Magisterio de la Iglesia.

religiosas, sin precedente, aunque todavía limitada, entre los documentos oficiales de la Iglesia. Sin reconocer nunca formalmente en las otras tradiciones religiosas vías de salvación para sus miembros, el Concilio parece, sin embargo, tender implícitamente en esta dirección cuando reconoce la existencia, en estas tradiciones, no simplemente de valores humanos positivos, sino igualmente de elementos “de verdad y de gracia”, “como por una secreta presencia de Dios” en las naciones (*Ad gentes*, n.9).

En cuanto al magisterio postconciliar, está marcado por una cierta ambigüedad. Mientras que Paulo VI parece seguir claramente la “teoría del cumplimiento” tal como se entendía tradicionalmente antes del Concilio, Juan Pablo II, sobre todo, por el acento que pone en la presencia activa universal del Espíritu Santo en las mismas tradiciones religiosas, es más positivo y hace prueba de una apertura mayor hacia una perspectiva más amplia, pero, sin deducir las conclusiones implícitas ni superar claramente la concepción preconiliar del cumplimiento. Solo un documento oficial reciente del Vaticano permite afirmar prudentemente que la gracia y la salvación de Dios en Jesucristo alcanzan a los miembros de otras tradiciones religiosas en y a través de la “práctica” de estas tradiciones. Es hasta aquí donde la doctrina oficial nos permite llegar, y no más allá.

Tradujo:
Christa P. Godínez