



Anuario de Historia de la Iglesia

ISSN: 1133-0104

ahig@unav.es

Universidad de Navarra

España

Morales, José

La reflexión sobre las religiones en el siglo XX

Anuario de Historia de la Iglesia, núm. 9, 2000, pp. 277-294

Universidad de Navarra

Pamplona, España

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=35509018>

- 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

La reflexión sobre las religiones en el siglo xx

José MORALES

1. La teología cristiana de las religiones elaborada en el siglo XX gira en gran medida en torno al Concilio Vaticano II, que ha supuesto un momento nuevo en la reflexión sobre las grandes tradiciones religiosas de la humanidad y su relación con el Cristianismo.

El alemán **Otto Karrer**, que ha contribuido a la recepción de las ideas de Newman en la teología del continente europeo, es uno de los primeros autores católicos que han estudiado con visión amplia y sentido teológico la cuestión de las religiones en perspectiva cristiana. Aunque se apoya en métodos fenomenológicos, Karrer no prescinde de sus convicciones religiosas ni de la normatividad que se deriva de ellas, y concluye que los elementos de verdad que se puedan contener en las tradiciones religiosas del mundo han sido revelados del todo solamente a los cristianos. Lo importante es la religiosidad natural del hombre. Karrer piensa que todas las gentes tienen algún conocimiento natural de Dios que les permite acercarse a Él y cumplir parcialmente su voluntad mediante un amor práctico¹.

Joseph Ratzinger fundamenta su visión de las religiones no cristianas en la noción de ley moral natural y en la inclinación espontánea a amar que es propia del ser humano. Esta ha sido su postura en los ensayos dedicados al tema hasta 1972². El valor de las religiones estriba para Ratzinger en el hecho de que contienen elementos preparativos del Cristianismo. No es ya la filosofía, como en los Apologistas, la que supone una cierta preparación del Evangelio. Son las mismas religiones las que contienen esa preparación.

El autor tiene en cuenta la idea de las promesas de Dios llevadas a cabo en la *historia salutis*. La Iglesia anuncia la promesa divina del Reino, y aunque es depositaria de los medios para proclamarlo y hacerlo presente, no posee un monopolio sobre él. El Reino es

1. Cfr. *Das Religiöse in der Menschheit und das Christentum*, Freiburg 1934; *Die Weltreligionen im Lichte des Christentums*, «Theologische Quartalschrift» 135 (1955) 295- 319.

2. *Der Christliche Glaube und die Weltreligionen*, *Gott in Welt*, Freiburg-Basel-Wien, 1964, 387-405; *Lexikon für Theologie und Kirche*, *Das Zweite Vatikanische Konzil* 3, 313-354; *La Iglesia y el mundo no cristiano*, *El nuevo pueblo de Dios*, Barcelona 1972, 359 ss.

más que la Iglesia, y su mayor característica es el amor. Donde hay amor fraterno allí están las virtualidades del Reino, y la noción de ley moral se perfecciona así por la gracia divina concedida por Dios.

No se contempla aquí ningún papel específico de salvación para las religiones no cristianas. Las posibilidades extraeclesiales de salvación se basan en la teología de la creación, la revelación general de Dios, y su amor al hombre. Esta postura parece construida sobre la dimensión natural de la persona y no sobre una dimensión de gracia, aunque ésta es también tenida en cuenta en un segundo momento.

Los teólogos franceses **Henri de Lubac** (1896-1991) y **Jean Daniélou** (1905-1974) desarrollan una línea de interpretación que se apoya directamente en la esfera de la gracia, o bien considera la naturaleza como abierta a la gracia de modo constitutivo, con una concepción dinámica del principio «*gratia non tollit naturam sed perficit eam*».

De Lubac entiende que el concepto general de revelación y la idea de ley moral natural no son fundamentos apropiados para una reflexión suficiente sobre las religiones y su relación con el Cristianismo. Prefiere más bien un enfoque antropocéntrico, y tiende a evitar una distinción radical entre la gracia universal concedida a todos los hombres en la creación, por ser imagen divina, y la gracia específicamente cristiana, que viene a través de la Encarnación de Jesús y la revelación histórica de Dios³.

Hay un destino sobrenatural, u ordenación positiva a la gracia, que pertenecería a todo hombre en virtud de la creación, de modo que la gracia acude en la Revelación y en la Encarnación a realizar la vocación del ser humano a la vida divina. La concepción de la gracia defendida por el autor incluye una comprensión de las religiones como vinculadas por una idéntica finalidad: todas intentan responder a una vocación de la humanidad de la que los individuos son conscientes en diversa medida.

Pero las religiones no cristianas solo aciertan a responder parcialmente al deseo de participar en la vida divina, y necesitan a Jesucristo para que refuerce lo que hay en ellas de positivo. El Cristianismo es la perfección de los barruntos de verdad presentes en las religiones, y un no cristiano de buena voluntad y conocimiento suficiente es un miembro latente de la Iglesia, que está obligado en conciencia a unirse a ella cuando la conozca y escuche su mensaje salvador.

Jean Daniélou mantiene una posición algo semejante a la de Henri de Lubac, pero a diferencia de éste, que parte de una antropología teológica y una relación continua-discontinua entre naturaleza y gracia, Daniélou sitúa sus ideas en el marco de la historia de salvación de la humanidad. Para este autor, las religiones se basan en la alianza universal de Dios con Noé. Esta alianza cósmica supondría la revelación de Dios en la naturaleza y en la conciencia, y es diferente de la alianza divina particular establecida con Abraham. Las religiones contienen valores positivos derivados de la alianza universal, pero en cuanto tales no tie-

3. *Catolicismo. Aspectos Sociales del Dogma* (1938), Madrid 1988; *Por los Caminos de Dios* (1956), Madrid 1993; *El Misterio de lo Sobrenatural* (1965), Madrid 1991.

La reflexión sobre las religiones en el siglo XX

nen valor salvífico⁴. Son «jalones de espera» (pierres d'attente), pero también «de tropiezo» (pierres d'achoppement) a causa del pecado.

Las religiones contienen signos de gracia, pero esos signos no producen lo que significan, y son por tanto una mera prefiguración o indicación de la gracia que solo el Cristianismo hace plenamente disponible. Las religiones deben ser superadas por la religión cristiana⁵.

El pensamiento de **Karl Rahner** (1904-1984) supone una fase nueva en la teología católica de las religiones. Rahner sitúa sus reflexiones en el marco de su «antropología trascendental», núcleo de sus ideas sistemáticas⁶. El eje de estas ideas es la noción de que todo ser humano es ontológicamente un «existencial sobrenatural», lo cual le permite una conexión y comunicación también sobrenatural con Dios.

Este pensamiento se caracteriza por su optimismo salvífico, que lleva a ver en las religiones no meras expresiones de religiosidad natural, sino auténticas mediaciones de gracia. Según Rahner, una religión no cristiana contiene «instancias sobrenaturales de la gracia que Dios concede al hombre a causa de Jesucristo». Para los hombres y mujeres que no conocen la mediación cristiana de gracia sobrenatural, sus propias religiones son «religiones legítimas», usadas por Dios como cauces de gracia. Se trata de cauces imperfectos de salvación, pero su falta de verdad y sus errores no les impiden tener una cierta legitimidad salvífica⁷.

Las ideas de Rahner obedecen a la preocupación de mantener el *Christus Solus*, sin negar la posibilidad de santificación y salvación a los no-cristianos. Identifica por ello una experiencia no-refleja que, para él, se encuentra en la esencia de toda religión, con la gracia salvadora de Jesucristo. Los no-cristianos que responden a una llamada divina interior participan de la misma justificación que actúa en los cristianos, aunque no presten una adhesión consciente a la Iglesia, ni mantengan un vínculo sacramental visible con el Jesús histórico.

Esta postura ha logrado cierta implantación en la teología católica, a la vez que ha sido criticadas por motivos eclesiológicos⁸, epistémicos⁹, y de teología de la Revelación y de la fe¹⁰. Suelen objetarse sobre todo la tensión interna contenida en la noción de «cristianos anónimos», y el dudoso carácter de la llamada «experiencia atemática», que son aspectos centrales de la teoría rahneriana.

4. Cfr. *Christianisme et religions non chrétiennes*, Études 1964, n. 321, 321-336.

5. Cfr. *Le mystère du salut des nations*, Paris 1946; *Le Yogi et le saint*, Études 1948, n. 259, 289-305; M. SALES, *La théologie des religions non-chrétiennes du P. Jean Daniélou*, Jean Daniélou 1905/1974, Paris 1975, 37-55.

6. Cfr. *Curso fundamental sobre la fe*, Barcelona 1979.

7. Cfr. *El Cristianismo y las religiones no cristianas*, Estudios de Teología V, Madrid 1964, 135-156.

8. Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *¿Quién es un cristiano?* Madrid 1967; L. ELDERS, *Die Taufe der Weltreligionen. Bemerkungen zu einer Theorie K. Rahners*, «Theologie und Glaube» 55 (1965) 124-131.

9. Cfr. P.J. GRIFFITHS, *An Apology for Apologetics*, N. York 1991, 37 ss.

10. Cfr. J.A. DINOIA, *Implicit faith, general revelation and the state of Non-Christians*, «The Thomist» 47 (1983) 209-241.

2. La Declaración conciliar *Nostra Aetate* (1965) sobre la relación de la Iglesia con las religiones no cristianas marca un punto de inflexión tanto en actitudes como en la reflexión teológica¹¹. La historia de la Declaración que ha sido probablemente el documento más debatido en el Concilio Vaticano II, comienza en la iniciativa de Juan XXIII para elaborar un texto positivo y reconciliador sobre los judíos. Circunstancias históricas de diversa naturaleza recomendaron, sin embargo, no ceñirse a la consideración de la religión judía, y el proyecto de declaración fue ampliado para incluir también a las demás religiones no cristianas.

El breve texto comprende cinco puntos o capítulos: 1. Proemio; 2. Las diversas religiones no cristianas; 3. La religión del Islam; 4. La religión judía; 5. La fraternidad universal y la exclusión de toda discriminación. El número 2 hace referencia expresa al Hinduismo y al Budismo, y alude genéricamente a «las demás religiones que se encuentran por todo el mundo».

La Declaración está enmarcada dentro de una idea de desarrollo de la unidad del género humano, y esta unidad es precisamente lo que se invoca como motivo para que la Iglesia examine su relación con las religiones no cristianas (n. 1).

Después de mencionar algunas tradiciones religiosas (Hinduismo, Budismo) y valorarlas en sus aspectos positivos, la Declaración formula lo que ha sido crecientemente la posición católica. Dice así: «La Iglesia Católica nada rechaza de lo que en estas religiones hay de verdadero y santo. Considera con sincero respeto (sincera cum observantia) los modos de obrar y de vivir, los preceptos y doctrinas, que aunque discrepan en muchos puntos de lo que ella profesa y enseña, reflejan no pocas veces un destello de aquella Verdad que ilumina a todos los hombres (radium illius Veritatis, quæ illuminat omnes homines)» (n. 2).

Nostra Aetate no usa nunca la noción de Revelación (revelatio), si tenemos en cuenta que el reconocimiento general de un Ser supremo pertenece al conocimiento de Dios mediante la razón y, hablando teológicamente, no se inscribe en la esfera de la revelación propiamente dicha. El texto excluye por tanto la existencia de una Revelación, como tal, en las religiones; y parece decir que el criterio más elevado para evaluar un fenómeno religioso es la conciencia racional que el hombre tiene de Dios y de la ley natural. Los textos conciliares destacan sobre todo los rasgos monoteístas y los valores morales de las religiones no cristianas. Nuestro documento parece así valorar lo positivo en éstas no tanto a partir de la gracia como a partir de la naturaleza.

11. Los comentarios más útiles sobre la Declaración se deben a G. COTTIER, *L'histoire de la déclaration. Vatican II, Les relations de l'Eglise avec les religions non chrétiennes* 1966, 37-78; R. LAURENTIN-J. NEUNER, *The Declaration on the Relation of the Church to Non-Christian Religions*, Glen Rock 1966; W. BECKER, *Die Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen*, «Catholica» 20 (1966) 108-135; R. LAURENTIN, *L'Eglise et les juifs à Vatican II*, Tournai 1967; K. MÜLLER, *Die Kirche und die nichtchristlichen Religionen. Kommentar*. Aschaffenburg 1968; J. MASSON, *La Déclaration sur les religions non-chrétiennes*, «Nouvelle Revue Théol.» 87 (1965) 1066-1083; T. FEDERICI, *Il Concilio e i non cristiani*, Roma 1966; J. OSTERREICHER, *Die Erklärung...*, Lexikon f. Theologie und Kirche. «Das Zweite Vat. Konzil» 2 (1967) 406-487.

Numerosos autores concluyen que para el Concilio, las religiones son realidades culturales que pertenecen a la bondad natural de la vida que se basa en la gracia creada o común, pero que no hay en ellas ni *revelatio specialis* ni gracia increada o sobrenatural¹².

Al evaluar las religiones del mundo, *Nostra Aetate* las jerarquiza en cuatro grupos. La religión más respetada es el Judaísmo, porque se halla íntimamente conectado con el Cristianismo por motivos históricos y teológicos. Sigue el Islam, como religión estrictamente monoteísta que ha tomado elementos de las religiones bíblica y cristiana. Vienen luego las grandes religiones asiáticas, que no son monoteístas pero contienen sabiduría y valores para la vida humana que pueden y deben ser apreciados por los cristianos. Se les reconoce una especial capacidad cultural y una secular labor educativa en los pueblos que las practican. No se hace mención de las religiones chinas (Taoísmo, Confucianismo) ni de la japonesa (Shintoísmo). El animismo no se menciona explícitamente, y cae dentro de la cuarta categoría «de las demás religiones que se encuentran por todo el mundo». El Concilio admite que alguna porción de verdad es revelada en diversas etapas dentro de las diferentes religiones, pero nunca usa la noción de gracia al evaluarlas como fenómenos colectivos.

El Concilio Vaticano II supone un gran avance en la relación Religiones-Cristianismo, al expresar sus numerosos puntos positivos de contacto. Pero no adopta postura de compromiso alguna en lo que se refiere a la fe católica. De hecho no reconoce un papel específico a la sustancia de las religiones como medios de revelación sobrenatural y de gracia. El Concilio no acepta la posición de K. Rahner, que entiende las religiones como mediaciones legítimas de gracia salvadora y parece considerar la existencia de Revelación fuera de las religiones judía y cristiana¹³. Pero no reprueba las ideas de gracia sobrenatural y universal propuestas por H. de Lubac y K. Rahner durante los años preconciliares. La existencia de estas opiniones es aceptada en silencio, aunque no entren a formar parte de la doctrina conciliar¹⁴.

3. El pensamiento protestante no ha elaborado, por comprensibles motivos, una teología de las religiones propiamente dicha. Las actitudes tradicionales del protestantismo en contra de las religiones no cristianas se han reforzado, si cabe, en el siglo XX, con motivo de la neta postura negativa del influyente **Karl Barth** (1886-1968), que habla de la Revelación y del Evangelio como crisis de toda religión.

Para Barth no hay puntos de contacto entre lo cristiano y las religiones paganas. Cristo significa la abolición de la religión. Sólo el Cristianismo es la verdadera religión, pero lo es a modo de «pecador justificado». El hecho de que el Cristianismo haya sido «justificado» por Cristo, nada tiene que ver con su condición negativa de religión, que no viene alterada en sí misma.

Esta doctrina no representa hoy a los numerosos autores protestantes que se ocupan del tema. Paul Althaus había pedido en 1927 una teología de las religiones que permitiera abordar la relación religiones-Cristianismo con criterios coherentes y más abiertos¹⁵.

12. Cfr. M. RUOKANEN, *The Catholic Doctrine of Non-Christian Religions*, Leiden-N.York-Köln 1992, 70.

13. Cfr. *Revelación, Sacramentum mundi*, vol. 6, Barcelona 1976, 78-79.

14. Cfr. M. RUOKANEN, *The Catholic Doctrine of Non-Christian Religions*, 1992, 119.

15. Cfr. *Mission und Religionsgeschichte*, ZSTh 5 (1927-28) 550-590, 722-736.

Una figura de peso en el pensamiento reformado ha sido **Hendrik Kraemer** (1888-1965). Destacado ecumenista y teólogo de las misiones, Kraemer fue profesor de religión en la Universidad de Leyden (Holanda) hasta 1948. En este año pasó a ser el primer director del Instituto del Consejo mundial de las iglesias, que tiene su sede en Bossey (Suiza). Se había dado a conocer en 1938 con la gran monografía *El mensaje cristiano en un mundo no cristiano*. Su pensamiento se halla expuesto de modo conclusivo y sintético en *La foi chrétienne et les Religions non chrétiennes* (Neuchatel-Paris 1956).

Kraemer parte de lo que llama *realismo bíblico*, que exige hablar sin ambages del carácter único y de la superioridad de la Revelación judeo-cristiana. Jesucristo es el criterio para juzgar toda religión. Se plantea, sin embargo, el problema de si podemos hablar de una revelación general de Dios aparte de la revelación especial en Jesucristo. Nuestro autor estima que la expresión «revelación general» es desorientadora y ajena a la Biblia, donde la Revelación es siempre acción divina objetiva. Pero acepta algunas señales de actividad revelatoria de Dios en el terreno de las religiones a través de la naturaleza, la historia y la conciencia. En este punto se separa un tanto de Karl Barth.

El veredicto final de Kraemer acerca de las religiones es negativo. Solo el Evangelio puede hacer saltar las cadenas forjadas por los mundos espirituales fabricados por el hombre.

Kraemer observa que en la India, todo lo que ha podido llegar hasta el hombre de la realidad de Dios que se revela se encontraría viciado por la tendencia monista, que parece degradar e ignorar al Dios vivo.

La severidad de estas convicciones no impide a Kraemer intentar la búsqueda de lo que llama «puntos de contacto», aunque esta tarea es vista en último término como difícil y como un programa de futuro¹⁶.

4. En radical oposición a la corriente representada por Kraemer, que algunos suelen calificar de exclusivista, se ha desarrollado en los últimos veinte años una tendencia «pluralista», que tiene su origen en el protestante unitario inglés **John Hick** (1922), y ha adoptado variantes diversas tanto en autores protestantes como católicos.

Hick inició su propuesta pluralista con lo que denomina «modelo teocéntrico» para la teología de las religiones. La primera versión de sus ideas se contiene en las conferencias pronunciadas en 1972 y publicadas en el año siguiente con los títulos *The Copernican Revolution in Theology* y *The New Map of the Universe of Faiths*¹⁷.

Hick ha desarrollado desde entonces sus ideas con gran amplitud tanto en su perspectiva pluralista como en su acompañamiento cristológico. Una síntesis actualizada de su pensamiento se halla contenida en *An interpretation of religion* (London 1989) y *The Rainbow of Faiths. A Christian Theology of Religions* (Louisville 1995).

Hick arguye la necesidad de lo que llama una «revolución copernicana» en el terreno de las religiones, que prescinda de la naturaleza única y necesaria del Cristianismo para

16. Cfr. B. HOEDEMAEKER, *Kraemer Reassessed*, «Ecumenical Review» 41 (1989) 41-49.

17. *God and the Universe of Faiths*, London 120-132, 133-147.

la salvación de la humanidad. Estima que la religión cristiana se halla contaminada por un virus exclusivista, que presenta su verdad religiosa como superior a las demás, y su camino de salvación como el único posible.

En esta perspectiva general defiende la existencia de una Realidad infinita, que estaría por encima de toda comprensión humana, y es concebida y experimentada de modo diferente según los diferentes modos culturales humanos. Las grandes religiones del mundo encarnan, por tanto, diferentes respuestas a esa Realidad última¹⁸.

Nuestro autor entiende que la salvación es la preocupación mayor de toda religión, y que en todas las religiones tiene lugar un único e idéntico proceso salvífico. Rechaza la idea de que el fin y la plenitud religiosa última de una determinada religión sea diferente al fin y a la plenitud enseñada por las demás. Nada de lo que es característico de una tradición religiosa es parte integrante, según este planteamiento, de la plenitud o salvación final.

Hick usa el dualismo kantiano, y sumerge la «Realidad última» en el terreno noumenal con el fin, entre otros, de evitar toda precisión o caracterización que pudiera comprometer su neutralidad entre las diferentes tradiciones. El resultado es que la salvación se convierte en una pura abstracción formal, y que las tradiciones concretas que dan vida a cada credo religioso son afirmadas funcionalmente sin atender a sus contenidos doctrinales o experienciales, que se juzgan irrelevantes para la salvación. Se impone así la paradoja de que en esta hipótesis las diferencias entre las religiones no son religiosamente significativas.

Un aspecto importante de la hipótesis de Hick, necesario para su coherencia, es la reducción a mitos de las creencias centrales de las principales religiones. En la religión cristiana se aplica a las doctrinas de la Trinidad y de la Encarnación. Estima probado que Jesús no se consideró a sí mismo como el Logos encarnado, y que la Trinidad fue una creación de la Iglesia¹⁹.

La postura de Hick incluye también la afirmación de la voluntad salvífica universal de Dios y la negación del papel de Jesucristo como mediador único y universal de la salvación. Resulta, sin embargo, imposible afirmar esa voluntad Divina salvadora de modo coherente sin conceder valor ontológico y normativo a los hechos revelatorios globales en los que aquella voluntad se fundamenta y a través de los que se realiza. Teocentrismo y cristocentrismo salvíficos son inseparables²⁰.

En términos generales puede observarse con cierta extrañeza que la insistente voz de Hick, como también la de otros autores que se mueven en coordenadas semejantes, en favor del pluralismo religioso se manifiesta igualmente insistente en la tesis de que no debe haber ninguna diversidad. La hipótesis pluralista vacía los valores específicos y diferentes que pueden y deben ser atribuidos a las peculiaridades de cada tradición religiosa. Se asume de este modo la unidad religiosa de la humanidad no resolviendo sino disolviendo las diferencias entre las religiones.

18. Cfr. *An Interpretation of religion*, 1989, 14 ss.

19. Cfr. *The Myth of God Incarnate*, London-Philadelphia 1977.

20. Cfr. G. D'Costa, *The Pluralist Paradigm*, «Scottish Journal of Theology» 39 (1986) 214 ss.

El diálogo crítico con Hick ha sido una constante en la teología de las religiones a partir de los años ochenta, y ha ocupado en exceso a bastantes autores activos en la materia. Cabe citar entre ellos a P. Byrne²¹, G. D'Costa²², H.A. Netland²³, E.O. Springsted²⁴, y P. van Inwagen²⁵. El Cardenal J. Ratzinger ha formulado también serias objeciones a las ideas de Hick²⁶.

Autores que apoyan total o parcialmente las ideas de Hick con algunas matizaciones propias son Paul Knitter²⁷, Chester Gillis²⁸, David Tracy²⁹, y Ninian Smart³⁰.

5. El prestigioso teólogo luterano **Wolfhart Pannenberg** (1928) se sitúa en la línea clásica protestante que afirma la singularidad absoluta de Jesucristo y adopta una postura crítica y sumamente cautelosa hacia las religiones. En su *Teología Sistemática* las menciona solo como competidoras de las pretensiones de verdad adelantadas por el Cristianismo, y apenas tiene en cuenta nuevas perspectivas sugeridas por el diálogo actual entre los credos religiosos³¹.

Pero el pensamiento global de Pannenberg es más rico y matizado. El autor alemán propone una clara afirmación de lo cristiano y de la única salvación en Jesucristo, que debe ir unida a sincera y convencida tolerancia hacia las religiones y a la disposición de aprender de ellas³². La tendencia de su teología va hacia una articulación en dos planos: uno teórico y de principios básicos cristianos, y otro de nivel práctico, en el que pueden producirse importantes desarrollos, que no modificarían substancialmente lo afirmado en el nivel teórico. Pero en el plano teórico existen, según Pannenberg, cuestiones dudosas que el diálogo práctico podría clarificar gradualmente.

Pannenberg se pregunta en primer lugar si, desde un punto de vista cristiano, las demás religiones tienen que ver con la misma realidad divina a la que se dirige la fe cristiana. Recoge el hecho de que «la mayoría de los teólogos cristianos se han considerado obligados a dar una respuesta absolutamente negativa»³³. Pero piensa que cualquier propuesta exige

21. *John Hick's Philosophy of religion*, «Scottish Journal of Theology» 35 (1982) 289-301.

22. *John Hick's Copernican Revolution: ten years after*, «New Blackfriars» (July/August 1984) 323-331; *Theology and Religious Pluralism*, Oxford 1986.

23. *Professor Hick on Religious Pluralism*, «Religious Studies» 22 (1986) 249-261.

24. *Conditions of Dialogue: J. Hick and S. Weil*, «Journal of religion» 72 (1992) 19-35.

25. *Non est Hick, Essays* W.P. Alston, Cornel 1995, 216-241.

26. *Situación actual de la fe y la teología*, «L'Osservatore Romano», ed. en español, 44 (1 nov. 1996) 4.

27. *One Earth, Many Religions. Multifaith dialogue and Global Responsibility*, N. York 1995.

28. *Pluralism: a new paradigm for theology*, Louvain 1993.

29. *Dialogue with the other*, Louvain 1990.

30. *Choosing a Faith*, London 1995.

31. Cfr. *Systematische Theologie* Bd 2, Göttingen 1991, 9ss. Existe traducción española de J.A. MARTÍNEZ CAMINO, *Teología Sistemática*, vol. 2, Madrid 1996; J. ZEHNER, *Der notwendige Dialog: die Weltreligionen in katholischer und evangelischer Sicht*, Gütersloh 1992.

32. *Le religioni nella prospettiva della teologia cristiana*, *Filosofia e teologia* 1992, n. 6, 25 ss.

33. *Id.*, 27.

unas clarificaciones previas que no siempre resultan sencillas ni definitivas. Porque la concepción de la divinidad mantenida por algunas religiones no está ella misma libre de ambigüedades. «En las religiones, escribe, la realidad divina es percibida solo de modo fragmentario y esto vale particularmente para las formas de fe politeísta. De parte cristiana, por lo tanto, la identidad de la realidad divina puede ser solamente supuesta en muchos casos; pero que los cristianos deban contar con el hecho (posible) de que en las otras religiones se manifieste una noción del mismo Dios que ellos adoran, resulta ya propio de la fe bíblica en el Creador: si todos los hombres son criaturas del Dios bíblico dependen también todos de Él para el desarrollo de su vida, y esta circunstancia se presentará a la conciencia de todos de alguna forma, aunque siempre de modo incierto... Resulta de ello que los cristianos pueden esperar del diálogo interreligioso mayores luces e información sobre este punto»³⁴.

El autor se hace una segunda pregunta, que formula del modo siguiente: «¿Puede la teología cristiana reconocer que otros cultos o religiones ofrezcan a sus seguidores una relación con la divinidad, y por tanto una participación en la salvación, comparables a las que según el mensaje cristiano se producen mediante la fe en Jesucristo y a través de los sacramentos?»³⁵.

Pannenberg piensa que la teología cristiana ha de dar necesariamente una respuesta negativa a esta pregunta, «por lo menos si en ella se piensa que las religiones puedan ofrecer a los hombres participar en la salvación sin referirse a Jesús»³⁶. El autor considera que esta respuesta no es expresión de intolerancia por parte cristiana, porque responder afirmativamente supondría, entre otras cosas, privar de base a la naturaleza misional del Cristianismo. «Los cristianos deben mantener con firmeza que la vía de salvación no es abierta a los hombres por ningún otro sino Jesús»³⁷.

En base a las palabras del Evangelio, Pannenberg admite que muchos, sin saberlo e incluso sin conocer a Jesús, le habrían honrado realmente, y tendrían parte en el Reino de Dios si han obrado según su doctrina. Se trata, sin embargo, de un postulado envuelto en el misterio. Dice Pannenberg: «La Iglesia se define, de modo definitivo y absoluto, como la comunidad de los que profesan la fe en Jesús, es decir, los bautizados. A diferencia del resto de la humanidad, los miembros de la Iglesia conocen y profesan a Jesús como criterio de su salvación, y en la comunión con Jesús —y particularmente gracias a los Sacramentos de la Iglesia— pueden estar ciertos ya ahora de su salvación, siempre con el presupuesto de que se dejen penetrar de ellos en todo aspecto de la vida. Los cristianos no podrán conceder una certeza fundada de salvación a la humanidad que está fuera de la Iglesia, cuyo criterio de participación en esa salvación nos es desconocido; pero pueden y deben convenir en que algunos no cristianos se encuentran, sin embargo, más cerca de la salvación manifestada en el mensaje, la persona y la historia de Jesús que muchos cristianos que lo son solo de nombre»³⁸.

34. *Id.*, 30.

35. *Id.*, 31.

36. *Id.*, 31.

37. *Id.*, 34.

38. *Id.*, 35

Nuestro autor considera posible que los preceptos de las religiones no cristianas puedan ayudar a sus adeptos en la búsqueda de Dios y de la verdad, aunque se hallan mezclados con muchos elementos que alejan de lo divino y lo verdadero. Pannenberg se muestra particularmente decidido en la cuestión de la verdad religiosa, como punto fundamental en el diálogo entre las religiones. En polémica con el llamado *pluralismo* religioso de John Hick (*vide supra*) y su idea experiencial de salvación, Pannenberg observa que el Cristianismo no habla de Dios como una vaga realidad trascendente que los hombres puedan experimentar y responder de diversos modos. Habla, por el contrario, de que el Dios trascendente se hace presente en la actividad de Jesús, de modo que la respuesta adecuada solo puede ser la fe.

El pensamiento de Pannenberg sobre Cristianismo y religiones acusa sensibles diferencias con las ideas restrictivas de Barth y Kraemer (*vide supra*). Se plantea cuestiones que han sido debatidas desde hace mucho tiempo en la teología católica, y sugiere soluciones que han sido también elaboradas con detalle por los teólogos católicos. Tiene el gran mérito de formular con claridad la identidad y la centralidad salvadora de Jesús así como algunas de sus implicaciones y consecuencias para una correcta teología de las religiones.

6. Entre los autores norteamericanos que se han ocupado de las religiones con un planteamiento preferentemente cultural sobresalen **Paul Tillich** (1886-1965) y **William C. Smith**. Tillich pronunció las Bampton Lectures de 1961, que se publicaron algo más tarde con el título de *El Cristianismo y el encuentro entre las religiones del mundo*³⁹. Partiendo de una idea de la religión como «el estado de un ser racional que se encuentra penetrado por lo que en último término importa» (ultimate concern), Tillich considera que todas las religiones tienen algo en común, incluidos sistemas profanos como el Fascismo y el Marxismo de su tiempo. Ve en todas ellas fuerzas y caminos de revelación y de salvación, y piensa que el hombre las recibe siempre en las condiciones imperfectas y relativas que son propias de la naturaleza, la historia y la cultura.

Dentro de un análisis mucho más filosófico que teológico, Tillich considera la religión como una necesidad del ser humano, ya que el espíritu necesita encarnarse, y apoyarse por tanto en ritos, símbolos y mitos. Pero las religiones perjudican a la religión, la falsifican y a veces la demonizan. Este hecho inevitable no exige, sin embargo, que las religiones se combinen o se mezclen, ni que una religión venza a las otras, o que todas las religiones se terminen.

«El principio religioso nunca puede extinguirse. Porque la cuestión del sentido último de la vida no puede ser silenciada mientras haya seres humanos. La religión no acabará, y una religión particular durará en la medida en que se niegue a sí misma como religión. De modo que el Cristianismo será portador de la respuesta religiosa si consigue superar su propio particularismo.

»El camino para lograr estas metas no es abandonar la propia tradición religiosa en aras de un concepto universal, que no sería sino un concepto. El camino es penetrar en lo hondo de la propia religión con devoción, acción y pensamiento. En lo hondo de cada religión

39. *Christianity and the Encounter of the World Religions*, N. York 1964.

viva hay un núcleo en el que la religión misma pierde su importancia, y aquello a lo que apunta rompe a través de su particularidad elevándola a libertad espiritual y con ella a una visión de la presencia espiritual en otras expresiones del sentido último de la existencia humana. Esto es lo que el Cristianismo debe ver en el actual encuentro entre las religiones del mundo»⁴⁰.

La teología filosófica de Tillich propone en definitiva un Cristianismo no religioso y un tratamiento relativista de todas las religiones. Pero no defiende un Cristianismo posreligioso, como D. Bonhoeffer, ni antireligioso, como Barth, sino un Cristianismo ultrareligioso, liberado de las expresiones religiosas arcaicas y caducas, y de los símbolos que se encuentran ya privados de sentido. Las ideas de Tillich, que tienen muchas ramificaciones y destacan con frecuencia por su originalidad y agudeza, no componen una teología de las religiones. Son más bien reflexiones hechas desde la información cultural y la razón. No se elaboran desde la Biblia ni la tradición cristiana.

El canadiense **Wilfred Cantwell Smith** destaca por sus estudios históricos y comparativos. Usa un método empírico, y en su primer ensayo importante, publicado en 1963⁴¹, critica la noción misma de religión como una reificación abstracta e inútil. Argumenta en favor de una común unidad religiosa en la *fe*, que distingue de lo que llama «tradiciones religiosas cumulativas», equivalentes a la acumulación histórica de credos, ritos, e instituciones. Propone la tarea de elaborar una teología global a la luz de la *fe* común⁴², y piensa que las categorías de verdad/falsedad no son propiamente aplicables a las religiones. Pone el acento en la experiencia y el sentido.

La diversidad es para Smith un dato absoluto, que da lugar a un necesario pluralismo de equivalencias, en el que no caben criterios normativos. La obra de Smith contiene interesantes datos históricos recuperados de la enorme documentación consultada. Ha inspirado en parte la visión pluralista de John Hick (*vide supra*), que usa para sus hipótesis muchos datos ofrecidos por Smith. La «teología mundial», basada solo en la *fe*, que propone, no tiene en cuenta, entre otras cosas, que *fe* y *creencia* son distinguibles pero no separables; y que la *fe* se encuentra siempre mediada por elementos religiosos que incluyen lo cultural⁴³.

7. La denominada nueva escuela de Yale se compone de autores protestantes, principalmente **William Christian** y **George Lindbeck**, que manifiestan influjos de la filosofía analítica de la religión y una cierta tendencia neo-barthiana.

Christian se ha ocupado, a lo largo de treinta años de cuestiones filosófico-teológicas, que surgen del análisis de la estructura de las doctrinas religiosas. Su concepción general de la religión y de la verdad religiosa se recoge en una obra programática de 1964, titulada *Sentido y Verdad en Religión*⁴⁴, en la que defiende la existencia de una verdad de la realidad

40. *Id.*, 96-97.

41. *The Meaning and End of religion*, Minneapolis 1962, 1991.

42. *Towards a World Theology*, N. York 1981.

43. Cfr. E.T. LONG, *Cantwell Smith's proposal for a world theology*, «Faith and Philosophy» 4 (1987) 3-12.

44. *Meaning and Truth in religion*, Princeton 1964.

y de las cosas, que se expresa también en el mundo de las religiones a través de las proposiciones «doctrinales» vigentes en cada una de ellas. Esas proposiciones pueden y deben ser examinadas, comparadas, y en su caso enfrentadas en su valor de verdad. La filosofía analítica ayudaría de este modo a un diálogo interreligioso que se podría desarrollar con rigor y por encima de falsas equivalencias⁴⁵.

En la monografía *Oposición de doctrinas religiosas* (1972), Christian examina las condiciones de posibilidad de hondos desacuerdos entre doctrinas religiosas diferentes, como parte de lo que llama «filosofía crítica de la religión», es decir, una reflexión sobre los conceptos, recomendaciones y pretensiones de verdad de los diversos discursos religiosos, con el fin de mostrar lo que en ocasiones los hace internamente incoherentes o contradictorios. Christian usa preferentemente ejemplos tomados de Judaísmo, Budismo y Cristianismo.

George Lindbeck es autor de la influyente monografía *The Nature of Doctrine*⁴⁶, en la que dedica el capítulo tercero a la exposición de sus ideas básicas sobre Cristianismo y religiones. Lindbeck plantea la cuestión de la *verdad* como hilo conductor de sus reflexiones. Propone un planteamiento, que denomina cultural-lingüístico, en el que intenta acomodar las afirmaciones sobre el carácter último del Cristianismo como vía de salvación, con caminos para relacionarlo con las otras religiones con vistas a afirmar la salvación de los no cristianos.

Ante la diversidad de religiones y los posibles modos de relacionarse unas con otras, Lindbeck enumera primero «la relación de lo incompleto a lo completo, de la promesa al cumplimiento»⁴⁷.

Algunas religiones «pueden también objetivar diversamente las mismas experiencias o experiencias semejantes». Pueden ser, en tercer lugar, «complementarias en el sentido de proporcionar orientación hacia dimensiones diferentes pero no incompatibles de la existencia»⁴⁸. Pero es posible asimismo, en cuarto lugar, que las religiones hagan indicaciones contrarias, no solo en el sentido de explorar áreas diferentes sino designando fines y vías opuestos dentro del mismo terreno⁴⁹. Existe finalmente la relación de lo coherente a lo incoherente, de lo auténtico a lo inauténtico. «Algunas religiones pueden proponer mapas que no pueden recorrerse sin incoherencia, afectación, o superficialidad»⁵⁰.

Lindbeck concluye que la mayoría de las religiones son comparables en varios de estos puntos, y que pueden por lo tanto ser referibles unas a otras como lo completo a lo incompleto, como expresiones diferentes de experiencias similares, como complementarias u opuestas, como auténticas o inauténticas.

45. Cfr. *Opposition of Religious Doctrines*, N. York, 1972; *Bochenski on the Structure of Schemes of Doctrines*, «Religious Studies» 13 (1977) 203-219; *Doctrines of Religious Communities*, New Haven 1987.

46. Philadelphia 1984.

47. *The Nature of Doctrine*, 52.

48. *Id.*, 53.

49. *Id.*

50. *Id.*

La reflexión sobre las religiones en el siglo XX

Nuestro autor hace desembocar sus consideraciones en la necesidad de un diálogo presidido por una sincera búsqueda de la verdad. En este diálogo, las religiones «no deben verse forzadas en el dilema de considerarse representantes de una articulación superior o inferior de una experiencia común... Pueden considerarse a sí mismas como simplemente diferentes y proceder así a explorar sus acuerdos y desacuerdos»⁵¹.

En el tema de la salvación, Lindbeck critica expresamente la teoría de los cristianos anónimos y de la fe puramente implícita, y diseña una doctrina de salvación proléptica o escatológica que trata de conectar algo difícilmente con la noción evangélica de *fides ex auditu*.

8. Con cierta influencia de las ideas y método defendidos por Christian y Lindbeck, el dominico **J.A. Dinoia**, profesor en Washington, desarrolla en la actualidad una teología de las religiones que se ha fijado dos metas principales: superar la desafortunada tipología de pluralismo, exclusivismo, e inclusivismo, que tendrían como representantes típicos a J. Hick, H. Kraemer, y K. Rahner (*vide supra*); y crear una nueva agenda de cometidos para esa teología.

Con nervio especulativo, el esquema teológico de Dinoia acepta la posibilidad de que verdad doctrinal y buenas acciones existan en otras religiones, sin que por ello se vea comprometida la centralidad de la Encarnación del Verbo como esencial y constitutiva para la salvación. Pero duda a la hora de admitir si esas doctrinas y esas acciones son realmente medios de salvación para los no cristianos. No se anima a decir que *sí*, porque equivaldría a negar su idea de que las doctrinas conforman un modo de vida hacia una meta específica que no puede alcanzarse de otro modo. Tampoco quiere decir que *no*, porque podría limitar el modo en que Dios actúa de hecho. Su tesis es que los no cristianos tendrán la oportunidad de lograr la salvación en un estado de purificación después de la muerte⁵².

Nuestro autor plantea una novedad al utilizar el purgatorio como solución a la cuestión de cómo se pueden salvar los paganos, según una teología que exige la explícita confesión de Cristo. Considera, por tanto, una solución *post mortem*, que ha sido tenida en cuenta por algunos autores de los llamados exclusivistas. Dinoia trata, con notable capacidad de análisis, de retener la confesión explícita cristiana, y afirmar la posibilidad universalista de salvación, a la vez que asigna un hipotético papel providencial a las otras religiones.

Escribe Dinoia: «Del papel único y particular que se atribuye a Cristo en las doctrinas cristianas centrales no se sigue en modo alguno que quienes no le reconocen *ahora* se vean excluidos permanentemente de compartir la salvación que Él significa y efectúa. Más bien que atribuir una implausible fe implícita en Cristo a los miembros de otras confesiones religiosas, una teología de las religiones que use el concepto de afiliación futura (*prospective affiliation*) podría afirmar que los no cristianos tendrían la oportunidad de reconocer a Cristo más tarde. Esta oportunidad puede venirles en el curso de su vida terrena o en el curso de su entrada en la vida futura. Debates teológicos recientes sobre muerte y purgatorio su-

51. *Id.*, 55.

52. *The Diversity of Religions: A Christian perspective*, Washington, 90 ss.

gieren que la postulación de esa oportunidad es más compatible con las doctrinas católicas centrales de lo que se pensaba en el pasado» [G.A. LINDBECK, *Fides ex auditu and the Salvation of Non-Christians, The Gospel and the Ambiguity of the Church*, ed. V. Vajta, Philadelphia, 1974, 96, 114-115; K. RAHNER, *On the Theology of Death*, N. York 1961]. Tal opinión se armoniza bien con la doctrina sobre el ser y la acción de Cristo, y con las doctrinas de otras comunidades religiosas⁵³.

La solución propuesta por Dinoia tiene puntos a su favor, pero resulta utópica y algo oscura como hipótesis, y ha sido blanco de críticas. Se le objeta, por ejemplo, que el purgatorio se contempla para los cristianos no del todo purificados todavía; y que no es el espacio apropiado para las nuevas decisiones fundamentadas que serían necesarias para pasar de una religión determinada a la cristiana⁵⁴.

La teología de Dinoia se caracteriza en cualquier caso por el acento que coloca en el diálogo interreligioso y su absoluta necesidad, como ámbito ordenado a que las religiones se manifiesten ante los demás tal como realmente son, y sin defender a priori concepciones propias de disponibilidad salvífica.

9. El católico de origen indio **Gavin D'Costa** reside en Inglaterra y es en la actualidad uno de los autores más incisivos y mejor orientados en el campo de las religiones. Publicó en 1986 su primera monografía⁵⁵, en la que critica severa y convincentemente el pluralismo de John Hick (*vide supra*) y expone las líneas generales de su propia propuesta de tendencia inclusivista, sobre el modo de «incluir» a los no cristianos en la única salvación obrada por Cristo. D'Costa piensa que si la salvación proviene de Dios Padre, el cristiano solo puede identificarla a través de una mirada cristológica⁵⁶.

D'Costa se muestra receptivo hacia la postura «optimista» de Rahner, aunque no comparte la teoría de los «cristianos anónimos». La encuentra interesante solo porque permite hablar de la posibilidad de la gracia en otras religiones. Admite que la actitud de considerar a las religiones no cristianas como instrumentos o vías de salvación muestra un optimismo exagerado, pero considera que se trata de juicios a priori que deben ser todavía mejor explorados y analizados. En el capítulo conclusivo de su principal monografía, D'Costa examina los métodos y fines del diálogo interreligioso, que debe desarrollarse, a su juicio, en dos niveles: diálogo entre comunidades y diálogo institucional⁵⁷.

Nuestro autor ha diseñado también las líneas básicas de una teología de las religiones centrada en la Trinidad⁵⁸. Piensa que una visión trinitaria permite relacionar adecuadamente lo universal y lo particular, y exige que toda afirmación acerca del Padre y su volun-

53. *Implicit faith, general revelation and the state of non Christians*, «The Thomist» 47 (1983) 240.

54. G. D'COSTA, recensión de *The Diversity of Religions*, «The Thomist» 57 (1993) 528.

55. *Theology and Religious pluralism. The Challenge of Other Religions*, Oxford.

56. *The Pluralism Paradigm*, «Scottish Journal of Theology» 39 (1986) 214 ss.

57. *Theology and Religious Pluralism*, 117 ss.

58. *Christ, The Trinity, and Religious Plurality, Christian Uniqueness reconsidered*, ed. G. D'Costa, N.York 1990, 16-29.

tad salvífica universal deba ser interpretada desde Cristo y en función de Cristo. La inclusión de lo pneumatológico hace posible además que la particularidad de Cristo sea vinculada a la actividad universal de Dios en la historia de la humanidad⁵⁹.

En el área italiana sobresalen la figura y la obra de **Pietro Rossano**, fallecido prematuramente en 1991. Rossano fue secretario del Secretariado para los no cristianos, y colaboró en el *Bulletin Pro Dialogo* desde su fundación en 1966⁶⁰. Su pensamiento se encuentra expuesto en numerosos artículos y en una extensa monografía publicada después de su muerte⁶¹. Está bien condensado en un ensayo de 1975, titulado *Il problema teologico delle religioni*⁶².

Rossano expone sus ideas apoyado en las enseñanzas de la Declaración conciliar *Nostra Aetate*, cuyo sentido e implicaciones trata de desarrollar con equilibrio y fidelidad a la letra y al espíritu de los textos. Se apoya un tanto en las ideas de Daniélou (*vide supra*) y en el hecho universal de la experiencia del «homo religiosus», y considera las religiones como objetivaciones de esa vivencia fundamental. No pierde de vista en ningún momento sus serias limitaciones, derivadas del pecado, la ignorancia, y las deformaciones culturales. Rossano no piensa que las religiones no cristianas constituyan vías de salvación, aunque puedan contener elementos salvíficos que apunten a Cristo. Tampoco acepta en las religiones una revelación propiamente dicha. El Cristianismo es para él la realidad religiosa enteramente nueva, por la acción particular de Dios en Jesucristo y en la Iglesia. El Cristianismo está en condiciones de valorar y juzgar los demás caminos religiosos de la humanidad.

10. Los teólogos católicos alemanes que escriben en los años ochenta y noventa acerca de las religiones arrancan del *Nostra Aetate*, y lo hacen con planteamientos de apertura y la convicción de que la declaración conciliar representa un punto de inflexión de largo alcance⁶³. Algunos de ellos se muestran posibilistas en las cuestiones de una eventual revelación en las religiones no cristianas, y en considerar a éstas como vías de salvación⁶⁴. Otros proponen además un nuevo concepto de Revelación que permita acomodar el mensaje de las religiones y sus modos de comunicación⁶⁵.

En los últimos años han atraído atención y suscitado comentarios críticos las opiniones de Jacques Dupuis, jesuita belga que ha enseñado Cristología en la Universidad Grego-

59. *Id.*, 18-20

60. Cfr. M. DHAVAMONY, *Mgr. Pietro Rossano's Contribution to the Theology of Religions*, *Bulletin Pro Dialogo* 1991, n. 78, 365-370.

61. *Dialogo e Annuncio cristiano. L'incontro con le grandi religioni*, Milano 1993.

62. Cinisello Balsamo 1975.

63. Cfr. M. SECKLER, *Theologie der Religionen mit Fragezeichen*, «Theologische Quartalschrift» 166 (1986) 164-184; L. SCHEFFCZYK, *Absolutes del Cristianismo*, «Communio» 18 (1986) 108-20; H. BÜCKLE, *How can we bring the ephhaphax of the historical Christ closer to Asiatic patterns of thought?*, «Communio» (ingl.) (winter 1988) 423-435; *Id.*, *Der Mensch auf der Suche nach Gott - die Frage der Religionen*, Paderborn 1996.

64. *Christus allein?*, ed. R. SCHWAGER, Freiburg-Basel-Wien 1996.

65. H. WALDENFELS, *La rivelazione cristiana e le altre religioni*, en *Teologia fondamentale a cura di R. FISICHELLA*, Casale Monferrato 1997, 225-242.

José Morales

riana de Roma. Dupuis ha desarrollado en la India una larga actividad docente, especialmente en la Facultad teológica de Delhi, donde ha sido profesor durante muchos años (1948-1984). Es autor de numerosos estudios y monografías, y ha sintetizado su pensamiento en los ensayos teológicos *Jesucristo al encuentro de las religiones*⁶⁶, y *Verso una teología del pluralismo religioso*⁶⁷.

Esta última obra ha creado malestar en diversos ambientes teológicos, así como en medios vaticanos. Se le atribuyen las ambigüedades que se perciben en algunos teólogos asiáticos, sobre todo indios y de Sri Lanka, es decir, relativizar la Revelación cristiana, poner en duda que Jesús sea el único Salvador universal, y radicalizar la doctrina de los «semina verbi» hasta el punto de comprometer la mediación de la Iglesia⁶⁸.

Entre los teólogos de Asia que han dedicado más esfuerzo a considerar el papel universal e irreemplazable de Cristo en el marco de comprensión oriental de las religiones se encuentra el dominico **J. Wong**⁶⁹.

11. El Consejo pontificio para el diálogo interreligioso y la Congregación para la evangelización de los pueblos han publicado en mayo de 1991 el documento titulado *Diálogo y anuncio*⁷⁰, en el que se habla de un único plan de salvación para la humanidad centrado en Jesucristo. Dice el documento: «De este misterio de unidad se deriva que todos los hombres y mujeres que son salvados participan, si bien de modo diferente, del mismo misterio de salvación en Jesucristo, por medio de su Espíritu... Es a través de la práctica de lo bueno en sus propias tradiciones religiosas y siguiendo el dictamen de su conciencia, como los miembros de otras religiones responden positivamente a la invitación de Dios y reciben la salvación en Jesucristo, aunque no le reconozcan como su Salvador» (n.29). Esta formulación puede considerarse más flexible que la usada en los textos conciliares y en algunas declaraciones papales.

Un documento de gran importancia en estas cuestiones es la Encíclica *Redemptoris Missio*, sobre la permanente validez del mandato misionero (7.12.1990).

12. La Comisión Teológica Internacional ha publicado un texto titulado *El Cristianismo y las religiones*, que fue aprobado en septiembre de 1996⁷¹. La Comisión se pronuncia sobre cómo valora las religiones la Iglesia católica, y ofrece unas reflexiones que «tienen como principal objeto elaborar algunos principios teológicos que ayuden a esa valoración» (n.3), sin olvidar el objetivo de facilitar el diálogo interreligioso (n.105).

66. Madrid 1991. La versión original francesa data de 1989.

67. Brescia 1997.

68. Cfr. P. STEFANI, *Cristo e le religioni*, Il Regno 1998, n. 4, 101-105; G. DE ROSA, *Civiltà Cattolica* 1998; L. ELDERS, *Les Théories nouvelles de la signification des religions non chrétiennes*, «Nova et Vetera» 73 (1998) 97-117.

69. *Christ and Non-Christian religions*, «Philippiniana Sacra» 25 (1990) 157-193.

70. «Bulletin Pro Dialogo» n. 77, 153-302.

71. Comisión Teológica Internacional, *Documentos 1969-1996*, Madrid 1998, 557-604. Cfr. J. MORALES, *Cristianismo y Religiones*, «Scripta Theologica» 30 (1998) 405-438.

La reflexión sobre las religiones en el siglo XX

El documento se estructura en una Introducción, tres grandes apartados, y una conclusión. Los tres apartados se titulan: 1. Teología de las religiones: status quaestionis (4-26); 2. Los presupuestos teológicos fundamentales (27-29); y 3. Algunas consecuencias para una teología cristiana de las religiones (80-113).

Los Presupuestos teológicos reflejan el método dogmático del documento, y adoptan por motivos de fondo un esquema trinitario, que expone «la iniciativa del Padre en la salvación», «la única mediación de Jesús», y «la universalidad del Espíritu Santo». El esquema incluye como inseparable, por motivos epistemológicos y de dispensación ministerial salvífica, un cuarto apartado con el título «Ecclesia, Universalis Salutis Sacramentum». Esta estructura resulta ya en sí misma elocuente y muy indicativa de que la Comisión repudia cualquier planteamiento explicativo que se separe de las tres divinas Personas, o que prescinda de la Iglesia. Se descarta así la teoría del Cristo cósmico, que apunta a diferenciarlo del Cristo histórico con el fin de relativizar el papel salvador de éste.

El documento admite que las religiones puedan desempeñar un papel de *praeparatio evangelica*, «pero su función no se puede comparar a la del Antiguo Testamento, que fue la preparación al evento mismo de Cristo» (n. 85). Se acepta la posibilidad de que *algunas* religiones contengan elementos salvíficos, aunque se dice que «el amor a Dios y al prójimo, hecho posible en última instancia por Jesús único mediador, es la única vía para llegar a Dios mismo» (n. 87).

Respecto a la cuestión de la Revelación, el texto distingue entre un concepto teológico y una idea fenomenológica de revelación, como dos nociones que no deben confundirse. Tiene en cuenta que muchas religiones se fundamentan en sucesos, a través de los cuales determinados hombres han experimentado de algún modo un poder supraterráneo. Pero considera que en tales casos nos encontramos ante una noción relativa e incierta (fenomenológica) de revelación. «Solamente en Cristo y en su Espíritu se ha dado Dios completamente a los hombres. Por tanto, solo cuando esta autocomunicación se da a conocer, se produce la revelación de Dios en sentido pleno. El don que Dios hace de sí mismo y su Revelación son dos aspectos inseparables del acontecimiento de Jesús» (n. 88).

Dios puede ciertamente haber iluminado a los hombres de muchas maneras, pero nunca se tiene plena garantía de que las luces divinas hayan sido rectamente acogidas e interpretadas (cfr. n. 91). El uso genérico del término revelación para referirse a sucesos que puedan hallarse en el origen de una religión o en la experiencia de determinados iniciadores no ha de cancelar la diferencia cualitativa entre esos sucesos o experiencias, y la naturaleza específica de la Revelación divina en Jesús de Nazareth.

El documento se ocupa de la cuestión de la verdad, a la que atribuye gran importancia en sí misma y como meta final del diálogo interreligioso, aunque éste pueda y deba tener también otros fines intermedios y parciales. La teología de las religiones «parte del centro de la fe» (n. 97) y no intenta la unidad ignorando el valor de las diferencias. Es necesario, por tanto, «partir de una visión diferenciada de las religiones» (n. 100), y afirmar con respeto la irrenunciable verdad del Cristianismo, que no elimina, sino que permite percibir, los valores religiosos y usos de los demás. Estas serían las premisas fundamentales para un diálogo interreligioso coherente.

José Morales

Puede decirse que este largo texto se halla en patente continuidad con la declaración *Nostra Aetate* (1965). Tiene en cuenta la copiosa bibliografía producida a lo largo de treinta años, y trata de proteger los puntos firmes de la postura católica (salvación, revelación, verdad, diálogo), a la vez que indica vías en las que el diálogo entre las religiones podría ayudar a desarrollarlos y precisarlos.

José Morales
Departamento de Teología Dogmática
Edificio de Facultades Eclesiásticas
Universidad de Navarra
E-31080 Pamplona
jmorales@unav.es