

PRIMERA PARTE

UN PANORAMA
DE LAS APROXIMACIONES CRISTIANAS
A LAS RELIGIONES



Una teología cristiana del pluralismo religioso no puede ser formulada a priori o construida sobre principios basados exclusivamente en la conciencia actual, sin hacer referencia a los veinte siglos de historia de la interacción entre el cristianismo y las otras tradiciones religiosas. El presente, aunque pueda estar en claro contraste con el pasado, no es nunca independiente ni está totalmente desvinculado de él. Cualquiera que sea la discontinuidad existente entre periodos históricos sucesivos, entre éstos existirá siempre alguna continuidad orgánica. El presente es el resultado del pasado, y ninguna novedad que pueda aportar cortará las raíces históricas.

Esto muestra que un panorama histórico de las actitudes cristianas hacia las tradiciones religiosas con las que el cristianismo se ha encontrado a lo largo de los siglos debe constituir el trasfondo indispensable de la percepción teológica de estas tradiciones y de su relación con el cristianismo, tal como ha surgido en los últimos años dentro del contexto del actual pluralismo religioso. A dicho resumen histórico se dedica esta primera parte del libro.

No obstante, este panorama histórico será intencionalmente limitado en más de un aspecto. Para comenzar, en el presente libro no se presentará ningún estudio de los acontecimientos históricos que en los siglos pasados han influido en las relaciones del cristianismo con otras religiones: por ejemplo, el reconocimiento oficial del cristianismo como religión del imperio romano bajo los emperadores Constantino y Teodosio; el movimiento de las cruzadas en defensa de Tierra Santa que influyeron de una forma tan negativa en las relaciones entre el cristianismo y el islam; la expulsión de España, en 1492, de los musulmanes y de los judíos que se negaban a convertirse al cristianismo; la colonización de América, Asia, Oceanía y África por parte de las potencias europeas; y finalmente la experiencia traumática de la Shoah u «holocausto», proyectada en este siglo por dirigentes de naciones cristianas como «solución final» para el exterminio de los judíos europeos. Todos estos acontecimientos –y otros muchos– constituyen un pasado controvertido

que ha influido profundamente en la valoración teológica de las otras religiones por parte del cristianismo, y viceversa. Pero en el presente estudio este pasado controvertido y la «memoria peligrosa» alimentada por él deben ser presupuestos más que expuestos. No cabe duda que la valoración teológica de las otras religiones por parte de la Iglesia cristiana debe ser considerada en el contexto de la realidad histórica concreta de cada periodo; pero para una exposición detallada del contexto histórico será necesario recurrir a obras que se ocupen de forma específica de la historia de la interacción del cristianismo con las otras religiones a lo largo de los siglos¹. Nuestro interés primario es la valoración teológica cristiana de las otras religiones, y no la concreta interacción de la Iglesia con las personas que profesan otros credos.

Es preciso aclarar desde el principio otra limitación, cargada de consecuencias: el presente panorama de las valoraciones teológicas cristianas de las religiones del mundo no tiene –ni podría tener– ninguna pretensión de exhaustividad, pues ésta implicaría revisar y valorar todas las corrientes teológicas importantes de los veinte siglos de reflexión teológica cristiana, estudiando no sólo los presupuestos teológicos de las diferentes escuelas, sino también el pensamiento personal de cada uno de los Padres y teólogos. Semejante tratamiento enciclopédico del tema, si bien no carece de interés en sí mismo, no es ni factible ni deseable en esta obra. Por otra parte, parece más útil y pertinente indicar las grandes corrientes de pensamiento que han ejercido una influencia duradera en la valoración cristiana de las otras religiones a lo largo de los siglos, mostrar su origen histórico, seguir su génesis y desarrollo, y finalmente trazar su decadencia cuando se abren otras perspectivas y nuevos horizontes que vuelven obsoletas las aproximaciones anteriores. Nuestro interés se dirige, por tanto, a los principales modelos o paradigmas que se han desarrollado en la tradición cristiana, y que por un lapso de tiempo más o menos prolongado han constituido la aproximación característica de la corriente principal del cristianismo –o de una parte de él– a las cuestiones planteadas por una valoración cristiana de las otras religiones del mundo.

En la introducción general se han indicado ya rápidamente las perspectivas principales. A menudo contrastan claramente entre sí.

1. Para un tratamiento básico semejante, cf. J. RIES, *Les chrétiens parmi les religions*, Desclée de Brouwer, Paris 1987.

Así, a una precoz pero efímera «teología de la historia» de los siglos II y III, siguió, por contraste, una postura negativa fundada en el axioma «fuera de la Iglesia no hay salvación» que, interpretado de diferentes formas en los diversos periodos, dominaría durante varios siglos el escenario teológico y se convertiría en una enseñanza oficial expresada en documentos promulgados con autoridad. Será necesario investigar la forma en que los diferentes modelos y paradigmas se han sucedido, así como las razones por las que uno de ellos ha terminado sustituyendo al anterior, que desde entonces ha sido considerado obsoleto. De esta forma surgirán varios paradigmas que en la historia de la Iglesia han definido la auto-comprensión global de la Iglesia en relación con las otras tradiciones religiosas, encontradas a menudo en circunstancias polémicas.

Podemos clasificar los diversos modelos en cuatro periodos, que no tuvieron la misma duración ni estuvieron caracterizados por una aceptación igualmente extendida. Con todo, en este ámbito no se entiende el término «periodo» en la acepción que recibe en los manuales de historia, sino que tiene un significado teológico. En un famoso ensayo titulado «Interpretación teológica fundamental del concilio Vaticano II»², situándose desde un punto de vista teológico, K. Rahner distinguió en la auto-comprensión de la Iglesia algunos periodos que no corresponden a los periodos clásicos de la historia de la Iglesia. Lo que se diferencia es el punto de vista u objeto formal. El interés de Rahner consiste en identificar los principales estadios del crecimiento de la Iglesia hacia la conciencia concreta de ser una «Iglesia mundial». Su tesis es que el concilio Vaticano II representa un paso adelante decisivo en virtud de la adquisición y de la lenta maduración de la conciencia de ser una «Iglesia mundial». Por ello el concilio representa un «salto cualitativo» en la auto-comprensión de la Iglesia. Análogamente, no es necesario que los «periodos» que distingue correspondan a aquellos de los que se ocupa la historia de la teología: el objetivo es poner de relieve las perspectivas fundamentales adoptadas por la teología cristiana en la valoración de las tradiciones religiosas con las que se ha encontrado a lo largo de la historia.

2. K. RAHNER, «Basic Interpretation of the Second Vatican Council», en *Theological Investigations*, Darton, Longman and Todd, London 1981, vol. XX, pp. 77-89 (orig. alemán en *Schriften zur Theologie*, 16 vols., Benziger Verlag, Einsiedeln 1961-1984).

Así pues, se pueden distinguir cuatro actitudes fundamentales. La primera es una actitud negativa, caracterizada por una valoración despreciativa de las otras religiones, simbolizada por el axioma «fuera de la Iglesia no hay salvación». La segunda es una aceptación precavida y parcial y una limitada apertura hacia las otras religiones que, además de reconocer –con mayor o menor convicción– la posibilidad de la salvación para sus adeptos, ve en aquellas religiones el receptáculo de una «primordial» (natural) revelación divina, de la que puede brotar, en los respectivos fieles, un deseo innato de unión con el Absoluto. La tercera perspectiva, desarrollada después y predominante en la época del concilio Vaticano II, reconocía en las tradiciones religiosas la existencia de valores positivos, que, no obstante, son entendidos de formas muy diferentes, que van de la identificación con dones naturales a la identificación con elementos de verdad y gracia capaces de alguna manera de conducir a la salvación de sus miembros. Una cuarta perspectiva –dentro de la cual nos encontramos hoy– se caracteriza por una aproximación más positiva a las tradiciones religiosas como tales. Se pregunta qué significado positivo pueden tener tales tradiciones en el plan divino para la salvación de la humanidad en el contexto del valor universal atribuido por la fe cristiana al acontecimiento Jesucristo en el desarrollo histórico de dicho plan. La parte histórica de este estudio conduce así a una nueva problemática, con la esperanza de contribuir a lo que hemos llamado «teología cristiana del pluralismo religioso».

A las cuatro perspectivas que es posible adoptar al ocuparse de la interpretación teológica de las religiones corresponden otras cuatro problemáticas diferentes sobre su significado salvífico. Una primera problemática se limita a la cuestión de la posibilidad de la salvación para los individuos que han vivido fuera de la economía cristiana –antes del acontecimiento Cristo o, después de él, fuera del redil de la Iglesia–. En este estadio se discute la posibilidad de que esas personas hayan tenido fe en Jesucristo, sin la cual no hay salvación.

Una segunda problemática suscita la cuestión de los posibles sustitutos de la fe en Jesucristo que pueden conducir a la salvación. El horizonte sigue siendo el de la posibilidad de la salvación para los individuos que están fuera de la Iglesia; pero se amplía la noción de fe salvífica para que incluya una variedad de sustitutos, no todos igualmente convincentes, que llegan hasta la «teología de la muerte» de origen reciente.

La tercera problemática reconoce que las tradiciones religiosas no carecen de valores positivos, aunque su significado preciso sigue siendo controvertido. El problema, pues, es el papel que esos valores pueden desempeñar (o no) en la salvación de los que se adhieren a esas tradiciones. La perspectiva fundamental sigue siendo la del modo en que la salvación en Jesucristo se hace accesible a las personas que se encuentran fuera del redil cristiano.

Sólo el cuarto modelo, en el que ha entrado nuestra época recientemente, va más allá de la cuestión de la salvación individual, para indagar con decisión en el significado y el valor de las tradiciones religiosas como tales, dentro del plan mismo de Dios y en su desarrollo en la historia. La problemática es entonces la de cómo interpretar el pluralismo religioso inscrito en la realidad concreta del mundo actual. Una hermenéutica teológica debe dar cuenta de la pluralidad y la variedad de los «caminos» a través de los cuales los hombres y las mujeres de nuestro tiempo buscan –y encuentran– una respuesta a sus aspiraciones de una vida más plena y de una liberación integral. ¿Sobre qué base es posible sostener que la existencia de una pluralidad de «caminos» contiene un significado positivo? ¿Hay que atribuir esta circunstancia a la inagotable profundidad del plan divino y a los límites intrínsecos de toda manifestación divina de carácter histórico, o bien a la imperfección que caracteriza siempre a la comprensión de toda manifestación divina por parte de la inteligencia humana? Desde el punto de vista de una teología cristiana, ¿cómo se concilia, en el plan de Dios para la humanidad, el pluralismo religioso con la tradicional fe cristiana en el significado universal de la automanifestación y la autodonación de Dios en Jesucristo? La cuarta problemática, como resulta evidente, somete la concepción tradicional de la fe cristiana en Jesucristo a una tensión y un cuestionamiento sin precedentes. La segunda parte del trabajo tendrá que afrontar dicho cuestionamiento y sugerir los caminos para una posible respuesta.



Las religiones de las naciones en la Biblia

Al término de una minuciosa investigación sobre los «Fundamentos bíblicos de la misión»¹, D. Senior y C. Stuhlmüller observan que en la Biblia no se encuentra «ninguna solución exhaustiva» a la desconcertante cuestión que interpela a la Iglesia contemporánea en torno a la relación del cristianismo con las otras religiones. Entre las «indicaciones» que es posible deducir de la Biblia para dar una solución a esa cuestión, los autores mencionan los siguientes elementos:

1. Las raíces de la religión bíblica se hunden profundamente en las religiones y las culturas de los pueblos que rodean a Israel.

2. La precisa autoconciencia que Israel tenía de su propia identidad religiosa como pueblo elegido de Dios dio origen a juicios negativos sobre los otros sistemas religiosos, considerados como vana idolatría.

3. Este vigoroso sentido de identidad y autoridad produjo a menudo, en el Nuevo Testamento, valoraciones igualmente negativas de las otras religiones, donde no se atribuía ninguna validez a los «sistemas» religiosos diferentes del judaísmo y el cristianismo.

4. La actitud de la Biblia hacia los gentiles considerados individualmente cubre todo el abanico de posturas que van de la hostilidad a la admiración; algunos escritores bíblicos reconocen una auténtica experiencia religiosa en algunos «paganos».

5. Algunos escritores bíblicos, Pablo entre ellos, reconocieron la posibilidad de la «religión natural», «por medio de la cual se podía conocer al verdadero Dios en el orden y en la belleza de su creación», pero para los escritores bíblicos era inconcebible «expresar admiración hacia un culto plenamente desarrollado o una religión no bíblica».

1. D. SENIOR y C. STUHLMUELLER, *The Biblical Foundations for Mission*, Orbis Books, Maryknoll (N.Y.) 1983, pp. 345-347.

Estos resultados son más bien escasos y revelan que la actitud prevaleciente es negativa. No obstante, teniendo en cuenta las profundas transformaciones que se han producido en el mundo actual y los consiguientes cambios de problemática, los autores señalan algunos temas bíblicos capaces de orientarnos hacia una valoración más positiva de las religiones no bíblicas. Citemos sus mismas palabras:

«Muchos de los temas bíblicos aquí tratados, como la naturaleza expansiva de la experiencia religiosa, la revelación de Dios en la creación, el reconocimiento de la capacidad de los gentiles de acoger el evangelio y la conciencia llena de temor de que Dios y su Espíritu sobrepasan en mucho los límites de las esperanzas humanas, son algunos aspectos de los datos bíblicos que sugieren conexiones concretas con las religiones no cristianas»².

Esto muestra la complejidad de los datos bíblicos sobre las religiones de los gentiles y la necesidad de manejarlos con cautela. Suelen estar implícitos y pocas veces son formulados de forma explícita; se extienden a lo largo de un amplio periodo de tiempo y afrontan situaciones diferentes que conducen a distintas valoraciones y actitudes; además, a menudo son ambivalentes, si no aparentemente contradictorios. También hay que prestar una especial atención a la relación orgánica existente entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, a la relación de continuidad y discontinuidad entre ellos. El acontecimiento Cristo, la interpretación que le dio la Iglesia apostólica según el testimonio del Nuevo Testamento, y la consiguiente autocomprensión de la misma Iglesia ejercieron una influencia notable en la valoración que ésta hizo de las tradiciones religiosas –primero judías y después helenísticas– con las que se encontró.

En una situación tan compleja, nuestro panorama de los datos bíblicos relativos a una valoración teológica de las otras tradiciones religiosas por parte del pueblo elegido por Dios en el Antiguo Testamento, y de la Iglesia cristiana en el Nuevo, no puede presentar ninguna pretensión de exhaustividad. Tiene que contentarse con poner de relieve algunos elementos específicos –algunos de los cuales han sido a veces objeto de una consideración insuficiente–, capaces de influir, implícita o explícitamente, en diferentes valora-

2. D. SENIOR y C. STUHLMUELLER, *op. cit.*, p. 346.

ciones teológicas de las religiones de los «paganos» y de las «naciones».

Hay que reconocer con sinceridad que, en el pasado, con frecuencia se han considerado de forma unilateral los datos bíblicos que podían servir de base para una valoración negativa, y también las afirmaciones despreciativas sobre las tradiciones no bíblicas. Así, se ha subrayado repetidamente la clara condenación veterotestamentaria de las prácticas idolátricas de las naciones y la inanidad, e incluso la inexistencia, de los falsos dioses adorados por ellas, por el hecho de que al parecer proporcionan un fundamento inequívoco para una valoración teológica negativa de las tradiciones en cuestión. La actitud abiertamente negativa mantenida durante muchos siglos por la Iglesia cristiana hacia las otras religiones, así como la postura demasiado precavida, si bien menos intolerante, adoptada en tiempos más recientes, naturalmente han inclinado a los teólogos a acentuar sobremanera los datos negativos.

Sin embargo, en la nueva situación producida por la investigación de la comprensión mutua y la apertura al diálogo, parece correcto que una exposición teológica de la valoración bíblica de las religiones de las naciones posibilite poner de relieve con justicia aquellos elementos positivos que pueden ofrecer, en el nuevo contexto, un fundamento válido para una valoración teológica más generosa de las otras tradiciones religiosas del mundo. En este capítulo se trata de presentar algunos de los datos bíblicos que pueden ofrecer una sólida base para dicha valoración positiva. La exposición no pretende ser exhaustiva. No tiene el objetivo de trazar un cuadro completo, y menos aún de seguir las fases de un desarrollo histórico. Procede por fragmentos históricos, señalando algunas corrientes de pensamiento –a menudo en tensión con corrientes contrarias– cuya evolución sigue abierta y que pueden experimentar otros desarrollos positivos³.

3. Los trabajos que tratan explícitamente la valoración bíblica de las religiones circundantes siguen siendo poco numerosos. Se pueden consultar varios artículos de Rossano, entre ellos: P. ROSSANO, «Le religioni non cristiane alla luce del Concilio e della Bibbia»: *Rivista biblica* 15 (1967), pp. 123-130; ID., «The Bible and Non-Christian Religions»: (Secretariatus pro non christianis [ed.]) *Bulletin* 4; 2 (1967)/1, pp. 18-28; ID., «La Bibbia e le religioni degli uomini»: *Seminarium* 12 (1972), pp. 243-256; ID., «Is There Authentic Revelation outside the Judeo-Christian Revelation?»: (Secretariatus pro non christianis [ed.]) *Bulletin* 8; 3 (1968)/2, pp. 84-87; ID., «Christ's Lordship and Religious Pluralism in Roman Catholic Perspective», en (G.H. Anderson y T.F. Stransky

I. Israel y las naciones

1. La «alianza cósmica» de Dios con la humanidad

Al hablar de alianzas divinas con la humanidad, al lector cristiano de la Biblia le impresionan principalmente las intervenciones personales de Dios en la historia de Abrahán primero, y en la de Moisés después. En ambos casos, la Biblia usa explícitamente la terminología de la «alianza», en el sentido teológico que el término *berit* posee en todo el libro revelado, en el que se refiere a la intervención libre, gratuita, personal y salvífica de Dios en la historia de un pueblo⁴. La historia de Abrahán, de su vocación por parte de Dios, de su fe inquebrantable en el cumplimiento de las promesas de Dios, tiene como punto culminante la conclusión de una alianza que Dios establece con el patriarca (Gn 15,17-21; 17,1-14). El sello de la alianza entre Dios y su pueblo elegido constituye, análogamente, el punto culminante del relato bíblico de la historia de Moisés. La vocación y la misión de Moisés, la revelación del nombre de Dios a su siervo y la larga narración de la liberación divina del pueblo elegido de la esclavitud de Egipto mediante el acontecimiento del éxodo tienen todas ellas como punto culminante la alianza sellada por Dios con Israel por medio de Moisés, alianza que establece a Israel como pueblo elegido de Dios (Ex 24,1-11).

La alianza sellada por Dios con el patriarca Abrahán estaba ya orientada hacia la alianza con Moisés, que hace de Israel el pueblo elegido por Dios de forma especial. Es más, la alianza crea la identidad de Israel como pueblo de Dios. Ahí se encuentra el fundamento de la experiencia religiosa de Israel, el punto de partida de un diálogo con Dios en una historia de la salvación. «Yo seré vuestro Dios y vosotros seréis mi pueblo» (Lv 26,12): éste es el significado teológico de la alianza. La conciencia religiosa de la conclusión de una alianza entre Yahvé e Israel es en realidad la con-

[eds.) *Christ's Lordship and Religious Pluralism*, Orbis Books, Maryknoll (N.Y.) 1981, pp. 96-110. Se han reunido algunos artículos pertinentes en P. ROSSANO, *Dialogo e annuncio cristiano. L'incontro con le grandi religioni*, Paoline, Cinisello Balsamo 1993. Para la bibliografía de P. Rossano, cf. R. PENNA (ed.), *Vangelo, religioni e cultura. Miscellanea di studi in memoria de mons. Pietro Rossano*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1993, pp. 12-18.

4. Cf. «Diatheke», en (G. Kittel [ed.]) *Theological Dictionary of the New Testament*, W.B. Eerdmans, Grand Rapids (Mich.) 1966, vol. II, pp. 106-134 (orig. alemán, 1935).

ciencia de que Dios y su pueblo se pertenecen mutuamente en una comunidad de vida. La teología de Israel sitúa la alianza en el corazón de su vida religiosa. Yahvé está frente a Israel como el interlocutor de un diálogo. Dentro de Israel, la conciencia de la irrupción personal de Dios en la historia de su pueblo sirvió como punto de partida para una reflexión sobre la identidad de Yahvé. Aquel que había intervenido con tanto poder en su historia, que prometía estar siempre con ellos (Ex 3,13-15), que realizaba acciones prodigiosas (*mirabilia Dei*) para su liberación, conduciéndolos a la tierra prometida, tuvo que ser, en primer lugar, el que hizo el mundo y lo que contiene. Partiendo de su propia experiencia como pueblo de la alianza con Dios, Israel descubrió así, retrospectivamente, la trascendencia de Dios, Creador de todas las cosas (Gn 1-2)⁵.

La historia de Israel fue una historia de salvación; más aún, se podría pensar que dio origen a la historia de la salvación. Pero no fue su término. Los mismos profetas –Jeremías en particular– anunciaron una nueva alianza que Dios iba a concluir con Israel: «Van a llegar días –oráculo de Yahvé– en que yo pactaré con la casa de Israel una alianza nueva [...]» (Jr 31,31-34). Cualquiera que fuese, en Israel, la concepción de esta nueva alianza de Dios con su pueblo (retorno del destierro y reconstrucción del templo), el Nuevo Testamento atestigua la inauguración por parte de Dios de la «nueva alianza» en Jesucristo (cf. Lc 22,20; 1 Co 11,25; 2 Co 3,6; Hb 8,8; 9,15, etcétera). Con todo, la «nueva alianza» es más amplia que la primera: en adelante, el único «pueblo de Dios» se difundirá, extendiéndose a los «gentiles» o a las «naciones», e incluso a toda la humanidad⁶. Así pues, podríamos sentirnos inclinados a concluir que las dos alianzas, la «primera» y la «nueva», agotan toda la historia de la salvación realizada por Dios.

5. No es posible abordar aquí el vasto tema del arraigo de la religión bíblica en las religiones y en las culturas circundantes. Para algunas indicaciones, véanse, además de los trabajos de P. Rossano citados en la nota 3, H. CAZELLES, «Quelques dettes de l'Ancien Testament envers les cultures ambiantes», en (Pontificia Comisión Bíblica [ed.]) *Foi et culture à la lumière de la Bible*, Elle Di Ci, Leumann (Torino) 1981, pp. 17-27, y el resto de este volumen. Sobre la «inculturación» en el Nuevo Testamento, cf. A. VANHOYE, «Nuovo Testamento e inculturazione»: *Civiltà Cattolica* 135 (1984)/4, pp. 119-136; G. SOARES-PRABHU, «The New Testament as Model of Inculturation»: *Jeevadhara* 6 (1976), pp. 268-282.

6. Cf. J. DUPONT, «Note sur le "Peuple de Dieu" dans les Actes des Apôtres», en (Pontificia Comisión Bíblica [ed.]) *Unité et diversité dans l'Église*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1989, pp. 209-222.

Pero no es así, y el Antiguo Testamento atestigua el uso de la terminología de la alianza antes de la alianza de Dios con Abrahán y Moisés. En el libro del Génesis, el ciclo de Abrahán comienza en el capítulo 12. Está precedido por otros dos ciclos; el de Adán (Gn 1-5) y el de Noé (Gn 6-9). El relato de la creación de Adán no habla, en Génesis, de una relación de alianza entre Dios y el primer ser humano creado por él, sino que atestigua la íntima relación personal entre el Creador y Adán, padre de la raza humana. Esta íntima relación simboliza, como comprendieron perfectamente los Padres de la Iglesia, una primera alianza universal con la raza humana. Por lo demás, semejante interpretación no carece de bases bíblicas: Si 17,12 habla de la «alianza eterna» establecida por Dios con nuestros primeros padres; Jr 33,20-26 y Sal 89 hacen referencia a una «alianza cósmica» a través de la creación⁷.

La primera vez que el autor sacerdotal se sirve de la terminología de la alianza lo hace en el ciclo de Noé (Gn 9)⁸. Esta alianza había sido anunciada ya antes del diluvio (Gn 6,18) a Noé, «el varón más justo y cabal de su tiempo, [...] que andaba con Dios» (Gn 6,9). Dios la sella, a través de Noé, con toda la creación (Gn 9,1-17). El signo de esta «alianza eterna» (Gn 9,16) entre Dios y la tierra es el arco iris⁹, símbolo de la persistencia del orden cósmico, de un nuevo orden del mundo que cancela la destrucción del diluvio. ¿Cómo hay que entender la alianza con Noé y cuál es su significado teológico?

Se trata de una «alianza cósmica»; pero la permanencia que promete no se debe a leyes naturales, sino a la fidelidad (*'emet*) del Dios vivo. Dicha alianza no es parte de la historia natural, sino de una historia de la salvación. La fidelidad de Dios en el orden cósmico es para Israel la garantía de su fidelidad en el orden histórico. Así es como concebirá Pablo la alianza cósmica cuando hable de una revelación permanente de Dios por medio del cosmos dirigida a todas las personas. Comenta J. Daniélou:

7. Cf. R. MURRAY, *The Cosmic Covenant*, Sheed and Ward, London 1992, pp. 1-13. Véase especialmente p. 16: «El lenguaje de la alianza no ha sido usado en el contexto de la creación. No obstante, fuera del Génesis sobreviven indicios que sugieren que existió una idea de alianza del orden cósmico, cuya perturbación podía ser concebida como la ruptura de una alianza».

8. Cf. R. MURRAY, *The Cosmic Covenant*, op. cit., pp. 32-39, 173.

9. El signo de la alianza con Abrahán será la circuncisión; el de la alianza con Moisés será la Ley que el pueblo deberá observar.

«La religión cósmica no es una religión natural, si esto quiere decir que está fuera del orden sobrenatural concreto e histórico. [...] Es natural sólo en el sentido de que el único Dios es conocido por medio de su acción en el cosmos y su llamamiento a la conciencia. La alianza cósmica es ya una alianza de gracia. Pero esta alianza es todavía imperfecta, porque Dios sólo se revela en ella a través del cosmos»¹⁰.

Y añade: «La alianza cósmica es ya una alianza sobrenatural; no es de un orden diferente del orden de la alianza de Moisés o la de Cristo»¹¹. En conclusión, escribe Daniélou:

«El Dios vivo no ha dejado nunca de manifestarse al hombre, su criatura. Antes de hacerlo plenamente en Jesucristo, se manifestó a [Abrahán y Moisés, a Henoc y a] Noé, es decir, a las naciones. Es cierto que esta revelación era todavía oscura. Pero se refería ya a lo que constituye el objeto mismo de la revelación, es decir, a la acción salvadora de Dios en el mundo»¹².

Por nuestra parte, podemos concluir: no debemos entender la alianza con Noé como si garantizase sólo un conocimiento de Dios a través de los elementos de la naturaleza, sino que se refiere a una intervención personal y universal de Dios en la historia de las naciones antes de la posterior alianza con el pueblo elegido. Las tradiciones religiosas de la humanidad son los testimonios elegidos de esta alianza con las naciones.

Ahora comprendemos por qué los Padres de la Iglesia no hablaban de dos alianzas (mediante Abrahán-Moisés y mediante Jesucristo), sino de cuatro, partiendo de las alianzas con Adán y Noé. A su juicio, la historia de la salvación no se limitaba a un pueblo elegido, sino que se extendía a toda la humanidad y a toda la historia humana. Por ello escribió Ireneo:

«Al género humano se le han dado cuatro alianzas: una antes del diluvio, en tiempos de Adán; la segunda después del diluvio, en tiempos de Noé; la tercera, que es el don de la Ley, en tiempos de Moisés; la cuarta es la que renueva al ser humano y recapitula en sí todas las

10. Cf. J. DANIELOU, *Les saints «païens» de l'Ancien Testament*, Seuil, Paris 1956, pp. 28-29.

11. J. DANIELOU, *Les saints «païens»*, op. cit., p. 33.

12. J. DANIELOU, *Les saints «païens»*, op. cit., p. 37; cf. también J. DUPUIS, *Jesucristo al encuentro de las religiones*, San Pablo, Madrid 1991, pp. 181-182; G. THILS, *Propos et problèmes de la théologie des religions non chrétiennes*, Casterman, Tournai 1966, pp. 67-69.

cosas por medio del evangelio, y eleva y lleva sobre sus alas a los seres humanos hasta el reino celestial»¹³.

De forma más o menos análoga, los Padres de la Iglesia distinguieron diferentes «edades» del mundo establecidas por la pedagogía divina. Las diferentes edades constituyen las fases progresivas, y orgánicamente conectadas, de una sola y única historia de la salvación¹⁴.

2. *Los santos paganos del Antiguo Testamento*

Una investigación, dentro de la Biblia hebrea, de datos capaces de sostener una valoración positiva de la religiosidad de las naciones tiene que distinguir claramente dos cuestiones diferentes. La primera se refiere a la vida personal de individuos que vivieron fuera de la economía del pueblo elegido por Dios; la segunda al valor intrínseco de las religiones de las naciones a las que esos individuos pertenecían. La primera es la cuestión de los «santos paganos del Antiguo Testamento»; la segunda es la teología veterotestamentaria de las religiones de las naciones basada sobre la alianza «cósmica» de Dios. En esta sección nos ocuparemos de la primera cuestión, dejando la segunda para un examen posterior.

Es necesario establecer una segunda distinción. Entre los santos paganos del Antiguo Testamento, algunos vivieron antes de la economía israelítica inaugurada por la alianza de Dios con Abrahán y Moisés; en cambio, otros fueron contemporáneos de la economía judía, aunque se encontraran fuera de ella. En el primer grupo encontramos a Abel, Henoc y Noé, que en un célebre pasaje de la Carta a los Hebreos (Hb 11,4-7) son presentados de forma caracte-

13. Ireneo, *Adversus Haereses* III, 11, 8 (The Ante-Nicene Fathers [ANF], vol. 1, A. Cleveland Coxe [ed.], Eerdmans, Grand Rapids [Mich.] 1977, p. 429). Cf. *Demostración de Aphraat* 11, 11: «La Ley y la alianza han sido completamente transformadas. Dios transformó la primera alianza concedida a Adán y otorgó otra a Noé; más tarde selló otra con Abrahán, que transformó de nuevo en la alianza con Moisés. Y como no se guardaba la alianza mosaica, estableció por fin otra en los últimos tiempos, que ya no será transformada. [.4.] Todas estas alianzas son diferentes entre sí». Cf. *Patrologia Syriaca*, vol. I/1, pp. 498-502. Sobre la relación entre las distintas alianzas, cf. J. DUPUIS, *Jesucristo al encuentro de las religiones*, op. cit., p. 163.

14. Cf. A. LUNEAU, *L'histoire du salut chez les Pères de l'Église. La doctrine des âges du monde*, Beauchesne, Paris 1964. Sobre Ireneo, cf. pp. 96-102. Cf. también A. HOUSSIAU, *La christologie de Saint Irénée*, Duculot, Gembloux 1955.

rística como modelos –antes de Abrahán– de la fe «sin [la cual] es imposible agradar [a Dios]» (Hb 11,6).

Es la fe que, en cada caso concreto, hizo que los «santos paganos» fueran justos ante Dios. La Carta a los Hebreos atestigua que la fe salvífica era posible fuera de la economía judía, e incluso antes de ella. Antes de manifestarse a Abrahán y Moisés, Dios se había manifestado a las naciones. Por oscura que fuera, aquella manifestación divina se refería a la acción salvífica de Dios en el mundo. La Biblia no nos dice cuántos santos paganos respondieron positivamente a la revelación divina. Se limita a decirnos que algunos lo hicieron, y a presentarlos como modelos de fe para los que en la antigua y en la nueva economía quieren emular su fe. El hecho de que algunos de los santos paganos representen a figuras míticas, no históricas (Job, Melquisedec), no contradice el mensaje revelado que se transmite: la fe de Israel –y de la Iglesia apostólica– creía que la fe y la santidad de los paganos ante Dios eran posibles; más aún, creía que eran realidades. Hay que examinar en cada caso concreto cómo se manifestaba y encontraba expresión esa fe¹⁵.

a) Santos de las naciones antes de Israel

«Por la fe, ofreció Abel a Dios un sacrificio mejor que el de Caín, por ella fue declarado justo» (Hb 11,4). Abel inaugura la cadena de los santos de la alianza cósmica: la Biblia lo presenta como el primer santo pagano¹⁶. Su justicia ante Dios es materia de elección: «Abel no es elegido por ser justo. Es justo por ser elegido. [...] Abel es el primero de los elegidos, escogido por Dios en el comienzo de la historia humana, en medio del mundo pagano, para ser el primer destinatario de la liberalidad del Amor»¹⁷. Es también el primer mártir (cf. Mt 23,34-35), cuya sangre vertida prefigura el sacrificio de Cristo (cf. Hb 12,24).

«Por la fe Henoc fue trasladado, sin ver la muerte [...]. Pero aún antes de su traslado, recibió el testimonio de haber agradado a Dios. Ahora bien, sin fe es imposible agradarle» (Hb 11,5-6). El Antiguo Testamento atestigua la familiaridad de Henoc con Dios:

15. El siguiente análisis de los santos paganos se basa en gran parte en J. DANIELOU, *Les saints «païens»*, op. cit.

16. *Ibid.*, pp. 9-54.

17. *Ibid.*, pp. 47-48.

«Henoc anduvo con Dios» (Gn 5,22); «Henoc agradó al Señor y fue arrebatado, ejemplo de conversión para todas las generaciones» (Si 44,16). La Carta a los Hebreos expone el contenido de la fe de Henoc, que lo hizo agradable a los ojos de Dios: «Pues el que se acerca a Dios ha de creer que existe y que recompensa a los que le buscan» (Hb 11,6). «Este texto», comenta J. Daniélou, «es tal vez el más importante de toda la Escritura sobre la situación religiosa del mundo pagano»¹⁸. La fe salvífica de los paganos es fe en la alianza del Dios vivo con las naciones. Esta fe implica la creencia en un Dios personal que interviene en los asuntos humanos con su providencia y recompensa a las personas por su justicia. Mediante tal fe, Henoc aparece como el prototipo de la salvación de los paganos; es el profeta de la religión cósmica (Judas 14).

«Por la fe, Noé, advertido sobre lo que aún no se veía, con religioso temor construyó un arca para salvar a su familia; por la fe, condenó al mundo y llegó a ser heredero de la justicia según la fe» (Hb 11,7). La Biblia atestigua repetidamente la santidad de Noé: «Noé encontró gracia a los ojos del Señor» (Gn 6,8); él «andaba con Dios» (Gn 6,9). El libro de la Sabiduría menciona su justicia (Sb 10,3). Según Ben Sirá, «Noé fue hallado perfecto y justo» (Si 44,17). Ezequiel lo enumera entre los elegidos (Ez 14,14). La Carta a los Hebreos elogia su temor del Señor (Hb 11,7). Pero lo que el Nuevo Testamento exalta por encima de todo es la fe de Noé. Hb 11,7 explica lo que la caracteriza: basándose en el testimonio de Dios, creyó en acontecimientos aún no vistos (como haría después Abrahán, cuando «salió sin saber adónde iba» [Hb 11,8]). El diluvio mostró la exactitud de la fe de Noé. El mismo Jesús alaba a Noé por haber obedecido, en medio de la incredulidad de la gente, a la palabra de Dios sobre el juicio divino inminente (cf. Mt 24,37-39): en el tiempo de la «paciencia de Dios» –añade la Primera carta de Pedro–, cuya finalidad era ofrecer a las gentes la ocasión de arrepentirse (1 P 3,20). Noé es, además, «el heraldo de la justicia» (2 P 2,5), un profeta que anuncia el juicio de Dios a las naciones, exhortando a la conversión. Él se salvó del juicio de Dios sobre las naciones por medio de su justicia, y por su fe «condenó al mundo» (Hb 11,7). Noé simboliza a la persona que es salvada. Por ello se convirtió también en el instrumento de la salvación del mundo (Si 44,16-17): el «resto» que se salva del juicio de Dios es el principio de una nueva humanidad. Por ello Noé prefigura a Cristo.

18. *Ibid.*, p. 59.

En este trasfondo adquiere su pleno significado la *alianza* de Dios con Noé de la que se habla en Génesis. «La alianza con Noé corresponde a la religión cósmica y versa esencialmente sobre la fidelidad de Dios en el orden del mundo»¹⁹. Es una alianza con toda la humanidad y con el mismo cosmos (Gn 9,10); es una alianza «eterna» e irrevocable (Gn 9,16) que manifiesta la fidelidad de Dios a su creación y en la que el arco iris aparece como signo sacramental (Gn 9,12-15).

b) Santos de las naciones extranjeras respecto a Israel

El libro de Job presenta al protagonista como un modelo de justicia y piedad de la religión cósmica, esto es, en el orden de la alianza cósmica. «Era un hombre íntegro y recto, temeroso de Dios y apartado del mal» (Jb 1,1). Job está revestido de justicia (cf. Jb 29,14). Está lleno de riquezas y honor, y de esta forma Dios atestigua su virtud. ¿Pero es sincero en su virtud o se considera autosuficiente en su justicia? En torno a esto girará la prueba a la que va a ser sometido. El tema del libro de Job es la prueba de la justicia. Después de haber visto cómo Dios acumulaba sobre él toda clase de bendiciones, Job es desposeído de todo. Los amigos que habían visto en su éxito la bendición divina, ven ahora en su ruina la condena de Dios. Pero la prueba no hace vacilar la justicia de Job, que persiste en su integridad. Su fidelidad en medio de la desgracia prueba su integridad en la abundancia de las bendiciones de Dios. El caso de Job muestra que en el orden de la alianza cósmica se puede dar la verdadera justicia.

El libro de Job analiza el significado del sufrimiento en un contexto premosaico, en el orden de la revelación cósmica. El sufrimiento del justo está privado de toda explicación racional, pero libera su justicia de toda forma de autoengaño. Job no acusa a Dios por su sufrimiento: por mucho que el justo pueda sufrir, Dios sigue siendo justo. La indignancia lleva a Job a darse cuenta de que todo es, por parte de Dios, un don gratuito, sobre el cual el ser humano no puede reclamar ningún derecho. La libertad de Dios es soberana. Lo único que se puede hacer es confesar el misterio de la omnipotencia de Dios y de su libertad suprema en la creación, ofreciéndose uno mismo en la fe y en la adoración. Tal es, en el orden cósmico, el punto culminante de la santidad que es posible alcanzar.

19. *Ibid.*, p. 100.

Melquisedec es enumerado entre las figuras no judías más eminentes del Antiguo Testamento. El Génesis lo describe como «sacerdote del Dios Altísimo» cuando bendijo a Abrán: «Entonces Melquisedec, rey de Salem, presentó pan y vino, pues era sacerdote del Dios Altísimo, y le bendijo diciendo: “¡Bendito sea Abrán del Dios Altísimo, creador de cielos y tierra, y bendito sea el Dios Altísimo, que entregó a tus enemigos en tus manos!”» (Gn 14,18-20). El Sal 110 (109) ve en él un modelo del «sacerdote eterno»: «Tú eres por siempre sacerdote, según el orden de Melquisedec» (Sal 110 [109],4). La Carta a los Hebreos le dedica un amplio espacio: los cristianos exaltan en él el tipo de Cristo Sacerdote. «Melquisedec es el sumo sacerdote de la religión cósmica. Reúne en su persona todo el valor religioso de los sacrificios ofrecidos desde los orígenes del mundo hasta Abrahán y atestigua que fueron agradables a Dios»²⁰. Conoce al Dios creador (*El*). Es el sacerdote de la primera religión de la humanidad que comprende a todas las gentes, y ofrece la pura oblación del pan y el vino, el sacrificio de acción de gracias. Dios lo envía a Abrahán, del que recibe el diezmo por servir al culto divino (Gn 14,20). Abrahán, iniciador de una nueva y más alta alianza, rinde homenaje a la legitimidad de la alianza precedente celebrada por su sumo sacerdote. Éste es el ejemplo perfecto de la necesidad fundamental de la humanidad de expresar en el sacrificio su dependencia de Dios; en esto es, al mismo tiempo, el tipo de aquel que será el Sumo Sacerdote eterno. La Carta a los Hebreos verá realizado en Cristo, el Sumo Sacerdote eterno, lo que el salmista había predicho: «Tú eres sacerdote para la eternidad, a la manera de Melquisedec» (Hb 7,17; cf. Sal 110 [109],4). Así pues, Melquisedec es, en la religión cósmica, el tipo de Cristo (Hb 7,1-3), el cual en su ofrenda eterna asumirá y llevará a perfección todos los sacrificios (Hb 9,11).

Habría que recordar aquí otras figuras de santos fuera de la descendencia de Abrahán, como Lot, otro modelo de justicia según la ley inscrita por Dios en el corazón de las personas (cf. Rm 2,12); y también la Reina de Saba, otra santa de la religión cósmica, que «vino de los confines de la tierra a oír la sabiduría de Salomón» (Mt 12,42; cf. 1 R 10,1-13). Después de haber adorado al verdadero Dios que se le reveló a través de la conciencia, reconoció en Salomón una revelación más perfecta²¹.

20. *Ibid.*, p. 130.

21. Sobre Lot y la Reina de Saba, cf. J. DANIELOU, *Les saints «païens»*, op. cit.,

Daniélou resume de esta forma la religión cósmica ejemplificada por los santos paganos del Antiguo Testamento:

«La santidad en el orden de la religión cósmica consistía en responder a la llamada de Dios que se advertía en la conciencia. Se trata, por tanto, de verdadera santidad. Para la Biblia no hay una moral laica [...]. Sólo puede imponerse absolutamente la voluntad de una persona que merezca el homenaje absoluto del respeto. Si obedezco a la ley moral, significa que reconozco en ella la voluntad infinitamente amorosa de Dios. Es a Dios a quien amo ya en ella. La moral es ya adoración, y por ello la conciencia es una revelación de Dios y no existe la moral arreligiosa»²².

3. *El Dios de Israel y los dioses de las naciones*

El monoteísmo del Antiguo Testamento no está basado en consideraciones racionales que traten de ofrecer una explicación del mundo, sino en la experiencia de Israel de las obras salvíficas de Yahvé. Éste intervenía en la historia de su pueblo por su elección libre. K. Rahner ha escrito:

«Lo primero es la experiencia de que Dios actúa libre y personalmente en el mundo [...]. Y sólo a partir de esta experiencia histórica de *quién* es Yahvé va descubriéndose, cada vez más claramente, lo *que él es*. Va apareciendo entonces que Yahvé no es simplemente *un* dios, *un* señor poderoso en la historia, quizás sólo en la de este único pueblo, sino *el* Señor de la historia de todos los pueblos [...]. Es el señor de la naturaleza, origen espiritual de toda realidad [...]. La fórmula fundamental del monoteísmo del Antiguo Testamento no es “existe un Dios (o existe un primer principio del mundo)”, sino “Yahvé es el único Dios”»²³.

Este proceso de pensamiento es muy evidente en los Salmos 114-115, que forman una sola unidad: de la consideración de las maravillosas obras de Yahvé para la salvación de Israel, la mente del salmista se eleva a la exaltación de aquel que las ha realizado.

pp. 139-157. Sobre el rey pagano Daniel, a quien Ez 14,12-20 enumera junto a Noé y Job como hombre justo, cf. *ibid.*, pp. 73-84.

22. *Ibid.*, p. 166.

23. K. RAHNER, «Theos en el Nuevo Testamento», en *Escritos de Teología*, Taurus, Madrid 1961, vol. I, pp. 93-167, aquí: p. 109 (orig. alemán en *Schriften zur Theologie*, vol. I, Benziger Verlag, Einsiedeln 1961).

La formulación teológica de la fe monoteísta se encuentra en el *shemá, Israel*: «Escucha, Israel: Yahvé nuestro Dios es el único Yahvé. Amarás a Yahvé tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas» (Dt 6,4; cf. Mt 12,29). Pero esta lúcida fe monoteísta no constituye la forma originaria de la creencia judía; es más bien el punto culminante de una larga evolución, que implicó una prolongada crisis religiosa. La fe monoteísta de Israel se ha desarrollado de forma progresiva y ha experimentado fluctuaciones.

Desde su fase inicial, la fe monoteísta de Israel implica que *para Israel* no hay más objeto de culto que Yahvé: él es el único Dios que ha concluido una alianza con Israel, a través de la cual ha adquirido sobre él un derecho exclusivo. Por consiguiente, la fe de Israel está caracterizada desde el principio por la «monolatría»: de ella queda excluido todo «henoteísmo». «No tendrás otros dioses fuera de mí» (Ex 20,3), porque Yahvé es un «Dios celoso» (Ex 34,14). No obstante, el derecho exclusivo ejercido por Yahvé sobre su pueblo y su aplastante superioridad sobre otros dioses, tanto en el poder como en la ternura compasiva (*hesed*), no impiden el reconocimiento de los dioses a los que se entregan otras naciones. Pero estos dioses no están en modo alguno en condiciones de competir con Yahvé, e Israel no puede recurrir a ellos: «¿Quién como tú, Yahvé, entre los dioses? ¿Quién como tú, glorioso en santidad, terrible en prodigios, autor de maravillas?» (Ex 15,11); «Porque un gran Dios es Yahvé, Rey grande sobre todos los dioses» (Sal 95,3).

El hecho de que el poder universal de Yahvé se extienda sobre toda la tierra, si bien es afirmado por Moisés (Ex 19,5), necesitó mucho tiempo para penetrar profundamente en la conciencia de Israel; sólo después de un periodo de tentación y de lucha el riguroso monoteísmo se arraigará con fuerza en la fe del pueblo, en el periodo postexílico. Israel estuvo tentado a adorar a «dioses extranjeros», sobre todo al Baal cananeo. En el periodo entre la entrada de Israel en Canaán y el destierro se dieron varios pasos atrás con respecto a la fe monoteísta del pueblo y se corrió el peligro del sincretismo. Ez 8 y 2 R 21-23 atestiguan que el templo de Jerusalén se había convertido en morada de muchos ídolos. La misión de los profetas consistía, en parte, en combatir todas las tendencias idolátricas por ser ajenas a la tradición y al ethos judío (cf. Isaías, Jeremías, Ezequiel). Éstos recuerdan al pueblo las exigencias de la relación de alianza que Yahvé había establecido con él. La reacción profética comprende declaraciones de desprecio sobre los presun-

tos dioses de las otras naciones. Los profetas subrayan que los ídolos no son nada (cf. Am 5,26; Os 8,4-8; Jr 2,26-28; 3,6-13; 10,1-16, etcétera). La crítica de los profetas contribuirá en gran medida a generar la fe en la universalidad del poder de Yahvé y en la exclusividad de su derecho.

La fe monoteísta saldrá reforzada y purificada de la prueba del destierro. Dt 6,4 representa esa fe puramente monoteísta. Ya no consiste en una mera «monolatría». Se niega la existencia de los otros dioses; simplemente no son: «para que sepas que Yahvé es el Dios y que no hay otro fuera de él» (Dt 4,35; cf. 4,39; 32,39, etcétera). La fe subraya los celos de Yahvé, basados en el amor a la alianza (Dt 5,9-10). Según el teólogo del Deutero-Isaías (40-55), la fe monoteísta de Israel impone al pueblo una vocación misionera: Israel debe predicar el dominio exclusivo de Yahvé, la inexistencia de los otros dioses. Is 41,21-23 desafía a los otros dioses a que den pruebas de su existencia; Is 44,9-20 es una sátira de la idolatría. Es característico, a este respecto, Sal 115,3-8, donde se compara a los ídolos muertos con el Dios vivo (cf. también Dt 4,28):

«Nuestro Dios está en el cielo, y hace todo cuanto quiere. Plata y oro son sus ídolos, obra de la mano del hombre. Tienen boca y no hablan, tienen ojos y no ven, tienen orejas y no oyen, tienen nariz y no huelen. Tienen manos y no palpan, tienen pies y no caminan, tienen garganta sin voz. ¡Sean como ellos los que los hacen, los que en ellos ponen su confianza!».

Los dioses hechos por manos humanas no son nada. En el Deutero-Isaías las fórmulas monoteístas se repiten a modo de consigna: Is 44,6-9; 43,10-11; 45,6.14-15.18-22, etcétera. En la Biblia no se había formulado nunca el monoteísmo de una forma tan explícita.

En este trasfondo hay que preguntar cómo valoraba Israel el culto divino de las naciones. Abundan las condenas, porque los ídolos de los que habla la Biblia –ante los que Israel había estado tentado de rendirse– son sobre todo los que se encuentran en la época del destierro. El Deutero-Isaías y Sb 13-15 son casos ejemplares²⁴. Con todo, Israel sabe también que no todos los habitantes de las naciones son idólatras. Algunos han reconocido al Dios vivo que se

24. Sobre la crítica de los ídolos en el libro de la Sabiduría, cf. M. GILBERT, *La critique des dieux dans le livre de la Sagesse (Sg 13-15)*, Biblical Institute Press, Roma 1973.

ha manifestado a través de la alianza cósmica. El caso de los «santos paganos» del Antiguo Testamento es, a este respecto, emblemático. Y no obstante, no son casos aislados, aunque sean ejemplares. Por ejemplo, Ciro, el conquistador, pagano venido de Persia, es el «pastor», el «ungido» de Dios que realizará sus deseos (Is 44,28-45,1). Es digna de nota también la conversión de Nínive, ciudad pagana maldita por los profetas, cuya población se arrepintió como respuesta a la llamada de Jonás y se volvió para adorar al Dios de Israel bajo el nombre común de *Elohim* (Jon 3,1-10). El breve libro de Jonás desarrolla una teología del perdón de Dios condicionado a un cambio del corazón ante la invitación del profeta de Anatot. Es un asombroso testimonio de la extensión a los otros pueblos de la universalidad del amor y el perdón de Dios²⁵.

El Antiguo Testamento no nos dice cuántas naciones reconocieron al Dios vivo. Lo que dice es que todas son llamadas a tal reconocimiento. La vocación de Israel es la de anunciar al Dios vivo a todas las naciones. Los «salmos del reino» (47; 93; 97; 98; 99) alaban a Dios en su realeza universal y exhortan a las naciones a compartir su alabanza²⁶. El libro de la consolación del Deuterocanónico Isaías va más allá de esto: la exhortación a «[cantar] al Señor un cántico nuevo» (Is 42,10-12) se dirige a todas las naciones «desde los confines de la tierra»; la historia de las naciones es vista como parte del dominio universal del Creador. Todos los pueblos son llamados a reconocer que el Dios de Israel es el único Dios y que no hay otro (Is 45,14). La perspectiva es la de la universalidad de la salvación. Todas las naciones caminarán a la luz de la gloria de Dios.

En particular, el «Siervo de Yahvé» será «alianza del pueblo y luz de las naciones» (Is 42,6; 49,8). Pero su misión no es la de conducir una campaña para la salvación de los paganos, sino que consiste en testimoniar «ante todos los pueblos» las obras realizadas por Dios para salvar a su pueblo (Is 52,10). Afirma L. Legrand:

«La “Luz de las Naciones” [...] es el poder de Dios que se manifiesta en el mundo entero a través de Israel. Presenta, por tanto, dos carac-

25. Cf. A. FEUILLET, «Jonas, Le livre de», en (L. Pirot [ed.]) *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, Letouzey et Ané, Paris 1949, vol. IV, cols. 1104-1131; J. MAGONET, «Jonah, Book of», en (D.N. Freedman [ed.]) *The Anchor Bible Dictionary*, Doubleday, New York 1992, vol. III, pp. 936-942.

26. Cf. L. LEGRAND, *Le Dieu qui vient*, Desclée de Brouwer, Paris 1988, pp. 30-32.

terísticas específicas. En primer lugar, es directamente una *acción divina*: es Dios quien manifiesta su gloria ante las naciones salvando a su pueblo. En segundo, es una acción que se dirige *en primer lugar al pueblo de Israel* y a los otros pueblos a través de él [...]. La referencia a la elección es tan clara como la llamada a las naciones»²⁷.

Es así como hay que entender también los textos sobre la «reunión escatológica de las naciones» en torno al Señor (Is 60,1-20; cf. 2,2-5).

La conciencia de la elección sobre la que se basan la identidad de Israel y su vocación hacia las naciones suscita la cuestión del carácter universalista o particularista del Antiguo Testamento. D. Senior y C. Stuhlmüller lo ven como una dialéctica de elementos «centrípetos» y «centrífugos» que compiten entre sí, donde la doctrina de la elección prevalece sobre la llamada a las naciones. Esta última mantiene una perspectiva etnocéntrica: los gentiles podían convertirse en judíos y participar así del estatus privilegiado de Israel. Están presentes elementos diferentes: la soberanía universal de Dios sobre todos los pueblos y sobre toda la historia, y una proyección de la historia futura en la que las naciones formarán con Israel un solo pueblo elegido en la aclamación a Dios. Pero estos elementos no llegaron a fundirse: las intuiciones de un papel colegial para las naciones siguieron siendo marginales²⁸. «Con la figura de Jesús las fuerzas centrífugas que se fueron intensificando dentro de las Escrituras terminaron irrumpiendo en el mundo no judío»²⁹.

L. Legrand ofrece una valoración más positiva. El término «particularismo», si bien de uso frecuente, es para él totalmente inadecuado para explicar el pensamiento del Antiguo Testamento. El Dios de Israel no limita su acción sólo al pueblo de Israel: es el Señor de la historia universal. El Antiguo Testamento manifiesta un universalismo en el que todo es puesto bajo la Providencia de Dios³⁰. Lejos de conducir al particularismo, el sentido de la elección exige de Israel una visión universal del plan de Dios; la actitud del pueblo elegido hacia las naciones se caracteriza por un inte-

27. *Ibid.*, p. 36.

28. D. SENIOR y C. STUHLMUELLER, *The Biblical Foundations for Mission*, op. cit., pp. 315-318.

29. *Ibid.*, p. 321.

30. L. LEGRAND, *Le Dieu qui vient*, op. cit., pp. 22-29. Legrand remite a C. WESTERMANN, *Dieu dans l'Ancien Testament*, Cerf, Paris 1982, pp. 41-44, 51-59.

rés humanista universal. La elección no separa a Israel de las naciones: lo sitúa en relación con ellas.

Legrand prefiere por ello distinguir entre un «universalismo centralizado» y un «universalismo descentralizado»³¹. Es cierto que con frecuencia prevalece el primero: la conversión de las naciones a Yahvé consiste concretamente en que se dirijan a Israel (Is 2,1-5). Pero el universalismo descentralizado aparece en cierto modo en el oráculo sobre Egipto de Is 19,19-22, donde el culto a Yahvé es descentralizado: «Será conocido Yahvé de Egipto, y conocerá Egipto a Yahvé aquel día, le servirán con sacrificio y ofrenda, harán voto a Yahvé y lo cumplirán» (Is 19,21). No obstante, aunque Egipto se convierte en «pueblo de Dios», Israel sigue siendo «heredad» del Señor (Is 19,25). ¿Qué decir del oráculo de Ml 1,11: «Desde levante hasta poniente grande es mi Nombre en las naciones, y en todo lugar ofrecen a mi Nombre sacrificios de incienso y oblaciones puras, pues grande es mi nombre entre las naciones, dice Yahvé Sebaot»? Este texto arroja una luz nueva sobre las religiones del mundo circundante, si bien toda apertura a ellas sigue centrada en Jerusalén. No obstante, la tradición sapiencial atestigua un «universalismo descentralizado» en el caso de Job, el santo pagano que encontró a Dios: «Sólo de oídas te conocía, pero ahora te han visto mis ojos» (Jb 42,5). Y si el problema de Job es un problema universal, «también la respuesta divina tiene un valor universal»³².

La conclusión de Legrand es que el universalismo es una «dimensión integral» de todo el Antiguo Testamento, no opuesta, sino complementaria a la elección. La doble polaridad de la elección de un pueblo y de su apertura a las naciones refleja el plan de Dios para la humanidad: elección y universalismo se reclaman mutuamente³³. Por nuestra parte, podemos concluir que Israel es muy consciente, a lo largo de toda su historia, del peligro que amenaza a todos los pueblos de volverse contra sí mismos al adorar a falsos dioses que son obra de sus manos –un riesgo que Israel experimentó en su propia carne–. Israel sabe también que todos los pueblos son llamados por el Dios vivo a adorar al único que es: la vocación específica del pueblo elegido consiste en dar testimonio de esta llamada universal.

31. L. LEGRAND, *Le Dieu qui vient*, pp. 36-44. Cf. también A. FEUILLET, «Isaïe», en (L. Pirot [ed.]) *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, Letouzey et Ané, Paris 1949, vol. IV, cols. 647-730; cf. cols. 706-710, 726-727.

32. L. LEGRAND, *Le Dieu qui vient*, p. 41.

33. *Ibid.*, p. 43.

4. Una economía universal: Palabra, Sabiduría y Espíritu

En el trasfondo de una larga tradición teológica según la cual Dios fue revelado como uno en el Antiguo Testamento y como uno y trino en el Nuevo, se debe afirmar que el Padre fue revelado en la relación de Yahvé con su pueblo, el Hijo en Jesucristo, y el Espíritu en Pentecostés, que inaugura el «tiempo de la Iglesia» o, mejor dicho, el tiempo del crecimiento del reino de Dios hasta su plenitud escatológica³⁴. Gregorio Nacianceno escribió en el siglo IV:

«El Antiguo Testamento anunció manifiestamente al Padre y más oscuramente al Hijo. El Nuevo Testamento dio a conocer abiertamente al Hijo e hizo entrever la divinidad del Espíritu. Ahora el Espíritu está presente en medio de nosotros y nos concede una visión más clara de sí mismo. Pues no era prudente que, cuando aún no se confesaba la divinidad del Padre, se proclamase abiertamente al Hijo, y que, cuando no era admitida todavía la divinidad del Hijo, se añadiese al Espíritu Santo como un fardo suplementario, por emplear una expresión un poco más atrevida, no fuese que abrumados [...] y dirigiendo la mirada, aún demasiado débil, hacia la luz del sol, corriésemos el riesgo de perder nuestras facultades. En cambio, por medio de añadidos parciales, de *ascensiones*, como dijo David, de avances y de progresos *de gloria en gloria*, la luz de la Trinidad brillará para los más luminosos»³⁵.

Esto no significa que el Antiguo Testamento no conociese la «Palabra de Dios» (que se encarnaría en Jesucristo) o el «Espíritu» (que en el Nuevo Testamento se convertiría en una «persona» distinta del Padre y del Hijo). Pero ni la Palabra ni el Espíritu representaban –más que la Sabiduría de Dios– personas divinas distintas de Yahvé; encarnaban más bien expresiones dinámicas de la manifestación de éste en la historia humana. Tampoco indicaban esferas rigurosamente distintas de la acción de Dios. Los dichos y los hechos de Dios están íntimamente ligados entre sí: las categorías bíblicas los vinculan estrechamente. Yahvé no se limita a hablar por medio de su Palabra, sino que actúa: la Palabra de Dios es esencialmente eficaz y creadora. Análogamente, el Espíritu no es sólo el agente de la inspiración profética, sino también de la

34. K. RAHNER, «Theos en el Nuevo Testamento», *op. cit.*

35. GREGORIO NACIANCENO, «Discurso 31 (5): Sobre el Espíritu Santo», PG 36, cols. 161-164; trad. cast. en *Los cinco discursos teológicos*, Ciudad Nueva, Madrid 1995, p. 254.

acción divina³⁶. No es raro que la Palabra coincida en parte con el Espíritu o que la Sabiduría sea asociada a él (cf. Sb 1,6); por lo que respecta a la Palabra y la Sabiduría de Dios, con frecuencia aparecen en paralelo, mostrando una tendencia a la identificación (cf. Sal 111; Si 24,1-3.9.23; Sb 9,1-2).

Si bien es cierto que ninguno de los tres atributos dinámicos de Dios es concebido como una persona distinta, no obstante reciben, en virtud de su carácter dinámico, una «personificación literaria»: no como intermediarios entre Dios y el mundo, sino porque se refieren a Dios en cuanto se manifiesta en el mundo y la historia. No es necesario demostrar que Dios se revela en la historia de Israel. Desde la perspectiva de una aproximación veterotestamentaria positiva a las religiones de las naciones, la cuestión es si Dios, a través de la Palabra-Sabiduría-Espíritu, se manifiesta en obras y palabras más allá de los límites de Israel. Si en el Antiguo Testamento se habla pocas veces de una acción universal del Espíritu, a la Palabra de Dios, y más aún a la Sabiduría de Dios, se les atribuye claramente una eficacia universal. Esto es lo que mostraremos a continuación.

a) La Palabra de Dios

La Palabra de Dios (*dabar*)³⁷ manifiesta la Ley divina (Ex 20,1-17; Dt 5,6-22); también interpreta el significado de las intervenciones históricas de Yahvé (Ex 20,2). Como realidad dinámica, la Palabra de Dios realiza infaliblemente los designios divinos. Tanto si éstos se refieren a intervenciones históricas como a la acción cósmica de Dios, la Palabra, una vez pronunciada, realiza necesariamente lo que está contenido en ella: «[...] mi palabra, la que sale de mi boca [...] no tornará a mí de vacío, sin que haya realizado lo que me plugo y se haya cumplido aquello a que la envié» (Is 55,11). El Antiguo Testamento aplica la eficacia de la Palabra divina principalmente a la intervención de Dios en la historia de Israel: los acontecimientos salvíficos son la «confirmación de su Palabra» (cf. Dt 9,5). Retrospectivamente, no obstante, la eficacia de la Palabra se aplica a la creación de Dios: «Dijo Dios...» (Gn 1,3ss.; cf. Sal 33,6-

36. Cf. G.E. WRIGHT, *God Who Acts*, SCM Press, London 1960.

37. Cf. «Logos», en (G. Kittel [ed.]) *Theological Dictionary of the New Testament*, Eerdmans, Grand Rapids (Mich.) 1967, vol. IV, pp. 71-136 (orig. alemán, 1942).

9; 107,20). De esta forma adquiere un significado universal, que se encuentra varias veces en el Nuevo Testamento (Jn 1,1-3).

La Palabra es concebida como una realidad distinta cargada de poder; pero no es distinta de Yahvé, excepto como expresión dinámica y automanifestación de Dios en la historia de la salvación, en obras y palabras. La Palabra es Dios que se dirige a los seres humanos para revelarse, Dios que llama a los seres humanos a una comunión de vida. Ésta es, como atestigua Génesis, la llamada universal de la humanidad.

b) La Sabiduría de Dios

Dios, que es el único sabio, comunica su sabiduría al pueblo. La literatura sapiencial del Antiguo Testamento se detiene para presentar la Sabiduría (*hokmah*) divina³⁸ como origen de cualquier otra sabiduría. Nótese especialmente Pr 8, Si 24 y Sb 6-13. La Sabiduría fue «creada» por Yahvé «primicia de su actividad, antes de sus obras antiguas [...], antes del origen de la tierra» (Pr 8,22-26; Si 1,1-9). El Señor «la derramó sobre todas sus obras» (Si 1,9). Ella estaba presente cuando se desplegó originariamente el proyecto divino de la creación (Pr 8,27-29): «Yo estaba junto a Él, como aprendiz, yo era su alegría cotidiana, jugando todo el tiempo en su presencia, jugando con la esfera de la tierra; y compartiendo mi alegría con los humanos» (Pr 8,30-31), instruyéndolos y enseñándoles a ser sabios (Pr 8,32-36). El libro de la Sabiduría la describe como «un soplo del poder de Dios, una emanación pura de la gloria del Omnipotente» (Sb 7,25).

Como la Palabra, así también la Sabiduría es una realidad esencialmente dinámica, estrechamente vinculada a todas las obras de Dios en el mundo. Dios plasmó en ella el plan de su obra; y través de ella lo lleva a cumplimiento. La Sabiduría estaba junto a Dios en el acto de la creación (Pr 8,27-31). En el desarrollo de la historia de la salvación, Dios la envía en misión. «Sin cambiar en nada, renueva el universo; y entrando en las almas santas en cada generación hace amigos de Dios y profetas» (Sb 7,27). Ella dispensa

38. Cf. «Sophia», en (G. Kittel [ed.]) *Theological Dictionary of the New Testament*, Eerdmans, Grand Rapids (Mich.) 1971, vol. VII, pp. 465-526 (orig. alemán, 1964). Cf. también *La Sagesse biblique. De l'Ancien au Nouveau Testament*, Cerf, Paris 1995.

toda bondad y la amistad de Dios (Sb 7,14; 8); es la fuente del derecho y de la conducta perfecta que enseña el temor de Dios y la justicia (Pr 3,7; 8,13; Si 17,14); es la fuente de la salvación para los que la acogen (Sb 6,19-20.24). Es vida para quien la encuentra (Pr 8,35). Se hace cercana a las personas para instruir las (Pr 8,32-36). Desde el principio presidió los destinos de la humanidad: «Ella fue la que protegió al primer hombre, padre del mundo, creado solo», y actuó desde Adán hasta Moisés (Sb 10,1-24). Habiendo «salido de la boca del Altísimo» (Si 24,3), toma posesión de todos los pueblos y naciones (Si 24,6), buscando en medio de ellos un lugar donde descansar (Si 24,7). Así mismo, preside el destino del pueblo elegido (Sb 10,15-11,3; Ba 3,9-4,3). «Plantó su tienda» en Israel para ejercer allí su ministerio (Si 24,8-12), exhortando a las personas a buscarla (Si 24,19) y llenándolas de sabiduría (Si 24,25).

La Sabiduría, por tanto, es descrita como una persona, al igual que la Palabra de Dios. Es contemplada como una predicadora popular que se detiene en los cruces de los caminos para llamar a los viandantes, exhortándolos a entrar en su casa, invitándolos a sentarse a su mesa y a sacar provecho de sus lecciones (Pr 9,1-12). Cuida de sus hijos como una madre, colmándolos de las bendiciones de Dios (Si 4,11-15). La personificación de la Sabiduría tiene una gran importancia en el libro de los Proverbios (1-9) y en Ben Sirá (1-6; 24) y es subrayada en el libro de la Sabiduría (6-9): la Sabiduría es omnipotente como Dios mismo; es su compañera en todas sus obras y su consejera; se sienta en un trono junto a Yahvé (Sb 9,4) y es presentada como su esposa (Sb 8,3).

No obstante, la personificación, como en el caso de la Palabra, es un mero recurso literario. La Sabiduría emana de Yahvé como su efluvio e imagen (Sb 7,25-26). Representa la automanifestación de Dios, y significa la belleza, el orden y la sabiduría del plan divino que se despliega en la historia de la salvación como reflejo de la armonía que existe en Dios mismo. En definitiva, la Sabiduría de Yahvé es Yahvé que se relaciona con los seres humanos, en obras y automanifestaciones, y que dirige los destinos del pueblo elegido. Su acción en Israel es una acción privilegiada, pero en modo alguno exclusiva. Está universalmente presente en la humanidad y en la historia. Como hemos observado, la Palabra del Antiguo Testamento retorna en el Nuevo Testamento bajo la forma de una cristología de la Palabra; no sorprende que también la Sabiduría evolu-

cione, sobre todo en Juan y en Pablo, hacia una cristología de la Sabiduría³⁹.

c) El Espíritu de Dios

La *ruah* de Dios⁴⁰ representa la energía y el poder divino que ya actuaron en el acto creador de Dios. El Espíritu de Dios aletea sobre las aguas primordiales (Gn 1,2) y extrae la vida del caos. La vida depende enteramente del Espíritu de Dios: «Si envías tu aliento, son creados, y renuevas la faz de la tierra» (Sal 104,30). De forma aún más profunda que en la creación, la *ruah* de Dios actúa en los seres humanos como energía vivificadora. Está presente en la creación y en la re-creación. En el día de Yahvé el Espíritu se derramará «sobre todo mortal» (Jl 2,28) –una profecía que, según el discurso de Pedro en Hch 2,16-21, se cumplió en el milagro de Pentecostés (Hch 2,17)–. El Espíritu concede a las personas el poder divino necesario para transformarlas en instrumentos de la intervención de Dios en la historia. Se llama «Espíritu Santo» (Sb 1,5; 7,22; Is 63,10-11) porque pertenece a la esfera divina.

La acción del Espíritu de Dios aparece muy claramente, de formas diferentes, en la historia de Israel. Por una parte, toma posesión de los seres humanos para transformarlos en instrumentos de la acción de Dios en medio de su pueblo. Éste es el caso, en particular, del rey de Israel, sobre el cual «vino» el Espíritu de Dios (1 S 16,13). Igualmente, el Espíritu «reposa» sobre el Mesías anunciado por Isaías (Is 11,2; cf. 61,1); y Dios «pone» el Espíritu sobre su Siervo (Is 42,1; cf. 61,1). El Espíritu de Dios descende, por otra parte, sobre los profetas a fin de capacitarlos para pronunciar la Palabra de Dios. En el judaísmo tardío, el Espíritu será sobre todo «el que habló por los profetas».

Con todo, la acción privilegiada del Espíritu en Israel no le impide ejercer una influencia universal. «El Espíritu del Señor llena

39. Sobre la «cristología de la Sabiduría» joánica, cf., entre otros, R.E. BROWN, *An Introduction to New Testament Christology*, Paulist Press, New York 1994, pp. 205-210; M.E. WILLET, *Wisdom Christology in the Fourth Gospel*, Edwin Mellen Press, San Francisco 1992. Sobre la cristología de la Sabiduría en Pablo, cf. A. FEUILLET, *Le Christ Sagesse de Dieu d'après les épîtres pauliniennes*, Gabalda, Paris 1966.

40. «Pneuma», en (G. Kittel [ed.]) *Theological Dictionary of the New Testament*, Eerdmans, Grand Rapids (Mich.) 1968, vol. VI, pp. 330-450 (orig. alemán, 1959).

la tierra» (Sb 1,7): la omnipresencia de Dios (cf. Jr 23,24) es concebida como omnipresencia del Espíritu (Sal 139 [138],7) y de la universal actividad vivificadora que éste ejerce (Jdt 16,14; Jb 34,14-15). «Si envías tu aliento son creados, y renuevas la faz de la tierra» (Sal 104 [103],30). Un testimonio claro de la actividad vivificadora universal del Espíritu es Sb 11,24-12,1:

«Amas a todos los seres
y no aborreces nada de lo que hiciste;
pues, si algo odiases, no lo habrías creado.
¿Cómo subsistiría algo, si tú no lo quisieras?
¿Cómo se conservaría, si no lo hubieras llamado?
Pero tú eres indulgente con todas las cosas,
porque son tuyas, Señor, amigo de la vida,
pues tu aliento incorruptible está en todas ellas».

Parece que la conclusión es la siguiente: la Palabra-Sabiduría-Espíritu atestigua, en el Antiguo Testamento, las relaciones de Dios con la humanidad en la historia de la salvación. La historia es, desde el principio hasta el final, una historia de la salvación, es decir, un diálogo que Dios ha iniciado con la humanidad desde el alba de los tiempos, y que a través de diferentes fases, la está llevando al destino elegido de antemano por él. En el Antiguo Testamento, Palabra-Sabiduría-Espíritu es ya un testimonio de ese compromiso por parte de Dios, a la espera de que encuentre su realización en la Palabra-Sabiduría hecha carne y en la efusión del Espíritu.

II. El Nuevo Testamento y las naciones

1. Jesús y los paganos

La misión histórica de Jesús se dirigió de forma principal, si no exclusiva, a Israel. En Mt 15,24 declara explícitamente que ha sido enviado sólo a «las ovejas perdidas de la casa de Israel». Cuando envió a los Doce en misión, les ordenó no tomar camino «de gentiles» ni entrar «en ciudad de samaritanos», sino dirigirse más bien «a las ovejas perdidas de la casa de Israel» (Mt 10,5-6). Con toda probabilidad estos datos son sustancialmente auténticos⁴¹.

41. L. LEGRAND, *Le Dieu qui vient*, op. cit., pp. 68-92; cf. también J. JEREMIAS, *Jésus et les païens*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1956.

Jesús, no obstante, se mostró lleno de admiración por la fe del centurión: «Os aseguro que en Israel no he encontrado en nadie una fe tan grande» (Mt 8,10). El encuentro de una fe tan grande en un «pagano» da a Jesús la ocasión de anunciar que muchos, provenientes de oriente y de occidente, serán admitidos en el reino de los cielos (Mt 8,11-12). La entrada de los «otros» en el reino de los cielos no es puramente escatológica: se realiza ante todo en la historia, como atestigua la parábola del banquete (Mt 22,1-14; Lc 14,15-24)⁴². Más tarde, el Evangelio de Marcos pondrá en los labios del centurión a los pies de la cruz una asombrosa profesión de fe: «Verdaderamente este hombre era Hijo de Dios» (Mc 15,39).

Con ocasión de las «excursiones» en la región sirofenicia, Jesús entró en contacto con personas que no pertenecían al pueblo elegido. Una vez más se asombra por la fe de estos «paganos» y realiza para ellos los milagros de curación que le piden. Tiro y Sidón son citadas varias veces. Según Mt 15,21-28, Jesús cura allí a la hija endemoniada de una mujer cananea, ante cuya fe se maravilla: «Mujer, grande es tu fe; que te suceda como deseas» (Mt 15,28).

Aquí es preciso que no haya malentendidos: los milagros realizados por Jesús en favor de los «extranjeros» tienen el mismo significado que da a todos los demás milagros que realiza. Significan que el reino de Dios está ya presente y actúa (cf. Mt 11,4-6; 12,25-28; Lc 4,16-22). Así pues, los milagros de curaciones y los exorcismos realizados en favor de los «otros» son una indicación de que el reino de Dios está ya presente y actúa también en medio de ellos; se extiende a todos los que entran en él por medio de la fe y la conversión (cf. Mc 1,15).

Al regresar de Judea –presumiblemente después de haber celebrado la Pascua en Jerusalén–, Jesús atravesó Samaría y llegó a una ciudad llamada Sicar (Jn 4,1-6). El Evangelio de Juan lo presenta conversando con una mujer samaritana. Ya esto debió maravillar a los discípulos, y el Evangelio no deja de notarlo: «Porque los judíos no se tratan con los samaritanos» (Jn 4,9), considerados por ellos como extranjeros. Jesús, en cambio, se sorprende de la apertura a la fe por parte de la mujer y de su sed de «agua viva» (Jn 4,7-15). Jesús tampoco rechaza el culto samaritano sobre el monte Garizín como contrapuesto al culto en Jerusalén, sino que anuncia a la mujer: «Llega la hora en que, ni en este monte, ni en Jerusalén

42. Cf. C.S. SONG, *Jesus and the Reign of God*, Fortress Press, Minneapolis 1993, pp. 3-38, especialmente pp. 24-38.

adoraréis al Padre [...]. [...la hora] en que los adoradores verdaderos adorarán al Padre en espíritu y en verdad, porque así quiere el Padre que sean los que le adoren» (Jn 4,20-23). Todo culto, tanto extranjero como judío, debe ceder el paso a la verdadera adoración espiritual.

No es casual que en la parábola del «buen samaritano» Jesús establezca una contraposición entre la actitud del protagonista y la actitud de un sacerdote y de un levita (Lc 10,29-37). «Bajaba un hombre de Jerusalén a Jericó y cayó en manos de salteadores que, después de despojarle y darle una paliza, se fueron, dejándole medio muerto» (Lc 10,30). Mientras que el sacerdote y el levita, al verlo, dieron «un rodeo» (Lc 10,31-32), «un samaritano [...] al verlo tuvo compasión [...] y cuidó de él» (Lc 10,33-35). El Evangelio entra en detalles, explicando lo que exigió cuidar del hombre herido. La conclusión es que, de los tres, el samaritano fue el «prójimo del que cayó en manos de los salteadores» (Lc 10,36). Por ello Jesús se lo propone a los judíos como ejemplo: «Vete y haz tu lo mismo» (Lc 10,37).

Tampoco es casual que, según el relato de Lc 17,11-16, el único leproso curado por Jesús que volvió para dar gracias fuera un samaritano. Esto sucedió cuando, al atravesar Samaría y Galilea en su camino hacia Jerusalén, y tras entrar Jesús en un pueblo, salieron a su encuentro diez leprosos y él los curó (Lc 17,11-14); fue un samaritano el único que, «viéndose curado, se volvió glorificando a Dios en alta voz, y, postrándose rostro en tierra a los pies de Jesús, le daba gracias» (Lc 17,15-16). Entonces Jesús preguntó: «¿No ha habido quien volviera a dar gloria a Dios sino este extranjero?», y dijo al samaritano: «Levántate y vete; tu fe te ha salvado» (Lc 17,18-19).

Así pues, está claro que, para Jesús, la fe salvífica no es accesible a los paganos y a los extranjeros sólo de lejos: actúa realmente en medio de ellos. Así mismo, también los extranjeros pueden pertenecer desde ahora al reino de Dios, cuya llamada se extiende más allá de las fronteras del pueblo elegido de Israel. Esta actitud aparece en claro contraste con la explícita afirmación de Jesús –notada anteriormente– de haber sido enviado exclusivamente «a las ovejas perdidas de la casa de Israel» (Mt 15,24).

En un estudio titulado *Jesús y los paganos*, J. Jeremias trató de eliminar la aparente contradicción representada por el hecho de que Jesús, si por un lado limitó su actividad a Israel y, al enviar a sus discípulos en misión durante su vida terrena, les ordenó no atrave-

sar las fronteras de Israel, por otro prometió constante y firmemente a los paganos una parte en el reino de Dios. La solución de Jeremias es la siguiente: «La llamada de Israel y la incorporación de los paganos en el reino de Dios son acontecimientos sucesivos dentro de la historia de la salvación»⁴³.

Después de curar en Cafarnaún al hijo del centurión como respuesta a su fe (Mt 8,5-10), Jesús declara: «Os digo que vendrán muchos de oriente y occidente y se pondrán a la mesa con Abrahán, Isaac y Jacob en el reino de los cielos, mientras que los hijos del reino serán echados a las tinieblas de fuera» (Mt 8,10-12; cf. Lc 13,28-29). Se trata aquí de la reunión escatológica de las naciones en el reino de Dios, simbolizada por el banquete con los patriarcas. La entrada de los paganos es la acción escatológica del poder divino, la manifestación definitiva del amor gratuito de Dios.

Pero no hay que entender el «reino escatológico» que se abre a los gentiles como algo pospuesto hasta el final de los tiempos. Anunciado por Jesús al comienzo de su ministerio (Mc 1,15), irrumpe ya durante su ministerio público (Mt 12,28; Lc 4,21) y Dios lo establece sobre la tierra en la muerte y resurrección de Jesús (cf. Lc 22,16) para ser anunciado por la Iglesia (cf. Mc 16,15; cf. Hch 28,30-31) hasta que llegue a su plenitud (Mt 6,10; 25,31-32; Lc 11,2). El reino de Dios al que tienen acceso las naciones es al mismo tiempo histórico y escatológico.

2. *La Iglesia apostólica y las naciones*

Después de la resurrección de Jesús, la Iglesia anunció la buena noticia (cf. Mc 16,15) de que en él había llegado el reino de Dios. Pero la Iglesia apostólica tuvo que crecer progresivamente en la conciencia de la universalidad de su misión. Después de que la buena noticia del reino fuera predicada a los judíos, se difundiría progresivamente en el mundo judeo-helenístico y después entre los griegos. Pablo, Bernabé y la Iglesia de Antioquía desempeñarían el papel de guías en la difusión del evangelio fuera del territorio de Israel. Aquí no es preciso seguir la evolución de la misión de la Iglesia. Lo que nos importa es exponer la actitud que la Iglesia apostólica mostró frente a las «otras» religiones cuando empezó a difundirse en un mundo más amplio.

43. J. JEREMIAS, *Jésus et les païens*, op. cit., p. 63.

Los datos del Nuevo Testamento acerca de la actitud de la Iglesia apostólica hacia los paganos son complejos y ambivalentes⁴⁴. Pedro da un primer paso hacia los paganos cuando predica a la familia del centurión Cornelio en Cesarea (Hch 10,1-44). Lucas nota que, mientras Pedro les anunciaba la buena noticia de Jesús, «el Espíritu Santo cayó sobre todos los que escuchaban la palabra» (Hch 10,44). El hecho de que «el don del Espíritu Santo había sido derramado también sobre los gentiles» (Hch 10,45) se convirtió para Pedro en un signo de la llamada de éstos. Con todo, el don del Espíritu es posterior al anuncio kerygmático de Jesús por parte de Pedro. No obstante, todo el episodio condujo a este último a comprender que también los gentiles pueden ser gratos a Dios: «Verdaderamente comprendo que Dios no hace acepción de personas, sino que en cualquier nación el que le teme y practica la justicia le es grato» (Hch 10,34-35).

De esta frase podemos entresacar un primer elemento útil. Pero entramos en un terreno más seguro con la teología y el ministerio de Pablo. No obstante, en las cartas paulinas los datos se hacen más complejos. Es bien conocido el pesimismo de Pablo en la Carta a los Romanos (Rm 1-3). El Apóstol declara que la ira de Dios recaerá sobre los paganos, porque no han reconocido su revelación permanente a través del cosmos (Rm 1,18-32). Sin embargo, los judíos incurrir en la misma condena, a pesar de los dones añadidos recibidos por ellos (Rm 2-3). Su estatus especial de pueblo elegido no impide que sean condenados. Aunque los dones recibidos son diferentes, según Pablo la situación de los gentiles es de hecho paralela a la de los judíos; todos serán juzgados según sus obras: «cuando los gentiles, que no tienen ley, cumplen naturalmente [*physei*] las prescripciones de la ley, sin tener ley, para sí mismos son ley; como quienes muestran tener la realidad de esa ley escrita en su corazón...» (Rm 2,14-15). La fe salvífica es proporcional a los dones recibidos.

Los cristianos gozan indudablemente, según Pablo, de una posición privilegiada: la nueva situación, comparada con la pasada —tanto la de las naciones como la del propio Israel—, es como un estado de perdición, ya relegado en el pasado. Ofrecida a los cristianos, la fe abole por decreto divino el valor de todas las religiones (Rm 6,6; 2 Co 5,17; Ef 4,22; Col 3,9). A pesar de todo, lo que nos encontramos en estas afirmaciones de Pablo es una reflexión

44. Cf. J. DUPONT, *The Salvation of the Gentiles*, Paulist Press, New York 1979.

sobre la situación privilegiada de quienquiera que haya encontrado a Jesucristo y haya tenido parte en él en la nueva vida de estos últimos tiempos (Rm 6,4; 7,6; 2 Co 5,17; Ga 2,15; 4,8-11). No se trata de una declaración de principio, ni de una negación absoluta de todo valor presente en otras tradiciones religiosas.

De todas formas, la predicación a los gentiles atribuida a Pablo en los Hechos, primero en Listra (Hch 14,8-18) y después ante el Areópago de Atenas (Hch 17,22-31), atestigua una actitud de apertura del «apóstol de los gentiles» frente a la «religiosidad» de éstos. En Listra, Pablo percibió que el hombre cojo de nacimiento que lo escuchaba «tenía fe para ser curado» y lo curó (Hch 14,8-11). Hablando de la religión de los griegos suplantada por la fe en Jesucristo, observa: «En las generaciones pasadas [Dios] permitió que todas las naciones siguieran sus propios caminos; si bien no dejó de dar testimonio de sí mismo, derramando bienes, enviándoos desde el cielo lluvias y estaciones fructíferas, llenando vuestros corazones de sustento y alegría...» (Hch 14,16-17). Todo esto corresponde a la revelación perramente de Dios por medio del cosmos de la que se habla en la Carta a los Romanos (Rm 1,18-32). La manifestación de Dios a través de la «naturaleza» es ya revelación divina.

El discurso de Pablo en Atenas (Hch 17,22-31) tiene un carácter más afirmativo. En él Pablo alaba el espíritu religioso de los griegos y les anuncia al «Dios desconocido» a quien adoran sin conocerlo. Cualesquiera que sean los problemas exegéticos planteados por este pasaje –a propósito, por ejemplo, de la paternidad paulina o lucana del discurso⁴⁵–, parece que seguramente el men-

45. Cf. J. DUPONT, *Études sur les Actes des Apôtres*, Cerf, Paris 1967; ID., «La rencontre entre christianisme et hellénisme dans le discours à l'Aréopage», en (Pontificia Comisión Bíblica [ed.]) *Foi et culture à la lumière de la Bible*, Elle Di Ci, Leumann (Torino) 1981, pp. 261-286; ID., *Nouvelles études sur les Actes des Apôtres*, Cerf, Paris 1984. Cf. también L. LEGRAND, «The Missionary Significance of the Areopagus Speech», en (G. Gispert-Sauch [ed.]) *God's Word among Men*, Vidyajyoti Institute of Religious Studies, Delhi 1974, pp. 59-71; ID., «The Unknown God of Athens. Acts 17 and the Religion of the Gentiles»: *Vidyajyoti* 45 (1981), pp. 222-231; ID., «Aratos est-il aussi parmi les prophètes?», en *La vie de la parole. De l'Ancien au Nouveau Testament. Études d'exégèse et d'herméneutique bibliques offertes à Pierre Grelot*, Desclée de Brouwer, Paris 1987, pp. 241-258; ID., *Le Dieu qui vient*, op. cit., pp. 144-153. También Ph. BOSSUYT y J. RADERMAKERS, «Rencontre de l'incroyant et inculturation: Paul à Athènes (Actes 17:16-32)»: *Nouvelle revue théologique* 117 (1995), pp. 19-43.

saje es que las religiones de las naciones no están privadas de su valor, sino que encuentran en Jesucristo el cumplimiento de sus aspiraciones. En comparación con lo que se ofrece en Jesucristo, parece que aquéllas sobran, pero esto no impide que constituyan una preparación positiva para la fe cristiana.

«Atenienses, veo que vosotros sois, por todos los conceptos, los más respetuosos de la divinidad. Pues al pasar y contemplar vuestros monumentos sagrados, he encontrado también un altar en el que estaba grabada esta inscripción: “Al Dios desconocido”. Pues bien, lo que adoráis sin conocer, eso os vengo yo a anunciar» (Hch 17,22-23). Después Pablo se refiere al único Dios que hizo el mundo y todo lo que hay en él, que «a todos da la vida, el aliento y todas las cosas» y «creó, de un solo principio, todo el linaje humano para que habitase sobre toda la faz de la tierra fijando los tiempos determinados y los límites del lugar donde habían de habitar, con el fin de que buscasen la divinidad, para ver si a tientas la buscaban y la hallaban» (Hch 17,25-27). Esto nos lleva a la doctrina de Rm 1 sobre la autorrevelación de Dios a todos los pueblos a través del cosmos, mediante el cual podían reconocerlo.

Pero aquí Pablo da un paso más, porque afirma la cercanía de Dios a todos los pueblos: «por más que (*kai ge*) no se encuentra lejos de cada uno de nosotros» (Hch 17,27). Para probar tal afirmación, Pablo cita una expresión sugerida por el poeta griego Epiménides (siglo VI a.C.): «En él vivimos, nos movemos y existimos», y después cita a otro escritor griego, el poeta Arato (siglo III a.C.), que había escrito: «Porque somos también de su linaje» (Hch 17,28). Aparte de todos los recursos retóricos y de toda apelación a la buena voluntad, esto equivale a reconocer en la tradición griega (platónica y estoica) una auténtica «búsqueda de Dios». El hecho de que el diálogo se interrumpa cuando Pablo habla de la resurrección de Jesús (Hch 17,32), no cambia nada; ni significa que la aproximación de Pablo fracase, ya que Lucas añade: «Algunos se adhirieron a él y creyeron, entre ellos Dionisio Areopagita, una mujer llamada Damaris y algunos otros con ellos» (Hch 17,34). Por muy limitado que fuera el éxito de Pablo en Atenas, el discurso del Areópago inaugura una estrategia misionera basada en una aproximación positiva a la religiosidad de los griegos.

Comparando la actitud de Pablo en Rm 1 y en Hch 17, Legrand llega a la conclusión de que existen «dos grandes ejes [...] de continuidad y discontinuidad». El eje de la discontinuidad pone el acento en la novedad radical de Cristo y su resurrección y, en con-

traste, ve el mundo antiguo como oscuridad y pecado. Ésta es la perspectiva de Rm 1. En cambio, el eje de la continuidad subraya la homogeneidad de la salvación que se despliega según el plan de Dios. Es la perspectiva de Hch 17 la que, a propósito de la religión de los gentiles, nos presenta un pueblo griego que espera al Dios desconocido y está preparado para encontrarlo gracias a sus poetas-teólogos⁴⁶. En otro lugar, Legrand escribe:

«Se podría dramatizar la diferencia de perspectiva entre Lucas y Pablo. Hay que tener presente que sus puntos de vista corresponden a situaciones históricas diferentes. Pablo, un hombre de la primera generación cristiana, experimentó la deslumbrante novedad de Cristo. Lucas, un hombre que vivió y escribió en los años ochenta, y posiblemente aún más tarde, tuvo la experiencia de la prolongación de una historia que seguía viva. La historia de la tradición cristiana continuó reflejando estas dos tendencias [...]»⁴⁷.

En la búsqueda de la aproximación neotestamentaria a las religiones de los gentiles es posible dar otro paso y llegar a una visión aún más amplia. Tal paso consiste en considerar todo el arco de la historia de la salvación. Para este fin es necesario esbozar el alcance de todo el Evangelio de Juan, y en particular de su prólogo⁴⁸. Según éste, toda la historia de la salvación, a partir de la creación, es realizada por Dios por medio del *Logos*. Esta historia está ordenada desde el principio (Jn 1,1) a la encarnación de la Palabra en la humanidad (Jn 1,14). Pero ya desde mucho antes de la encarnación, la Palabra estaba presente en el mundo como fuente de vida (Jn 1,4), como «la luz verdadera que ilumina a todo hombre, viniendo a este mundo. En el mundo estaba, y el mundo fue hecho

46. Cf. L. LEGRAND, «Jésus et l'Église primitive: Un éclairage biblique»: *Spiritus* 138; 36 (1995), pp. 64-77; cf. pp. 75-76.

47. L. LEGRAND, «The Unknown God of Athens», *op. cit.*, p. 231.

48. Sobre la cristología del cuarto Evangelio y su prólogo, cf. entre otros: M.-É. BOISMARD, *El prólogo de san Juan*, Fax, Madrid 1970² (orig. francés, 1953); ID., *L'évangile de Jean*, Desclée de Brouwer, Bruges 1958; A. FEUILLET, *Le prologue du quatrième évangile*, Desclée de Brouwer, Paris 1968; I. de la POTTERIE, *La vérité chez Saint Jean*, 2 vols., Biblical Institute Press, Roma 1977; C.H. DODD, *Interpretación del cuarto Evangelio*, Madrid, Cristiandad 1978 (orig. inglés, 1963); R.E. BROWN, *Evangelio y epístolas de Juan*, Sal Terrae, Santander 1979³ (orig. inglés, 1960); ID., *El Evangelio según Juan*, 2 vols., Cristiandad, Madrid 1979 (orig. inglés, 1966-1970); R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según san Juan*, 4 vols., Herder, Barcelona 1987 (orig. alemán, 1965-1975).

por ella» (Jn 1,9). Aquí se trata seguramente de la presencia activa del *Logos* divino, aún no encarnado, en toda la historia de la humanidad. Para Juan, por tanto, la encarnación de la Palabra es el punto culminante de aquella manifestación de Dios mediante su Palabra que abraza toda la historia de la humanidad: «Y la Palabra se hizo carne, y puso su Morada entre nosotros» (Jn 1,14).

La visión joánica del *Logos* divino está ligada a la economía de la Palabra de Dios y de la Sabiduría divina en el Antiguo Testamento. Hemos visto que la Palabra de Dios (*dabar*) y su Sabiduría (*hokmah*) representan, en la teología del Antiguo Testamento, la automanifestación de Yahvé en obras y palabras dentro de la historia humana. Eran atributos dinámicos de Dios a los que se asignaba una personificación «literaria» o poética. Juan ve ahora en Jesucristo la cima de la manifestación universal de Dios mediante el *Logos*; pero con la diferencia de que, mediante su encarnación, el *Logos* es revelado ahora como una persona distinta de Dios, pero que «en el principio» (Jn 1,1) participaba con él de la vida divina, para entrar después en la historia humana como un ser humano.

Esta teología joánica tiene al mismo tiempo vínculos con el *Logos* y la Sabiduría. La referencia al *Logos* es explícita; también las connotaciones sapienciales son evidentes. Según la literatura sapiencial, la Sabiduría, que estaba presente con Dios antes de que el mundo fuese creado (Pr 8,22; Sb 7,22) y por medio de la cual fueron hechas todas las cosas (Pr 8,27-31; Sb 9,9), es enviada a la tierra para revelar los designios escondidos de Dios (Pr 8,32-36; Sb 9,10-11), para comunicar al mundo un mensaje de salvación y para llevar a las personas a la vida (Pr 4,13; 8,32-35) y a la inmortalidad (Sb 6,18-19). Todo esto lo traslada Juan de la Sabiduría a la Palabra encarnada de Dios. Al igual que la Sabiduría plantó su tienda en Israel (Si 24,8-12), así también, para Juan, la Palabra puso su tienda en medio de nosotros (Jn 1,14). Comentando este paralelismo, R.E. Brown observa con sagacidad:

«En la tradición sinóptica el lenguaje de la Sabiduría personificada aparece en pocas ocasiones⁴⁹; pero no hay nada que pueda compararse con el elevado número de ecos en Juan; y apenas cabe dudar que este trasfondo proporcionó un elemento fundamental del vocabulario o de las imágenes para la presentación joánica de Jesús como un ser

49. Cf. Mt 11,19.25-30; 12,42, etcétera.

preexistente que vino a este mundo de otro, de un ámbito celeste en el que había estado con el Padre»⁵⁰.

Ni tampoco cabe ninguna duda que la teología «*Logos-Sabiduría*» de Juan, que incorpora la automanifestación universal de Dios a lo largo de la historia, proporciona la más amplia perspectiva neotestamentaria sobre la implicación universal de Dios en los acontecimientos humanos. Es esta implicación universal y continua de Dios en la historia humana lo que hace posible una aproximación positiva a las religiones del mundo.

Así pues, éstos son los datos ofrecidos por el Antiguo y el Nuevo Testamento. Hay que tener presente que la Biblia no estaba directamente interesada por las cuestiones a las que trata de dar respuesta la actual teología de las religiones en el contexto presente de pluralismo religioso. La palabra revelada estaba preocupada principalmente por subrayar, en el Antiguo Testamento, la situación privilegiada de Israel y, en el Nuevo, la de los cristianos; la comparación hacía que las otras religiones se desvanecieran. No obstante, a pesar de la ambigüedad determinada por la presencia de datos positivos y negativos, en los libros sagrados no faltan las huellas de una aproximación positiva a las religiones, sobre todo en la fe bíblica en la implicación universal de Dios en un diálogo de salvación con la humanidad.

Resumiendo todos los datos, H.R. Schlette escribe con pertinencia:

«Si bien no conviene exagerar el alcance teológico del relato de Noé ni el del discurso de Pablo en el Areópago, tampoco es lícito pasar por alto estos datos. En ellos encontramos la base para una valoración fundamentalmente positiva de las religiones, pues allí se reconoce a éstas una referencia efectiva a Dios. Por otra parte, no podemos olvidar que, según la Sagrada Escritura, no es posible la aceptación de la fe cristiana sin una decisión humana, la cual se caracteriza por un distanciarse de lo “pasado”»⁵¹.

50. Cf. R.E. BROWN, *An Introduction to New Testament Christology*, op. cit., p. 210; cf. también A. FEUILLET, *Le Christ Sagesse de Dieu*, op. cit.; M.E. WILLET, *Wisdom Christology in the Fourth Gospel*, Edwin Mellen Press, San Francisco 1992.

51. Cf. H.R. SCHLETTE, «Religiones», en *Conceptos fundamentales de la teología*, Cristiandad, Madrid 1967, tomo IV, pp. 85-95, aquí: p. 90.