

## 6

# El Vaticano II y el magisterio posconciliar sobre las religiones

En la conclusión del capítulo anterior, el debate sobre la teología de las religiones que caracterizó los años en torno al concilio ha sido resumido en dos visiones discrepantes, definidas respectivamente como «teoría del cumplimiento» y de la «presencia del misterio de Cristo». Ambas afirmaban incondicionalmente la posibilidad de que todos los que se encontraban fuera de la Iglesia se salvaran en Jesucristo; en cambio, se diferenciaban en la valoración de las religiones como tales. Según la primera concepción, si antes del acontecimiento Cristo dichas religiones podían ser vistas como una «preparación para el evangelio», con tal acontecimiento se habían vuelto obsoletas y habían perdido cualquier papel positivo en la salvación de sus miembros. En cambio, según la segunda teoría, conservaban valor para sus seguidores hasta el momento en que el evangelio fuese «promulgado» existencialmente a cada individuo: en cualquier caso, cumplían la función de canales a través de los cuales el ofrecimiento de la gracia de Dios en Jesucristo alcanzaba a los seguidores de esas religiones.

El nacimiento de la teología de las religiones tuvo lugar en un momento en que los teólogos católicos debatían semejantes cuestiones –en una controversia en la que ambas partes reivindicaban el respaldo de autores prestigiosos–. En esta disciplina, explica P. Rossano:

«No se trata precisamente del problema de los no cristianos como tales, de su posibilidad de justificación y de salvación, de la acción de la gracia sobre ellos, ni del modo de su pertenencia a la Iglesia de Cristo. [...] Aquí la cuestión es diferente, aunque en varios aspectos está ligada a las anteriores, y tiene que ver con el valor que compete a las religiones no cristianas como tales; se trata de saber si estos

complejos socio-doctrinales que son las religiones pueden ser considerados un medio legítimo de relación con Dios, y han sido por ello providencialmente dispuestos por él y son eficaces para promover la salvación de sus seguidores»<sup>1</sup>.

¿Podía el concilio Vaticano II, que celebró sus sesiones en medio de este debate teológico, tomar partido a favor de una de las dos opiniones mencionadas? A priori, esto parecía improbable por más de una razón. En primer lugar, la perspectiva del concilio era pastoral, y no doctrinal. A propósito de las otras religiones, la intención del concilio era la de promover entre ellas y el cristianismo nuevas actitudes de comprensión, estima, cooperación y diálogo mutuos. Para estimular tales actitudes no parecía necesario optar por una posición particular en el debate sobre la teología de las religiones. Deliberadamente el concilio no tenía intención de hacer tal opción. A esto hay que añadir el hecho de que los padres conciliares, que provenían de trasfondos teológicos muy distintos, se habrían visto muy divididos a propósito de las cuestiones teológicas propiamente dichas. Por el contrario, la intención fue la de recoger dentro del concilio la más amplia mayoría posible a favor de un cambio de actitud de los cristianos y de la Iglesia hacia los miembros de las otras religiones. No se podía poner en peligro ese objetivo adentrándose en intrincadas discusiones teológicas.

Además, es importante situar el Vaticano II dentro de la historia de los concilios de la Iglesia. En un capítulo anterior se expuso la rígida actitud adoptada por el concilio de Florencia (1442) con respecto a la salvación de todos los que se encuentran fuera de la Iglesia («infielos» incluidos). Los límites del contexto en el que hay que entender tal pronunciamiento conciliar han sido debidamente explicados. Por lo demás, se ha observado que con la doctrina del «bautismo de deseo» el concilio de Trento afirmó solemnemente, un siglo después (1547), la posibilidad de la salvación para los que se encuentran fuera de la Iglesia. Los documentos posteriores de la Iglesia reafirman —si bien no sin una notable cautela— *posibilidad*. Pero casi nunca los documentos eclesiásticos —conciliares o no conciliares— se pronunciaron, en el curso de los siglos, sobre las religiones como tales; y menos de una forma positiva<sup>2</sup>.

1. Cf. P. ROSSANO, «Le religioni non cristiane nella storia della salvezza: Rassegna delle proposizioni teologiche attuali»: *La scuola cattolica. Supplemento* 2, 93 (maggio-agosto 1965), pp. 131-140; cf. p. 131.
2. Una excepción notable es la declaración totalmente negativa del decreto para

¿Era verosímil que el Vaticano II abandonase este prudente silencio?

Para comprender los límites del tratamiento conciliar de las otras religiones hay que tener presente también la génesis del principal documento del Vaticano II al respecto, que lleva por título *Nostra aetate* –«Declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas»– y fue una adquisición tardía del trabajo conciliar. No apareció hasta la tercera sesión del concilio (1964), en la tercera redacción de un documento como apéndice al esquema sobre la Iglesia<sup>3</sup>. Inicialmente el concilio –bajo la guía del papa Juan XXIII– había querido únicamente añadir al Decreto sobre ecumenismo una declaración que contribuyese a crear un nuevo clima en las tensas relaciones entre cristianos y judíos. Para lograr este fin era necesario destruir los viejos prejuicios difamatorios de los cristianos y la Iglesia contra los judíos, y había que curar las profundas heridas infligidas a éstos a lo largo de los siglos –hasta la experiencia de la Shoah de los judíos durante la segunda guerra mundial–. Debido a la petición formulada por algunos obispos de países de población mayoritariamente no cristiana, se amplió el alcance del documento para incluir otras religiones además del judaísmo<sup>4</sup>. La creación por Pablo VI, en 1964, de un Secretariado

---

los coptos del concilio de Florencia (1442) sobre la abrogación, con la promulgación del evangelio, de las prácticas religiosas judías. La religión judía, aunque había sido tolerada al comienzo de la existencia de la Iglesia, ya no tenía ninguna cabida en la economía de la salvación cristiana y estaba llamada a desaparecer. Por lo que respecta a los cristianos, aunque en el periodo más antiguo habían podido observar lícitamente las prácticas judías, esta concesión había sido abrogada hacía mucho tiempo. Abordaremos de nuevo este documento más adelante. Texto en H. DENZINGER y P. HÜNERMANN (eds.), *El magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum, definitioinum et declarationum de rebus fidei et morum*, Herder, Barcelona 1999 [en adelante: DH], n. 1348 (orig. alemán, 1999).

3. Sobre la historia del documento, cf. G.M.-M. COTTIER, «L'histoire de la Déclaration», en (A.-M. Henry [ed.]) *Les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes. Déclaration Nostra Aetate*, Cerf, Paris 1996, pp. 37-78; J.M. OESTERREICHER, «Declaration on the Relation of the Church to Non-Christian Religions», en (H. Vorgrimler [ed.]) *Commentary on the Documents of Vatican II*, Burns and Oates, London 1969, vol. III, pp. 1-136.
4. Ya en el curso de la segunda sesión (1963), a propósito del esquema sobre la Iglesia, n. 10, destinado a convertirse en LG 16, se había presentado una petición para que la salvación de los no cristianos fuese tratada no sobre una base puramente individual sino en referencia a los grupos religiosos a los que pertenecían.

para los No Cristianos<sup>5</sup>; la publicación, aquel mismo año, de la encíclica *Ecclesiam suam* en torno al diálogo (incluido el diálogo con los no cristianos); la visita del papa a India, también en 1964, y el encuentro en aquella ocasión con los jefes de las religiones no cristianas, a los que el papa se dirigió con gran humanidad y calor<sup>6</sup>: todos estos gestos fueron para el concilio un estímulo positivo para elevar la mirada más allá de los estrechos límites del mundo occidental, y para reflexionar sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones, no sólo con la religión judía, sino también con las religiones de todo el mundo.

De esta forma el tema de la declaración *Nostra aetate* llegó a incluir otras religiones además del judaísmo, aunque la sección más amplia del documento es la dedicada a las relaciones de la Iglesia con los judíos. Es importante notar cómo en *Lumen gentium* 16 y en *Nostra aetate* 2-4 las relaciones de la Iglesia con las otras religiones son expuestas en orden inverso. La constitución *Lumen gentium* comienza a hablar directamente de los diferentes modos en los que los miembros de las religiones no cristianas están «ordenados» (*ordinantur*) a la Iglesia: en primer lugar los judíos, con los cuales la Iglesia mantiene los vínculos más estrechos; después los musulmanes, que «confiesan adherirse a la fe de Abrahán»; y luego los «que buscan en sombras e imágenes al Dios desconocido, puesto que todos reciben de él la vida, la inspiración y todas las cosas» (LG 16). La declaración *Nostra aetate* sigue el orden inverso: primero la religiosidad humana en general; después las religiones «en contacto con el progreso de la cultura», como el hinduismo, el budismo y otras (NA 2); luego el islam (NA 3) y finalmente la religión judía (NA 4). En cada uno de los niveles la declaración pone de relieve los estrechos lazos y los profundos vínculos que subsisten entre la Iglesia y cada uno de los grupos mencionados. Éstos son muy diversos entre sí. Si bien las tres religiones que hunden sus raíces en la fe de Abrahán tienen su origen en una única familia, es con Israel con quien la Iglesia está más estrechamente vinculada y mantiene las relaciones más profundas, porque ha recibido la revelación del Antiguo Testamento «por medio de aquel pueblo» con el que Dios estableció una alianza especial. Con todo, la intención del

- 
5. Las relaciones con los judíos fueron confiadas al ya constituido Secretariado para la Unidad de los Cristianos.
  6. Cf. el texto en AAS 57 (1965), pp. 132-133.

concilio, en la *Nostra aetate*, no es la de mostrar una gradación en el «ordenamiento» a la Iglesia de los miembros de las otras religiones, sino más bien la de exhortar a todos a superar las divisiones y a promover relaciones amistosas (NA 5). Tales relaciones deben basarse en lo que todos, a pesar de sus pertenencias específicas, «tienen en común y conduce a la mutua solidaridad» (NA 1). Queda así claro el objetivo no doctrinal, concreto y pastoral del documento

Pero esto no quiere decir que el pensamiento conciliar sobre las religiones tenga un carácter exclusivamente pragmático y esté desprovisto de toda significación doctrinal. En efecto, el concilio tenía que fundamentar su aproximación de apertura pastoral sobre alguna base doctrinal. Era preciso destruir los antiguos prejuicios y las valoraciones negativas del pasado, y esto sólo era posible centrandó la atención sobre los valores positivos y las prerrogativas divinas de las otras religiones. El concilio no podía contentarse –y de hecho no se contentó– con hablar del ordenamiento de los *individuos* no cristianos a la Iglesia; tenía que hablar –como hizo, en tono positivo, por primera vez en la historia conciliar– de una relación de la Iglesia con las *religiones* no cristianas como tales. ¿Hasta qué punto llegó el concilio en el reconocimiento de los valores positivos dentro de las mismas tradiciones religiosas? ¿Qué significado atribuyó a tales tradiciones –si lo hizo– en el plan de Dios para la salvación de la humanidad? ¿De qué modo concibió la relación del cristianismo con las otras religiones: como un beneficio únicamente de éstas o como una interacción en ambos sentidos y un provecho mutuo? La tarea de este capítulo consistirá en responder a estas preguntas y otras semejantes.

Pero no podemos detenernos en el propio concilio que, como cualquier otro concilio, no debe ser visto como un producto final sino como un proyecto para un nuevo principio, y que, en todo caso, tiene que pasar la prueba de la recepción y el perfeccionamiento. Es necesario, pues, examinar el magisterio posconciliar de la Iglesia para ver si y en qué medida las intuiciones del concilio se han proseguido después de forma coherente, si se han profundizado y promovido ulteriormente, si la doctrina de la Iglesia sobre las otras religiones ha dado algún paso significativo en los años que nos separan del concilio.

## I. El Vaticano II, ¿una línea divisoria?

Al valorar la enseñanza del concilio sobre el tema de los no cristianos y de sus religiones, hay que distinguir claramente dos cuestiones. La primera es la de la salvación individual de las personas que pertenecen a las otras tradiciones religiosas; la segunda es la del significado que estas tradiciones pueden tener en el plan de Dios para la humanidad y el papel que pueden desempeñar en la salvación de sus miembros.

La primera cuestión no es nueva. Como hemos recordado anteriormente, la posibilidad de la salvación fuera de la Iglesia había sido reconocida por la tradición eclesial mucho antes del concilio Vaticano II. Si éste introduce alguna novedad en este punto, es la del optimismo con que mira al mundo en general, optimismo ejemplificado particularmente por la constitución pastoral *Gaudium et spes*. Tal aproximación optimista se refleja en la forma en que el concilio habla de la salvación fuera de la Iglesia: *Heilsoptimismus*. Lo que se había afirmado en los anteriores documentos de la Iglesia —con firmeza, pero con prudencia— como una *posibilidad* basada en la misericordia infinita de Dios y que, en cualquier caso, quedaba a su juicio, es ahora enseñado por el concilio con una seguridad sin precedentes: de formas que sólo él sabe, Dios puede llevar a cuantos sin culpa propia desconocen el evangelio a la fe sin la cual es imposible complacerle (Hb 11,6) (AG 7).

El concilio no se limita tampoco a afirmar el hecho sin más, sino que explica cómo sucede en concreto, a saber, por medio de la acción universal del Espíritu de Dios. A este respecto, el texto más claro se encuentra en la *Gaudium et spes*, donde el concilio, después de haber explicado cómo los cristianos entran en contacto con el misterio pascual de la muerte y resurrección de Cristo, prosigue:

«Esto vale no solamente para los cristianos, sino también para todos los hombres de buena voluntad, en cuyo corazón obra la gracia de modo invisible. Cristo murió por todos [cf. Rm 8,32], y la vocación suprema del hombre en realidad es una sola, es decir, divina. En consecuencia, debemos creer [*tenere debemus*] que el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de que, en la forma de sólo Dios conocida, se asocien a este misterio pascual» (GS 22)<sup>7</sup>.

7. Para un estudio crítico de la génesis de este texto, cf. R. TONONI, «Mistero pasquale e salvezza per tutti: Analisi storico-critica d'un testo della *Gaudium et Spes*», en *Cristianesimo e religioni in dialogo*, Brescia, Morcelliana 1994, pp.

La segunda cuestión es la más importante, y también la más compleja. Para establecer si la perspectiva del concilio va más allá de la «teoría del cumplimiento» y llega a afirmar un papel permanente de las tradiciones religiosas en el orden de la salvación, hay que revisar y examinar con rigor los textos más importantes. En particular, hay que centrar la atención en aquello que en los textos se refiere no sólo a la salvación de los individuos no cristianos, sino a los valores positivos contenidos en las tradiciones religiosas a las que pertenecen y en las que viven su existencia religiosa.

### 1. Valores positivos en las tradiciones religiosas

Los principales textos que se han de considerar pertenecen –en el orden de publicación por el concilio– a la constitución *Lumen gentium* (16-17), a la declaración *Nostra aetate* (2) y al decreto *Ad gentes* (3, 9, 11). En cada uno de ellos el concilio desarrolla tres temas:

1. La salvación de los que están fuera de la Iglesia.
2. Los valores auténticos que se encuentran en los no cristianos y en sus tradiciones religiosas.
3. El aprecio de estos valores por parte de la Iglesia, y la actitud que, como consecuencia, adopta hacia las tradiciones religiosas y sus miembros.

*Lumen gentium* 16 afirma que la asistencia divina para la salvación es accesible no sólo a personas que se encuentran en situaciones religiosas diferentes, sino también a quienes «sin culpa no han llegado todavía a un conocimiento expreso de Dios y se esfuerzan en llevar una vida recta, no sin la gracia de Dios». El texto prosigue: «Cuanto hay de bueno y verdadero entre ellos, la Iglesia lo juzga como una preparación del Evangelio<sup>8</sup> y otorgado por quien ilumina a todos los hombres para que al fin tengan la vida» (LG 16)<sup>9</sup>.

Aquí se atribuye un valor positivo a las disposiciones de los individuos, pero no al grupo religioso o de otro tipo al que puedan

171-202. Todos los textos conciliares citados en este capítulo y en los siguientes se toman de *Concilio Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones*, BAC, Madrid 1966<sup>3</sup>, aquí: p. 290.

8. Cf. EUSEBIO DE CESAREA, *Praeparatio evangelica*, I, 1.

9. *Concilio Vaticano II*, op. cit., p. 67.

pertenecer. El texto prosigue diciendo que, a pesar de tales prerrogativas positivas, con mucha frecuencia los hombres «trocaban la verdad de Dios en mentira, sirviendo a la criatura más bien que al Creador [cf. Rm 1,21.25]». La misión de la Iglesia consiste en anunciar el evangelio de la salvación para todos en Jesucristo: «Con su trabajo consigue que todo lo bueno que se encuentra sembrado en el corazón y en la mente de los hombres y *en los ritos y culturas de estos pueblos*, no sólo no desaparezca, sino que se purifique, se eleve y perfeccione para la gloria de Dios, confusión del demonio y felicidad del hombre» (LG 17)<sup>10</sup>.

Nótese con qué facilidad el concilio pasa de la afirmación de rectas disposiciones en las personas a la de valores positivos contenidos en sus tradiciones y culturas religiosas. La Iglesia mira con benevolencia tales rectas disposiciones y prerrogativas positivas, aunque es consciente de que es parte de su misión llevarlas a cumplimiento a través del mensaje evangélico.

La misma combinación de disposiciones subjetivas y valores objetivos se encuentra en *Ad gentes* 3, donde se afirma:

«Este propósito universal de Dios en pro de la salvación del género humano no se realiza solamente de un modo como secreto en el alma de los hombres, o por los esfuerzos, incluso de tipo religioso [*incepta, etiam religiosa*], con los que los hombres buscan de muchas maneras a Dios, para ver de dar con él, si es posible, y encontrarlo, aunque no está lejos de cada uno de nosotros [cf. Hch 17,27]» (AG 3)<sup>11</sup>.

Parece que también aquí los «esfuerzos religiosos» indican elementos objetivos pertenecientes a las tradiciones religiosas, distintos de las disposiciones subjetivas que informan la vida religiosa personal de los individuos. No obstante, tales «iniciativas» (*incepta*) «necesitan ser iluminadas y sanadas, si bien es verdad que, por benevolente designio de la Providencia divina, pueden alguna vez considerarse como pedagogía [*paedagogia*] hacia el verdadero Dios o preparación para el Evangelio [cf. LG 16]» (AG 3).

La misma doctrina se encuentra de nuevo en *Ad gentes* 9, donde el concilio explica la función de la actividad misionera de la Iglesia en relación con el mundo no cristiano. La actividad misionera de la Iglesia purifica, eleva y perfecciona en Cristo todo lo que de bueno se encuentra en las personas y en las tradiciones a las que pertenecen:

10. *Ibid.*, p. 68. La cursiva es mía.

11. *Ibid.*, p. 656.

«Cuanto de verdad y de gracia [*quidquid veritatis et gratiae*] se encontraba ya entre las naciones, como por una cuasi secreta presencia de Dios, [la actividad misionera] lo libera de contagios malignos y lo restituye a su Autor, Cristo [...]. Así, pues, cuanto de bueno se halla sembrado en el corazón y en la mente de los hombres o *en los ritos y culturas propios de los pueblos*, no solamente no perece, sino que es purificado, elevado y consumado para gloria de Dios, confusión del demonio y felicidad del hombre [cf. LG 17]» (AG 9)<sup>12</sup>.

Del reconocimiento de la presencia de algo bueno en el mundo no cristiano, *Ad gentes* 11 deduce las siguientes conclusiones sobre el modo en que debe actuar la misión cristiana:

«Para que los fieles puedan dar fructuosamente este testimonio de Cristo, únanse con aquellos hombres por el aprecio y la caridad, siéntanse miembros del grupo humano en el que viven y tomen parte en la vida cultural y social interviniendo en las diversas relaciones y negocios de la vida humana; familiarícense con sus tradiciones nacionales y religiosas; descubran, con gozo y respeto, las semillas de la Palabra que en ellas se contienen [...]. Como el mismo Cristo escudriñó el corazón de los hombres y los llevó con un coloquio verdaderamente humano a la luz divina, así sus discípulos, inundados profundamente por el Espíritu de Cristo, deben conocer a los hombres entre los que viven y conversar con ellos para advertir en diálogo sincero y paciente las riquezas que Dios, generoso, ha distribuido a las gentes, y al mismo tiempo han de esforzarse por examinar estas riquezas con la luz evangélica, liberarlas y reducirlas al dominio de Dios Salvador» (AG 11)<sup>13</sup>.

La declaración *Nostra aetate* sitúa el encuentro de la Iglesia con las religiones del mundo en el más amplio contexto del origen y del destino común de todas las personas en Dios y del intento, común a todas las tradiciones religiosas, de dar una respuesta a las preguntas últimas que acosan al espíritu humano: «los enigmas recónditos de la condición humana, que hoy como ayer conmueven íntimamente su corazón [...], aquel último e inefable misterio que envuelve nuestra existencia, del cual procedemos y hacia el cual nos dirigimos» (NA 1). El juicio general sobre las religiones y sobre la actitud que la Iglesia debe adoptar hacia ellas queda expresado por la declaración de la siguiente forma:

12. *Ibid.*, pp. 669-670. La cursiva es mía.

13. *Ibid.*, p. 672.

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

Por consiguiente, exhorta a sus hijos a que con prudencia y caridad, mediante el diálogo [*colloquia*] y la colaboración con los adeptos de otras religiones, dando testimonio de la fe y la vida cristiana, reconozcan, guarden y promuevan aquellos bienes espirituales y morales, así como los valores socioculturales, que en ellos existen» (NA 2)<sup>14</sup>.

Nótese que la presencia de valores auténticos en las mismas tradiciones religiosas queda expresada aquí con mayor vigor que en los textos anteriores: se trata explícitamente de «modos de obrar y de vivir, [...] preceptos y doctrinas, que [...] no pocas veces reflejan un destello de aquella Verdad que ilumina a todos los hombres». Aunque no se hace referencia expresa a Jn 1,9, la alusión es inequívoca. Es la presencia incompleta pero real de «aquella Verdad» en las otras religiones la que guía la actitud de respeto de la Iglesia hacia ellas y su deseo de promover sus valores espirituales y culturales, mientras su misión le exige proclamar «la plenitud de la vida religiosa» en Jesucristo.

El juicio doctrinal del concilio sobre las religiones consiste principalmente en frases descriptivas, en las cuales algunas expresiones se toman de la tradición antigua, pero sin que se defina claramente el significado exacto en la intención del concilio. Aunque la valoración suena positiva, peca también de una cierta vaguedad. Un documento publicado en 1984<sup>15</sup> por el Secretariado para los No Cristianos ha recogido felizmente la afirmación conciliar de la existencia de valores positivos contenidos en las tradiciones religiosas reuniendo varias expresiones empleadas por el concilio respecto a ellas. El texto dice:

14. *Ibid.*, pp. 831-832. La cursiva es mía.

15. SECRETARIADO PARA LOS NO CRISTIANOS, «Dialogo e missione»: *Bulletin* 56; 19 (1984)/2, pp. 166-180.

«Esta visión llevó a los Padres del concilio Vaticano II a afirmar que en las tradiciones religiosas no cristianas existen “cosas verdaderas y buenas” [LG 16], “preciados elementos religiosos y humanos” [GS 92], “semillas de contemplación” [AG 18], “elementos de verdad y de gracia” [AG 9], “semillas de la Palabra” [AG 11, 15], “destellos de aquella Verdad [*illius Veritatis*] que ilumina a todos los hombres” [NA 2]. Según explícitas indicaciones conciliares, estos valores se encuentran preservados en las grandes tradiciones religiosas de la humanidad. Por ello merecen la atención y la estima de los cristianos, y su patrimonio espiritual es una genuina invitación al diálogo [cf. NA 2, 3; AG 11], no sólo en los elementos convergentes sino también en los divergentes» (n. 26)<sup>16</sup>.

## 2. Interpretaciones discrepantes

La doctrina del concilio sobre las otras religiones ha sido acogida por interpretaciones divergentes, que van desde las decididamente reduccionistas a las francamente maximalistas. Algunas opiniones claramente reduccionistas revelan, como veremos en seguida, la perspectiva teológica negativa de sus autores; otras valoraciones, resueltamente positivas, tal vez requieran una lectura crítica. Una rápida ojeada al abanico de las diversas interpretaciones podrá ayudarnos a formular un juicio equilibrado sobre los resultados del concilio.

P. Hacker<sup>17</sup> ha propuesto una valoración minimalista de la doctrina conciliar sobre las religiones. Distingue dos aspectos de la religión, el humano o antropológico y el teológico o dogmático, y llega a la conclusión de que también los textos del concilio, como el mismo discurso de Pablo en Atenas (Hch 17), se refieren positivamente, si son analizados con atención, sólo al «aspecto antropológico de la religión»: «Describen los esfuerzos religiosos realizados por hombres de varias religiones, y aprueban su búsqueda de Dios; pero no se pronuncian sobre la posibilidad de alcanzar la meta a través de tales esfuerzos, ni dicen nada acerca de si los mitos contienen alguna verdad o si los ritos y las prácticas son conformes a la voluntad de Dios»<sup>18</sup>. La insistencia del concilio en las

16. *Ibid.*, pp. 135-136.

17. P. HACKER, «The Christian Attitude toward Non-Christian Religions», en (P. Hacker [ed]) *Theological Foundations of Evangelization*, Steyler Verlag, St. Augustin 1980, pp. 61-77.

18. *Ibid.*, pp. 73-75.

características negativas de las religiones no cristianas impide atribuirle la tesis según la cual «los paganos son salvados a través de sus religiones, o que sus religiones tienen un significado salvífico como tales. La tesis de la “legitimidad” de las religiones paganas no ha recibido ninguna ratificación o apoyo por parte del concilio»<sup>19</sup>.

También el teólogo luterano finlandés M. Ruokanen adopta en un estudio reciente una posición negativa sobre la valoración conciliar de las religiones<sup>20</sup>. Según su interpretación, en el concilio «parece existir una continuidad entre las religiones no cristianas y la verdad cristiana. Por ello parece que la posibilidad de una presencia de la gracia salvífica de Dios en las otras religiones no queda totalmente excluida». No obstante, las religiones no cristianas «no tienen ningún estatuto independiente en cuanto a la revelación del misterio divino; su verdad religiosa debe ser referida a la verdad del cristianismo»<sup>21</sup>. El autor comenta que la interpretación conciliar está en línea con la «teoría de la perfección o cumplimiento, tan habitual en el análisis católico posconciliar de las religiones no cristianas»<sup>22</sup>.

Así pues, ¿cuánta verdad y de qué tipo ve el concilio en las otras religiones? El autor observa que, en relación con ellas, el concilio no habla nunca de «revelación». «A pesar de algunas bonitas formulaciones positivas que parecen expresar respeto hacia varios elementos religiosos de las religiones no cristianas», lo que el concilio aprecia en ellas son «sus aspectos naturales, es decir, el conocimiento natural del único Creador personal y de la ley natural dada por él»<sup>23</sup>. Pero en modo alguno el Vaticano II ve las religiones no cristianas como «camino de salvación»: «El concilio reconoce plenamente el bien moral que se puede encontrar en las concepciones doctrinales y en las prácticas morales de las religiones. Pero con respecto al *mysterium divinum*, las religiones no cristianas siguen buscando la verdad»<sup>24</sup>. *Lumen gentium* 16, como *Nostra aetate* 2, «no hace ninguna referencia a la posible aportación a la salvación por parte de la verdad religiosa propia de las religiones

19. *Ibid.*, p. 72.

20. M. RUOKANEN, *The Catholic Doctrine on Non-Christian Religions according to the Second Vatican Council*, E.J. Brill, Leiden 1992.

21. *Ibid.*, p. 61.

22. *Ibid.*

23. *Ibid.*, p. 68.

24. *Ibid.*, p. 93.

de los no cristianos. Los no cristianos reflejan la verdad sólo en la medida en que su vida es conforme al conocimiento natural del único Dios y de la ley moral natural»<sup>25</sup>. En otras palabras, «las religiones no cristianas no añaden ninguna dimensión sobrenatural de revelación o gracia a la condición natural del hombre»<sup>26</sup>.

Pero la interpretación que Ruokanen hace del concilio está viciada por una concepción cargada de prejuicios de la actuación de la gracia divina. Distingue entre un «camino de la gracia inherente a la creación y la providencia» y «el camino de la gracia sobrenatural universal, es decir, la gracia cristológica específicamente revelada»<sup>27</sup>; o bien, lo que es lo mismo, entre la «gracia común creada» (*gratia creata sive communis*) y la gracia cristiana<sup>28</sup>.

«Todo ser humano, toda cultura y toda religión son “agraciados” porque el hombre –ser racional e imagen de Dios capaz de conocer y adorar a su Creador– es “agraciado” en el sentido de la gracia universal creada y providencial [*gratia creata sive communis*]. Pero la gracia inherente a la naturaleza –incluidas las religiones no cristianas– carece de la cualidad sobrenatural de la gracia que es necesaria para restablecer la *similitudo Dei* perdida en la caída»<sup>29</sup>.

De ello se sigue que la «sustancia religiosa de las religiones no cristianas no tiene ningún papel específico como medio de la revelación y la gracia sobrenaturales». Las religiones son «manifestaciones de la búsqueda sincera humana de Dios y contienen verdades morales comunes a todos los seres humanos [...]. Una religión es buena sólo porque y en la medida en que puede contener elementos del conocimiento natural de Dios y de la ley moral natural»<sup>30</sup>.

El autor reconoce que, «al ser asumidos en la esfera de la *gratia praeveniens* salvífica», los no cristianos pueden recibir «de forma proléptica la gracia escondida del Dios uno y trino»; pero «para participar plenamente de la gracia creadora, redentora y santificante del Dios uno y trino, todos los hombres deben recibir el don de la *gratia increata sive supernaturalis* a través de los medios explícitos de la gracia confiados a la Iglesia de Cristo»<sup>31</sup>. La con-

25. *Ibid.*, p. 99.

26. *Ibid.*, p. 100.

27. *Ibid.*, p. 96.

28. *Ibid.*, p. 99.

29. Cf. *ibid.*, p. 116, y toda la conclusión del libro, pp. 115-120.

30. *Ibid.*, p. 117.

31. *Ibid.*, p. 120.

clusión es la siguiente: «La importante novedad del concilio Vaticano II en relación con los cristianos fue el uso de un lenguaje amable hacia ellos y el reconocimiento de las religiones no cristianas como entidades naturalmente buenas de la cultura humana»<sup>32</sup>.

El autor sostiene que la doctrina conciliar sobre las religiones no cristianas es «más bien conservadora y fiel al dogma católico aceptado»<sup>33</sup>. No es éste el lugar para discutir los problemas suscitados por la distinción del autor entre «gracia común» y «gracia sobrenatural» o entre gracia sobrenatural recibida «prolépticamente» por los no cristianos y plena participación en la gracia santificante dentro del cristianismo<sup>34</sup>. De momento, baste decir que, según Ruokanen, más aún que según Hacker, la doctrina conciliar sobre las religiones no va nunca más allá de la tradicional «teoría del cumplimiento».

En el otro extremo del abanico de las interpretaciones, P. Rossano no duda en escribir, pensando en los elementos «de verdad y de gracia» contenidos en las otras religiones: «Por lo que respecta a la función salvífica de estas religiones, es decir, a la cuestión acerca de si son caminos de salvación, no cabe duda que “gracia y verdad” alcanzan o pueden alcanzar los corazones de los hombres y de las mujeres a través de signos visibles, experienciales de las diversas religiones. El Vaticano II es explícito en este punto»<sup>35</sup>.

32. *Ibid.*, p. 117.

33. *Ibid.*, p. 120.

34. Ya hemos abordado la segunda cuestión en el capítulo 2 a propósito de las opiniones de Ch. Saldanha y F.-X. Durrwell. Cf. *supra*, pp. 117-120.

35. Cf. P. ROSSANO, «Christ's Lordship and Religious Pluralism in Roman Catholic Perspective», en (G.H. Anderson y T.F. Stransky [eds.]) *Christ's Lordship and Religious Pluralism*, Orbis Books, Maryknoll (N.Y.) 1981, pp. 96-110, aquí: pp. 102-103. Rossano es más circunspecto en el artículo titulado «Teologia e religioni: un problema contemporáneo», en (R. Latourelle y G. O'Collins [eds.]) *Problemi e prospettive di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 1982, pp. 359-377, donde escribe: «[Es] improbable que se pueda dar una respuesta unívoca, ya sea afirmativa o negativa, a la cuestión [de las religiones como medio de salvación] [...]. Se podrá decir con cautela que elementos concretos de las religiones o también, en los mejores casos, enteros sistemas religiosos pueden ser medios providenciales y vías de salvación, en la medida en que objetivan y reflejan la luz de la Palabra que ilumina a todo hombre. Naturalmente, para el cristiano está claro que Cristo es el único camino de salvación. Las religiones pueden serlo en la medida en que acogen y expresan su influjo e iluminación. En esta dirección se colocan las indicaciones del Concilio (cf. AG 3, 11; NA 2; LG 16)» (p. 374).

Un estudio particularizado de los documentos conciliares por K. Kunnumpuram va en la misma dirección<sup>36</sup>. El autor señala que el concilio, dado su objetivo pastoral, no quiso pronunciarse sobre la debatida cuestión del estatuto teológico de las religiones. No obstante, subraya la existencia de valores positivos en las mismas tradiciones: en sus doctrinas, en sus ritos, en sus normas de vida<sup>37</sup>. Estos elementos de «verdad y gracia» son dones sobrenaturales de Dios, «una cuasi secreta presencia de Dios» (AG 9), obra de Cristo que es «la luz verdadera, que ilumina a todo hombre» (Jn 1,9) (cf. NA 2), «semillas de la Palabra» (AG 11). No hay que reducir la «preparación para el evangelio» contenida en las religiones a un sustrato natural o a un recipiente pasivo del don de Dios. «Su significado más profundo consiste en el hecho de que remiten a Cristo. [...] Tienen un dinamismo interno, una dialéctica inherente que conduce a él»<sup>38</sup>.

El concilio no se pregunta nunca directamente si Dios se sirve de los ritos y las doctrinas de las religiones no cristianas para la salvación de sus miembros, y si éstas son, en consecuencia, para ellos «medios providenciales de salvación». No obstante, la redención divina de las personas no es nunca, para el concilio, un asunto puramente «interno». Como dice el concilio: «Este propósito universal de Dios en pro de la salvación del género humano no se realiza solamente de un modo como secreto en el alma de los hombres» (AG 3). La salvación de las personas no es tampoco una materia puramente privada, sino que adopta siempre una forma social. Esto «parece implicar» —escribe el autor— que los miembros de las otras religiones «son, o pueden ser, salvados dentro y por medio de sus religiones no cristianas. Éstas son para ellos caminos de salvación»<sup>39</sup>.

Kunnumpuram resume la cuestión de esta forma:

«El concilio Vaticano II reconoce que las religiones no cristianas poseen muchos valores positivos, como la verdad y la bondad, la gracia y la santidad. Considera estos valores como un tipo de presencia secreta de Dios, como semillas de la Palabra y frutos del Espíritu.

36. Cf. K. KUNNUPURAM, *Ways of Salvation. The Salvific Meaning of Non-Christian Religions according to the Teaching of Vatican II*, Pontifical Atheneum, Poona 1971.

37. *Ibid.*, pp. 66-68.

38. *Ibid.*, p. 87.

39. *Ibid.*, pp. 88-91.

El concilio advierte que estas religiones no pueden ser consideradas meras religiones naturales, porque contienen elementos sobrenaturales, e incluso la misma fe salvífica. A pesar del error, el pecado y la depravación humana, las religiones no cristianas son una preparación para el evangelio, ya que tienen una tendencia innata, un dinamismo interno hacia Cristo y su Iglesia. Para los que no se han encontrado aún existencialmente con el cristianismo, las religiones no cristianas pueden servir como caminos de salvación, en el sentido de que Dios los salva dentro y por medio de las doctrinas y las prácticas de tales religiones»<sup>40</sup>.

### 3. Una valoración crítica equilibrada

Nos hemos preguntado ya si el concilio se limitó a seguir la «teoría del cumplimiento» en su forma clásica o si, por el contrario, hizo suya la teoría de la «presencia del misterio salvífico de Cristo» en las tradiciones religiosas. Así formulada, la cuestión no admite una respuesta en un sentido o en otro. Por un lado, es cierto que gran parte de la terminología que describe la actitud de la Iglesia hacia las otras religiones recoge términos familiares de la teoría del cumplimiento: asumir y salvar, curar y restaurar, ennoblecer y llevar a perfección. Por otro, los «elementos de verdad y de gracia» que se encuentran por «una cuasi secreta presencia de Dios» (AG 9) dentro de las mismas tradiciones —en sus enseñanzas, ritos y modos de vida, o en sus credos, cultos y códigos de comportamiento— empujan con fuerza en la dirección contraria.

Según P.F. Knitter, aunque «el Vaticano II constituye una línea divisoria en las actitudes católicas hacia las otras fes», se mantiene «una ambigüedad residual en su concepción del exacto grado de eficacia de la verdad y la gracia dentro de las religiones»<sup>41</sup>. Según Knitter, la ambigüedad «brota de la tensión entre la voluntad salvífica de Dios y la necesidad de la Iglesia, evidente a lo largo de toda la historia del pensamiento católico»<sup>42</sup>. Habrá que examinar este dilema más adelante, cuando analicemos cómo hay que entender la «necesidad» de la Iglesia afirmada por el concilio. Por el momento podemos contentarnos con responder que para muchos teólogos

40. *Ibid.*, p. 91.

41. P.F. KNITTER, *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes toward the World Religions*, Orbis Books, Maryknoll (N.Y.) 1985, p. 124.

42. *Ibid.*

católicos la «necesidad» de la Iglesia no debe obligatoriamente excluir a priori todo valor salvífico de las otras religiones.

Una valoración equilibrada de la doctrina conciliar sobre las religiones debe ser al mismo tiempo positiva y crítica. El principal logro del concilio consiste, según K. Rahner, en haber dirigido su mirada, más allá de la cuestión de la salvación de los individuos no cristianos, hacia una relación positiva de la Iglesia con las religiones como tales. Ahora bien, aunque la salvación sobrenatural en la real autodonación de Dios a todas las personas es considerada por el concilio con gran optimismo, no se profesa explícitamente el mismo optimismo en relación con las otras religiones. Desde este punto de vista, «el problema esencial para el teólogo ha quedado abierto»; «la declaración no determina el carácter teológico de las religiones no cristianas». ¿Cómo consiguen los no cristianos la salvación, fuera o dentro de la vida de sus religiones como tales? Sus religiones, ¿son salvíficas o no? La cuestión no recibe una respuesta explícita<sup>43</sup>. Aunque mucho de lo que afirma el concilio sugiere una respuesta positiva, la conclusión no es segura.

Se han puesto de manifiesto otros límites de la doctrina conciliar sobre las religiones, y uno de ellos parece aquí particularmente pertinente. H. Maurier habla de la perspectiva fuertemente «eclesiocéntrica» de la doctrina conciliar en general, y de *Nostra aetate* en particular. Parece que la Iglesia reconoce como positivos y buenos sólo los elementos de las otras religiones que se encuentran en ella de forma sobreabundante. Los «destellos» de verdad presentes en ellas ¿deben ser puestos necesariamente en relación con la plenitud de verdad que posee la Iglesia? ¿O bien la declaración estaría dispuesta a reconocer en las otras religiones la presencia de destellos de verdad que no se encuentran en la Iglesia? El modo de pensar de la Iglesia sigue siendo «egocéntrico»<sup>44</sup>. Semejante perspectiva conduce fácilmente a la «teoría del cumplimiento», según la cual las otras religiones, por representar la búsqueda de Dios por parte de la persona humana, se vuelven obsoletas en el momento mismo en que alcanzan su cumplimiento<sup>45</sup>. Pero hay que pregun-

43. K. RAHNER, «On the Importance of the Non-Christian Religions for Salvation», en *Theological Investigations*, Darton, Longman and Todd, London 1984, vol. XVIII, pp. 288-295; cf. especialmente p. 290.

44. H. MAURIER, «Lecture de la Déclaration par un missionnaire d'Afrique», en (A.-M. Henry [ed.]) *Les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes*, Cerf, Paris 1966, pp. 119-160; cf. pp. 133-134.

45. *Ibid.*, p. 135.

tarse si el diálogo con las otras religiones que el concilio quería fomentar no presupone el reconocimiento, dentro de ellas, de valores humanos auténticos que no posee el cristianismo. Sólo en ese caso el diálogo sería posible y tendría un sentido. De hecho, el diálogo es por definición un camino con dos sentidos en el que se da y se recibe. La Iglesia del Vaticano II, ¿se muestra inclinada a recibir algo de las otras religiones<sup>46</sup>?

Por nuestra parte, en otro lugar nos hemos referido a la perspectiva «eclesiocéntrica» de la teología conciliar de las otras tradiciones religiosas como probable razón de sus límites y sus silencios con estas palabras:

«Un ejemplo es el mismo título de la declaración *Nostra aetate*, “sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas”. La cuestión que se plantea aquí directamente no es la de la relación vertical de las tradiciones religiosas de la humanidad con el misterio de Jesucristo, sino la de la relación horizontal de estas tradiciones con el cristianismo o la Iglesia. El primer planteamiento habría podido llevar al reconocimiento de una presencia escondida del misterio de Cristo en estas tradiciones y de una cierta mediación de este misterio a través de ellas; el segundo, en cambio, no conduce naturalmente en esta dirección. ¿No será ésta la razón por la que, a pesar de haber afirmado el concilio la presencia de valores y elementos positivos en estas tradiciones religiosas, no se aventura explícitamente [...] en la dirección de un reconocimiento de estas mismas tradiciones como vías legítimas de salvación para sus miembros, aunque en necesaria relación con el misterio de Cristo?»<sup>47</sup>.

Parece que el veredicto sigue siendo válido.

## II. El magisterio posconciliar

En la doctrina conciliar hay una cierta ambigüedad. Nuestra tarea consiste ahora en preguntarnos si el magisterio posconciliar ha arrojado más luz sobre la enseñanza del concilio. En particular, ¿se ha dado algún paso más en la dirección de una valoración positiva de las religiones en sí mismas? ¿Es posible que una perspectiva eclesiocéntrica demasiado estrecha haya cedido el paso a una visión más amplia, permitiendo un reconocimiento más claro del

46. *Ibid.*, pp. 139-143.

47. J. DUPUIS, *Jesucristo al encuentro de las religiones*, San Pablo, Madrid 1991, p. 135.

papel de las religiones en el plan salvífico de Dios para la humanidad? Al revisar la enseñanza oficial de la Iglesia sobre las religiones en los treinta años que nos separan del concilio, es necesario tener presentes estas y otras cuestiones ligadas a ellas. En este marco presentaremos sólo los textos clave que tienen un contenido doctrinal relevante.

### 1. El pontificado de Pablo VI

La encíclica *Ecclesiam suam* fue publicada por Pablo VI entre la segunda y la tercera sesión del Vaticano II (6 de agosto de 1964)<sup>48</sup>. Marca la aparición del «diálogo» (aquí llamado *colloquium*) en el programa de renovación de la Iglesia querido por el concilio. El papa explica que la historia de la salvación es la historia de un diálogo continuo de Dios con la humanidad; el papel de la Iglesia es el de prolongar ese diálogo. Así pues, la Iglesia se encuentra en una posición privilegiada para entablar un diálogo con el mundo entero, y puede hacerlo en cuatro niveles. Trazando círculos concéntricos y partiendo del más lejano, el papa distingue cuatro círculos, en este orden: el diálogo de la Iglesia con el mundo entero; con los miembros de las otras religiones; con las otras Iglesias cristianas y, finalmente, en el círculo más interno, el diálogo dentro de la Iglesia<sup>49</sup>. El segundo círculo «es el de los hombres, ante todo, que adoran al Dios único y sumo, al cual también nosotros adoramos», y no incluye sólo a los judíos y los musulmanes, sino también a los fieles de las grandes religiones afroasiáticas<sup>50</sup>. El papa es prudente al establecer los fundamentos y las condiciones de tal diálogo interreligioso sobre consideraciones doctrinales:

«No podemos evidentemente compartir estas varias expresiones religiosas, ni podemos permanecer indiferentes, como si todas, a su manera, fuesen equivalentes y como si autorizasen a sus fieles a no buscar si Dios mismo ha revelado la forma, exenta de todo error, perfecta y definitiva con la que Él quiere ser conocido, amado y servido;

48. Texto en AAS 56 (1964), pp. 609-659; trad. cast. en *Ocho grandes mensajes*, BAC, Madrid, 1977<sup>10</sup>, p. 310.

49. Los mismos cuatro círculos concéntricos de diálogo serán recogidos –en orden inverso– por el Concilio, en la conclusión de la constitución pastoral *Gaudium et spes* (GS 29). Este texto puede ser considerado la *magna charta* del Concilio sobre el diálogo.

50. AAS 56 (1964), pp. 654-655; trad. cast. en *Ocho grandes mensajes*, op. cit., p. 310.

todo lo contrario, por deber de lealtad, debemos manifestar nuestra persuasión de que es única la verdadera religión, y que ésta es la cristiana, y alimentar la esperanza de que sea reconocida por todos los que buscan y adoran a Dios»<sup>51</sup>.

No obstante, el papa afirma:

«No queremos negar nuestro respetuoso reconocimiento a los valores espirituales y morales de las varias confesiones religiosas no cristianas. Queremos con ellas promover y defender los ideales que pueden ser comunes [...]. En orden a estos comunes ideales, un diálogo por parte nuestra es posible, y no dejaremos de ofrecerlo allí donde con recíproco y leal respeto sea benévola mente aceptado»<sup>52</sup>.

A pesar del respeto a los valores morales y espirituales de las otras religiones, la exclusividad del cristianismo como «única religión verdadera» es inequívoca. Las distinciones y los matices introducidos por el concilio no pueden atenuar la afirmación papal de las pretensiones exclusivas del cristianismo.

Una importante ocasión para reafirmar tales pretensiones se presentó con la exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi*, que siguió al sínodo de los obispos sobre la evangelización del mundo contemporáneo, celebrado en 1974. Por razones que no es necesario explicar en este momento, el sínodo no había llegado a formular conclusiones<sup>53</sup>. Junto a otros temas referentes a la evangelización, había abordado el del diálogo interreligioso y, en relación con él, la cuestión de una valoración cristiana de las religiones no cristianas que pudiese servir como su necesario fundamento. Sobre este argumento, en el sínodo se habían expresado opiniones clarividentes y que procedían sobre todo de los obispos de Asia<sup>54</sup>. Pero

51. *Ibid.*, p. 655; trad. cast.: *ibid.*, p. 310.

52. *Ibid.*; trad. cast., *ibid.*, pp. 310-311.

53. Para un análisis del Sínodo, cf. J. DUPUIS, «Synod of Bishops 1974»: *Doctrinae and Life* 25 (1975)/5, pp. 323-348. Para la documentación del Sínodo, cf. G. CAPRILE, *Sinodo dei vescovi, 1974. Terza assemblea generale (27 settembre - 26 ottobre)*, Civiltà Cattolica, Roma 1975.

54. Merece la pena citar una declaración teológica particularmente positiva y bien articulada. El arzobispo Angelo Fernandes de Delhi (India) se expresó con estas palabras: «Una teología de las religiones del mundo requiere de nosotros [...] un pleno reconocimiento del hecho de que Dios trató en el pasado con pueblos diversos de diferentes maneras, y de que hoy sigue haciendo lo mismo. Formular una teología de las tradiciones religiosas del mundo vivas y de su significado actual en el plan de salvación universal de Dios es para nosotros un deber urgente. La tarea de esta teología será mostrar que el Señor resu-

como el sínodo no fue capaz de elaborar un documento sustancial en el que poner su propio sello, se contentó con publicar una breve «Declaración» que no decía nada de las religiones del mundo. En esta situación, se dejó al papa Pablo VI la tarea de retomar el tema en la exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi*, publicada un año después (el 8 de diciembre de 1975).

Hay que decir sin rodeos que el papa lo hizo de una forma claramente negativa, que no correspondía a muchas opiniones expresadas en el aula sinodal. Después de recordar debidamente la estima de la Iglesia a las religiones no cristianas profesada por los documentos del concilio, el papa se expresa de esta forma:

«Ni el respeto ni la estima hacia estas religiones, ni la complejidad de las cuestiones planteadas implican para la Iglesia una invitación a silenciar ante los no cristianos el anuncio de Jesucristo [...].

Aun frente a las expresiones religiosas naturales más dignas de estima, la Iglesia se funda en el hecho de que la religión de Jesús, la misma que ella anuncia por medio de la evangelización, sitúa objetivamente al hombre en relación con el plan de Dios, con su presencia viva, con su acción; hace hallar de nuevo el misterio de la Paternidad divina que sale al encuentro de la humanidad. En otras palabras, nuestra religión instauro efectivamente una relación auténtica y viviente con Dios, cosa que las otras religiones no lograron establecer, por más que tienen, por decirlo así, extendidos sus brazos hacia el cielo»<sup>55</sup>.

---

citado, que es el único mediador entre Dios y los seres humanos, y el único en cuyo nombre pueden encontrar la salvación, está presente y operante, mediante su Espíritu, no sólo en las mentes y los corazones de los que tal vez no hayan oído nunca su nombre, sino también en las manifestaciones concretas a través de las cuales, en el marco de sus tradiciones religiosas y en medio de sus comunidades religiosas, se expresa su vida religiosa. Afirmar que las prácticas religiosas de los demás, sus libros sagrados y sus prácticas sacramentales, ofrecen un canal a través del cual Cristo resucitado se encuentra con ellos no es en modo alguno una amenaza contra la unicidad de Cristo y de su mensaje. Más bien nuestra teología mostrará claramente que la unicidad del cristianismo está en esto: en que no excluye ninguna religión, sino que las abraza a todas. Las demás religiones, en las que Cristo está presente, pero escondido, pues su Espíritu actúa secretamente dentro de ellas, están destinadas a encontrar su cumplimiento en el reconocimiento explícito de aquel que es el Señor de la historia. Es desde dentro, y no desde fuera, desde donde los miembros de estas tradiciones religiosas son cuestionados por el misterio de Jesucristo». Cf. D.S. AMALORPAVADASS (ed.), *Evangelization in the Modern World*, NBCLC, Bangalore 1975, pp. 129-134, aquí: pp. 130-131.

55. Texto en AAS 68 (1976), pp. 41-42; trad. cast.: *La evangelización del mundo contemporáneo*, PPC, Madrid 1975, pp. 45-46.

La imagen de los «brazos extendidos hacia el cielo» contrapuesta al gesto de Dios que «sale al encuentro de la humanidad» en Jesucristo como respuesta a las aspiraciones humanas; la distinción entre «las expresiones religiosas naturales más dignas de estima» y la religión de Jesús, la única a través de la cual se «instaura efectivamente una relación auténtica y viviente con Dios»: todo esto muestra con claridad que el papa retoma la «teoría del cumplimiento» en su forma más clásica<sup>56</sup>. Aquí se han perdido de vista los elementos más intuitivos del concilio. Pablo VI, que con la encíclica programática *Ecclesiam suam* se había convertido en el «papa del diálogo», no dice nada, en la *Evangelii nuntiandi*, sobre el tema del diálogo interreligioso<sup>57</sup>.

56. En contraste con las afirmaciones del papa, la «comunicación» de la Federación de las Conferencias Episcopales Asiáticas (FABC) en la preparación para el sínodo (1974) había adoptado la perspectiva opuesta. Hablando de las tradiciones religiosas asiáticas, decía: «Nosotros [obispos asiáticos] las aceptamos como elementos significativos y positivos en la economía del designio salvífico de Dios [...] (n. 14); se preguntaban: «¿Cómo podemos no darles nuestra reverencia y honor? ¿Y cómo podemos no reconocer que por medio de ellas Dios ha llevado hacia él a nuestros pueblos?» (n. 15). Cf. «Evangelization in Modern Day Asia (Taipei, 22-27 April 1974)», en (G. Rosales y C.G. Arévalo [eds.]) *For All the Peoples of Asia. Federation of Asian Bishops' Conferences Documents from 1970 to 1991*, Orbis Books, Maryknoll (N.Y.) 1992, p. 14. Y añadían: «[El Señor de la historia] ha estado presente en nuestra historia, en nuestras tradiciones; a nosotros, los pueblos de Asia, nos ha conducido de formas ocultas, iluminando nuestro antiguo culto, guiando nuestras creencias tradicionales, apareciendo de formas insólitas en nuestro folklore, hablándonos en nuestras filosofías orientales. A lo largo de siglos tranquilos, nos ha atraído pacientemente hacia sí» (Declaración breve, n. 31; *ibid.*, pp. 24-25).
57. Para una valoración de la *Evangelii nuntiandi* dentro del contexto asiático, cf. J. DUPUIS, «Apōstolic Exhortation *Evangelii nuntiandi*»: *Vidyajyoti* 40 (1976), pp. 218-230, donde concluyo: «La "teoría del cumplimiento" está expuesta en su forma rígida, sin los refinamientos que la han suavizado en los últimos años gracias a un trabajo concienzudo de reflexión teológica. Los miembros de las religiones no cristianas son meros "beneficiarios de la evangelización" (EN 49ss.) y no tienen nada que comunicar a los cristianos más allá de la sinceridad de su corazón. Esta postura no está libre de inconvenientes; de hecho, en el actual contexto de pluralismo religioso hace que el diálogo se apoye sobre un fundamento vacilante y –algo que es aún más importante– funda la misión cristiana a los no cristianos sobre una base teológica que ya no es completamente convincente. De esta forma resulta que se deja sin realizar la apremiante tarea de explicar la misión, su necesidad e urgencia, en el contexto de una teología de las religiones no cristianas que si fuera más abierta pasaría mejor la prueba del encuentro con las religiones y sería por ello mejor aceptada en tierras de misión» (p. 230).

## 2. *El pontificado de Juan Pablo II*

La declaración *Nostra aetate* había puesto en la base de una concepción cristiana de la relación de la Iglesia con las religiones del mundo un doble elemento común existente entre todas las personas y todos los pueblos: por una parte, el común origen en Dios; por otra, el común destino en Dios, conforme al plan divino de salvación para la humanidad (NA 1). Tal plan, como sugería el concilio, era realizado por Dios en Jesucristo. Ahora bien, a este respecto faltaba toda referencia a la presencia y la acción universal del Espíritu de Dios entre los seres humanos en las diversas épocas. Es bien sabido que el concilio Vaticano II redescubrió progresivamente y subrayó cada vez más en sus documentos la economía universal del Espíritu de Dios<sup>58</sup>. Aunque la pneumatología de la constitución *Lumen gentium* quedó poco desarrollada incluso en la redacción final del documento, el Espíritu de Dios entró vigorosamente en la constitución pastoral *Gaudium et spes*. Esta constitución concibe de forma característica el Espíritu de Dios como presencia activa en todo el mundo, no sólo ni primariamente en las aspiraciones religiosas de los seres humanos, sino también en los valores humanos que éstos buscan unánimemente, como la justicia y la solidaridad, la paz y la armonía (GS 32, 38, 39, etcétera). De la influencia del Espíritu en la vida religiosa de las personas se habla de forma más accidental (GS 15, 37, 41, etcétera). La exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi* del papa Pablo VI no contiene ninguna referencia al Espíritu Santo en relación con la vida religiosa de los no cristianos; en este documento se alude sólo al Espíritu como «agente principal de la evangelización» que estimula a la Iglesia y la capacita para cumplir su misión (EN 75).

Se puede decir que la aportación singular del papa Juan Pablo II a una «teología de las religiones» consiste en el énfasis con que afirma la presencia operante del Espíritu de Dios en la vida religiosa de los no cristianos y en sus tradiciones religiosas. Las citas de algunos textos clave servirán para clarificar este punto.

Ya en su primera encíclica, la *Redemptor hominis* (4 de marzo de 1979), el papa ve en la «creencia firme» de los no cristianos un «efecto [...] del Espíritu de verdad», y se pregunta:

---

58. He presentado el descubrimiento progresivo del Espíritu Santo en las sesiones conciliares en *Jesucristo al encuentro de las religiones*, op. cit., pp. 218-228.

«¿No sucede quizá a veces que la creencia firme de los seguidores de las religiones no cristianas –creencia que es efecto también del Espíritu de verdad, que actúa más allá de los confines visibles del Cuerpo Místico– haga quedar confundidos a los cristianos, muchas veces dispuestos a dudar en las verdades reveladas por Dios y proclamadas por la Iglesia» (RH 6)<sup>59</sup>.

Dada la acción universal del Espíritu dentro y fuera de la Iglesia, el papa puede hacer ver lo que une a todas las religiones entre sí: son «otros tantos reflejos de una única verdad», caminos diferentes hacia una única meta:

«Justamente los Padres de la Iglesia veían en las distintas religiones como otros tantos reflejos de una única verdad, “como gérmenes del Verbo” [cf. AG 11; LG 17], los cuales testimonian que, aunque por diversos caminos, está dirigida, sin embargo, en una única dirección la más profunda aspiración del espíritu humano, tal como se expresa en la búsqueda de Dios y al mismo tiempo en la búsqueda, mediante la tensión hacia Dios, de la plena dimensión de la humanidad, es decir, del pleno sentido de la vida humana» (RH 11)<sup>60</sup>.

Por ello «la actitud misionera comienza siempre con un sentimiento de profunda estima frente a lo que “hay en el hombre” (Jn 2,25), por lo que él mismo, en lo íntimo de su espíritu, ha elaborado respecto a los problemas más profundos e importantes; se trata de respeto por todo lo que en él ha obrado el Espíritu, que “sopla donde quiere” (Jn 3,8)» (RH 12)<sup>61</sup>.

Jn 3,8 es un texto que aparece con frecuencia en los escritos del papa. Otro es Rm 8,26, donde Pablo habla del Espíritu Santo que ora en nosotros. El papa aplica las palabras de Pablo a toda oración auténtica, tanto si la hacen los cristianos como los no cristianos:

«Lo que parece igualar y unir al mismo tiempo, de forma particular, a cristianos y creyentes de otras religiones es el reconocimiento de la *necesidad de la oración* como expresión de la espiritualidad del hombre orientada hacia el Absoluto. Incluso cuando para algunos es el Gran Desconocido, sigue siendo siempre, sin embargo, en realidad el mismo Dios viviente. Alimentamos la esperanza de que dondequiera que se abra el espíritu humano en oración a este Dios desconocido se

59. Texto en AAS 71 (1979), pp. 257-347; trad. cast. en *Encíclicas de Juan Pablo II*, Edibesa, Madrid 1993, pp. 1-102, aquí: pp. 19-20.

60. *Ibid.*, p. 33.

61. *Ibid.*, p. 37.

percibirá un eco del mismo Espíritu, quien, conociendo los límites y la debilidad de la persona humana, ora él mismo en nosotros y en nuestro nombre, “intercediendo por nosotros con gemidos inenarrables” (Rm 8,26). La intercesión del Espíritu de Dios que ora en nosotros es para nosotros fruto del ministerio de la redención realizada por Cristo, en la cual el amor universal del Padre se ha manifestado al mundo»<sup>62</sup>.

De estos textos surge gradualmente una única enseñanza: el Espíritu Santo está presente y operante en el mundo, en los miembros de las otras religiones y en las mismas tradiciones religiosas. La oración auténtica (aunque se dirija a un Dios aún desconocido), las virtudes y los valores humanos, los tesoros de sabiduría escondidos en las tradiciones religiosas, el verdadero diálogo y el auténtico encuentro entre sus miembros, son también frutos de la presencia activa del Espíritu.

No debemos omitir una referencia al importante discurso pronunciado por el papa Juan Pablo II a los miembros de la Curia romana el 22 de diciembre de 1986. La alocución está totalmente dedicada al acontecimiento de la Jornada mundial de oración por la paz, que se había celebrado en Asís dos meses antes (el 27 de octubre de 1986)<sup>63</sup>. El papa explica el significado de este acontecimiento, hace ver que constituye una prolongación y una aplicación concretas de las enseñanzas del Vaticano II, e indica los fundamentos teológicos<sup>64</sup>. La estructura general del discurso —la unidad de la raza humana en la creación y en la redención, y su consiguiente unidad de origen y de destino— está tomada de los documentos del Vaticano II (cf. NA 1), aunque estos temas son objeto de un desarrollo ulterior. El discurso habla de un «misterio de unidad» que

62. «Por el desarrollo de Asia en solidaridad internacional», *Mensaje* de Juan Pablo II a los pueblos de Asia (Manila, 21 de febrero de 1981), n. 4. Texto en *AAS* 73 (1981), pp. 391-398; trad. cast. en *Ecclesia* n. 2021 (1981), pp. 302-303.

63. Los textos de la Jornada de oración por la paz fueron publicados por la comisión pontificia «Justitia et Pax», *Assisi: Giornata mondiale di preghiera per la pace (27 Ottobre 1986)*, Tipografia Poliglotta Vaticana, Città del Vaticano, 1987 (trad. cast. en *Ecclesia* n. 2292 [1986], pp. 1538-1547). El texto del discurso del papa a los miembros de la Curia romana (22 de diciembre de 1986) se encuentra en *Ecclesia* n. 2302 (1987), pp. 71-75.

64. Cf. J. DUPUIS, «World Religions in God's Salvific Design in John Paul II's Discourse to the Roman Curia (22 December 1986)»: *Seminarium* 27 (1987), pp. 29-41.

une a todos los pueblos, por muy diversas que puedan ser las circunstancias de sus vidas: «Las diferencias son un elemento menos importante respecto a la unidad, que, en cambio, es radical, básica y determinante» (n. 3).

Pero hay un punto en el que el papa se expresa, como en los documentos antes citados, más claramente que cualquiera de los documentos conciliares: la presencia activa del Espíritu Santo en la vida religiosa de los miembros de las otras tradiciones religiosas. Después de haber observado que en Asís todos los participantes habían orado por la paz según sus respectivas identidades religiosas, y en la búsqueda de la verdad, el papa observa que se había producido, a pesar de ello, una «manifestación admirable de aquella unidad que nos une por encima de las diferencias y las divisiones para todos conocidas». Él la explica del modo siguiente:

«Toda oración auténtica se encuentra bajo la influencia del Espíritu Santo, “que intercede por nosotros con insistencia”, “porque ni siquiera sabemos qué es conveniente pedir”, pero Él pide por nosotros, “con gemidos inenarrables”, y Él, que escudriña los corazones, sabe cuáles son los deseos del Espíritu [cf. Rm 8,26-27]. Podemos mantener, en efecto, que toda oración auténtica es suscitada por el Espíritu Santo, el cual está misteriosamente presente en el corazón de todo hombre» (n. 11)<sup>65</sup>.

Pero el texto más explícito sobre la economía del Espíritu se encuentra en la encíclica dedicada a él, la *Dominum et vivificantem* (18 de mayo de 1996). Aquí el papa menciona explícitamente la actividad universal del Espíritu Santo antes del tiempo de la economía cristiana y, hoy, fuera de la Iglesia<sup>66</sup>. Antes del tiempo de la economía cristiana la actividad del Espíritu estaba ordenada a Cristo en virtud del plan salvífico divino. Fuera de la Iglesia, hoy,

65. El texto hace referencia –pero formulándolo con más claridad– a lo que el papa había dicho anteriormente en el citado mensaje a los habitantes de Asia (21 de febrero de 1981); trad. cast. en *Ecclesia* n. 2302 (1987), p. 75.

66. El decreto *Ad gentes* del Vaticano II había notado ya la actividad del Espíritu en el mundo antes del acontecimiento Cristo: «El Espíritu Santo obraba ya, sin duda, en el mundo antes de que Cristo fuera glorificado» (AG 4); entre otras referencias se menciona (en una nota) a san León Magno, que escribió: «Cuando el día de Pentecostés el Espíritu Santo llenó a los discípulos del Señor, no fue esto como iniciación de un oficio, sino añadidura de una dádiva, ya que los patriarcas y los profetas y los sacerdotes y todos los santos que vivieron en tiempos anteriores fueron vivificados por la santificación del mismo Espíritu [...], aunque no con la misma medida de dones» (*Sermo* 76; PL 54, cols. 405-406).

se deriva del acontecimiento salvífico que se ha realizado en él. Así, el papa explica de esta forma el contenido cristológico y la dimensión pneumatológica de la gracia salvífica:

«No es posible limitarse a los dos mil años transcurridos desde el nacimiento de Cristo. *Hay que mirar atrás*, comprender toda la acción del Espíritu Santo aún antes de Cristo: *desde el principio*, en todo el mundo y, especialmente, en la economía de la Antigua Alianza. En efecto, esta acción en todo lugar y tiempo, más aún, en cada hombre, se ha desarrollado según el plan eterno de salvación, por el cual está íntimamente unida al misterio de la encarnación y de la redención, que a su vez ejerció su influjo en los creyentes en Cristo que había de venir. [...] Por tanto, la gracia lleva consigo una característica cristológica y a la vez pneumatológica que se verifica sobre todo en quienes explícitamente se adhieren a Cristo [...].

Pero [...] debemos mirar más abiertamente y caminar “hacia el mar abierto”, conscientes de que “el viento sopla donde quiere” [...] [cf. Jn 3,8]. El concilio Vaticano II, centrado sobre todo en el tema de la Iglesia, nos recuerda la acción del Espíritu Santo incluso “*fuera del cuerpo visible de la Iglesia*”. Nos habla justamente de “*todos los hombres de buena voluntad, en cuyo corazón obra la gracia de modo invisible* [cf. LG 16]. Cristo murió por todos [cf. Rm 8,32], y la vocación suprema del hombre en realidad es una sola, es decir, la divina. En consecuencia, debemos creer que el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de que, en la forma de sólo Dios conocida, se asocien a este misterio pascual” [GS 22]» (DV 53)<sup>67</sup>.

El tema de la presencia y la actividad universal del Espíritu aparece de nuevo en la carta encíclica *Redemptoris missio* (7 de diciembre de 1990). El texto afirma con gran claridad que la presencia del Espíritu no alcanza sólo a los individuos, sino a las mismas tradiciones religiosas:

«El Espíritu se manifiesta de modo particular en la Iglesia y en sus miembros; sin embargo, su presencia y acción son universales, sin límite alguno ni de espacio ni de tiempo. [...] El Espíritu [...] está en el origen mismo de la pregunta existencial y religiosa del hombre, la cual surge no sólo de situaciones contingentes, sino de la estructura misma de su ser. La presencia y la actividad del Espíritu no afectan únicamente a los individuos, sino también a la sociedad, a la historia, a los pueblos, a las culturas y a las religiones» (RM 28)<sup>68</sup>.

67. Texto en AAS 78 (1986), pp. 809-900; trad. cast. en *Encíclicas de Juan Pablo II*, Edibesa, Madrid 1993, pp. 349-490, aquí: pp. 450-451.

68. Texto en AAS 83 (1991), pp. 249-340; trad. cast. en *Encíclicas de Juan Pablo II*, Edibesa, Madrid 1993, pp. 711-863, aquí: pp. 759-760.

Ahora bien, si se nos pregunta si el reconocimiento de la presencia activa del Espíritu de Dios no sólo en los miembros de las otras tradiciones religiosas, sino en las mismas tradiciones, ejerce un influjo positivo en la aproximación de la encíclica al significado y al valor salvífico de éstas, la respuesta sigue indeterminada. Todo lo que la encíclica se atreve a decir a este respecto está contenido en dos frases. Por un lado, afirma que la salvación en Cristo es accesible a los que se encuentran fuera de la Iglesia «en virtud de la gracia que, aun teniendo una misteriosa relación con la Iglesia, no les introduce formalmente en ella, sino que los ilumina de manera adecuada en su situación interior y ambiental» (RM 10). Por otro, aunque se subraya la «mediación única y universal» de Cristo, el documento reconoce la posibilidad, en el orden de la salvación, de «mediaciones parciales de cualquier tipo» con estas palabras: «Aun cuando no se excluyan mediaciones parciales, de cualquier tipo y orden, éstas sin embargo cobran significado y valor *únicamente* por la mediación de Cristo y no pueden ser entendidas como paralelas y complementarias» (RM 5). No está claro si entre las «mediaciones parciales» contempladas en este texto están incluidas, para beneficio de los miembros de las otras religiones, las tradiciones a las que pertenecen.

De hecho, a pesar de la repetida afirmación de la presencia del Espíritu Santo de Dios en las tradiciones religiosas, en algunos pronunciamientos recientes el papa Juan Pablo II retoma la «teoría del cumplimiento» de una forma que recuerda el juicio sobre las religiones no cristianas pronunciado por Pablo VI en la *Evangelii nuntiandi* (53). Así, en la carta apostólica *Tertio millennio adveniente* (10 de noviembre de 1994), el papa escribe:

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

En Cristo la religión ya no es un “buscar a Dios a tientas” [cf. Hch 17,27], sino una *respuesta de fe* a Dios que se revela [...]. *Cristo es el cumplimiento del anhelo de todas las religiones del mundo y, por ello mismo, es su única y definitiva culminación*» (n. 6)<sup>69</sup>.

Este texto visualiza el cumplimiento de las otras religiones en Jesucristo y en el cristianismo como una autocomunicación de Dios en su Hijo encarnado en respuesta a la universal búsqueda humana de Dios que encuentra expresión en las tradiciones religiosas; en otras palabras, como encuentro entre la revelación y la gracia divinas, por un lado, y las aspiraciones religiosas naturales de la humanidad, por otro. Parece que esto no deja ningún lugar para el reconocimiento, en las otras tradiciones religiosas, de una primera iniciativa divina, aunque incompleta, hacia los seres humanos, ni para la atribución a tales tradiciones de un papel positivo en el misterio de la salvación de sus seguidores.

En cambio, nos acercamos más que nunca a tal afirmación en un documento publicado conjuntamente por el Pontificio Consejo para el Diálogo Interreligioso y la Congregación para la Evangelización de los Pueblos, titulado «Diálogo y anuncio. Reflexiones y orientaciones sobre el diálogo interreligioso y el anuncio del Evangelio de Jesucristo» (19 de mayo de 1991)<sup>70</sup>. Este documento incluye una sección completa dedicada a una «Aproximación cristiana a las tradiciones religiosas» (nn. 14-32), que es una primicia entre los documentos de la Iglesia dedicados a los miembros de las otras religiones y a sus tradiciones. Hacia el final de esa sección, el documento contiene un importante párrafo que, a propósito del papel desempeñado por las tradiciones religiosas en la salvación en Jesucristo, va más allá de todo lo que se había dicho previamente en los documentos de la Iglesia:

«De este misterio de unidad<sup>71</sup> deriva el hecho de que todos los hombres y mujeres que son salvados participan, aunque de modo diferente, en el mismo misterio de la salvación en Jesucristo por medio de su Espíritu. Los cristianos son conscientes de ello gracias a su fe, mientras que los demás desconocen que Jesucristo es la fuente de su sal-

69. Texto en AAS 87 (1995), pp. 8-9; trad. cast.: *Carta apostólica Tertio millennio adveniente*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1994, pp. 8-10.

70. PONTIFICIO CONSEJO PARA EL DIÁLOGO INTERRELIGIOSO, «Diálogo y anuncio», *Ecclesia* n. 2547 (1991), pp. 1437-1454.

71. Los números 27-28 hacen referencia al «misterio de unidad» del que ya había hablado Juan Pablo II en el discurso a la Curia romana en 1986 (cf. *supra*, p. 257, nota 63).

vación. El misterio de la salvación los toca por vías que sólo Dios conoce, mediante la acción invisible del Espíritu de Cristo. *A través de la práctica de lo que es bueno en sus propias tradiciones religiosas*, y siguiendo los dictámenes de su conciencia, los miembros de las otras religiones responden positivamente a la invitación de Dios y reciben la salvación en Jesucristo, aun cuando no lo reconozcan como su salvador (cf. AG 3, 9 y 11)» (n. 29)<sup>72</sup>.

La afirmación es indudablemente prudente —no sin razón, si se tienen en cuenta las circunstancias y el contexto en que fue escrita<sup>73</sup>—. No obstante, parece que se abre tímidamente, por primera vez, una puerta para el reconocimiento, por parte de la autoridad de la Iglesia, de una «mediación parcial» de las tradiciones religiosas en la salvación de sus miembros. Al parecer, con tal declaración se está realizando definitivamente el paso de la «teoría del cumplimiento» a la de una presencia activa del misterio de Jesucristo en las mismas tradiciones<sup>74</sup>.

El objetivo del presente panorama del concilio Vaticano II y del magisterio posconciliar ha sido mostrar que la doctrina de la Iglesia no es monolítica ni uniforme. Entre los diferentes documentos es posible encontrar distintas implicaciones y matices semánticos diferentes. No es siempre fácil establecer el significado o el alcance exactos de cada una de las declaraciones o afirmaciones. En cualquier caso, de lo que acabamos de exponer podemos sacar las siguientes conclusiones.

Los textos conciliares pertinentes muestran, sin querer tomar posición sobre cuestiones doctrinales controvertidas, una apertura hacia las otras tradiciones religiosas que no tiene precedentes en

72. PONTIFICIO CONSEJO PARA EL DIÁLOGO INTERRELIGIOSO, «Diálogo y anuncio», *op. cit.*, p. 1442.

73. Para un estudio crítico y un resumen de la génesis de este documento, así como para una comparación entre la encíclica *Redemptoris missio* y «Diálogo y anuncio», cf. J. DUPUIS, «A Theological Commentary: Dialogue and Proclamation», en (W.R. Burrows [ed.]) *Redemption and Dialogue*, Orbis Books, Maryknoll (N.Y.) 1993, pp. 119-158. También ID., «Dialogue and Proclamation in Two Recent Documents», en (Pontificio Consejo para el Diálogo Interreligioso) *Bulletin* n. 80; 27 (1992)/2, pp. 165-172.

74. El reciente documento de la Comisión Teológica Internacional titulado «El cristianismo y las religiones» (1996) no es objeto de estudio en este capítulo porque no forma parte del magisterio de la Iglesia. Haremos referencia ocasionalmente a él en la segunda parte de este trabajo. El texto de este documento ha sido publicado en italiano en *Civiltà Cattolica* n. 3518; 148 (1997)/1, pp. 146-183.

los anteriores documentos oficiales de la Iglesia. Aunque no se reconoce nunca formalmente que las otras tradiciones religiosas sean canales de salvación para sus miembros de acuerdo con la providencia de Dios en Jesucristo, parece que el concilio avanza implícitamente en esta dirección cuando reconoce que en ellas no existen sólo valores humanos positivos, sino también elementos «de verdad y de gracia», que son como una presencia escondida en esas tradiciones de la acción de Dios.

Por lo que respecta al magisterio posconciliar, se caracteriza por una cierta ambigüedad. Aunque parece que Pablo VI se atuvo a la «teoría del cumplimiento» tal como se había entendido tradicionalmente antes del concilio, Juan Pablo II, sobre todo por su énfasis en la universalidad de la presencia activa del Espíritu de Dios y de Cristo en las mismas tradiciones religiosas, parece más positivo y muestra una inclinación más fuerte hacia una perspectiva más amplia, sin ir claramente más allá de la concepción preconciliar del cumplimiento. Sólo un reciente documento oficial del Vaticano permite afirmar prudentemente que la gracia y la salvación de Dios en Jesucristo llegan a los no cristianos dentro y por medio de la «práctica sincera» de sus tradiciones religiosas.

Hasta aquí, y no más allá, nos permite llegar la doctrina oficial. La última tarea de la parte histórica de este trabajo será la de mostrar que el debate teológico que ha continuado, sobre todo después del concilio, entre los cristianos en general, es en efecto mucho más amplio y variado que lo expuesto hasta aquí, y de hecho incluye algunas posiciones extremas. Así pues, antes de poder trazar una perspectiva definida para un tratamiento sintético de una «teología del pluralismo religioso» es necesario examinar todo el abanico de las opiniones sostenidas en el debate que tiene lugar actualmente.