HISTORIA SALUTIS
Serie de monografías de Teología dogmática

# LA SALVACION EN LAS RELIGIONES NO CRISTIANAS

Por
PRUDENCIO DAMBORIENA

# LA SALVACIÓN
## EN LAS
# RELIGIONES NO CRISTIANAS

POR

PRUDENCIO DAMBORIENA, S. I.

PROFESOR EN LAS FACULTADES TEOLÓGICAS DE LA UNIVERSIDAD SAINT LOUIS (MISSOURI, USA) Y DE LA UNIVERSIDAD PONTIFICIA COMILLAS (MADRID)

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

MADRID • MCMLXXIII

© Biblioteca de Autores Cristianos, de La Editorial Católica, S. A. Madrid 1973.

Imprimi potest: A. Muñoz Priego, Praep. Prov. Baet. Imprimatur: Antonius Pérez, Vic. gen. Granatae, 23 febr. 1973

Depósito legal M 11698-1973

ISBN 84-220-0424-0

Impreso en España. Printed in Spain.

# *INDICE GENERAL*

*Págs.*

PRESENTACIÓN ..... XI
VOLÚMENES PUBLICADOS ..... XVII
BIBLIOGRAFÍA ..... XIX

**Introducción** ..... 3

PARTE PRIMERA

*EL PROBLEMA EN SU PERSPECTIVA HISTORICA*

CAPITULO 1.—**Los Padres de la Iglesia y las religiones no cristianas** ..... 19

Los apologetas y su influjo.—Los alejandrinos.—Las valoraciones negativas en los Padres.—San Agustín y su escuela.—Gregorio Nacianceno y Juan Crisóstomo.—La herencia de los Padres.

CAPITULO 2.—**La confrontación del cristianismo con el islam** ..... 54

Los esfuerzos diplomáticos y militares.—Intentos misioneros y búsqueda del martirio.—La aportación de la escuela dominicana.—La posición de Raimundo Lulio.—Crisis conciliarista e irenismo.—El humanismo renacentista.—El interés por el islam en el siglo XVI.

CAPITULO 3.—**La era de los descubrimientos y su nueva problemática** ..... 100

Las religiones de América ante los primeros misioneros.—La aportación de la teología ibérica y sus limitaciones.—Los intentos de adaptación misional en América.—Las misiones en Asia.—La actitud de San Francisco Javier.—La posición de los misioneros de las órdenes mendicantes.—Los métodos de adaptación.—El figurismo chino jesuítico.—Valoración del método de acomodación.

CAPITULO 4.—**El protestantismo y su valoración de las religiones no cristianas** ..... 150

Los reformadores.—Los grupos radicales de la Reforma.—La ortodoxia protestante.—Presbiterianos y congregacionalistas.—El pietismo.—El protestantismo liberal y el deísmo inglés.—El protestantismo liberal y la filosofía de la Ilustración.—Las formas clásicas del protestantismo liberal.—Las religiones no cristianas y el protestantismo del siglo XX.—Teología dialéctica y religiones no cristianas.—El influjo de Barth.—La escuela de H. Kraemer.—El luteranismo ortodoxo de Althaus.—El fundamentalismo.—El ala izquierda del protestantismo contemporáneo.—La tesis de Van Leeuwen.

Págs.

La «teología» de la «muerte de Dios».—La búsqueda de posiciones moderadas.—Anglicanos y metodistas.—El Consejo Mundial del as Iglesias.

CAPITULO 5.—**La actual controversia intracatólica sobre el valor de las religiones no cristianas** ..... 237

La teoría de Billot y la polémica en torno a ella.—La obra clásica de Capéran.—El nuevo interés por el problema y la aportación de Daniélou.—La teoría del cristianismo anónimo.—La prehistoria de la teoría.—El nacimiento de la teoría de K. Rahner.—Historia especial e historia general de la salvación en Schlette.—La Iglesia como medio extraordinario de salvación en Küng.—El Cristo desconocido según Panikkar. Otros seguidores de la teoría del cristianismo anónimo.

PARTE SEGUNDA

*EL PROBLEMA TEOLOGICO CONSIDERADO EN SI MISMO*

CAPITULO 6.—**Presupuestos teológicos** ..... 301

El monoteísmo en las grandes religiones no cristianas.—El concepto de revelación.—La actitud de la Iglesia frente a la ambivalencia de las religiones no cristianas.—Las reservas frente a la teoría del «cristianismo anónimo».—Las respuestas de los defensores de la teoría.—Programa de trabajo en orden a la solución.

CAPITULO 7.—**La doctrina de la Sagrada Escritura**.... 344

Doctrina del Antiguo Testamento.—El Nuevo Testamento.—San Pablo y el mundo pagano.—Fe y salvación según San Pablo.—El discurso de Pablo en Atenas.

CAPITULO 8.—**Práctica y magisterio de la Iglesia**..... 386

La evangelización de los pueblos bárbaros.—Los primeros contactos medievales con el Extremo Oriente.—La era de los grandes descubrimientos.—La era colonial.—El final de la era colonial.—La reflexión doctrinal durante el siglo XX.—El concilio Vaticano II y Pablo VI.

CAPITULO 9.—**Razones teológicas**..... 432

La Iglesia, «pequeña grey».—El principio «Fuera de la Iglesia no hay salvación».—El ofrecimiento del mensaje salvífico y la aceptación del hombre.—La divinización del mundo por la redención.—La salvación de la inmensa mayoría de los infieles.—El nuevo concepto de fe.—Los presupuestos especulativos.

**Conclusión**..... 508

INDICE BÍBLICO..... 523

INDICE DE NOMBRES..... 526

PARA el Comité de dirección de *Historia salutis* ha sido siempre motivo de alegría poder presentar al público un nuevo volumen de la serie. En esta ocasión, sin embargo, lo que hubiera sido la alegría normal del progreso de nuestra serie se ve velado por la triste circunstancia del fallecimiento del autor de esta monografía. El 8 de julio de 1972, el R. P. Prudencio Damboriena moría en San Sebastián, tras una breve enfermedad, que su vitalidad y simpatía desbordantes hacían totalmente imprevisible. Quedaba así tronchada una vida de servicio y entrega a la Iglesia, cuando el P. Damboriena se hallaba en plenitud de fuerzas y en la madurez de su preparación científica*.

El P. Damboriena nos dejaba, además del testimonio límpido de su vida, como última herencia, el original de la obra que hoy publicamos. El lo había elaborado cariñosamente para nuestra serie, no sólo por su convicción de la necesidad de una dogmática moderna completa en la que deseaba colaborar por motivos apostólicos, sino también porque el tema de este volumen afectaba a las dimensiones más profundas de su vida.

La trayectoria de su vida estuvo muy pronto sellada por una temprana vocación misionera que permaneció siempre viva en su alma, a lo largo de las circunstancias más diversas. Su primer contacto con la India—el comienzo, por tanto, de la realización de esa vocación—tuvo lugar en 1937, cuando el P. Damboriena contaba veinticuatro años. El principio de la década de 1940 lo encuentra ya en China: en Peking y Shangai realiza sus estudios teológicos (los filosóficos, iniciados en Bélgica, los había concluido en la India, concretamente en Shembaganur y Bombay); muy poco después, en una primera etapa de tres años (1945-1948), da comienzo a su profesorado en el Seminario Mayor de Süancheng (Wuhu, China). Pasa a continuación a Roma para doctorarse en la Facultad de Historia eclesiástica de la Pontificia Universidad Gregoriana con una tesis sobre *Etapas y métodos de penetración protestante en China* (1951).

* El R. P. Prudencio Damboriena y Echabide, S. I., había nacido en Echalar (Navarra) el 27 de septiembre de 1913.

Mientras tanto, las circunstancias políticas habían asolado la esperanzadora situación de la Iglesia católica en China. Las mismas circunstancias hacían imposible su vuelta a aquel inmenso y amado país. Tras un breve intervalo en el Union Theological Seminary de la Columbia University de Nueva York—el gran centro del protestantismo liberal norteamericano—y en Filipinas (la estancia en Filipinas va unida a su colaboración en el proyecto de una Facultad teológica china en el exilio, que la prolongación de las circunstancias adversas hizo languidecer y morir), el P. Damboriena vuelve a Roma.

Su vocación misionera mantiene continuidad y fidelidad a sí misma en una nueva forma. En los cuadros de la Facultad de Misionología de la Pontificia Universidad Gregoriana, Facultad de la que será profesor durante nueve años (1954-1963) y decano desde 1958, se dedicará al estudio y a la investigación de los grandes problemas teóricos de las misiones. A los tiempos de su decanato pertenece una honda reorganización del plan de estudios de la Facultad de Misionología.

Su vida adquiere desde entonces una profunda unidad interna, que se mantendrá inconmovible hasta el final en los diversos escenarios de su actividad docente. Esta actividad suya se desarrolló en sitios muy diversos: desde el lejano Seminario de Süancheng, pasando por el intento de la Facultad teológica china en el exilio (Bagio, en Filipinas) y su docencia romana en la Pontificia Universidad Gregoriana hasta 1963; después, la Universidad Javeriana de Bogotá y la Facultad de Teología de la Universidad de St. Mary (EE. UU.); finalmente, en los últimos años, dividía su actividad académica entre St. Louis (EE. UU.) y la Universidad Pontificia Comillas, en Madrid, con esporádicos cursos en la Facultad de Teología de la Universidad de Deusto (Bilbao) [1].

El campo de sus preocupaciones teológicas, al que se acercaba con certera visión de historiador, permanece siempre el mismo. Estaba determinado por su vocación misionera—de ahí su dedicación a los temas misionológicos—y por una preocupación que aflora ya en su tesis doctoral de historia eclesiástica [2]: la incidencia del protestantismo en la actividad misional de la Iglesia; esta segunda dimensión de sus centros de atención le lleva a un creciente interés por el ecumenismo, tema al que consagró la mayor parte de su producción científica [3].

[1] Su actividad, sin embargo, no se reducía a la docencia. Además de sus publicaciones científicas (reseñamos las principales de ellas en la nota 3), el padre Damboriena trabajó intensamente como consultor de la Sagrada Congregación del Concilio (fue nombrado en 1958), del CELAM y del Secretariado Nacional de Ecumenismo de España. Era también consiliario de los «Christophers», en Nueva York.



En ambos temas—la misionología y el ecumenismo—su autoridad fue reconocida universalmente. A pesar de las dificultades psicológicas que la figura de un teólogo español podría haber suscitado en ambientes norteamericanos, especialmente tratándose de estas materias, fue invitado por el centro teológico luterano más prestigioso de los Estados Unidos, el Concordia Seminary de St. Louis, para dictar un curso, cuyo título era precisamente «Misionología y ecumenismo». Era la primera vez, en los ciento veinticinco años de historia de aquel centro protestante, que se invitaba a enseñar en él a un profesor católico.

Igualmente cuando una fundación de «Los Angeles Times» puso a disposición de un grupo de teólogos una gran suma para que, a través de la poderosa casa editorial «The World Publishing Co.», prepararan una monumental «Catholic Theological Encyclopedia», el único teólogo extranjero que formaba parte del consejo de dirección del proyecto—junto con personalidades como el conocido teólogo protestante Jaroslav Pelikan, profesor de Historia eclesiástica en la Universidad de Yale—era el P. Damboriena. Dentro del Comité, el P. Damboriena tenía el cargo de director de la sección de Teología pastoral. De la magnitud del proyecto dará idea el hecho de que previamente a la Enciclopedia misma, que había de constar de 30 volúmenes, comenzó a publicarse un «Corpus Instrumentorum» que preveía la edición de 160 monografías de una amplitud entre las 200 y 300 páginas y con un ritmo de edición de 40 volúmenes al año, con las que más tarde se constituirían los artículos fundamentales de la Enciclopedia. Pre-

[2] Ya nos hemos referido a ella. Publicó unos «excerpta» con el título *Etapas, métodos y resultados de la penetración protestante en China* (Roma 1956).

[3] Recordemos: *La setta avventista* (Roma 1957); *Fe Católica e Iglesias y Sectas Protestantes* (Madrid 1961); *El Protestantismo en la América Latina* (Madrid 1963); *Tongues as of Fire. Pentecostalism in contemporary Christianity* (Washington 1969) (esta última obra fue «best seller» en los Estados Unidos y formaba parte de un gigantesco proyecto al que nos referiremos en seguida).

cialmente la obra del P. Damboriena sobre Pentecostalismo —a la que nos hemos referido en la nota 3—apareció como una de las monografías del «Corpus Instrumentorum».

Un espíritu abierto a estas preocupaciones no podía ser insensible a la más reciente problemática que afecta a toda la concepción de la misión de la Iglesia. Las recientes discusiones sobre el valor salvífico de las religiones no cristianas, apenas aparecieron, despertaron su más vivo interés, que le hizo seguir, paso a paso, el desarrollo de la controversia. De ella se ocupó repetidamente en su docencia académica en España y en los Estados Unidos. No en vano había tenido contacto personal con las grandes religiones asiáticas ya desde su juventud (poseía, por tanto, una experiencia vivida que, muchas veces, falta a quienes elaboran teorías) y había dedicado largos años al estudio de las grandes cuestiones de la teología misionera. Fruto de esta atención a un problema esencial para la Iglesia de nuestros días es la presente monografía. Por otra parte, nuestra serie se amplía con un tratado teológico, nuevo en el más estricto sentido de la palabra, que no puede faltar en una dogmática posconciliar, ya que su contenido corresponde a la temática del concilio Vaticano II, especialmente en su declaración *Nostra aetate*, sobre la relación de la Iglesia con las religiones no cristianas.

Con criterio acertado, el autor cree que no es posible abordar el tema teológico que constituye el objeto de esta monografía sin hacer previamente su historia. De ahí la nítida división de la obra en dos partes. La primera se ocupa de la historia del problema, reseñando los períodos históricos fundamentales que permiten captar la valoración que el cristianismo ha hecho de las religiones no cristianas. La parte histórica se extiende hasta nuestros días, recogiendo así la controversia teológica más reciente sobre lo que se ha llamado «el cristianismo anónimo» (c.5). Esta historia del problema no habría sido completa si no hubiera tenido en cuenta la posición del protestantismo frente a las religiones no cristianas; a ello se dedica un amplio capítulo (c.4). La segunda parte de la obra se consagra al estudio del problema teológico en sí mismo desde todos los puntos de vista: positivo y especulativo. Unas conclusiones sobrias y realistas, que evitan los dos extremos: de no querer definirse o de querer resolverlo todo, dada la



complejidad de cuestiones planteadas muy recientemente, cierran esta monografía que hoy presentamos.

La muerte inesperada del autor hizo llegar a nosotros su original ya terminado, pero al que el autor pretendía dar una última mano, esa última mano que cuida los detalles finales de un libro que se edita. Lamentamos que no haya sido posible que fuera el autor mismo, cargado de experiencia y conocimiento del tema, el que lo hiciera. El P. Pozo, como miembro del Comité de dirección, tomó el manuscrito a su cargo e hizo su preparación para la imprenta. Pero ha sido la valiosa colaboración del R. P. Jesús López-Gay, S.I., actual decano de la Facultad de Misionología de la Pontificia Universidad Gregoriana—sucesor, por tanto, mediato del P. Damboriena en ese cargo—, decisiva para llevar a término la edición de esta obra. El P. López-Gay aceptó sobre sus hombros la tarea de resolver las dudas que el manuscrito pudiera presentar, buscando en todo la fidelidad al pensamiento del autor; de completar algunas citas que la muerte impidió al autor dejar totalmente acabadas y de realizar la corrección de pruebas. Queremos expresar aquí nuestra gratitud al R. P. López-Gay por todo este trabajo material, como también por su disponibilidad para mantener la obra al día en ediciones sucesivas. Esta obra póstuma del P. Damboriena quiere ser, en nuestra intención, un homenaje a la memoria del hermano que el Señor llamó a su intimidad, y testimonio de sus muchas y grandes cualidades, especialmente de su competencia científica en la materia; pensamos que es, a la vez, su servicio postrero, en este mundo, a la Iglesia, a la que tanto amó.

Queremos recordar a nuestros lectores que, como es obvio, todo autor está condicionado por la biblioteca en que trabaja. La mayor parte de esta obra se escribió en los Estados Unidos. A nadie deberá extrañar que obras que en un libro escrito en Europa habrían aparecido citadas en francés o alemán, lo sean aquí, a veces, en su traducción inglesa, y más concretamente americana.

En su conjunto, vemos en ello un valor positivo para *Historia salutis*. Nuestra serie, escrita fundamentalmente por teólogos españoles, intenta contribuir a la elevación del nivel teológico en nuestra patria por la aportación de un pensamiento teológico realmente autóctono, aunque enriquecido en su re-

flexión a la luz de otras culturas teológicas. Los autores que hasta ahora han colaborado en nuestra serie tienen sus referencias culturales extranjeras, prevalentemente francesas y alemanas. Nos alegra, por ello, la aportación de un teólogo español cuyas referencias extranjeras son anglosajonas y, en concreto, americanas. Los colaboradores extranjeros, previstos para nuestra serie, son teólogos con el sello de su propia nacionalidad, pero siempre hombres que, por diversos motivos, han estado en contacto con nuestro mundo teológico. En todo caso, pretendemos una comunicación de culturas teológicas diferentes. Creemos que los desconocimientos mutuos de los diversos mundos teológicos han sido siempre un elemento empobrecedor del quehacer de la teología.

Deseamos finalmente explicar la colocación lógica que damos a este volumen en la sistematización de conjunto de nuestra serie. Puede quizás parecer paradójico que no hayamos situado una monografía sobre el valor de las religiones no cristianas en la parte I de nuestra serie *(Fase precristiana)*, sino en la II *(Cristo y su obra)*. Efectivamente, muchas de las grandes religiones no cristianas son históricamente anteriores a Cristo. Pero el problema teológico de su valor salvífico surge como consecuencia de la venida de Cristo al mundo y de la fundación por El de su Iglesia como sacramento universal de salvación. Por otra parte, la concepción teológica de la misión de la Iglesia depende de la respuesta que se dé a la cuestión del valor salvífico de las religiones no cristianas. En este sentido, la presente monografía estudia de modo indirecto la misión de la Iglesia y constituye una prolongación de la eclesiología.

Concluyamos estas líneas de presentación volviendo al autor de este volumen. La publicación de esta obra, su inclusión en nuestra serie, es para nosotros y para cuantos trabajamos en la colección *Historia salutis* un recuerdo permanente del hermano y amigo inolvidable, del fiel servidor de la Iglesia que fue el P. Prudencio Damboriena.

2 de febrero de 1973, festividad de la Purificación de Nuestra Señora.

José Antonio de Aldama, S.I.
Cándido Pozo, S.I.
Jesús Solano, S.I.

# *HISTORIA SALUTIS*

## Volúmenes publicados

I. **Fase precristiana.**

II. **Cristo y su obra.**

*De los Evangelios al Jesús histórico. Introducción a la cristología* (J. Caba).

*Dios revelado por Cristo* (S. Vergés-J. M. Dalmáu).

*La Iglesia de la Palabra*, 2 vols. (J. Collantes).

*La salvación en las religiones no cristianas* (P. Damboriena).

III. **Los tiempos de la Iglesia.**

*Teología del signo sacramental* (M. Nicoláu).

*Ministros de Cristo. Sacerdocio y sacramento del orden* (M. Nicoláu).

IV. **El final de la historia de la salvación.**

*Teología del más allá* (C. Pozo).

# *B I B L I O G R A F I A*

La siguiente bibliografía se limita al tema teológico de la *Salvación en las religiones no cristianas*. Sobre los aspectos históricos, en la primera parte de este libro se encontrarán abundantes indicaciones bibliográficas. Prescindimos también de temas teológicos más generales, como la necesidad de la Iglesia, relación entre fe y revelación, etc.

## I. Guías bibliográficas


BENZ, E., y MINORU NAMBARA, *Das Christentum und die Nicht-christlichen Hochreligionen. Begegnung und Auseinandersetzung. Eine internationale Bibliographie* (Leiden 1960).

SANTOS, A., *Bibliografía misional*. I: *Parte doctrinal* (Santander 1965) p.375-468.

*Bibliographia Missionaria* (Roma), desde el año 1967, ha introducido una sección: *Scienza delle Religioni e missione*.

*Archivum Historiae Pontificiae* (Roma), desde el 1966, dentro de la parte bibliográfica, reúne una amplia bibliografía bajo el título «Decl. de non-christianis».


## II. Libros y artículos


AMALORPAVADASS, D. S., *Apostolat parmi les non-chrétiens:* Spiritus n.39 (1969) 385-412.

ANGROS, L., *Comportement de l'Église envers les religions non-chrétiennes. Réflexion critique sur le passé:* Lumière et Vie n.80 (1966) 5-40.

BASSETTI-SANI, J., *The Primacy of Christ and the Existence of Non-Christian Religion:* Franciscan Studies 27 (1967) 21-37.

BEA, A., *Die Haltung der Kirche gegenüber den nicht-christlichen Religionen:* Stimmen der Zeit 177 (1966) 1-11.

BECKMANN, J., *Weltkirche und Weltreligionen* (Freiburg 1960).

BENZ, E., *Ideen zu einer Theologie der Religionsgeschichte* (Wiesbaden 1960).

— *Das Anliegen der Menschheit und die Religionen:* Studium Generale 15 (1962) 758-774.

BERKOUWER, C. C., *General Revelation* (Grand Rapids 1964).

BLEEKER, C. J., *Christ in modern Athens* (Leiden 1965).

BLOMJUOS, J., *La significance chrétienne du pluralisme religieux et la mission de l'Église:* Lumen Vitae 21 (1966) 462-470.

BONIVENTO, C., *Chiesa e Salvezza dei non-cristiani nella prospettiva del Vaticano II:* Sacra Doctrina n.62 (1971) 277-310.

BOUQUET, A. C., *The Christian Faith and Non-Christian Religions* (London 1958).

CAPÉRAN, L., *Le problème du salut des infidèles*, nueva ed., 2 vols. (Paris 1934).

— *L'appel des non-chrétiens au salut* (Paris 1962).

CARPENTER, G. W., *Encounter of the Faiths* (New York 1967).

CASTER, M. VAN, *Christianity Confronted by Religious Pluralism:* Lumen Vitae 21 (1966) 529-542.

*Das Christentum und die Weltreligionen* (herausgegeben von K. Forster) (Würzburg 1965).

*Christian Revelation and World Religions* (edited by J. Neuner) (London 1967). Entre las contribuciones más interesantes, P. FRANSEN, *How Can Non-Christians Find Salvation in their own Religions?* p.67-122; R. PANIKKAR, *The Relations of Christians to their Non-Christian Surroundings* p.143-184.

*Cristianismo y religiones no cristianas:* Misiones Extranjeras, número monográfico, n.61 (1969).

*Der christliche Glaube und die Religionen* (Berlin 1967).

CONGAR, Y., *Vaste monde ma paroise. Vérité et dimension du salut* (Paris 1959).

COOKE, R., *As Christians Face Rival Religions* (New York 1955).

CORNÉLIS, ÉT., *Valeurs chrétiennes des Religions non-chrétiennes. Histoire du salut et histoire des religions* (Paris 1965).

COUTURIER, CH., *Les religions, pierres d'attente ou d'achoppement:* Bulletin du Cercle S. J. Baptiste n.24 (1963) 5-21.

CUTTAT, J. A., *La rencontre des Religions* (Paris 1957).

— *The Spiritual Dialogue of East and West* (New Delhi 1962).

DANIÉLOU, J., *Le mystère du salut des nations* (Paris 1946).

— *Le mystère de l'Avent* (Paris 1948).

— *Les Saints Païens de l'Ancient Testament* (Paris 1956).

— *Message évangélique et culture hellénistique aux IIe et IIIe siècles* (Paris 1961).

— *Trilogía de la salvación* (Madrid 1964).

— *Mythes païens, mystère chrétien* (Paris 1966).

— *Le problème théologique des religions non-chrétiennes*, en *Metafisica ed esperienza religiosa* (Roma 1956) 209-230.

— *Christianisme et religions non-chrétiennes:* Études 321 (1964) 323-335.

— *Les religions non-chrétiennes et le salut:* Spiritus n.39 (1969) 379-384.

DAVANANDAN, P. D., *Preparation for Dialogue* (Bangalore 1966).

DEBRUYNE, L., *La conception du païen et du salut dans les encycliques missionnaires de ce siècle:* Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 27 (1971) 81-97.201-214.

DEWICK, E. C., *The Christian Attitude to Other Religions* (Cambridge 1953).

*Dialogue between Men of Living Faiths* (edited by S. J. Samartha) (Geneva 1971).

DODDS, E. R., *Pagan-Christian in an Age of Anxiety* (London 1965).

DOURNES, J., *Dieu aime les païens* (Paris 1963).

DURRWELL, F. X., *Le salut par l'évangile. S. Paul:* Spiritus n.32 (1967) 380-394.

*L'Église et les Religions. Réflexions et commentaires sur la Déclaration Conciliaire touchant l'attitude de l'Église envers les religions non chrétiennes:* Studia Missionalia, número monográfico, 15 (1966).

EMINYAN, M., *The Theology of Salvation* (Boston 1960).

*Faithful Dialogue:* International Review of Mission, número monográfico, n.236 (1970).

FEDERICI, T., *Il Concilio e i non-cristiani* (Roma 1966).

FOLKEMER, L. D., *Christianity and Modern Paganism* (Philadelphia 1959).

GENSICHEN, H.-W., *Christen im Dialog mit Menschen anderen Glaubens:* Evangelisches Missionszeitschrift 24 (1967) 83-97.

GHEDDO, P., *Il Dialogo della Chiesa con le religioni non cristiane:* Oikoumenikon 5 (1965) 227-231.

GONZÁLEZ VALLÉS, J., *El diálogo con las religiones no cristianas:* Studium 7 (1967) 73-96.

GRANERIS, G., *Teología católica y ciencia de las religiones* (Barcelona 1961).

GUARDINI, R., *Religión y revelación* (Madrid 1960).



HACKER, P., *The Religions of the Nations in the Light of Holy Scriptures:* Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 54 (1970) 161-185.

*The Religions of the Gentiles as Viewed by the Fathers of the Church:* ibid., 253-278.

*The Christian Attitude toward non-christian Religions:* ibid., 55 (1971) 81-97.

HALLENCREUTZ, K. F., *New Approaches to Men of Other Faiths* (Geneva 1970.)

*De habitudine christianorum ad religiones:* Seminarium, número monográfico, n.2 (1972).

HEILER, F., *The History of Religions as a preparation for the cooperation of religions*, en M. ELIADE-J. KITAGAWA, *The History of Religions* (Chicago 1963) 132-160.

HEISBELTZ, J., *Theologische Gründe der nichtchristlichen Religionen* (Freiburg 1967).

HENRY, A. M., *Les religions invitées au dialogue:* Spiritus n.17 (1963) 405-424.

HILLMAN, E., *The Church as Mission* (London 1966).

HOCKING, W., *Living Religions and a World Faith* (London 1940).

*La Iglesia del Vaticano II* (bajo la dirección de G. Baraúna) I (Barcelona 1966). Véanse las colaboraciones de P. SMULDERS, *La Iglesia como sacramento de salvación* p.377-400; B. CH. BUTLER, *Los no-cristianos en relación con la Iglesia* p.669-683; G. THILS, *Los que no recibieron el Evangelio* p.685-696.

*Interreligions Dialogue* (edited by H. Jai Singh) (Bangalore 1967).

JOMIER, J., *L'Église et les religions non-chrétiennes:* La Vie Spirituelle 117 (1967) 6-26.

JOURNET, C., *L'économie de la loi de nature:* Revue Thomiste 61 (1961) 325-351.498-521.

KARRER, O., *Das Religiöse in der Menschheit und das Christentum* 4.ª ed. (Frankfurt 1949).

*Kirche in der ausserchristlichen Welt* (Regensburg 1967).

KRAEMER, H., *The Christian Message in a Non-Christian World* (London 1938).

*Religion and the Christian Faith* (London 1956).

*World Cultures and World Religions* (London 1960).

*Why Christianity of all Religions* (London 1962).

KRUSE, H., *Die «anonymen Christen» exegetisch gesehen:* Münchener Theologische Zeitschrift 18 (1967) 2-29.

KUNNUMPURAM, K., *Ways of Salvation. The Salvific Meaning of Non-Christian Religions According to the Teaching of Vatican II* (Poona 1971).

LABRIOLLE, P., *La réaction païen* (Paris 1934).

LACOMBE, O., *La rencontre des religions:* Nova et Vetera 43 (1968) 104-117.

*Incidence de la rencontre des religions sur la Théologie:* Revue Thomiste 71 (1971) 589-598.

LEEUWEN, A. TH. VAN, *Christianity in World History. The Meaning of the Faiths of East and West* 4.ª ed. (London 1966).

LOMBARDI, R., *La salvezza di chi non ha fede* (Roma 1949).

LUBAC, H. DE, *La rencontre du bouddhisme et de l'Occident* (Paris 1952).

*Paradoxe et Mystère de l'Église* (Paris 1967).

LUNEAU, A., *L'Histoire du salut chez les Pères de l'Église* (Paris 1964).

*Les Pères et les Religions non-chrétiennes:* Nouvelle Revue Théologique 89 (1967) 821-841.914-939; resumido en *Bulletin du Secrétariat pour les non-Chrétiens* n.7 (1968) 5-18.

MARELLA, P., *Chiesa e non cristiani:* Euntes Docete 22 (1969) 5-20.

MASSON, J., *La Déclaration sur les Religions non-chrétiennes:* Nouvelle Revue Théologique 87 (1965) 1066-1083.
— *Face aux Religions non-chrétiennes:* Spiritus n.25 (1965) 416-425.
— *L'Église et les Religions:* Studia Missionalia 15 (1966) 9-20.
MAURIER, H., *Essai d'une Théologie du Paganisme* (Paris 1965).
MOMIGLIANO, A., *The Conflict between Paganism and Christianity* (Oxford 1963).
NEILL, ST., *Christian Faith and other Faiths: The Christian Dialogue with other Religions* (London 1961).
NEUNER, J., *Non-Christian Religions and the Mission:* The Clergy Monthly, Supplement (1965) 309-322.
NYS, H., *Le salut dans l'Évangile* (Paris 1966).
PANIKKAR, R., *The Unknown Christ of Hinduism* (London 1964).
— *Religión y Religiones* (Madrid 1965).
— *L'homme qui devient Dieu* (Paris 1969).
— *The Trinity and World Religions* (Madras 1970).
— *Misterio y Revelación* (Madrid 1971).
— *Faith. A Constitutional Dimension of Man:* Journal of Ecumenical Studies 8 (1971) 223-254.
PAOLO VI, *Raccolta di testi di S.S. Paolo VI concernenti i rapporti con le religioni non cristiane* (Città del Vaticano 1965).
PAPALI, C., *The place of non-christian Religions in the economy of Salvation:* Seminarium 18 (1966) 991-1003.
PARIS, ED. DE, *La grâce dans les Religions Païens:* Études Franciscaines 1 (1950) 39-61.147-165.
PARRINDER, G., *Worship in the World's Religions* (London 1961).
— *Upanishads, Gita and Bible* (London 1962).
— *Comparative Religions* (London 1962).
RAHNER, K., *Misión y gracia,* 2 vols. (San Sebastián 1966, 1968).
— *Historia del mundo e historia de la salvación:* Escritos de Teología 5 (Madrid 1964) 115-134.
— *El cristianismo y las religiones no cristianas:* ibid., p.135-156.
— *El cristianismo y el «hombre nuevo»:* ibid., p.157-180.
— *El hombre actual y la religión:* ibid., 6 (Madrid 1967) 15-33.
— *Sobre el diálogo en la sociedad pluralista:* ibid., p.45-57.
— *Los cristianos anónimos:* ibid., p.535-544.
RATZINGER, J., *Der Christliche Glaube und die Weltreligionen* en *Gott in Welt* II (Freiburg 1964) 287-305.
RAVIER, A., *La Mystique et les mystiques* (Paris 1965).
*La réalité suprême dans les Religions non-chrétiennes:* Studia Missionalia, número monográfico, 17 (1968).
*Les relations de l'Église avec les Religions non-chrétiennes. Déclaration «Nostra aetate»* (Paris 1966).
*Religion und christlicher Glaube* (herausgegeben von P. BENKART) (Paderborn 1962).
*Religion. Thèmes fondamentaux pour une connaissance dialogique* (Roma 1970).
*Le Religioni non cristiane nel Vaticano II* (Torino 1966).
*Revelation in Christianity and other Religions:* Studia Missionalia, número monográfico, 20 (1971).
RIESENHUBER, K., *Der anonyme Christ, nach K. Rahner:* Zeitschrift für Katholische Theologie 86 (1964) 286-303.
RÖPER, A., *Die anonymen Christen* (Mainz 1963); trad. italiana (Brescia 1966) con una introducción de A. Marranzini.
ROSSANO, P., *Le religioni non cristiane nella storia della salvezza. Rassegna delle posizioni teologiche attuali:* La Scuola Cattolica (1965) suppl. n.2.



ROSSANO P., *Quid de non christianis Oecumenicum Concilium Vaticanum docuerit:* Bulletin du Secrétariat pour les non-Chrétiens n.1 (1966) 15-22.
*Deux manières d'envisager les religions non-chrétiennes:* ibid., n.7 (1968) 34-38.
*La Chiesa e le Religioni:* Via, Verità, Vita 21 (1969) 13-29.
*Religioni non-cristiane* en *Dizionario del Concilio Ecumenico Vat. II* (Roma 1969) p.1693-1703.
*Dialogue avec les Religions non-chrétiennes:* Bulletin cit. 17 (1971) 108-113.
*Fede e rivelazione nei non cristiani:* Studi Francescani 68 (1971) 337-350.
*La Salvezza dei non cristiani:* Fede e Civiltà, número monográfico, 8 (1965).
*Salvezza senza Vangelo:* Sacra Doctrina, número monográfico, n.62 (1971).
SANTOS, A., *Salvación y Paganismo. El problema teológico de la salvación de los infieles* (Santander 1960).
SCHEFFCZYK, L., *Die heilshafte Stellvertretung als missionarischer Impuls:* Geist und Leben 37 (1964) 104-125.
SCHLETTE, H. R., *Die Religionen als Thema der Theologie* (Freiburg 1964).
*Thesen zum Selbstverständnis der Theologie angesichts der Religionen,* en *Gott in Welt* II (Freiburg 1964) 306-316.
*«Colloquium Salutis». Christen und Nicht-Christen heute* (Köln 1965).
SCHMAUS, M., *Vérité et rencontre de salut* (Toulouse 1967).
SCHREINER, P., *Die Heiligkeit der Religionen und die Dokumente des Zweiten Vat. Konzils:* Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 56 (1972) 108-122.
SCHUON, F., *De l'unité transcendante des religions* (Paris 1948).
SCHWEITZER, A., *Christianity and the Religions of the World* 6.ª ed. (London 1960).
XXXIV^me Semaine de Missiologie: *Approche du non-chrétien* (Louvain 1964).
XVII Semana de Misionología: *La Iglesia ante las Religiones no-cristianas* (Burgos 1965).
V^a Settimana di Studi Missiologi: *Le missioni e le religioni non cristiane* (Milano 1964).
SEMMELROTH, O., *Révélation et salut hors de l'Église visible:* Spiritus n.39 (1969) 350-364.
SLATTER, *World Religions and World Community* (New York 1962).
STOECKLE, B., *La humanidad extrabíblica y las religiones del mundo,* en *Mysterium Salutis* II/2 (Madrid 1969) 1147-1169.
STRAELEN, H. VAN, *Our Attitude towards other Religions* (Tokyo 1965).
*The Catholic Encounter with World Religions* (London 1966).
THILS, G., *Propos et problèmes de la Théologie des Religions non-chrétiennes* (Tournai 1966).
*The Significance of Non-Christian Religions:* Louvain Studies 1 (1967) 312-322.
*Christianisme sans religion?* (Tournai 1968).
*The Theology of the Christian Mission* (edited by G. H. Anderson) (New York 1961). Interesantes las colaboraciones de E. BENZ, *Ideas for a Theology of the History of Religion* p.135-147; A. C. BOUQUET, *Revelation and the Divine Logos* p.183-198; D. DE WOLF, *The Interpretation of Christianity and the Non-Christian Religions* p.213-228.
TILLICH, P., *Christianity and the Encounter of World Religions* (New York 1963).
*The Future of Religions* (New York 1966).
TOYNBEE, A., *Christianity Among the Religions of the World* (New York 1957).
TROELTSCH, E., *The Place of Christianity Among the World Religions* (Oxford 1923).

VERÁSTEGUI, R. Esteban, *Christianisme et religions non-chrétiennes: Analyse de la «tendence Daniélou»:* Euntes Docete 23 (1970) 227-279.
VICEDOM, G., *Die Weltreligionen im Angriff auf die Christenheit* 3.ª ed. (München 1958).
— *Die Mission der Weltreligionen* (München 1959).
VILLA, L., *Vaticano II e Religioni non cristiane* (Brescia 1971).
VISSER'T HOOFT, W. A., *L'Église face au syncrétisme* (Paris 1964).
— *No Other Name* (London 1965).
VOLTA, G., *Chi sono i «cristiani anonimi»?:* La Revista del Clero italiano 53 (1972) 494-507.
WALDENFELS, H., *Zur Heilsbedeutung der nichtchristlichen Religionen in Katholischer Sicht:* Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 53 (1969) 257-278.
YOUNG, R. D., *Encounter with World Religions* (Filadelfia 1970).
ZAEHNER, R. C., *El Cristianismo y las grandes religiones de Asia* (Barcelona 1967).

# *LA SALVACION EN LAS RELIGIONES NO-CRISTIANAS*

# INTRODUCCION

El interés teológico-cultural por las religiones no-cristianas es en Occidente fenómeno de reciente aparición. El estudio científico de las mismas, iniciado a mediados del siglo XIX con la traducción de los libros sagrados de Oriente (la expresión *Religionswissenschaft* fue acuñada por Max Müller en 1867), ha alcanzado en nuestros días extraordinaria difusión. Conocimientos sobre los grandes sistemas religiosos que antes se reservaban a pocos, se hallan ya a nuestro alcance en forma de traducciones completas o de introducciones generales sobre religiones comparadas. A la transformación han contribuido también los misioneros y los hombres de ciencia: aquéllos, por su interés en relacionar los elementos positivos de las religiones no-cristianas con el mensaje del Evangelio; éstos, con los estudios filológicos, religiosos, sociales o místicos de las milenarias culturas asiáticas o con sus investigaciones sobre las religiones primitivas. Anotemos también, como elemento contributivo de primera importancia, el turismo internacional, que, unido a la asombrosa difusión y rapidez de los medios de comunicación, ha acelerado de modo admirable el conocimiento de las creencias, costumbres y ritos de pueblos geográficamente alejados de nosotros.

La revolución que todo esto nos ha aportado es de dimensiones cósmicas y va a afectar de modo profundo el talante y los comportamientos de nuestros contemporáneos, empezando, naturalmente, por nuestro mundo religioso:

> El encuentro de las religiones asiáticas con el Occidente —escribe G. Parrinder, de la Universidad de Londres— constituye uno de los grandes y trascendentales hechos del siglo XX. En tiempos pasados se carecía en absoluto de los instrumentos necesarios para el estudio de las religiones no-cristianas, y las únicas conocidas de modo imperfecto eran el judaísmo y el islam. Pero, aun respecto de ellas, tanto el *Talmud* como el *Corán* podían considerarse como libros cerrados. Por supuesto, apenas se tenía idea alguna de los textos auténticos sobre el budismo y el hinduismo. En cambio, aho-

ra se han tornado las suertes. Ambas fuentes nos son ya asequibles en forma de traducciones, en tanto nuestras librerías se ven inundadas por obras de esas materias. En dirección opuesta, la Biblia ha sido traducida en su totalidad a centenares de idiomas y, en forma de evangelios o de trozos bíblicos, a millares de dialectos. Con todo esto, el estudio de las principales religiones del mundo, como parte integrante de la cultura del hombre contemporáneo, se está convirtiendo en consoladora realidad [1].

Hoy podemos hasta hablar del comienzo de una «irrupción» de las religiones afro-asiáticas sobre el mundo occidental. Diríase que sus creencias y costumbres, minusvaloradas si no despreciadas por muchos europeos y americanos, están decididas a tomar la revancha. Su llegada hasta nosotros se ha hecho por etapas.

El primer contacto de los nuevos dirigentes asiáticos y africanos (Nehru, Mao Tse-Tung, Chu En-Lai, Krumha, Sukarno) con la «cultura cristiana» del Occidente tuvo lugar a principios de siglo y sirvió para convencerles de que el cristianismo profesado por sus dominadores en sus respectivos países de origen no era ni tan puro ni tan sincero como lo pretendían los misioneros cristianos. Para muestra de ello bastaba la matanza de cristianos que había acompañado a la primera guerra mundial. Al volver a sus patrias, les fue fácil persuadir a sus conciudadanos de que sus religiones autóctonas, si no superiores en sí, eran al menos mucho más adaptables a la idiosincrasia de sus habitantes que las extrañas formas impuestas por los seguidores de Jesús de Nazareth. Luego, tras una preparación del nacionalismo asiático, fomentado por el militarismo japonés de los años 30, vino «la era de Hiroshima» y la cadena de reacciones contra el Occidente, que dieron como resultado la independencia política de aquellas naciones, con un intenso movimiento paralelo en favor de sus grandes religiones nacionales. Sus intelectuales y dirigentes políticos adoptarán una actitud de reserva—si no de positiva repulsa—hacia los misioneros extranjeros, al mismo tiempo que lanzan bien orquestadas campañas de promoción en defensa de los valores de sus propias religiones. El fenómeno se repite, aunque en tono menor, en las recién independizadas patrias africanas, con idéntico resultado: una reafirmación de la herencia religiosa nacional y cierta actitud de frialdad hacia el cristianismo, extranjero por su naturaleza y de reciente importación [2].

[1] En la introducción a su obra *Upanishads, Gitá and Bible* (London 1962).



En la siguiente etapa, el papel principal correrá a cargo de los promotores de las grandes religiones no-cristianas, quienes, por el empleo de tácticas parecidas a las de los misioneros occidentales, se lanzarán al «asalto» del Occidente. En estos últimos treinta años se multiplica en Europa y Norteamérica la construcción de mezquitas y de templos budistas e hindúes, al mismo tiempo que se organizan por diversas partes del mundo congresos internacionales para estudiar sus teologías y tradiciones, mientras informan a los cristianos sobre sus posibles aportaciones al acervo religioso de la humanidad. Hace algún tiempo, el historiador inglés Arnold Toynbee predijo que al ciclo cristiano de las misiones afro-asiáticas de los últimos ciento setenta años sucedería otro de signo contrario, con misioneros no-cristianos llegados de ambos continentes a devolvernos la visita. La profecía no se ha cumplido en su totalidad. Pero, en ciudades como Londres, París, Berlín, Nueva York, Amsterdam o Los Angeles, ve uno desfilar, en actitud de testimonio y propaganda, a monjes budistas e hindúes de cabeza rapada, pies descalzos y frentes rociadas de cenizas sagradas y con grandes «rosarios» al cuello, tratando de «vender» a los occidentales su mercancía espiritual. Es dudoso que la mayoría de los euroamericanos, tras abandonar la fe de sus mayores, abrace esos cultos exóticos. Con todo, su mera presencia es señal de la seriedad con que la «nueva Asia» toma su función. A principios de siglo no se hubieran atrevido a tanto.

Como era de suponer, estos hechos empiezan a influir poderosamente sobre aquellos estudiosos cristianos que, por razones pastorales o de investigación, se interesan por los grandes problemas espirituales del mundo contemporáneo. Sería injusto atribuir esa actitud sólo o principalmente al disminuido interés que la teología cristiana y el mensaje evangélico suscitan entre algunos de nuestros contemporáneos. El fenómeno es más complejo y debe atribuirse a una serie de condicionamien-

[2] Obras representativas de esta tendencia, K. M. PANIKKAR, *Asia and Western Dominance* (London 1954); ST. NEILL, *Colonialism and Christian Missions* (London 1966); M. MARCEL, *Les Églises chrétiennes et la Décolonisation* (Paris 1967).

tos religioso-sociales de la sociedad moderna y a la persuasión de que, en un mundo que tiende vertiginosamente a la formación de bloques de todo género, el cristianismo—a no ser que se resigne a quedar desplazado y aislado—necesita en absoluto hallar puntos de contacto con los creyentes de las demás religiones. Esos mismos teólogos están persuadidos de que el conocimiento de la fe de nuestros semejantes podrá ayudarnos a vigorizar nuestras creencias, ensanchar el horizonte de nuestros conocimientos y a mostrarnos de manera palpable la acción de Dios sobre todo el género humano. Naturalmente, es impensable la acción pastoral y misionera—en misiones lo mismo que en una buena parte del Occidente—sin un vivo interés por las creencias, o al menos el *sensus religiosus*, de aquellos con quienes hemos de compartir el mensaje del Evangelio. He aquí también los elementos más directos que, según Friedrich Heiler, uno de los pioneros en el campo de las religiones comparadas, han contribuido a crear esta nueva atmósfera:

> La constatación de las maravillosas riquezas que se contienen en esas religiones, así como la sinceridad con que sus fieles se adhieren e incluso propagan las mismas, y la falsedad, o al menos parcialidad, de los argumentos aducidos en tiempos pasados para rebatirlas, sólo por no pertenecer a la familia cristiana; las estrechas relaciones que la historia de las religiones comparadas ha ido descubriendo entre creencias que antes se creían independientes o antagónicas; las numerosas analogías que muchos de esos cultos presentan con los postulados éticos o doctrinales del cristianismo; el hecho, ya constatado por Schleiermacher, de que, aun aceptando todo lo que de singular y único tiene el cristianismo, «cuanto más profundamente el hombre es religioso, tanto más se convence de la indivisibilidad de lo religioso»; la presencia en todas las religiones de una realidad trascendental que, sin embargo, puede expresarse en cada una de ellas de diversa manera, como «Dios está dentro de nosotros y el hombre es templo del Espíritu Santo» (San Pablo); «Dios está más cerca de nosotros que nuestro propio pulso» *(Corán)*; «Deus est interior intimo meo» (San Agustín); finalmente, la persuasión, cada día más difundida, de que la realidad de la religión se reduce al amor de Dios, reflejado en el amor al prójimo, principio que, bajo una u otra forma, constituye parte de la herencia espiritual de todas las religiones [3].

[3] F. Heiler, *The History of Religions as a preparation for the cooperation of Religions*, en M. Eliade-J. Kitagawa, *The History of Religions* (Chicago 1963) p.133.



El hecho de que algunas de estas afirmaciones necesiten matizarse no quita nada a la verdad del enunciado tomado en su conjunto, lo que, además, invita al observador y al creyente a ver en este fenómeno de la difusión universal de las religiones un *signo de los tiempos* que los cristianos no podemos rechazar. Así lo ha entendido de modo oficial la Iglesia al establecer en Roma su propio *Secretariado de los no-cristianos*, encargado de impulsar estos estudios, ahondar su significado en la historia de la salvación y trazar las pautas en un campo que, por una parte, es urgentísimo al cristianismo contemporáneo, pero no está, por otra, exento de escollos.

El resurgimiento de las religiones no-cristianas está afectando de modo peculiar a las misiones y, más en general, a todas aquellas personas e instituciones dedicadas al apostolado. Primero, porque nadie como los misioneros ha vivido familiarizado con los problemas que su presencia y vitalidad ofrecen —desde el ángulo positivo y negativo—a la presentación del Evangelio. Segundo, porque su reviviscencia les ha cogido de sorpresa, al final de una era colonialista en la que el señuelo de los éxitos conseguidos en el trabajo de las conversiones multitudinarias les habían hecho pensar en el inminente ocaso de aquellas religiones ancestrales. Tercero, porque en la profunda crisis misionera y apostólica por la que atraviesa la Iglesia contemporánea, la revalorización de las religiones no-cristianas está jugando papel de primera magnitud, hasta el punto de que el ideal misionero dependa en buena parte de la solución que se dé al valor espiritual de esas religiones frente al cristianismo.

Esto último requiere alguna explicación. Para nadie es un secreto que los ideales apostólicos y las realizaciones misioneras de la Iglesia están pasando por momentos difíciles. Lo prueban, entre otros detalles, el abandono de no pocos puntos de puestos de misión; el palpable descenso de la curva de conversiones; la sensible disminución de la participación personal y directa de hombres y mujeres en las tareas de la propagación del Evangelio; el miedo que se ha apoderado de ciertos misioneros y predicadores del anuncio kerygmático del mensaje de Cristo, etc. La Iglesia, en su totalidad—y aquí incluimos también a las iglesias y comunidades eclesiales no plenamente unidas a la *Católica*—, se ha sensibilizado a la situación. A la constatación

de la enfermedad ha seguido la ansiosa búsqueda del diagnóstico y de los remedios. Y en este punto, precisamente, han incidido las grandes religiones no-cristianas. He aquí, a guisa de ejemplo, las respuestas que los responsables de la acción apostólica y misionera han recibido a la pregunta hecha a los miembros de sus respectivas comunidades y que se enunciaba de este modo: *¿Por qué las nuevas generaciones de cristianos no sienten ya los ideales misioneros y apostólicos de otros tiempos?* Las contestaciones corresponden al decenio 1960-1970.

Douglas Webster responde así en nombre de la *comunión anglicana*. La predicación del Evangelio, que siempre se ha fundado en un acto de fe, aparece ilógica al mundo tecnificado moderno; la desaparición del colonialismo ha trastocado seriamente la posición del misionero, que, de personaje de importancia, ha descendido al nivel de un extranjero al que no siempre se da la bienvenida o a quien se condena a hacer lo que otros rechazan; pero, sobre todo, nuestros candidatos empiezan a dudar de sus propias creencias, comenzando por la unicidad del cristianismo frente a las religiones no-cristianas, y «es evidente que, cuanto más vagas sean sus convicciones religiosas, tanto más decrecerá su fe en la obligación misionera de la Iglesia» [4].

Pierce Beaver, presbiteriano y profesor de misiones en la Universidad de Chicago, quiere reflejarnos la situación de las iglesias protestantes de los *Estados Unidos*. Nunca, dice, han contribuido financieramente nuestras iglesias como ahora a la causa de las misiones; pero nunca tampoco ha sido el espíritu misionero de nuestras comunidades tan pobre como al presente. Las razones del fenómeno son múltiples: en los *campus* de nuestras universidades (que eran antes el gran centro de reclutamiento de sus misiones), el misionero se está convirtiendo en anacronismo y su vocación ha perdido atractivo; el fin de la era colonial, la pérdida de China para el cristianismo, así como el desprestigio del hombre occidental en Asia y Africa, obligan a la juventud a repensar su enfoque de «ayuda al exterior», que no le parece estar ya en la predicación del Evangelio, sino en organizaciones filantrópicas como los «Cuerpos de paz». Sin embargo, más importante que todo esto, los fundamentos teológicos de nuestros candidatos a misiones están en crisis: son muchos los que dudan de la necesidad del cristianismo cuando todo el mundo se puede salvar en sus propias religiones, mientras que otros se sienten avergonzados de proclamar a Jesucristo como a Salvador único y como a suprema revelación de Dios [5].

El profesor Hans Gensichen, uno de los mejores misionólogos

[4] D. Webster, *Yes to Mission* (New York 1966) p.15-16.

[5] R. P. Beaver, *The Missionary Between the Times* (New York 1968) p.2ss.47-48.56. Cf. T. R. Jones, *Our Mission Today. The Beginning of a New Age* (New York 1963) p.42.



luteranos alemanes, juzga de este modo la situación prevalente entre *las iglesias protestantes de la Europa occidental*. Según él, los candidatos a misiones se preguntan seriamente si, en la hipótesis de que Dios está obrando eficacísimamente en el mundo pagano, *sin* y *a pesar* de la Iglesia, merece todavía realmente trabajar en misiones. Si, en opinión de eminentes teólogos, el mundo está ya «cristificado» y lleno de la energía de Cristo, ¿cómo puede todavía probarse la obligación de predicarles el Evangelio? Como, por otra parte, todo lo que el misionero cristiano ha llevado a cabo en tiempos pasados es negativo y perjudicial, ¿por qué no concluir que el juicio de Dios está sobre nosotros, que los errores anteriores no pueden corregirse con pequeños retoques y que las misiones del futuro deberán planearse a base de un horizontalismo crudo y buscando una perfecta armonía con las religiones no-cristianas? En el fondo de todo esto, concluye Gensichen, está «la incertidumbre teológica de nuestros candidatos a misiones..., incertidumbre que no podrá corregirse hasta que adquieran una noción más plena y profunda de la misión cristiana como portadora de la esperanza de Cristo en beneficio de todo el género humano» [6].

Los testimonios—algunos de ellos mucho más radicales que los aducidos—podrían multiplicarse. Pero los citados bastan para juzgar lo que el protestantismo contemporáneo juzga de su otrora florentísima obra de misiones. En el fondo hay miedo a proclamar la supremacía de Cristo, sobre todo frente a las grandes religiones asiáticas. Como decía un gran líder cristiano japonés, «así como Cristo no habría sido crucificado si hubiese predicado las religiones comparadas», así el nuevo modo de vivificar la llama mortecina de nuestro apostolado ha de estar en volver a creer que «sólo en Jesús hay salvación». Es lo que, con el empleo de un proselitismo a ultranza que no podemos aprobar, están haciendo las sectas fundamentalistas del protestantismo contemporáneo, que no han abrigado por un momento dudas sobre una posible equipolencia entre el cristianismo y las religiones no-cristianas [7].

El apostolado—misionero o no—del catolicismo está también en crisis. Lo han estudiado de manera sistemática los editores de la revista «Spiritus», y sobre todo A. Rétif, en su trabajo *Un nouvel avenir pour la mission* (1966). Concentremos por un momento la atención en las conclusiones de este misionólogo francés; la situación no ha mejorado desde que él publicó su

[6] H. Gensichen, *Living Mission. The Test of Faith* (Philadelphia 1966) p.11ss.

[7] Véanse interesantes testimonios en H. R. Niebuhr-D. D. Williams, *The Ministry in Historical Perspective* (New York 1956).

encuesta. La pregunta a la que busca contestación es: *causas del actual descenso de interés por la causa de las misiones*, precisamente después de un concilio universal que, por primera vez en la historia, ha declarado solemnemente que aquéllas pertenecen a la esencia misma del cristianismo y ha dado al Pueblo de Dios un *decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia*.

En su respuesta, Rétif se refiere, en primer lugar, al influjo que en la generación franco-parlante de la posguerra ha tenido la escritora judía Simone Weil, quien, a pesar de sus simpatías hacia el cristianismo, nunca pudo convencerse de que la Iglesia fuera «el arca de salvación», porque todas las religiones, como originadas en Dios, pueden conseguir para los hombres esa finalidad y porque, a fin de cuentas, «los místicos de casi todas las tradiciones religiosas se identifican en un punto común», que es Dios [8]. Desde otro ángulo y como resultado de múltiples circunstancias, empezando por la del poscolonialismo, las misiones aparecen a nuestra juventud como otras tantas «causas perdidas» a las que no quieren contribuir, prefiriendo entusiasmarse con las «grandes ideas» de la paz, de la justicia universal, de la ayuda a países subdesarrollados, etc. A esta misma conclusión les ha llevado «el estudio de las religiones no-cristianas». Un nuevo motivo de desilusión parece ser la literatura dulzarrona y romántica de otros tiempos, a la que—después de la segunda guerra mundial—ha seguido una crítica constante y acerba de todo lo que los misioneros han hecho o han dejado de hacer. Si tal es la contribución misionera al género humano, concluyen, será menester dirigir nuestras energías en otras direcciones. Rétif considera especialmente dañino para las misiones el énfasis morboso con que, en ciertos ambientes teológicos, se ha confrontado al cristianismo con las religiones no-cristianas, siempre con detrimento de aquél, al menos en el terreno práctico. Ello, además de restar en los miembros de la Iglesia el sentido de urgencia de la proclamación evangélica que era tradicional, ha contribuido a que el posible candidato a misiones saque las siguientes conclusiones: 1) En esta hora de democracia universal, en que se proclaman como únicos válidos los inalienables derechos de la persona humana, el misionero debe abstenerse de todo aquello que, aun por la mera predicación del Evangelio de Cristo, le exponga a la acusación de haber conculcado esa dignidad. 2) Si todos cuantos actúan según los dictados de su conciencia son realmente miembros anónimos de la Iglesia, o si todo cuanto existe en las demás religiones ha quedado *cristificado*, no merece la pena arrancar a sus seguidores de sus creencias y de su buena fe. 3) Si, finalmente, el pluralismo es algo querido por Dios y un fenómeno que va a quedarse con nosotros hasta el fin de los tiempos, la obra de misiones ha perdido su incentivo principal. Pensemos, más bien, que la vocación de la Iglesia es la de quedarse

[8] A. Rétif, *Un nouvel avenir pour la mission* (Paris 1966) p.11.



siempre como una *pequeña grey;* no la de conducir a todos los hombres a la fe de Cristo, sino la de ser levadura y sacramento (signo) de salvación para el mundo entero. Bastan estos elementos, concluye el misionólogo francés, para ahogar cualquier vocación misionera [9].

La nueva situación presenta a la Iglesia delicadísimas cuestiones de orden pastoral que, en ocasiones, inciden también en el terreno teológico. Ahondando un poco en el problema, nos será quizá posible discernir que las dificultades no provienen tanto del resurgimiento de las religiones no-cristianas en sí, ni de las presiones políticas ejercidas por sus mandatarios, como del enfoque peculiar que algunos teólogos y especialistas cristianos les han dado al confrontarlas con la revelación de Cristo o al analizarlas en su papel dentro de la historia de la salvación. En otras palabras, las religiones no-cristianas (a las que hemos de añadir numerosas pseudo-religiones que pululan a nuestro derredor) vuelven a convertirse para el apostolado cristiano en cuestiones teológicas de primera magnitud. Estudiarlas e interpretarlas a la luz de la revelación y del magisterio eclesiástico se convierte así en tarea que compete al teólogo contemporáneo, tarea de la que no pueden prescindir aquellos que—en el ministerio o en el laicado—se preparan al apostolado. En otros tiempos, el tema, considerado todavía de manera abstracta y en exceso alejada del quehacer diario, encajaba como prolegómenos al tratado *De revelatione* y tenía como objeto primordial la fijación de las fronteras entre lo *natural* y lo *sobrenatural*. Hoy, tras la ampliación y especificación del primero de los campos—y acompañado de un conocimiento básico de los grandes sistemas religiosos del mundo actual—el tema *Cristianismo y religiones no-cristianas* debe constituir el pórtico necesario a la adecuada comprensión de los problemas de la fe y de la suprema manifestación con que el Hijo de Dios se comunicó en su encarnación al género humano.

Hay peligro de considerar a las religiones no-cristianas como asunto casi exclusivo de los territorios de misión. Aun prescindiendo del hecho de que el «Occidente cristiano» se está acercando cada vez más a la categoría de un inmenso *país de misión*, nada es más alejado de la realidad. Sería, ante todo, triste que un tema de cultura general, objeto de estudio

[9] A. Rétif, o.c., p.34-36.

incluso entre gentes escasamente interesadas en la religión, pero que cada día se nos hace más patente en libros y en publicaciones periódicas o en programas audiovisuales, quedase marginado por quienes, por vocación cristiana, se preparan o están ya inmersos en trabajos apostólicos. El lector medio de nuestras ciudades ha leído sobre budismo, hinduismo, islam o shintoísmo, sabe lo que Suzuki, Ramakrishna o Tagore escribieron sobre sus religiones ancestrales y está quizá al tanto de la existencia de esas *asociaciones de regeneración espiritual*, radicadas en Suiza, bajo la guía espiritual de *swamis* hindúes, como «su santidad Maharishi Maesh Yogi», que luego celebran sus convenciones internacionales en elegantes hoteles de Mallorca... Lo que para muchos es objeto de mera curiosidad, se convierte para nosotros en objeto de seria reflexión teológica por razón del *desafío* que, con sus enseñanzas, hacen al mensaje de Jesús y por la facilidad con que arrastran a no pocos cristianos nominales hacia sus ideas o, más bien, hacia un indiferentismo perfecto en materias religiosas. Por todas estas razones, como escribe A. T. Van Leeuwen:

> En el mundo planetario en que vivimos, el encuentro con los modos de vivir y de pensar de los no-cristianos pertenece a la esencia misma de la teología cristiana. Ahora que la unidad del género humano se ha puesto a nuestro alcance, debemos hacer un esfuerzo para familiarizarnos con el pensamiento del mundo entero en campos como el dogma, la moralidad, la pastoral y el culto de los demás seres humanos, del modo con que San Pablo tenía ante sus ojos el mundo que le era conocido cuando miraba a la creación «lanzando un gemido universal y con dolores de parto» (Rom 8,22). No se trata de una mera ampliación del horizonte geográfico. Todo el mundo sabe que estamos rodeados de «gente sin Dios» (Ef 2,12), y la secularización ha hecho que oigamos de modo más audible los «gemidos» de los pueblos no-cristianos. Si la «historia de las religiones» se hace sorda a tales llamadas, no sólo se convertirá en materia estéril a la teología y a la Iglesia, sino que terminará pronto siendo pieza de museo, totalmente inútil para nuestros contemporáneos [10].

Esta aproximación anímico-espacial de las religiones no-cristianas ha traído también a los hombres de la segunda mi-

[10] A. T. VAN LEEUWEN, *Christianity in World History: The Meeting of Faiths of the East and West* 4.ª ed. (New York 1966) p.427.



tad del siglo xx sus problemas concretos. En unos es cierto temor de que—según el *slogan* que empieza a difundirse en todas partes—*poco más o menos, todas las religiones sean una misma cosa*, lo que, como escribe Stoeckle, constituye para el cristiano una seria tentación que amenaza con echar por tierra la convicción de que la fe heredada de sus mayores no sea la única válida, pues presenta al cristianismo como una de tantas opciones religiosas de la historia [11]. En otros es la sospecha de la superioridad, al menos relativa, de ciertas técnicas religiosas exóticas que sus promotores se complacen en contraponer a las «fórmulas estereotipadas y mágicas» del cristianismo, con el fin de alcanzar la meta suprema de toda religión: el contacto inmediato y tangible del hombre con el Absoluto. En un último grupo se encuentran aquellos que, frente a la confusa multiplicidad de tantas religiones, unas antiguas y otras nuevas, prefieren escudarse en la *neutralidad*. Forman parte de la nueva especie del *homo agnosticus*, que, gloriándose de no pertenecer a ninguno de los sistemas religiosos conocidos, mantiene que, según los principios de una teología llamada progresiva, su *a-religiosidad* le acarreará la salvación, ya que, aun sin saberlo él mismo, es desde ahora, por la sinceridad con que se conoce a sí mismo y con que sirve a sus semejantes, un auténtico discípulo de Cristo.

Dicho en otras palabras, si el Occidente se está convirtiendo cada día más en *país de misión*, es, en buena parte al menos, porque plantea al cristianismo problemas muy similares a los de los auténticos territorios paganos. Existen también entre nosotros multitudes de individuos que, por no haber tenido nunca contacto viviente con el Evangelio, están todavía por hacer el acto explícito de fe en Cristo, Dios y Señor nuestro, de quien son nominalmente discípulos. Uno se pregunta también si principios semejantes a los que en Asia y en Africa han contribuido sensiblemente a la disminución del celo apostólico (mencionemos como ejemplo la proclamación de las re-

[11] B. STOECKLE, *La humanidad extrabíblica y las religiones del mundo*, en *Mysterium Salutis* vol.2-II *La Historia de la Salvación antes de Cristo* (Madrid 1969) p.1158. En 1969, el cardenal Agagianian, prefecto de la Congregación de Propaganda Fide, insistía que al estudio de las religiones paganas por parte de los católicos correspondiese un estudio más especial aún de su propio cristianismo. Cualquier subdesarrollo en este último podrá traer consecuencias fatales a la Iglesia (Spiritus 39 [1969] 330).

ligiones paganas como *vías ordinarias de salvación)*, no están influyendo entre nosotros en esa baja sensible de celo apostólico frente a esos hermanos nuestros que no han hecho todavía su acto explícito de fe, precisamente porque dan por descontado que sus vidas, por el mero hecho de ser *humanas*, están ya ineludiblemente enderezadas hacia el Absoluto. O si ésta es una de las raíces del horizontalismo que, en tanta medida, predomina en las actividades de muchos cristianos contemporáneos. En cualquier hipótesis, se trata de acuciantes problemas que la teología moderna no puede soslayar y a los que, en la medida de nuestras fuerzas y desde un ángulo bien concreto, quisiéramos dedicar hoy nuestra atención [12].

La obra tendrá dos partes: una histórica y otra teológico-analítica. Pretendemos, ante todo, pasar revista al pensamiento y al modo de actuar del cristianismo frente a las religiones e ideologías no-cristianas: a través de la teología de los Padres en los primeros siglos de la Iglesia; en su confrontación secular con el islam; durante la era de los grandes descubrimientos geográficos en los siglos XV-XVII; en el período colonialista que coincide con la expansión política del Occidente en las naciones asiáticas y africanas, y, por fin, en el corto, pero denso ciclo post-colonialista en que ahora nos movemos. A partir del siglo XVI tomaremos en cuenta también el enfoque de los teólogos y pensadores protestantes que, de modo tanto o más agudo que los católicos, han tenido que enfrentarse con el problema. Terminaremos la sección con un análisis de lo que el pensamiento católico de nuestros días piensa sobre las relaciones entre cristianismo y religiones no-cristianas. La parte teológica, tras delimitar los campos que nos separan a los católicos de las posiciones protestantes extremas del barthianismo y del liberalismo radical, se concentrará en un problema que, originariamente al menos, puede llamarse *doméstico*, en el sentido de que las discusiones han surgido y se ventilan todavía dentro de la familia católica.

Sería presuntuoso pretender que, en un primer ensayo de este género, se ha dado ya con la solución ideal. Nos encontramos frente a un vasto problema, de origen relativamente reciente, en el que los teólogos de diversas tendencias están dedicados a desenterrar datos, a catalogarlos y a estudiarlos en sus diversas dimensiones antropológicas y doctrinales. Lo que, desde un comienzo, debiera aclararse, en la medida de lo posible, es la *mens ecclesiae* tal como se deduce de las fuentes de la revelación y según los principios que han de presidir la teología de una Iglesia a la que su Fundador dio el mandato de predicar el Evangelio al mundo entero. A ese fin van enderezados los capítulos que siguen.

[12] Este libro no es un tratado de religiones comparadas, pero supone cierto conocimiento de los grandes sistemas religiosos del mundo. Una introducción objetiva y científica a tales sistemas, Dr. F. KÖNIG, *Cristo y las religiones de la tierra* 3 vols. (BAC, Madrid 1960-1961).

# PARTE PRIMERA

## *EL PROBLEMA EN SU PERSPECTIVA HISTORICA*

## Capítulo I

# *LOS PADRES DE LA IGLESIA Y LAS RELIGIONES NO CRISTIANAS*

No puede decirse que hubiera en la Iglesia primitiva una visión uniforme sobre religiones no cristianas. La actitud de sus pastores y escritores era existencialista y dependía en buena parte de la situación del momento, del nivel cultural de las religiones y de la formación de sus oyentes o lectores. En general, las prácticas religiosas animistas les resultaron repugnantes, y sus aspectos idolátricos chocaron con la mentalidad de aquellos cristianos que, en esto como en muchos otros aspectos, eran herederos de las tradiciones monoteístas veterotestamentarias. En cambio, en presencia de las religiones superiores, su posición varió desde el rechazo absoluto por considerarlas opuestas al cristianismo, hasta una aceptación casi entusiasta como instrumentos providenciales que preparaban a las almas a la recepción del mensaje evangélico. Así les era también posible presentar al cristianismo como cumplimiento y perfección de todo lo bueno contenido en las religiones paganas, idea que los Padres orientales significaban con el símbolo del *Christus consummator*, aunque el *cumplimiento* al que hacían referencia incluyese a sus ojos no solamente la superación de lo antiguo, sino también la positiva condenación de algunos de sus elementos y su sustitución por otros [1].

No debemos tampoco buscar en los Padres de la Iglesia tratados sistemáticos sobre el paganismo contemporáneo. Ellos eran esencialmente pastores y predicadores, ya lo hicieran de

[1] Cf. E. C. Dewick, *The Christian Attitude to Other Religions* (Cambridge 1953) p.80; Albert Wifstrand, *L'Église ancienne et la culture grecque* (París 1962) p.135ss; E. R. Dodds, *Pagan-Christian in an Age of Anxiety* (Londres 1965) (sobre todo su último capítulo: *The dialogue of Paganism with Christianity* p.102-139). Sobre la capacidad de los Padres para valorar aquellas religiones no cristianas en las que muchos habían nacido y crecido —o que, al menos, conocían de primera mano—, basten estas palabras del profesor Rose sobre los apologetas: «If we may judge by what is left on the arguments on the other side, the Apologists, with all their faults, were neither so credulous nor such bad logicians as their opponents». H. J. Rose, *Religion in Greece and Rome* (New York 1959) p.291.

manera directa, ya respondiendo a las objeciones que, por parte de sus oyentes o del ambiente religioso en que se movían, dificultaban grandemente la aceptación del mensaje evangélico. Sólo aquel encuentro fortuito con quienes buscaban la verdad les dio ocasión para referirse al paganismo y definir sus posiciones frente al mismo. Pedirles exposiciones detalladas sobre los sistemas religiosos profesados por sus compatriotas, sería un contrasentido 1*. En cambio, el examen—o, como entonces se decía, la *refutación*—de sus doctrinas y prácticas religiosas se les presentaba como esencial. Lo exigía, dice Harnack, no sólo la religión estatal, a la que estaban obligados los ciudadanos, sino también el impacto que los cultos místéricos importados del Oriente, así como las «religiones familiares», ejercían sobre la sociedad 2.

Pastoralmente, las religiones no cristianas encerraban para los Padres peculiar interés. Nunca han sido la adaptación y absorción de elementos paganos (desde la nomenclatura y los conceptos filosóficos hasta los signos litúrgicos o sacramentales) tan numerosas como en el cristianismo primitivo, cuando era necesario improvisar o al menos amoldarse en tan diversos campos. En aquel ensayo la Iglesia mostró un tacto pocas veces igualado en la historia. «Una de las más admirables características de aquel cristianismo, escribe un patrólogo anglicano, que lo distingue de los sistemas eclécticos comunes de la antigüedad, fue su capacidad de absorber influencias extrañas

1* Dodds distingue tres períodos en la elaboración de aquel encuentro patrístico con los paganos: el primero es de balbuceos, en el que ninguna de las partes contendientes ha podido hacer un sistema de sus creencias y prácticas; sería la era de los apologistas; el segundo empezaría hacia el año 203, y tiene como representantes a Orígenes, Tertuliano, Clemente de Alejandría y otros; por fin, el tercer período se inicia con la persecución de Decio, en el año 249, para extenderse hasta casi la época constantiniana (o.c., p.102-110). Quizá la primera de las épocas estuviera menos «desorganizada» de lo que se supone.

2 «En cada ciudad y provincia del imperio, en Roma lo mismo que en Alejandría, en España, Asia y Egipto, florecían los cultos relacionados con los dioses hogareños. De éstos calla la literatura oficial, pero su vitalidad se nos muestra en las inscripciones de las tumbas y en los papiros. Cada lar tenía su espíritu protector, que controlaba hasta los mínimos detalles de la vida de los hombres... Por eso precisamente, los apologistas tomaron con tanta seriedad su refutación». A. HARNACK, *The Mission and Expansion of Christianity in the First Three Centuries* (New York 1961) p.290-291. Detalles interesantes de esas divinidades pueden verse en E. DES PLACES, *La religion grecque. Dieux, cultes, rites et sentiment religieux dans la Grèce antique* (París 1969).



para aplicarlas al sostén y a la defensa de su fe. Primero escogía los elementos, luego los probaba rompiéndolos en fragmentos, cortándolos una vez más y volviéndolos a colocar en su sitio. Y aunque la nueva religión pareciera a veces sobrecargada de ellas, nunca, sin embargo, llegaron a sofocarla, porque, a la postre, el cristianismo, con su fuerza varonil, terminaba con dar su forma a los elementos. El cristianismo ha dado siempre muestras de una consistencia fundamental y de un poder de auto-reforma, basado en la conservación de sus convicciones básicas, que le permite no sólo la entrada en un mundo nuevo del pensamiento, sino hasta la asimilación de novedades a las que luego asigna su puesto correspondiente dentro de la estructura general» 3. Por este motivo, la búsqueda de elementos aprovechables en el paganismo encerraba para la mayoría de los Padres, por encima de la *captatio benevolentiae*, necesaria al predicador evangélico, el hallazgo de «fragmentos» de verdad que, al no ser incompatibles con la naturaleza del Evangelio, pudieran a su tiempo ser «cristianizados».

Con estos prenotandos y la obvia advertencia de que los ejemplos aducidos serán solamente selectivos, sin pretender agotar el tema, podemos entrar en materia.

### Los apologetas y su influjo

San Justino Mártir, el fervoroso laico del siglo II, nos refleja la actitud de benevolencia del cristiano respecto al mundo religioso que le rodea. Sus hermanos en la fe habían sido acusados de ateísmo. Justino toma al vuelo la acusación, admitiéndola si se refiere al culto de las divinidades imperiales, pero negándola si mira al verdadero Dios, Padre de todas las virtudes, de su Hijo y del Espíritu profético 4. De sus escritos nos es posible deducir que el tema de las religiones no cris-

3 G. L. PRESTIGE, *Fathers and Heretics* (Londres 1968) p.37-8. Los ejemplos aducidos son los de Clemente de Alejandría y Orígenes, que parecen en ocasiones flirtear con las ideas de la iluminación espiritual; y la de Atanasio, que insiste en el papel primordial de la gracia divina. Conocida es la opinión de Harnack sobre el carácter sincretístico *par excellence* del cristianismo (o.c., p.313).

4 Cf. un hermoso retrato del mártir en J. ZAMEZA, *La Roma pagana y el cristianismo* (Madrid 1943) p.330. Las principales obras de Justino son sus dos *Apologías* y el *Diálogo con Trifón*. Este último ha sido llamado «el primer libro cristiano en el que los interlocutores tratan de comprenderse mutuamente en vez de hacerse preguntas con el único fin de refutarlas». W. JAEGER, *Cristianismo primitivo y «paideia» griega* (México 1965) p.44.

tianas afloraba con frecuencia en sus conversaciones y en su predicación, quizá porque él nunca tenía miedo a proclamar la religión de Cristo. Su pensamiento podía resumirse en las siguientes proposiciones:

1) A pesar de que la filosofía y la religión helénicas sean «la degeneración de la revelación original» (fenómeno que se hace patente en muchos de los errores que contienen), sin embargo, sus principales representantes juegan un papel importante en la historia de la salvación. Hombres como Heráclito, Séneca y muchos de los estoicos pueden llamarse también *cristianos* por las siguientes razones: fueron monoteístas en un mundo inundado de divinidades; los estoicos, al igual que los cristianos, han sido perseguidos por su *ateísmo*, es decir, por no querer adorar las divinidades nacionales, y, finalmente, también esos no cristianos han recibido ciertos rayos de la revelación divina [5].

2) La filosofía y religión helénicas se han apropiado con frecuencia sus verdades tomándolas de las Sagradas Escrituras de los judíos. Esta teoría del «préstamo», insinuada ya por Filón, quedó aplicada por Justino a sus contemporáneos, en cuyas doctrinas creía ver enseñanzas no sólo conformes, sino hasta plagiadas de las palabras y pasajes de la Biblia. Así, nos dice que, al leer las páginas del *Timeo*, de Platón, le parecía estar ojeando las narraciones de Moisés, y que las afirmaciones platónicas sobre la inmortalidad del alma son un reflejo de lo que el cristiano conoce por la fe sobre esas mismas materias [6].

3) Las verdades profesadas por los filósofos no cristianos son una participación del *Logos spermatikos*. Nos hallamos ante

[5] I *Apología* c.6: PG (Migne) 6,335. La «degeneración de la revelación primitiva» no excluía la capacidad para conocer a Dios. Por eso los hombres no tienen excusa de las aberraciones morales que cometen. A Sócrates lo consideraba casi como *mártir* de la defensa de un concepto más puro de la divinidad (ibid., 5,3). Ya antes de él, Atenágoras había hablado de los «tres crímenes» que se imputaban a los cristianos: el ateísmo, las fiestas *tyesteas* y las uniones edipeas. Cf. ZAMEZA, o.c., p.427ss.

[6] *Diálogo con Trifón* 5: PG 6,448. Cf. I *Apol.* 60. Véase también R. A. NORRIS, *God and World in Early Christian Theology* (New York 1965 p.5-6. Según Pinard de la Boullaye, la finalidad de la teoría del «préstamo» era la de «confundir la arrogancia helénica, que despreciaba al cristianismo como filosofía de ayer», mostrando que lo mejor que ellos poseían lo habían tomado de los judíos y de los cristianos. H. PINARD DE LA BOULLAYE, *Estudio comparado de las Religiones* I (Barcelona 1964) p.54-56.



una de las contribuciones típicas del apologista. «A nosotros, dice, se nos ha enseñado que Cristo es el primogénito de Dios... El es la Palabra *(Logos)* de quien participa todo el género humano. Por eso todos aquellos que viven con el *Logos* son cristianos, aunque sean tenidos por ateos. Tales fueron entre los griegos Sócrates y Heráclito..., y entre los bárbaros (e.d., los no-helénicos) Abrahán, Elías, Azarías, Misael y otros muchos... De este modo, aquellos que en la antigüedad vivieron—o al presente se conducen—conforme al *Logos*, son cristianos» [7]. De esta manera pensaba Justino responder a la objeción de sus oyentes que consideraban al cristianismo como una filosofía de ayer, con apenas ciento cincuenta años de existencia. No era así, puesto que los rayos que dimanan del *Logos* habían iluminado a los hombres de buena voluntad desde los principios de la historia [8]. Pero, sobre todo, el apologista se apropiaba a sí y a los cristianos todo cuanto de bueno se contenía en los sistemas filosóficos y en las religiones no cristianas. La famosa teoría quedaba expresada en los siguientes términos:

> «Todo aquello que ha sido bien dicho entre los hombres, nos pertenece a nosotros, los cristianos. Porque, después de Dios, nosotros adoramos y amamos al *Logos*, que procede del increado e infinito Dios, ya que él se ha hecho hombre por nosotros con el fin de hacerse partícipe de nuestros sufrimientos y de traernos la salud. Porque fue en virtud de la semilla del *Logos* como aquellos escritores pudieron percibir de manera borrosa lo que es la verdad. Pero la semilla y la imitación que se dan según el poder de uno es una cosa, y otra distinta la de aquel cuya comunicación e imitación se realizan por virtud de la gracia que procede de Cristo» [9].

Sin embargo, las diferencias entre el *Logos* original en Cristo y el impartido al hombre en cuanto criatura de Dios permanecen siempre agudísimas. El conocimiento religioso de los mor-

[7] I *Apol.* 46,2-4: PG 6,397. Al comparar la aparición del *Logos* divino en Sócrates y en Jesucristo, dice el apologeta que aquél reveló a los griegos lo que Cristo, al hacerse hombre, enseñó a los bárbaros. I *Apol.* 5,4 y II *Apol.* c.10.

[8] II *Apol.* 10,1-8: PG 6,460.

[9] II *Apol.* 13,4-6: PG 6,465. «Esta maravillosa idea, llamada a hacer converger al platonismo y al filosofismo... en la verdad del cristianismo, lleva consigo la impronta del verdadero genio. Innumerables pensadores cristianos, desde San Agustín hasta Miguel de Unamuno, habrán de hacer pleno uso de ella. Para todos ellos, el cristianismo constituye el valor permanente del espíritu, al que habrá de dar verdadero sentido y significado la encarnación» (DANIEL ROPS, *The Church of the Martyrs* [Baltimore 1966] p.372).

tales que no han conocido a Cristo no pasa de ser una lejana semejanza de la verdad que se encuentra en la plenitud de la razón divina, «ya que todo lo que los filósofos y legisladores pensaron y dijeron bien, lo investigaron y elaboraron en virtud de una partícula del *Logos*, razón también por la que se contradijeron con frecuencia, ya que no llegaron a conocer todo lo que contiene el *Logos*, que es el Cristo» [10]. Por eso el optimismo de Justino tiene sus límites y, por supuesto, le impide elevar los sistemas no cristianos a instrumentos de salvación, función esta que pertenece en exclusiva a la iniciativa divina y al orden sobrenatural. «Es preciso, escribe Norris, insistir en que Justino es un firme defensor de la necesidad y de la suficiencia de Cristo. La idea del *Logos spermatikos*, tomada en su sentido más directo, quiere decir que Cristo es aquella verdad que ilumina naturalmente las inteligencias de todos los hombres e implanta en ellos los conocimientos morales y religiosos que son herencia común del género humano. Pero no dice nunca que baste leer a los filósofos paganos para conocer a Cristo o alcanzar la salvación... La misión histórica de la búsqueda de Dios por parte del hombre es obra de la gracia de Cristo y anticipo de su presencia. No hay nada que la pueda sustituir» [11].

San Ireneo mantenía puntos de vista parecidos. Para los pastores de la Iglesia, la situación a finales del siglo II se iba convirtiendo en delicada. Los cultos mistéricos, traídos del Medio Oriente por las guarniciones romanas, estaban dando lugar a un sincretismo religioso que a muchos parecía encerrar la solución al confusionismo creado por la coexistencia de las innumerables religiones del imperio. Hombres del prestigio de

10 II *Apol.* 10,1-6: PG 6,460.

11 O.c., p.54. Paul Hacker, en su estudio *The Religions of the Gentiles as Viewed by the Fathers of the Church* (Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft [1970] 257-8), hace un *excursus* para mostrar las diferencias entre el nombre de *cristiano*, atribuido por Justino a *algunos* hombres como Sócrates, y la teoría de los *cristianos anónimos*. El contraste, según el autor, es múltiple. Justino habla de algunas personas concretas al tiempo que estigmatiza los sistemas religiosos como tales. En cambio, la nueva teoría pretende legitimizar las religiones paganas en su institución social. El apologista buscaba justificar al cristianismo, mientras que los modernos tratan de rehabilitar los sistemas paganos. Justino quería mostrar la exclusividad del cristianismo como «religión de salvación» en un momento en que los cultos asiáticos se atribuían aquel privilegio, en tanto que los actuales tratan de que las religiones paganas se conviertan en «vías ordinarias» de salvación.



Plutarco y Séneca ensalzaban las ventajas de aquella «solución». Después de todo, decían, existe una suprema razón y una sola providencia universal, aunque las diversas gentes las designen con nombres diversos. ¿Por qué no decir que los distintos nombres se refieren a las múltiples funciones que una misma divinidad puede ejercer según las necesidades de sus devotos? Séneca, que había definido a la divinidad como aquel ser *cui omne nomen convenit*, no tenía tampoco dificultad en admitir que *tot appellationes eius (divinitatis) possunt esse quot munera* [12].

En aquellas circunstancias se corría peligro de que la religión de Jesús quedara equiparada a un culto más añadido al panteón sincretístico del imperio. Los pastores de la Iglesia, y en particular el obispo de Lyón, salieron al encuentro de la dificultad por una doble vía: la de insistir en la acción universal del *Logos*, al mismo tiempo que inculcaban la novedad absoluta que la encarnación había traído al género humano. San Ireneo estaba convencido de la acción universal y salvífica del Verbo: «Del mismo modo que el sol ilumina a todas las criaturas sin dejar de ser uno e idéntico a sí mismo, así también la predicación de la verdad llega hasta los confines de la tierra e ilumina a todos los hombres que desean venir al conocimiento de la verdad» [13]. El *Logos* asiste al género humano «por medio de disposiciones especiales, influyendo sobre muchos y salvando desde los comienzos a aquellos que han de salvarse» [14]. Esta acción del Padre precedió al evento histórico de la encarnación. «Cristo no vino solamente para aquellos que en tiempos de Tiberio César creyeron en él; el Padre no ejerce su providencia únicamente sobre los que están ahora en vida, sino sobre todos los que, desde el comienzo de cada generación, con su gracia respetaron

12 *De beneficiis* l.4 c.7 y 8. Cf. ELOY RODRÍGUEZ NAVARRO, *Séneca, religión sin mitos* (Madrid 1969) p.191ss. Otro de los argumentos barajados era el de la necesidad de seguir la religión de los antepasados. «En medio de las incertidumbres en que nos movemos, escribía Cecilio, el camino más noble y seguro consiste en aceptar las enseñanzas de nuestros antepasados, honrar las costumbres religiosas que nos han transmitido y adorar con humildad y temblor las deidades de que ellos nos han hablado». Citado por Minucio Félix en *Octavius* c.6 (PL 3,250ss). Sobre el pensamiento de Celso, cf. ORÍGENES, *De principiis* III *passim*. De las ideas filosófico-religiosas de los estoicos ha escrito con pluma autorizada E. Elorduy.

13 *Adversus haereses* I 10, 2: PG 7,553.

14 Ibid., IV 28,2: PG 7,1062. «Como administrador del Padre, el Verbo está activo desde los comienzos de la creación, y nadie, aparte de él, puede conocer a Dios, porque el Hijo es el conocimiento del Padre» (ibid., V 18,2).

y amaron a Dios, practicaron la justicia, amaron al prójimo y desearon ver y escuchar a Cristo... De hecho es el mismo Dios el que, en su providencia, dirigió a los patriarcas y justificó a los incircuncisos en virtud y por medio de la fe» [15].

Pero San Ireneo fue también uno de los primeros en distinguir entre las diversas revelaciones, apuntando el modo en que los paganos pueden hallar a Dios.

> «El Verbo, en su eficacia universal, manifiesta al Padre de muchas maneras, con arreglo a su acción sobre los seres. Da a conocer por vía racional, mediante la creación, al Creador de ellos, así como revela por vía de fe, mediante el Hijo, al Padre... Hay, pues, revelación y revelación. Una primera, genérica, simple manifestación de Dios, asignada al Verbo en su universal eficacia sobre lo creado. Y otra específica, revelación *saludable*, a la que corresponde en el hombre la fe. Cabe muy bien conocer al Padre con una revelación genérica, a que corresponde una aceptación sin fe, puramente racional. Así le conocían los fariseos y los espíritus malos. *A fortiori, la creación.* El Verbo, con su universal eficacia, no trata en lo físico de suplir el orden causal, como si el medio objetivo no bastara, naturalmente conocido, para manifestar a Dios. La *via ex operibus* se ofrece al hombre como medio natural y no requiere *en su orden* complemento alguno... La economía actual se halla gobernada por la benignidad y el amor de Dios, mas no por eso elimina entre otros medios objetivos del conocimiento de Dios las vías naturales ni borra las fronteras entre el camino de la razón y de la fe» [16].

Esto no obstante, el obispo de Lyón insiste en el hecho de que la encarnación marca una novedad absoluta y la línea divisoria entre lo que puede revelársenos por la creación y lo que conocemos y participamos por medio del «Verbo hecho carne que habitó entre nosotros». Lo hizo Cristo asumiendo nuestra naturaleza humana y ofreciéndose con ella al Padre: *Christus omnem novitatem attulit, seipsum (Patri) offerens.* «Hay un solo Cristo, Señor y Maestro, que viene a lo largo de toda la economía universal y lo recapitula todo en sí» [17]. «No hubiéramos po-

[15] Ibid., IV 22,2: PG 7,1047. Cf. A. ORBE, *Antropología de San Ireneo* (Madrid 1969) p.512-3. En este sentido, «el Evangelio resultaba tan viejo como el protoplasto..., y la historia tendría dos vertientes: una desde el primero al segundo Adán; otra desde el segundo Adán hasta el Hombre (Cristo) total».

[16] A. ORBE, *San Ireneo y el conocimiento natural de Dios:* Gregorianum (1966) 441ss.

[17] *Adv. haereses* III 16,6: PG 7,925: «Colocado en el centro de la historia, luego de siglos de infancia humana, adulto en carne con la plenitud del Espíritu, el Nuevo Testamento inaugura la etapa de maduración para el linaje de



dido conocer las cosas de Dios si nuestro Maestro no se hubiera hecho hombre, aun permaneciendo *Logos*... Por eso, si verdaderamente hemos contemplado una vez su rostro, escuchado sus palabras y gozado sus dones, no podemos ya pedir más, pues él nos ha traído aún más de lo que le pedíamos» [18].

Estamos, pues, otra vez en la línea tradicional: la afirmación de la existencia de un *Logos* que, desde el principio de la creación, ilumina al género humano; pero, junto a esto, la solemne afirmación de que, con la venida de Cristo, el mundo ha experimentado una novedad radical que supera infinitamente todo lo pasado y dará lugar, siempre bajo la iniciativa divina y la libre respuesta del hombre, al acto de fe y a una participación especial en el Pueblo de Dios [19].

Tertuliano mostró aquí, como en otros muchos puntos, su genio polifacético. Por una parte se preguntaba con tono más que dudoso «qué tenía que ver Atenas con Jerusalén, ni la Academia con la Iglesia» [20]; o podía referirse despectivamente al culto pagano como al «mono de Dios». Pero estas expresiones de mal humor no le duraban demasiado, por lo que al africano hay que juzgarle por lo que dice y siente en obras más maduras y cuando se ocupa más reflejamente del tema.

Tertuliano admite como innegable la acción del *Logos* en la vida de quienes no han llegado todavía a la fe y sostiene que Dios no abandona jamás a la gentilidad, incluso en las horas más sombrías de la historia [21]. El Hijo de Dios, añade, es su *Logos*, su *Razón* y su *Palabra*. Es la Sabiduría de Dios, de la

Adán. La actividad (mediadora) del *Teleios*, indispensable para consumar en lo divino a la humanidad esencialmente imperfecta, acabará una vez la haya dispuesto para la visión del Padre. La medida ideal de Cristo, *Anthropos teleios*, se extenderá entonces a la Iglesia; y todos, según la carne, revestirán su forma, pasando de hombre a Dios». A. ORBE, *Antropología de San Ireneo* p.521.

[18] *Adv. haereses* V 1,1: PG 7,1120-21.

[19] San Ireneo no intenta comparar los méritos de las diversas religiones frente al cristianismo, sino de hacernos ver estas verdades: Dios ha intervenido en nuestra historia trayéndonos el único principio capaz de purificarnos y unirnos a él, principio que no es otro que Jesucristo, indisolublemente «revelador» y «redentor»; él ha confiado la guarda y la transmisión de ese mensaje a la Iglesia; y es por esta vía, y por ninguna otra, por la que la humanidad llegará a formar parte del Cuerpo místico. Cf. H. DE LUBAC, *Paradoxe et mystère de l'Église* (París 1967) p.138.

[20] *De praescriptione haereticorum* 7: CSEL 70 p.97. Cf. JAEGER, o.c., p.52-53.

[21] Cf. *Adversus Praxean* 16: CSEL 47 p.256.

que habla el libro de los Proverbios, y el Espíritu de Dios que, según San Pablo, «conoce todas las cosas», y el Espíritu que da vida al mundo y ordena sus elementos, «el hacedor del universo y la mano de Dios» [22]. El africano desarrolló también la teoría del valor de la conciencia universal, que conduce no sólo al conocimiento de la existencia divina, sino también al reconocimiento del pecado original, de los demonios y de la resurrección de los cuerpos, elementos todos que Cristo empleará para acusar a los hombres en el juicio universal de negligencia en el cumplimiento de sus mandatos: *haec est summa delicti nolentium recognoscere quem ignorare non possunt...* [23].

En el estudio del paganismo, Tertuliano había quedado impresionado por las aparentes semejanzas entre el cristianismo y las religiones no cristianas. Con frecuencia, siguiendo la línea *evehemeriana*, explicó el origen de sus divinidades como el de seres humanos que, después de su muerte, habían sido elevados a un nuevo rango [24]. En cambio, las aparentes analogías podían derivarse de estas cuatro maneras: *prospero errore* (e. d., por una feliz casualidad, como cuando los navegantes arriban inesperadamente a un puerto); *caeca felicitate* (que parece otra manera de expresar la misma idea); *natura quam Deus donare dignatus est*, a saber, por el sentido de bondad y de justicia con que Dios ha enriquecido a los miembros del género humano; y *plagio*, aplicando, a veces por espíritu diabólico, a las religiones de la tierra nociones y verdades que parecen peculiares al Evangelio de Cristo [25]. En cuanto a la salvación misma de los paganos, la contribución doctrinal de Tertuliano es más bien modesta. Estaba convencido de que el Evangelio había sido ya predicado a todo el mundo [26]; aunque pensaba que Dios sería benigno con aquellos que, sin propia culpa, *evangelium forte non norint* [27]; sólo había una excepción a esta regla general: el pecado de idolatría, «para el que no habría excusas en el día del juicio último» [28].

Para fines del siglo III flotaba en el ambiente una fuerte reacción contra aquella *religio nova* (el cristianismo) y aquel *tertium genus*, integrado por sus seguidores, que, a pesar de las persecuciones de que habían sido objeto, estaban adquiriendo

22 Ibid., 14,3.

23 *Apologeticum* XVII 3: PL 1,376. «Nulla anima sine crimine, qui nulla sine boni semine» *(De anima* 41,3: PL 2,720*)*.

24 Ibid., X 4: PL 1,328. Sobre Evehemeriano y su teoría, cf. PINARD DE LA BOULLAYE, I p.31-32.

25 *De anima* c.2: PL 2,648.

26 *De fuga* 12: PL 2,95.

27 *Adversus Marc.* V 16: PL 2,511.

28 Cf. *De idololatria* I: PL 1,663.



vigor dentro de las fronteras del imperio. Con ello sus adversarios echaron también mano de acusaciones que, sobre todo entre gentes educadas, podían hacer impresión. Una de ellas era que los recién venidos despreciaban a las divinidades y hasta los valores culturales patrios [29]. Otra se refería a la «inexplicable tardanza» de la venida de Cristo—en la hipótesis de la necesidad de la fe en él para salvarse—, así como a la suerte de aquellos que vivieron y murieron antes de su advenimiento. Ya la *Carta a Diogneto* (c.130-180) recogía la pregunta: «por qué esta nueva raza y este género de vida han venido a la existencia ahora y no antes» [30]. Celso, más cáustico, se extrañaba de que «sólo ahora, después de tantísimo tiempo, se acordara Dios de salvar al género humano tras haberlo descuidado por tantos siglos» [31]. «Si vosotros, los cristianos, decís que Cristo fue el enviado de Dios para librar a las infelices almas de la ruina de la muerte, se planteaba Arnobio, ¿qué es lo que ocurrió a quienes vivieron en los siglos que precedieron a la encarnación? ¿O es que Dios estuvo despreocupado de ellos? O, puesto de otra forma, *¿por qué Dios no salva a todos los hombres si su llamada de salvación se dirige de hecho a todos ellos?*» [32]

Las respuestas de los apologistas fueron unas más convincentes que otras. Las referencias a las «profecías sibilinas» sonaban a hueras, y aquellas que recurrían a «la indignidad de los paganos» como a justificación de la tardanza eran injustas y ofensivas. A Marción se le replicaba mostrando el valor del

29 Al tema ha dedicado Harnack un capítulo interesante (o.c., p.240ss). Entre los epítetos reservados al cristianismo figuraban: «superstitio nova et malefica» (Suetonio), «superstitio prava, inmodica» (Plinio), «exitiabilis superstitio» (Tácito), «vana et demens superstitio» (Minucio Félix), mientras que a los cristianos se les caracterizaba como «flagitia invisi» y se les acusaba por su «odium generis humani» (p.267-268).

30 *Epistula ad Diognetum* I 1: PG 2,1168. Taciano, Teófilo y Justino hubieron de enfrentarse con el mismo problema.

31 ORÍGENES, *Contra Celsum* IV 7 y 8: PG 11,1038. Todo esto plantea al historiador el problema de las causas de la antipatía y fricciones entre paganos y cristianos. El tema cae fuera de nuestro marco. Véase P. LABRIOLLE, *La réaction païenne* (París 1934), quien trata de modo exhaustivo el problema. Cf. también DODDS, o.c., p.111ss. «Si a un pagano letrado del siglo II se le hubiese preguntado cuál era en pocas palabras la distinción del enfoque de la vida entre él y el cristiano, habría respondido que la misma que entre *logismos* (convicción razonada) y *pistis* (fe ciega)» (p.120).

32 *Adversus gentes* II 63: PL 5,909. La objeción se repetirá a lo largo de los siglos: San Agustín la atribuye a Porfirio; los bretones se la harán en el siglo VI a los misioneros benedictinos; y mil años más tarde, Xavier y Ricci la escucharán de labios de los asiáticos.

Antiguo Testamento como preparación para el Nuevo. Algunos de los Padres barajaron la hipótesis de que Cristo se había llevado consigo al reino a todos aquellos que acudieron a él cuando descendió a los infiernos [33]. En cambio, la respuesta de la *Carta a Diogneto* estaba mejor razonada:

> «Aquel Dios, que es dueño soberano y artífice del universo, que creó todas las cosas y las distinguió según su orden, no sólo se mostró benigno con el hombre, sino también longánime. A la verdad, él siempre fue tal, y lo sigue siendo, y lo será, a saber, clemente y bueno, manso y veraz. Es más, sólo él es bueno. Y habiendo concebido un grande inefable designio, lo comunicó solamente a su Hijo. Ahora bien, mientras mantenía en secreto y se guardaba su sabio consejo, parecía no cuidarse y no dársele nada de nosotros. Mas cuando nos lo reveló por medio de su Hijo amado y nos manifestó lo que tenía aparejado desde el principio, todo nos lo dio juntamente; no sólo tener parte en su beneficio, sino ver y entender cosas que ninguno de nosotros hubiera jamás esperado» [34].

Mayor sentido encerraba el recurso a ejemplos concretos de intervenciones divinas o la exhortación a la confianza en la bondad y misericordia del Señor. «No vivas preocupado, escribe Lactancio, con cuestiones que no puedes resolver. El Señor fue también misericordioso con quienes vivieron antes de su encarnación. Los divinos beneficios se han derramado sobre todos... ¿Cuáles, dónde, cómo y cuántas veces? Si no fueras arrogante ni tuvieras tan mal genio, quizá Dios te lo habría dado a conocer» [35]. Este pensamiento empezó a hacerse general sobre todo entre los Padres de la época post-constantiniana. San Atanasio estimaba que, aun antes de la encarnación, tanto judíos como gentiles podían alcanzar la salvación; e Hilario de Poitiers, comentando la parábola de las bodas (Mt 22,11), afirmaba que la invitación del paterfamilias se extendía a todos los hombres, del mismo modo que los rayos del sol están siempre dispuestos a penetrar por las ventanas del alma que se le abren [36]. Para San Ambrosio, «el Redentor ha ofrecido al género humano todos los medios de curación, hasta el

33 Esto último nos refiere Ireneo (o.c., I 27,3: PG 7,689).
34 *Epistula ad Diognetum* VIII 7,11: PG 2,1180.
35 *Adversus gentes* II 63: PL 5,909-11.
36 HILARIO DE POITIERS, *In Matt.* 22: PL 9,1043. Para San Atanasio, cf. F. CAVALLERA, *Saint Athanase* (París 1908) p.234ss.



punto de que aquellos que mueren espiritualmente lo tengan que atribuir a sí mismos y a sus pecados» [37]. «Nada más justo, añade San Jerónimo, que ver al autor del universo llamar por común vocación a quienes ha creado en condiciones también de igualdad» [38]. Esta tesis salvacionista quedó enunciada por el historiador Eusebio con estas palabras:

> «El cristianismo es de fecha reciente sólo de nombre, pero sin ser extraño a pueblo alguno de la tierra. El modo de vida y las prácticas religiosas de los cristianos no son de hoy, sino que han sido profesadas por todas las personas religiosas. Por ejemplo, aquellos que, antes del diluvio y de la circuncisión, practicaron la justicia, merecen ser llamados *cristianos* aunque carezcan de tal nombre. De ahí que la fe, que nos lleva al conocimiento de Cristo, sea también la primera y la más antigua de todas» [39].

## Los alejandrinos

Un brevísimo *excursus* al ambiente cultural de Alejandría nos probará que también sus pensadores abundaban en los mismos sentimientos [40].

Tomemos como ejemplos a Clemente de Alejandría y a Orígenes. El primero nos transmitió sus ideas en dos importantes obras: los *Strommata* y el *Protreptikos*. Es clara su ten-

37 *De Cain et Abel* II 11: PL 14,346.
38 *In Zachariam* XI 8,9: PL 25,1503. «El conocimiento de Dios es natural a todos los mortales, y no hay hombre nacido sin Cristo que no lleve dentro de sí las semillas de la justicia y de las demás virtudes» (ibid.).
39 *Historia Ecclesiastica* I 1,4: PG 20,77.
40 JAEGER, o.c., p.62. Los historiadores de la teología adscriben también a aquellos pensadores un papel especial: el de haber impulsado, en grado mucho mayor que sus hermanos de Occidente, la helenización del cristianismo. Werner Jaeger explica así el fenómeno: «La interpretación de una religión cuyos símbolos eran la encarnación y el *Ecce homo* siguió una inevitable lógica histórica. Llevó al renacimiento de ciertos conceptos básicos, las *ideae innatae*, por así decirlo, del pensamiento griego, que deben de *haber dado a éste nueva fuerza y confianza en sí mismo a pesar de que, en* apariencia, había sido derrotado y había sufrido un cambio radical. En retorno, el contacto creador del cristianismo con estas ideas constantes de la tradición griega debe de haber dado al pensamiento cristiano la seguridad en su propia universalidad (catolicidad). La religión cristiana había asegurado desde un principio y había mantenido constantemente que era la verdad. Tal pretensión tenía por fuerza que medirse con la única cultura intelectual del mundo que había intentado alcanzar la universalidad y la había logrado: la cultura griega que predominaba en el mundo mediterráneo. El sueño de Alejandro al fundar la ciudad que lleva su nombre había de realizarse ahora: dos sistemas universales—la cultura griega y la Iglesia cristiana—iban a unirse en la poderosa sobreestructura de la teología alejandrina».

dencia a aprobar todos aquellos elementos religioso-culturales del helenismo (hacia el que sentía admiración ciega) que sirvieran de preparación a Cristo, a quien se complacía en presentar como al *pedagogo* por excelencia del cristiano [41]. El *Logos* de Dios ha descendido hasta nosotros como maestro para enseñarnos el camino de la virtud, y como Dios para comunicarnos la vida [42]. Por eso, «en todo tiempo, los hombres de discernimiento han tenido conciencia innata del Dios uno y poderoso, en tanto que la mayor parte de los hombres, fuera de aquellos que han perdido totalmente su sensibilidad a la verdad, han reconocido los eternos beneficios de la divina Providencia» [43]. Esta dicotomía o, si se quiere, mentalidad aristocrática, es significativa. Clemente, de acuerdo con la tradición helénica, distingue entre una filosofía de los bárbaros y otra de los griegos, viendo en la aparición de esta última una providencia peculiar y juzgándola casi inseparable del mensaje bíblico. «Así como Dios dio la ley a los hebreos..., así también dio la filosofía a los griegos, actuando como un maestro de escuela que los quiere llevar a Cristo... (De ahí que podamos afirmar) que todas las escuelas filosóficas contengan fragmentos de verdad, muchas veces desprendidas de la Palabra de Dios» [44]. Sólo los pasajes erróneos, desedificantes u obscenos de sus obras se presentan a sus ojos como fruto del plagio o de intervenciones diabólicas [45]. En categoría aparte e inferior coloca Clemente a los *idólatras* y a los que, aun por la contemplación de las maravillas creadas, no llegan a descubrir a Dios. Son los auténticos *paganos*, están fuera de las vías de la salvación y sus acciones son pecaminosas [46].

41 Piensa Hacker (a.c., p.258-259) que Clemente se inspiró grandemente en el discurso paulino ante el areópago. Su conocimiento de las religiones no cristianas era extraordinario, y sólo en los *Strommata* se han hallado más de dos mil alusiones a doctrinas y a autores paganos.

42 *Protreptikos* I: PG 8,67; *Strommata* V 13: PG 9,128. Sobre el contenido del *Paedagogus* y los conatos hechos por su autor para compaginar la cultura helénica y la fe cristiana, cf. JAEGER, o.c., p.89-92.

43 *Strommata* V 13: PG 9,128.

44 Ibid., I 5: PG 8,718-9. En ocasiones, Clemente piensa que ha sido el mismo Dios quien, sirviéndose de los ángeles, se ha comunicado a todos los hombres. Hay momentos en que el alejandrino parece equiparar la filosofía helénica con las doctrinas del Antiguo y Nuevo Testamento, aunque en otros se incline a su distinción. Cf. HACKER, a.c., p.260.

45 *Strommata* VI 2 y 3: PG 9,212ss.

46 Piensa Jaeger (o.c., p.84) que las invectivas se dirigían principalmente a las religiones místéricas, y no al culto de los dioses olímpicos. «La



¿Qué es entonces lo que aporta Cristo? Es verdad que, en ocasiones, Clemente adopta «la terminología de los no cristianos», llamando «gnóstico» al cristiano perfecto y atribuyendo a la filosofía griega una fuerza casi igual que a la doctrina salvífica de Cristo. Sin embargo, responde Hacker, «esa adaptación no implica una valoración igual de los términos 'cristiano', 'herético' y 'pagano'. Por el contrario, afirma que sólo la revelación cristiana puede llamarse filosofía perfecta» [47]. Por eso la filosofía encerraba muchas imperfecciones, y los griegos, «aun empleando el nombre de Dios», no lo conocían en realidad, porque «no lo adoraban en la forma que a él le place» [48]. Es precisamente la aparición de la luz de Cristo la que descubre lo que hay de verdadero en la filosofía y lo integra todo en una realidad [49]. Uno es el camino de la verdad, hacia el cual, como a río poderoso, confluyen los riachuelos todos, cada uno desde diferente dirección [50]. En este sentido, el papel de la filosofía en relación con la revelación cristiana podría llamarse de «preparación» y de «propedéutica» para la perfección, que nos viene de Cristo [51]. «Las dos, concluye Jaeger, se complementan, y así Clemente reconoce en la filosofía, aunque no sea perfecta, la *propaideia* del gnóstico perfecto. La verdadera *paideia* es la religión cristiana, es decir, el cristianismo en su forma teológica, tal como es concebido por el propio sistema de *gnosis* cristiana de Clemente, ya que es obvio que la interpretación del cristianismo como *gnosis per se* implica que es la *paideia* divina» [52].

Orígenes coincide en algunos puntos y disiente en otros de su maestro. Ama y aprecia los valores de la cultura helénica (y en este sentido fue muy estimado por los neoplatónicos, como Porfirio, que nunca llegaron a entender cómo, a pesar de todo,

*gnosis* que la teología cristiana pretendía ofrecer era, para sus seguidores, el único misterio verdadero del mundo, que había de triunfar sobre los muchos pseudomisterios de la religión pagana» (p.85).

47 A.c., p.261. Por otra parte, Clemente admite no sólo que «a los paganos no se pedirá cuenta de las transgresiones involuntarias», sino también que «la salvación está a la disposición de todos aquellos que, sin falta propia, han ignorado el mensaje de Cristo» (*Strommata* II 14: PG 8,997).

48 *Strommata* VI 5: PG 9,261.

49 Ibid., I 20: PG 8,811.

50 Ibid., I 5: PG 8,720. Todos los caminos conducen a la misma entrada, pero la principal («la entrada auténtica y real») es la que nos ofrece Cristo (ibid., I 38,6).

51 Ibid., VII 4: PG 9,424.

52 O.c., p.92.

creía en los «mitos» cristianos), pero sin casarse nunca con ellos ni exaltarlos en demasía [53]. Reconoce cierta correspondencia entre las doctrinas cristianas y las de los filósofos, admite la coincidencia de sus puntos personales de vista con los de Platón y muestra gran admiración por los principios morales de la estoa. Con todo, piensa también que los profetas hebreos precedieron a los filósofos, y que éstos, no pocas veces, plagiaron a los escritores sagrados. Ni el «divino Platón» está a sus ojos sin reproche: primero porque, si tanto él como los griegos «hubieran hallado al verdadero Dios, no habrían adorado a otras divinidades fuera de él»; y segundo porque, en vez de guardar su conocimiento para los intelectuales, lo habrían predicado a las multitudes y no habrían marginado a éstas a ritos y creencias que no pueden ser del agrado del Altísimo [54].

Orígenes aceptaba sin dificultad que los paganos tenían a su disposición numerosos medios, empezando por las leyes naturales, para llegarse hasta Dios. Contaban también con el auxilio de la gracia, porque «las fuerzas humanas no bastan en manera alguna para encontrar a Dios a no ser que estén ayudados por aquel que es el objeto mismo de su búsqueda. Pero a Dios pueden, ciertamente, encontrarle aquellos que, habiendo hecho cuanto está de su parte, reconocen todavía que lo necesitan» [55]. Por otra parte, si es verdad que las religiones paganas están muy lejos de la perfección, no lo es menos que Dios pue-

53 Según Dodds (o.c., p.127-130), el «intento más grandioso» de hacer una síntesis entre cristianismo y platonismo lo lleva a cabo Orígenes en su obra *De principiis*.

54 Cf. su obra *Contra Celsum* VII 42: PG 11,1481; Norris, o.c., p.134. A este propósito se cuenta una interesante anécdota. Estaba Gregorio Taumaturgo predicando un sermón en Cesarea, y uno de los oyentes era Orígenes, que tanto influjo había tenido en su propia conversión. El predicador le dirigió entonces estas palabras: «Tú nunca me dijiste: rechaza a Platón, maldice de la filosofía, reniega los esfuerzos de quienes (sin ser cristianos) han trabajado contigo en favor de la justicia. Por el contrario, tus palabras fueron: Cristo es la única verdad, pero son muchos los que, antes de ti, lo han deseado, y algunos hasta presentido. No ha dejado al mundo abandonado: a los judíos les ha dado la ley, pero a los gentiles les ha dado la filosofía con el fin de levantarlos de lo que era animal. Platón puede servirte de pedagogo a Cristo, el solo Maestro verdadero. Cuanto más ames la razón, la inteligencia y la luz, tanto mejor podrás comprender la Sabiduría, que es Cristo, y desprenderte de las cosas que son del mundo». Citado por P. Charles, *Missiologie* (Bruxelles 1943) p.87-88.

55 *Contra Celsum*: ibid. Por eso amonestaba a Celso que, de perseverar en su terquedad anticristiana, se estaba preparando para la condenación de que serían objeto los impíos.



de hacer uso de ellas como de instrumentos para que los hombres se lleguen hacia él. Así, la astrología fue empleada entre ciertas gentes como mal menor, y ciertos sacrificios, como el de Balaam, sirvieron de modo accidental para poner al profeta en contacto con su Creador. «Ya que Dios quiere que la gracia abunde allí donde ha sobreabundado el pecado, ha permitido su presencia en ceremonias celebradas según el error pagano y no según la disciplina judía. (En tales casos) Dios no se manifiesta a sí mismo en los sacrificios, sino al hombre que se presenta a Dios en ellos» [56]. El criterio de Orígenes sobre las obras de los paganos es severo y bien pudo inspirar las posiciones tomadas por algunos teólogos posteriores. Los paganos habían acusado a los cristianos por su intento de «monopolizar» las virtudes. El alejandrino responde distinguiendo entre acciones hechas para complacer a los hombres y aquellas hechas *propter Deum et secundum Deum*. Así, el acto de caridad hacia el prójimo, inspirado por la compasión natural, es bueno y agradará al Altísimo, pero no aprovechará para la vida eterna, porque los paganos llevan consigo algo que es básicamente viciado y corrompido, por lo que miran a su propio provecho y no a la gloria divina [57].

A la objeción escuchada a algunos de sus contemporáneos que se avenían a aceptar a Jesucristo como a uno de los grandes hombres de la historia, pero no como al Hijo de Dios y al Salvador del mundo, Orígenes contesta confesando y proclamando a Cristo y a su Evangelio como a la suprema revelación de Dios, que supera infinitamente los valores de las filosofías y religiones no cristianas [58]. El es, ante todo, un fervoroso mi-

56 *In Numeros* hom.16,1: PG 12,691. Esta regla se aplicaba a los castigos enunciados por San Pablo, en la carta a los Romanos, para los que obraban contra los dictados de su conciencia. Cf. *In Rom.* 1,4-5: PG 14, 847-51.

57 Ibid., IX 24: PG 14,1225-6. He aquí cómo Capéran interpreta el pensamiento origeniano. «Los paganos que, bajo el impulso de la razón natural, practican la justicia, guardan la castidad, observan la prudencia, la temperancia y la moderación, podrán parecer indignos de la vida eterna por no haber conocido a Cristo. Sin embargo, esos paganos, aunque no puedan entrar en el cielo sin ser bautizados, tampoco serán privados de la gloria, el honor y la paz que les son debidos por sus buenas acciones. Si los paganos merecen castigos por no honrar a Dios, ¿por qué no serán remunerados por el bien que han hecho? Así, incluso los incrédulos, dejando de lado su infidelidad, si es que practican buenas acciones, recibirán una recompensa divina» (*Le problème du salut des infidèles* I [Paris 1934] p.48).

58 De la objeción trata en su obra *De principiis* III y IV.

sionero que lee con sencillez la Biblia y se goza en explicarla a los humildes. «Es verdad, dice, que muchas de estas gentes no saben dar razón de su fe ni de la intransigencia que ésta prescribe». Pero aceptan ambas, y esto le llena a él de satisfacción. Pero, para los intelectuales también, la Iglesia está dispuesta a satisfacer las más severas exigencias [59]. Orígenes insiste para probarlo en las pruebas históricas que separan al cristianismo de los ritos paganos, en la eficacia práctica y en la vida moral de los seguidores de Cristo, y aun admitiendo por hipótesis la identidad que Celso quisiera ver entre la religión de Cristo y las religiones no cristianas, opone la esterilidad de la especulación profana a la fuerza persuasiva del Evangelio [60].

De aquí también su insistencia en la necesidad de predicar el Evangelio al mundo. No participaba de la opinión de muchos de sus contemporáneos de que tal obra había sido ya llevada a cabo por los apóstoles y sus sucesores: *multi, non solum barbarorum, sed etiam nostrarum gentium, non audierunt Christianitatis verbum* [61]. ¿Cuántos de los que todavía no habían abrazado la fe se salvarían? La respuesta no era fácil, pues en ella entraban elementos tales como la divina elección que estaban ocultos a los hombres. Orígenes, sin embargo, quiso hacer lo posible por ayudarles, incluso después de la muerte. «Cristo, durante su vida mortal, convenció con su doctrina a un número tan elevado de personas, que, precisamente por ello, hubo otros que trataron de encontrar defectos en sus enseñanzas. Pero, cuando su alma quedó separada del cuerpo, Cristo decidió entrar en contacto con los muertos y atraer a su lado a aquellos

59 *Contra Celsum* III 38: PG 11,669. Sobre las objeciones de Celso contra la «pasividad» del Dios de los cristianos por la humanidad entera y su «parcialidad» por los cristianos, cf. A. HAMMAN, *L'assault de l'intelligence au II^e siècle:* Augustinianum (1971) 457-471.

60 Cf. PINARD DE LA BOULLAYE, o.c., I p.67-68. «Para Orígenes, Cristo era el gran maestro, y en este aspecto, su concepción del cristianismo como *paideia* de la humanidad le permitía mantenerse cerca de la Escritura y de la imagen que los evangelios dan de Jesús. Pero Cristo no es un maestro humano que se haya dado ese título a sí mismo; en él se encarna el *Logos* divino. Esta es la gran diferencia entre el cristianismo y toda filosofía meramente humana: el primero representa la venida del *Logos* al hombre, no sólo como un esfuerzo humano, sino como algo que procede de la iniciativa divina» (JAEGER, o.c., p.96-97).

61 *In Matt.* XXIV 9: PG 13,1654. Entre los paganos estaban los etíopes y los chinos *(seres)* en el Asia, y los bretones y germanos en Europa. Había otros (los bárbaros, sármatas y sycios) que escucharían el Evangelio sólo «in ipsa consummatione saeculi».



que, por razones conocidas a él solo, eran más dignos» [62].

Lo dicho nos muestra la existencia, entre los Padres de la primitiva Iglesia, de una clara tendencia favorable a los paganos, a sus conocimientos de Dios, a sus virtudes y a las posibilidades de alcanzar la salvación. En sus religiones descubren también vestigios de la verdad divina: en las obras de la creación, en el influjo universal del *Logos spermatikos* o en las apropiaciones que los genios de la cultura helénica hicieron de la «revelación original», patente al menos en algunos de sus sistemas filosófico-religiosos. La teodicea de Platón, la lógica de Sócrates, el carácter de Séneca y la ética de la estoa quedaron, si no «cristianizados», al menos aproximados a la revelación evangélica. La actitud no deja de tener aplicación a nuestro tiempo, y Mons. G. Philips, uno de los arquitectos del documento conciliar *Lumen gentium*, piensa que las religiones paganas se presentaron a la Iglesia primitiva con las siguientes características:

> 1) Contenían semillas de verdad *(rationes seminales)* respecto del conocimiento de Dios, el alma, el mundo y los hombres; 2) proveían analogías *(synergeia)* entre el Creador y las criaturas, que permitían al hombre conocer algo sobre Dios y sus planes sobre el género humano, a saber, que el hombre es el único entre los seres abierto a la religión, dotado de inteligencia y capaz de probar que es inmortal; y 3) constituían la *pedagogía* por medio de la cual Dios enseñaba al hombre por medio de las obras de la creación y continuaba guiándole a lo largo de su existencia. Por todas estas razones y puesto que aquella enseñanza, lejos de limitarse a este o aquel individuo, se refería a todo el género humano, podemos referirnos a aquella etapa con el nombre de *praeparatio evangelica* [63].

## Las valoraciones negativas en los Padres

Pero, a fin de evitar equívocos, conviene mirar también al reverso de la medalla. El padre De Lubac, haciéndose eco de los especialistas, nos advierte que los Padres de la Iglesia pri-

62 *Contra Celsum* II 42: PG 11,864. Aquí habría que añadir el nombre de San Gregorio de Nisa. Pero la difícil terminología y el simbolismo empleados requerirían mayor espacio del que les podemos dedicar. Cf. HACKER, a.c., p.266-268.

63 G. PHILIPS, *L'Église et son mystère* I (París 1968) p.212-214. Sobre el concepto de preparación evangélica, cf. J. DANIÉLOU, *Message évangélique et culture hellénistique aux II^e et III^e siècles* (París 1961).

mitiva se mostraron también muy severos respecto de los cultos paganos, siguiendo en ello las huellas de San Pablo, según el cual, los paganos agradaron a Dios *a pesar de su religión* [64]. Fueron posiblemente Hermías y Taciano quienes lanzaron las primeras ofensivas: el primero acusando a los filósofos de haber caído en innumerables errores y feos vicios; el segundo, ridiculizándolos por haber inventado sus sistemas religiosos bajo impulsos diabólicos, razón por la cual él y sus seguidores habían abandonado «las luces» de la cultura griega, abrazando la «filosofía bárbara» de los libros del Antiguo y Nuevo Testamento [65]. El mismo Justino empleó en este particular expresiones durísimas: las creencias helénicas «son no sólo irracionales, sino que su práctica supone un insulto a Dios» [66]; «todos los pueblos gentiles que adoraron a las obras de sus manos, fueron extraños al verdadero Dios» [67]; sus divinidades eran demonios [68]; instituidas por el demonio, que pide a los hombres le ofrezcan culto y sacrificios [69]. Algo semejante debemos decir de las invectivas contra la idolatría contenidas en la *Carta a Diogneto*. Sus divinidades, dice, son «todas ellas ciegas y sordas, sin vida, sentimiento ni poder... Y éstos son los objetos que vosotros llamáis *dioses*, a quienes servís y adoráis. Vosotros, los gentiles, adoráis estas cosas, y al poco tiempo os convertís (en objetos insensibles y perecederos) como ellas. Por eso también odiáis a los cristianos, que, con razón, se oponen a ver en esas imágenes a otras tantas divinidades. Aunque, a la verdad, hasta vosotros mismos, cuando pensáis que los estáis adorando, lo que en

64 De Lubac, o.c., p.120. Aquellos Padres, añade Luneau, con pocas excepciones, se opusieron hondamente al paganismo. Esta es una de sus características comunes... Incluso Justino y Clemente figuran en la categoría *(Pour aider au dialogue: les Pères et les religions non chrétiennes:* Nouvelle Revue Théologique (1967) 824; un resumen del art.: Bulletin pro non christianis 7 (1968) 5-18. «Por encima de los excesos y de las incomprensiones de la polémica, concluye De Lubac, aquella intransigencia, aprendida de San Pablo, estaba—y estará siempre—justificada. Entre el Dios de Israel y del Evangelio y los dioses que el hombre engendra constantemente de sus propias pasiones para sujetarse a ellas, no puede haber compromisos de ningún género—*deos gentium, quos christiana religio destruit* (San Agustín)—» (De Lubac, *La foi chrétienne* [París 1970] p.174).

65 Hermías, *Irrisio gentilis philosophiae:* PG 6,1169-80; Taciano, *Oratio adversus Graecos* 8 y 29: PG 6,821.865.

66 I *Apol.* 9,3: PG 6,340.

67 Ibid., 53,6: PG 6,408.

68 Ibid., 5,2; 9,1: PG 6,336.340.

69 Ibid., 12,5: PG 6,344.



realidad hacéis es despreciarlas» [70]. Por su parte, San Atanasio pensaba que, puesto que el mal no tiene existencia (es pura negación), los hombres habían querido darle forma plástica inventando para ello los ídolos [71]. Tertuliano, San Atanasio, Lactancio y Cipriano se negaban rotundamente a admitir que el culto idolátrico hubiera podido servir de instrumento que llevara los hombres a Dios. Hasta la frase del africano sobre el *anima naturaliter christiana* tenía a los comienzos sentido distinto del que más tarde, al menos con frecuencia, se le ha querido dar. *Non est*, decía su autor, *quod sciam, christiana: «fieri» enim, «non nasci» solet (anima christiana)* [72]. Los apologistas condenaron también con severidad *la moralidad* pagana: Justino describe las corrompidas costumbres de los escultores de ídolos y de los guardianes de los templos; Atenágoras ataca la prostitución, las injusticias contra los débiles y las prácticas del aborto; mientras que Teófilo acusa a las mismas divinidades paganas por el mal ejemplo que en este particular dan a los vivientes [73]. En terreno distinto, pero no menos importante, los predicadores cristianos acusaron a las divinidades de no preocuparse—ni en favor ni en contra—de los problemas que aquejaban a los mortales. Lo que a los ojos de los paganos era señal de la suma divinidad—la despreocupación de cuanto ocurriera a los hombres—se convertía para los cristianos en prueba concluyente de que no eran verdaderos dioses. «Por razón de esta oposición, los escritores cristianos juzgaban deber suyo explicar a los paganos que la amenaza de castigo por parte de Dios

70 F. X. Funk, *Patres Apostolici* I p.401. Sobre las dificultades ofrecidas por el paganismo a la penetración del Evangelio, el libro de P. Labriolle *(La réaction païenne*, París 1934) es todavía uno de los mejor documentados. ¿Puede establecerse un contraste tajante entre el «bel optimisme» de los capadocios y alejandrinos, por una parte, y los occidentales, «más sensibles al lenguaje del derecho», más «pragmáticos y especulativos» por otra? A. Hamman (a.c., p.468) lo duda, y aduce en confirmación a Taciano el sirio, para quien las glorias más puras de Grecia, Sócrates y Platón, son poco dignas de estima. «Rome, Carthage, Tertullien, Cyprien, sont plus proches de Tatien que de Justin».

71 Luneau, a.c., p.827.

72 *De testimonio animae* c.1 n.7: PL 1,610.

73 I *Apolog.* IX 4-5: PG 6,340; *Aut.* III 3: PG 6,1124-5. Hay momentos en que los Padres, en concreto Tertuliano, parecen obsesionados por los peligros de la idolatría, lo que les empuja a recomendar un ostracismo y una insularidad que no eran compartidos por la mayoría de sus contemporáneos. Cf. G. Bardy, *La conversión al cristianismo durante los primeros siglos* (Bilbao 1961) p.278-279.

era un aspecto más de la maravillosa pedagogía divina, que es una señal más de su amor, y que ayuda en gran manera al hombre a llegarse hasta él» [74].

Precisamente porque la idolatría y la corrupción de costumbres constituyen un mal, los Padres terminaban sus tratados exhortando a los oyentes a aceptar el Evangelio. «Si trataron de destruir las bases del paganismo, no lo hacían para crear una existencia pacífica con él... sino para ganar a sus contemporáneos a Cristo. Los apologistas estaban llenos del espíritu con que San Pablo, al defenderse a sí mismo ante Agripa, expresaba sus ansias de que tanto él como quienes le escuchaban se convirtieran a la fe» [75]. Estos ataques y estas invectivas se harán más virulentas después de la paz constantiniana y tendrán como objetivos especiales la literatura pagana, el teatro, ciertos empleos y oficios que se juzgan incompatibles con la vocación cristiana, y sobre todo los espectáculos [76].

Por lo demás, y la advertencia tiene su importancia para los siglos posteriores, no parece que hubiera en la Iglesia del tiempo una política fija sobre lo que se debía hacer con las estatuas de las divinidades o con los templetes y nichos de las mismas, que, a medida que avanzaba el cristianismo, estaban perdiendo su razón religiosa y socio-política. Por una parte, nos dice Harnack, se consideraba como el deber supremo del cristiano guardarse libre de toda contaminación con el politeísmo y no había en la Iglesia culpa más gravemente castigada que la idolatría [77]. Por otra, sin embargo, la obligatoriedad no parece que llegase hasta el deber de denunciar en público a las divinidades ni a su culto público. La Iglesia nunca sancionó la rebelión contra el emperador o contra los

74 L. M. FITZGERALD, *The Apologists and Evangelism*, en *Euntes docete* (1969) p.494.

75 Ibid., p.517.

76 Cf. HARNACK, o.c., p.300ss, donde el gran historiador de la primitiva Iglesia trata de explicar las razones de una severidad pastoral que, en nuestra época, se hacen difíciles de comprender. Para el período siguiente, véase A. MOMIGLIANO, *The conflict between Paganism and Christianity* (Oxford 1963).

77 HARNACK, o.c., p.292. La causa inmediata del martirio de los primeros cristianos era precisamente su negativa a aceptar la idolatría, bajo cualquier forma que se presentase. Zameza (o.c., p.800ss) presenta una admirable antología de testimonios sobre el particular tomados directamente de las *Actas de los Mártires*. Por estas razones—y no hemos llegado todavía a San Agustín—es absurdo decir, con G. Thils, que «dans l'ensemble, les Pères furent fidèles à un optimisme radicale» en materia de religiones no cristianas *(Propos et problèmes de la théologie des religions non chrétiennes* [Lovaina 1965] p.17).



dioses nacionales, sino que, al contrario, «reprendió tanto los insultos no provocados como las molestias causadas a las estatuas de las divinidades». En este sentido fue la Iglesia española la que, por medio del concilio de Elvira, determinó—quizás contra la costumbre prevalente en otras partes—que a aquellos iconoclastas, que luego eran ejecutados por las autoridades, no se les tributaran los honores de mártires [78]. En este período asoma también la idea de que, tras el advenimiento de Cristo, las religiones paganas han dejado de tener su razón de ser, citando para ello un famoso símil de Ireneo:

> «Del mismo modo que la cepa no existe para sí misma, sino para el racimo de uvas que crece en ella, y, una vez maduros los racimos, la rama es arrojada al fuego, así también sucederá con Jerusalén. Aguantó el yugo de la esclavitud; pero una vez que maduró, quedó recogido y almacenado el fruto de la libertad; por lo que era obvio que aquello que hasta entonces había llevado el fruto, quedase abandonado» [79].

Como consecuencia de este abandono de lo vetusto, los Padres insisten más y más en la necesidad de hacer «una confesión clara en la unicidad de Jesucristo como en el único Salvador que nos une con Dios en la Iglesia» [80].

### San Agustín y su escuela

Unas consideraciones finales sobre San Agustín—estudiaremos aparte a algunos Padres griegos representativos—, así como de los primeros papas, que, en el momento de la invasión bárbara, se enfrentaron de nuevo con el problema crucial de las religiones no cristianas, completarán este cuadro de la patrística.

San Agustín, nacido y educado en familia cristiana, había

78 HARNACK, p.293-294. Dodds (o.c., p.133-134) atribuye, humanamente hablando, el triunfo del cristianismo primitivo a su negativa de conceder valor a los cultos paganos frente al debido a su Dios y a su Cristo. «Its refusal to concede any value to alternative forms of worship, which nowday is often felt to be a weakness, was in the circunstances a source of strength». Había demasiados cultos entre los que escoger, demasiados misterios y sistemas filosóficos. «El cristianismo los barrió a todos (it made a clean sweep); arrancó el peso de la libertad de los hombros del individuo, una elección irrevocable, y quedó aclarado el camino hacia la salvación. Los críticos podrán burlarse de aquella intolerancia. Pero, en una época de ansiedad, cualquier credo *totalista* está llamado a vencer».

79 *Adv. haer.* IV 4,1: PG 7,981.

80 «Esta concentración especial, exclusiva e inexorable (de Cristo) en el camino hacia Dios... podrá parecer una inadmisible violencia a la libertad y al estado adulto del hombre... Y, sin embargo, se trata de una unicidad universal e integral y, por lo tanto, católica» (URS VON BALTHASAR, *La prière contemplative* [Paris 1959] p.52-53).

flirteado en sus años juveniles con la facción no cristiana de moda en la época, el maniqueísmo. De vuelta a la fe de su niñez, ordenado de sacerdote y elevado al cargo episcopal, el prelado se vio pronto envuelto en problemas tocantes a las religiones no cristianas. Era evidente que las grandes religiones del imperio se negaban a morir, sobre todo entre las capas más romanas y más influyentes de la sociedad. El fenómeno necesitaba alguna explicación. Pastoralmente, el ocaso de los dioses suscitaba también una serie de problemas dogmático-morales: el papel de la gracia en la vida del cristiano, el significado de los ritos paganos, el valor de las virtudes de los no cristianos, la predicación de Cristo a los muertos, etc. Todos éstos eran puntos que sus sacerdotes, y hasta sus compañeros de episcopado, se apresuraban a remitir al Obispo de Hipona en busca de solución. En este marco esbozó San Agustín lo que podría llamarse la primera teología embrionaria del paganismo. He aquí sus líneas directrices.

San Agustín, aun siendo consciente de las invasiones de los pueblos nórdicos hacia las soleadas tierras del Mediterráneo, parecía convencido de que el Evangelio había sido ya predicado al mundo entero y sólo admitía la posibilidad de que «en algunas partes remotas de la tierra existieran todavía algunas gentes a quienes no había llegado aún el mensaje evangélico» [81]. Esta falsa perspectiva, así como la visión triunfalista de «los templos paganos que se derrumbaban sin que nadie se preocupara de levantarlos» o el hecho de una legislación estatal que castigaba con la pena capital a quienes ofrecieran sacrificios a las divinidades paganas, dio a algunas de las expresiones agustinianas una severidad y crudeza que sólo el conjunto de su teología lograría disipar [82].

81 *De natura et gratia* 2,2: PL 44,249. Sin embargo, es también evidente que, al fin de su vida, el santo doctor cambió de parecer. «Porque, aun aquí entre nosotros, en Africa misma, hay todavía innumerables gentes bárbaras, según podemos colegir cada día, de cautivos que vienen de allí y se entremezclan con la servidumbre romana, que no han oído nada de la predicación del Evangelio... Los de tierra adentro, que están fuera del radio de la dominación romana, bien claro está que no profesan en su tierra el cristianismo, sin que por eso, de ningún modo, pueda decirse de ellos que están excluidos de las promesas de Dios» (J. Zameza, *Amemus Ecclesiam* [Burgos 1936] p.45-46).

82 Esto debe tenerse en cuenta para no caer, como fue el caso de los primeros reformadores protestantes, empezando por Calvino, en un *agustinianismo servil* en materia de la salvación de los no cristianos.



Por razón de la controversia pelagiana, el Obispo de Hipona mostró escasa estima de las virtudes paganas. Si las verdaderas virtudes, decía, proceden de la fe, y los paganos, ciertamente, carecen de ella, sus acciones, practicadas por motivos egoístas, no son virtudes [83]. Tal había sido el caso de los antiguos romanos, e incluso el de los estoicos. Sus acciones: *inflatae sunt ac superbae, et ideo virtutes non sunt, sed vitia iudicanda sunt* [84]. Su opinión acerca del origen y el valor de las religiones paganas se fundaba en presuposiciones parecidas. Pensaba, con Evehemeriano, que sus divinidades habían sido en un tiempo simples mortales que luego quedaron elevados a rango divino. Tampoco había que hablar (como lo había hecho Máximo de Madura) del politeísmo como si fuera nada más que la expresión polimórfica de una misma divinidad. La misma conducta de los dioses le probaba que, en el fondo, no eran sino «impuros demonios» [85]. En esto su criterio seguía la línea de rigor del Antiguo y Nuevo Testamento. Los ídolos le fueron siempre abominables por ser «imágenes inútiles, o espíritus impuros y demonios perniciosos, o, al menos, puras creaturas, y no el Creador» [86]. De modo parecido, los sacrificios ofrecidos lo eran «a los demonios, y de ningún modo a Dios, sacrificios impuros y sacrílegos» [87]. Su mandato era, por lo tanto, tajante: «No quiero que tengáis participación con el demonio» [88]. «Todos los que, bajo la guía de Cristo, hemos abandonado la compañía de los gentiles, tenemos asimismo obligación de abandonar sus ritos» [89]. Dios mismo nos

83 *Serm.* 285, 1: PL 38,1293.

84 *De civitate Dei* XIX 25: PL 41,656. Un especialista agustiniano, Gregorio Armas, trata de salvar al santo doctor diciendo que la doctrina se aplicaba sólo a «la mayoría de los paganos». Cf. su trabajo *Virtudes y salvación de infieles en San Agustín:* Misiones Extranjeras (1955) 104ss. Aun en esa generalidad, hay que buscar otra explicación a la frase.

85 Esto no implicaba la negación total de elementos religiosos aprovechables en las mismas. «Todas las doctrinas del gentilismo, dirá en una ocasión, contienen no sólo disciplinas muy apropiadas para alcanzar la verdad, sino también algunas verdades morales utilísimas y no pocos conceptos de la divinidad, que el cristianismo debe tomar de ellas por su utilidad para la predicación evangélica... Toda verdad filosófica que no disuene de nuestra fe, la hemos de reclamar como propia los cristianos para el servicio del Evangelio» (*De doctrina christiana* II 60: PL 34,63).

86 *De civitate Dei* VI prefacio: PL 41,173.

87 *Epist* 102,3,19: PL 33,377.

88 Ibid.

89 Citado por P. Hacker (a.c., p.770).

ha mostrado cómo quiere que sean los templos, el oficio sacerdotal y los sacrificios. Sólo cuando obremos de esa manera, podremos hablar de una religión que es verdadera *secundum eius inspirationem et doctrinam* [90]. Desde el punto de vista social, la destrucción de templos y estatuas paganas no le parecía mala en sí, con tal de que fueran las autoridades civiles las que la llevaran a cabo:

> «No te fijes en la presión ejercida (para destruirlos), sino en el bien o en el mal que de ello se deriva. Como es obvio, nadie puede hacerse bueno contra su voluntad. Pero el miedo a sufrir lo que le duele le hace renunciar a su terquedad y reconocer, aun contra su voluntad, la verdad que hasta ahora ignoraba. Así, por efecto del miedo, el hombre rechaza el error que le tenía atenazado, busca la verdad que ignoraba y se adhiere voluntariamente a la verdad que antes no admitía» [91].

¿Podrán los paganos salvarse al menos por la predicación de Cristo a los muertos? El gran africano hubiese querido aplicar aquella teoría, bastante en boga entre los teólogos orientales, al menos a aquellos intelectuales del mundo grecoromano (poetas, oradores y filósofos) que habían transmitido a la posteridad los tesoros de su saber y no pocos ejemplos de piedad y de virtud. Pero el espectro de sus acciones «no meritorias», así como la fragilidad intrínseca de la teoría, le echó para atrás, privándole de una elegante solución que, no obstante ciertas apariencias, era en el fondo un *deus ex machina* que dejaba las cosas donde estaban [92].

Un San Agustín más abierto a la problemática de los paganos se nos presenta cuando trata del problema teológico general de aquellos que, sin culpa propia, no han llegado todavía al Evangelio. Su estima por el centurión Cornelio, a quien atribuye «buenas obras» aun antes de su conversión, o el unir a sus oraciones las de su bienhechor Romaniano, que no era todavía cristiano, son indicios de esa actitud. Dios, dice el santo, ha impreso en el corazón de todo mortal su ley eterna, por la que, al llegar al uso de la razón y desobedecer a la conciencia, el hombre se hace a sí mismo culpable del castigo [93].

Naturalmente, este consentimiento a cualquiera de los extremos implica en quien lo ejercita cierto conocimiento de Dios. En el mismo se incluye, al menos de modo implícito, alguna providencia divina sobre la salvación de sus creaturas. No era éste un problema suficientemente estudiado en la pastoral de la época. El Obispo de Hipona hubo de abordarlo en su famosa carta 102 como contestación a una serie de preguntas que, a nombre de un filósofo pagano, le dirigió Deogracias, sacerdote de Cartago. Si la doctrina de la Iglesia es verdadera, decía su objetante, sólo pueden salvarse quienes tienen fe explícita en Cristo, lo que lleva consigo la exclusión de todos aquellos que vivieron antes de su venida.

> «Pero, entonces, ¿por qué quien se llama a sí mismo *salvador* estuvo ausente durante tantos siglos? (Y que nadie nos diga que allí estaba la ley judía para la salvación de todos—tal ley, además de muy tardía, valía únicamente para una estrecha franja de tierra siria—.) ¿Qué ocurrió a tantos hombres que murieron sin haber cometido pecados, por ejemplo, los latinos y romanos que, antes del reinado de César Augusto, estuvieron privados de las gracias de Cristo porque éste no había hecho todavía su aparición?» [94]

La respuesta agustiniana toma diversas direcciones. Dios ha puesto en todos los tiempos a disposición del hombre medios suficientes para que, siguiendo los dictados de la razón,

90 A las objeciones del maniqueo Fausto, que identificaba las invocaciones y los ritos de los paganos a los empleados por el cristianismo, el Obispo de Hipona contestaba recurriendo a las virtudes sobrenaturales de la fe, la esperanza y la caridad, que informan la vida del cristiano sobrenaturalizando acciones que externamente parecen las mismas. «Nosotros no vivimos como ellos, pues no dirigimos esas cosas al mismo fin; nosotros las ordenamos a un precepto legítimo y divino, la caridad, que proviene de un corazón puro, de una conciencia recta y de una fe no fingida. No somos un cisma de los paganos, de los que más bien nos alejamos; vosotros tampoco lo sois, porque os alejáis también, pero por camino todavía peor» *(Contra Faustum* 20 c.33: PL 42,386-8).

91 *Epist.* 93,16: PL 33,329-347; *Epist.* 185,24: PL 33,804. En cambio, respecto de la voluntariedad de la fe, el santo mantuvo su postura original. «Nadie puede ser forzado a la unidad de Cristo. La predicación es nuestra arma, la discusión religiosa nuestra lucha y la razón nuestra victoria» *(Epist.* 99,4). Cf. También V. MONACHINO, *El pensamiento de San Agustín sobre el empleo de la fuerza política al servicio de la religión:* Semanas misionológicas de Burgos (1955) 86-101. El trabajo de Monachino termina con un texto agustiniano que bien podría ser su pauta en la materia: «melius est ad Deum colendum doctrina homines duci, quam poenae timore vel dolore compelli» *(Epist.* 185,6,21: PL 33,802).

92 *Epist.* 164,4: PL 33,710. Cf. CAPÉRAN, o.c., p.107-109. Las razones aducidas por el santo no eran ni teológica ni exegéticamente muy convincentes. El autor citado habla de «une interprétation très originale (ingénieuse) mais forcée». Es lo menos que se puede decir.

93 *Enarratio in Psalmos* 118: PL 37,1547.

94 *Epist.* 102,8: PL 33,373.

a través de ritos y signos que varían según los tiempos, alcancen su salvación. La bondad divina nunca abandona a quienes practican la justicia y la piedad: *quae (voluntas) nunquam defuit ad salutem iustitiae pietatique mortalium* [95]. Es cierto también que, si los judíos que oyeron y no quisieron seguir a Cristo serán inexcusables en el día del juicio, algo parecido ocurrirá a aquellos paganos que menospreciaron el cumplimiento de la ley natural que les era conocida. Tampoco es improbable *(non incongrue creditur)* que la gracia de la salvación traspasara las fronteras de la dispensación judía [96]. De modo más general, continúa el santo, «desde los comienzos del mundo, todos aquellos que creyeron en Cristo o vislumbraron algo de él o, según sus luces, practicaron la bondad y la justicia, dondequiera y en cualquier tiempo que vivieran, habrán sido sin duda salvados por Cristo de alguna manera» [97]; lo que, naturalmente, no quita el velo de misterio que envuelve al problema; misterio que requiere de nosotros una filial sumisión a la fidelidad con que Dios cumplirá sus promesas. *Quid autem quando fiat quod ad unam eandemque fidelium liberationem pertineat, consilium Deo tribuamus, nobis oboedientiam teneamus* [98]. Posición prudente, equidistante de soluciones optimistas o pesimistas en exceso, sobre la que la mejor teología de nuestro tiempo no ha podido avanzar.

En la solución agustiniana de la salvación de los paganos

95 Ibid., 10: PL 33,374. En este sentido hay que entender lo que San Agustín decía sobre la «antigüedad» del cristianismo: «Lo que hoy se llama religión cristiana, existía ya en la antigüedad y no se ha interrumpido desde los comienzos del género humano hasta el momento mismo en que Cristo vino en la carne; desde este momento, la verdadera religión, que ya existía antes, ha comenzado a llamarse cristiana. Cuando digo: 'la religión cristiana es de nuestro tiempo', no quiero decir que no existiese con anterioridad, sino que es ahora cuando ha tomado ese nombre» *(Retractationes* I c.13,3: PL 32,603).

96 Citado por Armas (a.c., p.106).

97 *Epist.* 102,15. Al hablar de los que «extra populum» (electum) creyeron en el Mesías que había de venir, el santo se refiere a la existencia de otros pueblos no mencionados por las Escrituras, que se encontraban en la misma condición. «Cur non credamus etiam in caeteris hac atque illac gentibus, alias alios fuisse, quanvis eos conmemoratos in eisdem auctoribus non legamus?» Y concluye: «ita salus religionis huius, per quam solam veram salus vera veraciterque promittitur, nulli unquam defuit qui dignus fuit; et cui defuit, dignus non fuit» (PL 33,376). Para San Agustín no había duda de que su salvación habría sido debida a los méritos anticipados de Cristo. Como ejemplos aducía: Abrahán, Noé y Job, y otros muchos mencionados o pasados en silencio por las Escrituras *(Epist.* 102,15: PL 33,375).

98 *Epist.* 102,12: PL 33,374.



entraba, y de manera central, su teoría de la *elección*. Lo que hoy llamamos la iniciativa de Dios y la absoluta primacía de Cristo para la fe, la justificación y la salvación, constituía para el santo algo intangible en el depósito de la revelación. Sea lo que fuere de ciertas definiciones suyas sobre una voluntad salvífica restringida de Dios [99], no hay duda de que —dejando siempre intactas la elección divina y la libertad humana—San Agustín admitió también una voluntad salvífica universal.

> «Dios conoce por su presciencia inefable a aquellos que le pertenecen. Por eso, muchos que parecen estar fuera de la Iglesia, realmente son de Cristo, mientras que otros que, en apariencia, viven dentro del redil, están de hecho fuera de él. Con estas almas, que de manera invisible están en la Iglesia, se forma la fuente sellada, el jardín cerrado, la fuente de aguas vivas y el paraíso lleno de frutos de que nos hablan las Escrituras» [100].
>
> «Dios quiere salvar a todos los hombres y traerlos al conocimiento de la verdad; pero no de modo que les quite el libre albedrío, por cuyo buen o mal uso habrán de ser juzgados. Por eso los gentiles que no creen en su Evangelio obran contra la voluntad de Dios..., se hacen reos de males y penas y experimentarán en los suplicios el poder de aquel cuya misericordia despreciaron» [101].

Por eso pedía a sus oyentes «que oraran por la salvación de todos». En este sentido interpretaba la sentencia paulina (1 Tim 2,4) sobre la voluntad divina salvífica y universal, y veía al Espíritu Santo trabajando en los corazones de los hombres e infundiéndoles «deseos de salvación de todos» [102].

Partiendo de estos supuestos, el Obispo de Hipona hará su famosa distinción entre paganos *positivos* y *negativos*. Los primeros son los que, teniendo ocasión de conocer el mensaje evangélico, no lo aceptan (o, después de conocido, lo rechazan), mientras que los segundos, privados, por las circunstancias, de

99 Sobre lo que se ha llamado la «postura restrictiva» de San Agustín durante su lucha contra los pelagianos, véase A. SANTOS, *Salvación y paganismo* (Santander 1960) p.161.

100 *De baptismo* 5,39: PL 43,197.

101 PL 44,238.

102 *De correptione et gratia* 15: PL 44,945. Por eso el santo podía referirse a una «voluntad frustrada» de Dios cuando los paganos, «por no creer en el Evangelio, actúan contra la voluntad de Dios» *(De spiritu et littera* 58: PL 44,238).

esa oportunidad, continúan obrando según los dictados de su conciencia. Para los últimos y, no obstante su repetida insistencia sobre la necesidad del conocimiento de Cristo para la salvación *(non enim quisquam, praeter istam fidem quae est in Christo Iesu, sive ante eius incarnationem, sive postea, reconciliatus est Deo)* [103], el santo mostrará una casi «ilógica» magnanimidad. Los paganos, dice el padre Armas, pueden, según la soteriología agustiniana, salvarse, y de hecho se salvan siguiendo los mandamientos de la ley natural... Aquellos que, sin culpa personal, ignoran la salvación de Cristo y llegan sin pecados a la muerte, alcanzarán su salud. Para estos bastará la fe implícita [104].

En la tradición post-agustiniana nos encontramos, ante todo, con dos grandes pastores de la Iglesia universal, San León Magno y San Gregorio I, quienes, además de decidir algunas *cuestiones disputadas*, aplicarán a la evangelización del «mundo bárbaro» que se les echa encima las teorías salvacionistas elaboradas con tanto ahínco por sus predecesores.

San León Magno estaba convencido de que, aunque la Iglesia fuera históricamente de reciente fundación, la salvación de Cristo se remontaba hasta los orígenes del género humano: *a constitutione mundi unam eandemque causam salutis (Christus) instituit* [105], y lo mismo debía decirse de la justificación. Por eso, la institución de la Iglesia el día de Pentecostés había sido, en realidad, la continuación de una obra del Espíritu Santo, que, desde los comienzos de la historia del mundo, estaba trabajando en los corazones de los electos [106]. El papa podía, por lo tanto, aconsejar a sus oyentes que abandonasen las dudas que podían abrigar sobre el destino eterno de quienes habían muerto antes de la encarnación de Cristo:

103 Véase la tesis en *Epist.* 190,8: PL 33,859.

104 ARMAS, a.c., p.84-85. San Agustín no hace todavía una distinción clara entre la *fe explícita* e *implícita*, necesaria para la salvación, que ocupará tanto a los teólogos subsiguientes. Armas piensa, sin embargo, que el santo requiere «fe explícita sólo de aquellos paganos que están suficientemente informados acerca del Evangelio» (p.110).

105 *Serm.* 23,4: PL 54,202. Estaba convencido de que la predicación del Evangelio había alcanzado a los confines de la tierra y que sólo quedaban unas bolsas de «rudiores» que necesitaban ser evangelizados (PL 54,147). Cómo podía pensar eso en el momento en que las turbas de bárbaros del norte se presentaban a las puertas de Roma resulta difícil de imaginar al historiador.

106 *Serm.* 30,7 y 76,3: PL 54,234 y 405.



> «La obra de la salvación nunca ha cesado de operar, y lo que los apóstoles predicaron, ya había sido anunciado por los profetas... Han sido precisamente la sabiduría y la bondad de Dios las que han preparado (en tiempos posteriores) al género humano a recibir la llamada de Dios..., quien estableció desde los principios que todos los hombres puedan salvarse por una sola fuente de salvación. La gracia divina que ha santificado siempre a los santos se incrementó sin duda con la llegada de Cristo, pero no podemos decir que *hubiese empezado entonces*» [107].

Su sucesor, Gregorio Magno, compartía parecidos criterios. En el paganismo notaba dos aspectos. En el negativo se parecía a un árido desierto en el que debía sembrarse la palabra de Dios con el fin de dar fruto. No es que los hombres usaran mucho de su inteligencia para llegarse hasta Dios; se parecían más bien a bestias salvajes que merodean por la soledad. Pero la regla tenía sus excepciones, y pronto Job empezó a convertirse en uno de los personajes favoritos de sus comentarios bíblicos. Y el hombre paciente de Hus era el símbolo de otros muchos justos que habían vivido y muerto en la paganía—*beati Iob vita attestante, cognoscimus ut expectasse Redemptoris adventum multos etiam ex gentibus credamus*—[108]. Para el gran papa, el cristianismo era antiquísimo, y «la Iglesia de los predicadores (los apóstoles) y la del Antiguo Testamento eran una». «La pasión de la Iglesia empezó ya con la sangre de Abel, y una es la Iglesia de los que le precedieron y la de los que le siguieron... Quienes vivieron antes de Cristo no estaban separados de la santa Iglesia, porque, gracias a la predicación (de sus contemporáneos), sus mentes y obras miraban ya a la celsitud de esta Iglesia y poseían aquellos *sacramentos de fe*... que hoy son propiedad nuestra» [109]. A San Gregorio Magno debe también la historia el envío de San Agustín de

107 *Serm.* 76,3: PL 54,405. Sobre las demás ideas misioneras de San León el Grande, véase A. SEUMOIS, *La papauté et les missions aux cours des six prémiers siècles* (Paris 1953) p.58ss.

108 *Moralia* l.7 c.7 n.7: PL 75,770. Véase también el prefacio, c.2, de la obra (PL 75,518s). En esta magnanimidad intelectual pudo influir el hecho de que, habiendo venido él mismo de una familia pagana, Gregorio conservó siempre un profundo sentido del misterio de la elección de las gentes.

109 *Homil.* 3,16: PL 76,966. Aquellos hombres tenían la misma fe, esperanza y amor en el Mesías que iba a venir que el poseído por nosotros en el Mesías que ya está entre nosotros (ibid., 5,2: PL 76,895). A veces llama al paganismo «locus misericordiae Dei» *(Moralia* 27,34: PL 76,433).

Canterbury y de los primeros benedictinos a la evangelización de la Gran Bretaña y la solución, por autoridad apostólica, de la contraversia sobre la predicación del Evangelio a los muertos [110].

Contamos también para este período con algunos esbozos teológicos directamente relacionados con nuestro tema. Hacia el año 450 apareció un tratado *De vocatione omnium gentium*, atribuido a Próspero de Aquitania [111]. Su autor pertenecía, indudablemente, a la escuela agustiniana, y el tratado tenía por objeto inculcar, por una parte, la gratuidad de la gracia y de la salvación, y, por otra, la inescrutabilidad de los juicios divinos con relación a nuestro destino último. No hay duda, dice, de que Dios ejerció su bondad con todos los pueblos paganos aun antes de la encarnación. De este modo puede mostrárseles que también ellos recibieron anuncios proféticos y preceptos legales *in elementorum obsequiis ac testimoniis*. Por consiguiente, no tienen excusa cuando, «convirtiendo en ídolos los dones de Dios, prestan su adoración a cosas que habían sido creadas para su uso» (1,5). En la interpretación del paganismo, el autor sigue una pauta esencialmente paulina. Dios puso ante sus ojos las maravillas de la creación para suscitar en ellos «veneración y amor» al Creador. Sin embargo, «la mayoría de ellos» desaprovechó la ocasión. Esto podría inclinarles a la desesperación. Pero no debe ser así. Aquellos que entre los paganos de cualquier tiempo sirvieron a Dios, «fueron sin duda escogidos también por la gracia de su Espíritu». Y más en general, debemos decir que «la bondad multiforme e inefable de Dios ha tenido y tiene todavía cuidado de todo

110 Una de sus famosas expresiones decía: «nihil aliud teneatis, nisi quod vera fides per catholicam ecclesiam docet: quia descendens ad inferos Dominus solum illos ab inferis claustris eripuit, quos viventes in carne per suam gratiam in fide et bona operatione servavit» *(Epist.* XV: PL 77,870). La razón que le impulsaba a tomar aquella posición es significativa: «La fe sin obras es muerta. Si los fieles no pueden hoy salvarse sin las buenas obras, decir que los paganos pudieron, en el tiempo de la bajada del Señor a los infiernos, salvarse sin ellas, es pretender que la condición de los hombres no es tan suave después de la encarnación como la de los que la precedieron. Eso es una insensatez condenada por el mismo Señor cuando dice: *muchos reyes y profetas desearon ver lo que vosotros visteis, y no lo vieron*».

111 La edición anotada del libro fue hecha en 1952 por el padre De Letter *(Ancient Christian Writers*, Washington). En Migne, el texto latino está en el volumen 51, cols.649ss. Un análisis interesante del temario en CAPÉRAN, o.c., p.137-144. Cf. también P. HACKER, a.c., p.276-278.



el género humano. Nadie perecerá si puede aducir que no ha recibido la luz de la verdad... Aquellos que perecen es por sus maldades, y aquellos que llegan a la gloria lo es por la gracia de Dios» (2,29). Esto equivalía a proclamar la voluntad salvífica universal (1,12.20; 2,1.15, etc.). Pero sin dejar de lado los derechos de la soberanía divina respecto de nuestra salvación. «Es importantísimo que sepamos que todas las cosas buenas, especialmente aquellas conducentes a la vida eterna, se obtienen, incrementan y perseveran por la benevolencia de Dios. Una vez asentada firmemente esta verdad en nuestros corazones, no creo que las almas piadosas se deban preocupar excesivamente de saber si todos los hombres alcanzarán la conversión... Lo que Dios ha querido que permanezca oculto, no debe ser sometido a escrutinio» (1,9.21). El autor *De vocatione gentium* conoce la existencia de pueblos que no han recibido aún el Evangelio. Pero la situación no durará indefinidamente:

> «Estamos seguros de que el secreto juicio de Dios ha señalado también para ellos el tiempo en que serán llamados y escucharán y recibirán el Evangelio. Pero ni aun ahora están privados de la ayuda general que el cielo concede a los hombres de todas las edades... Pero la naturaleza humana ha sido tan hondamente herida, que no hay especulación suficiente que permita al hombre llegarse a Dios hasta que la oscuridad de su corazón quede disipada por la verdadera luz que el Dios justo y bueno, en sus inescrutables designios, ha estado y está difundiendo entre los hombres» [112].

### Gregorio Nacianceno y Juan Crisóstomo

Concluyamos esta lista de testigos con unas breves alusiones a los teólogos y pastores de la Iglesia bizantina. Para comienzos del siglo IV, el Evangelio se había abierto ancho camino por las regiones orientales del imperio. Al contrario de lo que había ocurrido en Occidente, sus hombres de iglesia no se habían visto enzarzados en controversias sobre el problema de la salvación. La doctrina del *Logos spermatikos*, aceptada unánimemente, había facilitado la tarea, atribuyendo a su acción secreta iluminaciones y hasta pasos decisivos en el camino de la conversión.

Así, Gregorio de Nacianzo, en cuya familia las conversio-

112 *De vocatione omnium gentium* 2,17: PL 51,704. Sobre el pensamiento jeronimiano, cf. J. PEÑA BERCEDO, *Actuación de San Jerónimo en la conciliación de las culturas pagana y cristiana* (Burgos 1957).

nes a la Iglesia habían sido muy espaciadas, decía, hablando de su padre: «él era uno de nosotros aun mucho antes de que se nos uniera (en la fe)»; y de su hermana, todavía pagana: «su vida toda era de purificación y perfección..., y me atrevo a decir que ni el mismo bautismo le trajo la gracia de la consagración» [113].

También San Juan Crisóstomo se convirtió en vigoroso defensor de aquellos que no habían recibido aún el Evangelio siempre que obraran según los dictados de su conciencia. Rechazando el mito (mantenido todavía por no pocos de sus contemporáneos) sobre la predicación del Evangelio en todo el mundo, enseñó la suficiencia de la fe implícita para la salvación por medio de una especial intervención del Espíritu Santo sobre los individuos [114]. Apartándose asimismo de la política misionera imperial, donde podía haber dudas muy serias sobre la libertad del bautismo en muchos paganos, Crisóstomo mantuvo la libertad santa de quienes se acercan a la fe. «No se permite a los (príncipes y eclesiásticos) cristianos usar persuasiones y violencia para derrotar el error; por el contrario, la salvación de los hombres debe ser llevada a cabo por la persuasión, la razón y la bondad» [115]. Es verdad que no podemos citar al famoso orador entre los simpatizantes de las religiones paganas ni de sus divinidades (locuaces, engañosas, impías e instrumentos que el demonio emplea para purificar al mundo) [116]; en cambio, a fuer de buen teólogo, estaba persuadido de que la salvación era posible hasta para aquellos que vivían en la más cruda de las idolatrías. Tenían a su disposición la voz de la conciencia y las obras de la creación, que glorifican a Dios. Además—y éste era su segundo principio misionológico—, Dios no abandona nunca a nadie a no ser que se vea abandonado. Por eso los filósofos griegos tenían menos excusa que los demás: «no sólo no hallaron a Dios cuando tenían a su disposición fáciles y seguros caminos para ello..., sino que, a pesar de su inteligencia, se entregaron a la adoración de demonios, de madera y de piedras» [117].

113 LUNEAU, a.c., p.831. En algunos puntos, el santo se excedió en su entusiasmo por la cultura helénica, por ejemplo, al atribuir a Platón, Aristóteles y a otros filósofos el conocimiento del Espíritu Santo o al equiparar sus doctrinas con las del pueblo hebreo. Dos autores orientales de la época, Teodoreto y Eusebio de Cesarea, trataron de nuestro tema. Del primero tenemos un tratado: *Cura de las enfermedades helénicas o la verdad del Evangelio probada por la filosofía griega* (cf. HACKER, a.c., p.268-270); y del segundo, su *Laus Constantini* (PG 20,1381ss) sobre la mediación del *Logos*, «que se mezcla al universo y, sujetando sus riendas, lo rige y gobierna con su fuerza incorpórea y divina». El *Logos* parece identificarse con Jesucristo, «como cabeza de todo el cuerpo» y «administrador de toda la demiurgia», con el fin de llevar a término la redención del género humano. Cf. R. MUÑOZ PALACIOS, *La mediación del Logos, preexistente a la encarnación, en Eusebio de Cesarea:* Estudios Eclesiásticos (1968) 381-414.

114 CAPÉRAN, o.c., p.87-88.

115 *De Sancto Babyla contra Iulianum et Gentiles* 3: PG 50,537. Llegó a decir, cosa bastante inaudita en aquel ambiente de cesaropapismo, que «el matar a un hereje crearía en el mundo discordia irreparable» (PG 58,477).

116 En la obra citada en la nota anterior no es difícil encontrar estas expresiones, en todo semejantes a las que tiene Gregorio de Nisa en su *De vita Moysis:* PG 44,393. Tales divinidades son producto del demonio, que los usa como instrumentos para engañar a los hombres y hacerles creer que son dioses, cuando de hecho no son sino criaturas.

117 *In Rom.* 1,3: PG 60,413. Respecto de las virtudes de los paganos, el fogoso orador adoptó con frecuencia tonos polémicos. En cambio, estaba persuadido de que, si no se hacían, por su mala conducta, indignos de la luz, el Señor los llevaría, como hizo con Cornelio, a la fe.

118 LUNEAU, en el resumen cit.: Bulletin (1968), 6.

119 DE LUBAC, *Paradoxe* p.130. Una cita del cardenal Newman, frecuentemente aducida, según la cual los jefes de la Iglesia, ya desde los pri-



## La herencia de los Padres

Así llegamos al fin de la era patrística. Varios especialistas han tratado de aplicar sus lecciones al mundo actual. «Nos gustaría, dice Luneau, hallar en los Padres una actitud de diálogo y de apertura a las religiones paganas análoga a la nuestra. Pero eso sería olvidar que su época fue distinta a la actual... y que su posición era de resistencia a las religiones no cristianas..., a las que acusaban de haber robado elementos a la ley mosaica para pervertirlas de nuevo ellas mismas. En relación con el politeísmo, los Padres insistieron en su absurdidad y condenaron las inmoralidades relacionadas con el mismo» [118]. De Lubac puntualiza mejor los conceptos distinguiendo lo que los Padres escribieron sobre los orígenes, las interpretaciones y ciertas prácticas de aquellas religiones paganas, materias todas en las que, sobre todo desde el punto de vista científico actual, sus apreciaciones fueron con frecuencia superficiales. «En cambio, añade, es distinto cuando emiten su juicio sobre cualquiera de aquellas religiones. En ese caso, los debemos aceptar porque se hicieron en relación directa con nuestra fe. Las limitaciones de su conocimiento empírico no alteran el valor universal de sus afirmaciones» [119]. Daniélou

piensa que las finalidades de los Padres de la Iglesia respecto de las religiones no cristianas (evidentemente se refiere a los puntos positivos que hacían resaltar en las mismas) eran las siguientes: 1) *No destruirlas;* Cristo vino a salvar al hombre, y, no habiendo nada que sea más íntimo a éste que la religión, sería para el cristianismo absurdo dedicarse a eliminarlas. 2) *Asumirlas,* en el sentido de tomarlas sobre sí mismo, pero elevándolas, aprovechando todo lo que hubiera de útil en ellas. 3) *Purificarlas* de todo lo que es indigno, idololátrico y diabólico, pues es obvio, como decía San Pablo, que los hombres habían cambiado la imagen divina de la creación con estatuas de mortales, de animales y plantas. 4) *Transfigurarlas,* cambiando algo que ya había en ellas por otra cosa mejor y más conforme con los planes salvíficos de Dios. La salvación aportada por Cristo, concluye el autor, no consiste en sustituir a la naturaleza humana por otra realidad. Cristo vino a salvar la misma naturaleza que, como *Logos,* había sacado de la nada. El hombre creado por él era un *homo religiosus* y, después de la caída, el Verbo vino a transfigurar los valores religiosos ya existentes en él [120].

## Capítulo II

## *LA CONFRONTACION DEL CRISTIANISMO CON EL ISLAM*

La siguiente confrontación entre cristianismo y religiones no cristianas tuvo lugar con la aparición del islam, «la única religión poscristiana que definitivamente pretende suplantar al cristianismo como religión universal» [1]. La palabra *islam* significa «sumisión» y «entrega». El musulmán es el hombre entregado totalmente a la voluntad de Dios, e indica «la prontitud dinámica por la que él se entrega sin discusión a cumplir la voluntad de Alah» [2]. Está además convencido de que esa voluntad le es suficientemente conocida, y no hace nunca distinciones entre lo que es la esfera secular y lo que pertenece al mundo religioso. En esta religión, «estrictamente comunitaria», Alah ha revelado, por mediación de Mahoma, el diseño integral de la vida humana. «La política, la moral, la sociología y el orden económico están indisolublemente unidos con la voluntad de Dios, que es su elemento trascendental. El musulmán no es más que el instrumento designado para convertirlo en realidad. A ello dedicará sus esfuerzos e incluso sacrificará su vida» [3]. «Podemos decir, escribe Gardet, que el islam es, a la vez, la religión y comunidad temporal, o mejor aún, una comunidad que se ocupa de unificar indisolublemente las relaciones de cada creyente con Dios y con los demás hombres en el plano social, moral y político» [4].

Hace catorce siglos que el islam nació en un «valle estéril», La Meca, en el que se elevaba el principal santuario de la península arábiga. Fue allí donde el año 610 Mahoma empezó a predicar al Dios único y a desenredarlo de los elementos espúreos con que los beduinos y demás habitantes del desierto lo habían mezclado con los cultos de la Kaaba. Durante diez años les anunció al Dios poderoso, creador y redentor del género humano, misericordioso para los que le escuchan, pero terrible para quienes rechazan su voz, prometiendo el cielo a sus seguidores y amenazando con terribles castigos a los infieles. «En nombre de Dios decid: Dios es impenetrable; no ha sido engendrado ni ha engendrado a ningún otro; y nadie es igual a él» *(surat* 112). El año 622 señala el momento de la marcha *(hégira)* de Mahoma y de los suyos de La Meca a

meros tiempos, «estaban dispuestos a adoptar, imitar o sancionar los ritos y costumbres en vigor en cada pueblo, y lo mismo la filosofía de la clase más cultivada» *(An Essay on the Development of Christian Doctrine* [Londres 1906] p.371-372), debe interpretarse a la luz de esta prudencia y esta dicotomía de la que habla De Lubac.

120 J. Daniélou, *Christianisme et religions non-chrétiennes:* Études (1964) 321-336. Quizás las conclusiones sean demasiado diáfanas. Pero enmarcan bien el conjunto del problema.

1 «Afirmando estar en posesión de la revelación y constituir la últimpalabra de Dios al hombre, el islam niega y pretende desacreditar las crea denciales del cristianismo» (S. Neill, *Christian Faith and Other Faiths* [Nueva York 1970] p.40).

2 N. Cantwell Smith, *Islam in Modern History* (Nueva York 1957) p.10.

3 Neill, o.c., p.40. Cf. G. W. Carpenter, *Encounter of the Faiths* (Nueva York 1967) p.75-6, donde se indican las consecuencias que este principio teocrático implica cuando alguno de sus miembros quiere abrazar otra religión, particularmente la cristiana. «Islam has—in the past—represented a brotherhood with a solidarity which has superseded all other principles of association» (J. Wach, *The Comparative Study of Religions* [Nueva York 1961] p.142).

4 L. Gardet, *L'Islam, Religion et Communauté* (Paris 1967) p.273. Importantes detalles en M. Gaudefroy-Demombynes, *Mahomet,* en la colección *L'évolution de l'humanité* vol.36 (Paris 1969) p.9-14.

Medina y también el comienzo de la cronología musulmana. En Medina prescribió las prácticas que habían de distinguirlos de los demás: un conjunto de oraciones, limosnas, ayunos, castigos legales y prohibiciones. A la predicación siguieron las expediciones armadas para la reconquista de Medina y de las regiones circundantes, expediciones que estuvieron acompañadas por la destrucción sistemática de los ídolos y de las representaciones pictóricas de tipo religioso. Antes de morir, en el año 632, Mahoma se proclamaba profeta máximo y último del Dios supremo (Alah) y transmitía a sus seguidores el *Corán* como «palabra de Dios, escrita en diversos ejemplares, preservada en la memoria, recitada verbalmente y revelada a Mahoma». Al mismo tiempo se oponía al cristianismo (aunque éste, tal como él lo conociera, dejaba mucho que desear, tanto doctrinalmente como en sus prácticas), rechazando algunos de sus dogmas fundamentales y viendo en sus ritos una nueva proliferación del politeísmo [5]. Su oposición empezaba por la negación de la divinidad de Cristo, que no era sino «el cuarto apóstol» y, aunque fortificado por el espíritu de santidad, había sido «creado por Dios a imagen de Adán y sacado del polvo» [6].

La muerte de Mahoma señala el comienzo de la expansión territorial musulmana. Para el año 632, la península arábiga quedaba conquistada, y cien años después podía hablarse ya de un imperio árabe-musulmán que se extendía desde los Pirineos hasta el borde del Indus. Empezando en el siglo VII, el mundo occidental contempló atónito el avance de las huestes islámicas. Antes del 651 habían subyugado a Palestina, Siria, Mesopotamia, Persia y una buena parte de Egipto. Para fines de siglo habían invadido España, penetrando más tarde en el corazón mismo de las Galias. El islam conoció también épocas de gran apogeo: en el siglo X, con la cultura de los abasidas en el Oriente, con su capital en Bagdad, y con los

[5] Harnack, que en su juventud clasificaba al islam como «herejía cristiana», terminó definiéndola como una transformación del judaísmo, alterado por influjos del cristianismo gnóstico y reproducido en forma oriental-arábiga por un gran profeta *(Lehrbuch der Dogmengeschichte* II [Tübingen 1909] p.529ss).

[6] «¡Oh pueblo del Libro, leemos en *Surat* 4,169, no excedáis los límites de la religión ni digáis sobre Dios nada contrario a la verdad! El Mesías, Jesús, hijo de María, no es más que el mensajero de Dios y la Palabra, que él arrojó sobre María y un espíritu suyo».



umayadas en el Oeste, con sede en Granada. Luego vinieron las invasiones turco-mongólicas y la islamización de los pueblos conquistados, así como sus peligrosos avances hacia el este de Europa; la supremacía del gran mongol en la India, con sus fuertes tentáculos en China; el avance hacia los mares del sur, con la conquista de Indonesia e islas adyacentes, y, finalmente, en tiempos mucho más cercanos a los nuestros, la sistemática penetración islámica hacia los territorios del Africa subsahárica [7]. En todo caso, en el espacio de menos de trescientos años, el islam, más joven y en muchos aspectos menos vigoroso que el cristianismo, había avanzado con mayor rapidez que el Evangelio de Jesús. No fue un avance pacífico. Para decirlo con el profesor K. S. Latourette:

> «Al paso de los años, los musulmanes impusieron restricciones a los cristianos de los países dominados. Ya a los comienzos del siglo VIII, los católicos quedaban sometidos a cargas financieras adicionales. Y en las persecuciones que luego se siguieron, la Iglesia hubo de lamentar la apostasía de muchos, incluso de algunos obispos, en tanto que los conatos de rebelión eran ahogados sin remisión en un baño de sangre. En el siglo X, y aun quizá antes, se prohibió a los cristianos todo intento de convertir a su fe a los musulmanes, casarse con mujeres mahometanas, hablar despectivamente del Profeta o del *Corán*, mostrar en público cruces, tocar las campanas de las iglesias y obstruir en cualquier manera el culto islámico. En la vida social les estaba prohibido levantar casas más altas que las de los musulmanes, montar caballos de raza, beber vino o mostrar cerdos en público, cosas ambas que irritaban a los seguidores del islam. De vez en cuando, los cristianos convirtieron a algunos musulmanes, pero las 'defecciones' quedaban castigadas por las autoridades de ocupación con los más severos castigos» [8].

Se han dado diversas explicaciones para aquel avance fulgurante, que no sólo ganaba tierras, sino que, entre ciertas razas al menos, conquistaba a los individuos hasta convertirlos en fanáticos seguidores y defensores de la nueva religión. Un conocido islamólogo, Gustave von Grunebaum, aduce las siguientes: 1) El islam era el sistema religioso mejor elaborado

[7] F. Pareja, *Islamología I* (Madrid 1952) p.63ss.

[8] K. S. Latourette, *A History of the Expansion of Christianity* (Nueva York 1948) p.320. Un texto típico de tales prohibiciones puede verse en J. Mesnage, *Le christianisme en Afrique* (Paris 1915) p.257-9. Cf. J. Jomier, *The Bible and the Koran* (Chicago 1959) p.104-5. La materia ha sido tratada de modo sistemático por F. Pareja.

y consistente encontrado por un hombre de estirpe árabe. 2) El sistema contenía respuestas satisfactorias a los inquietantes problemas de sus compatriotas y estaba en consonancia con el talante de los tiempos. 3) Elevó, a base de unas escrituras que se decían reveladas, a los pueblos de lengua árabe al nivel cultural de las naciones occidentales. 4) Mahoma, al colocarse a sí mismo al final de una larga lista de profetas que incluían a Adán, Abrahán, Moisés y Jesús, explicaba y legitimizaba su propia aparición y sugería la mayor perfección y finalidad que con ello daba al *Libro de Dios*, haciendo del pueblo árabe no sólo el depositario, sino el verdadero propagador de aquella verdad suprema. 5) Enseñó a las poblaciones árabes que una comunidad teocrática puede al mismo tiempo convertirse en poderoso instrumento de política y de expansión mundial [9].

El cristianismo medieval—y en parte también el renacentista—intentó en diversos períodos abrirse paso, ya que todavía no era posible entablar auténtico diálogo con el islam. La situación era gravísima. La presencia islámica, sus rápidos avances, sus creencias y hasta la «protección divina» que sus jefes se atribuían, convirtieron a la religión de Mahoma en el problema número uno de la época. Por desgracia, la Europa cristiana se hallaba casi totalmente impreparada para abordarlo. Desconocía los orígenes de aquella extraña religión, ignoraba las intenciones de sus jefes respecto del cristianismo, no dominaba su lengua y carecía de la humildad religiosa suficiente para rebajarse y entablar con sus seguidores los necesarios contactos. De ahí los numerosos intentos, los frecuentes cambios de táctica (por no decir los «palos de ciego») empleados por los contemporáneos. Limitémonos aquí a enumerar algunos de orden más espiritual que, en la mente de los que los ejecutaban, debían haber «ganado», de una u otra manera, al islam a la causa del Evangelio o, al menos, permitir a sus teólogos elaborar algo que se pareciera a una «teología sobre el islam» [10].

9 G. V. GRUNEBAUM, *Medieval Islam. A Study in Cultural Orientation* (Chicago 1955) p.72.

10 Tanto Gaston Zananiri *(L'Église et l'Islam*, Paris 1969) como N. Daniel *(Islam and the West*, Londres 1960) han tratado de las etapas e incidencias de estos contactos. Aquí mencionaremos de forma esquemática sólo aquellos que se relacionan directamente con nuestro tema.



La impresión inicial de las gentes ante la llegada de las tropas musulmanas y de las vejaciones, sobre todo religiosas, que siguieron a la misma, fue de asombro cercano a la desesperación. Unos veían en el hecho el cumplimiento de profecías apocalípticas y la inminencia del fin del mundo. «Ha sucedido, decía el obispo armenio Sebeos, lo que ya estaba previsto: la cuarta bestia (del Apocalipsis) será el cuarto reino de la tierra y el más potente de todos, aquel que cambiará la tierra en desierto» [11]. Para otros, su presencia significaba el castigo de Dios por los pecados de los pueblos cristianos. «Si hubiéramos mantenido nuestra fe ortodoxa, decía el día de Navidad del año 635, en Jerusalén, su obispo Sofronio, nos sería fácil desenvainar la espada a los ismaelitas, alejar el puñal del sarraceno, romper la coraza de los agarenos y contemplar en breve la ciudad santa de Belén» [12]. Idéntica era la reacción de muchos europeos ante la ocupación musulmana de España, atribuida a los pecados de la dinastía visigótica: *Talium criminum poenam per ignorantiam legis Dei et per sarracenos venisse et saevire (Deus) permissit*, decía desde las lejanías de su sede germánica San Bonifacio [13]. A los obispos y pastores que trabajaban en el territorio español era la arabización y la pérdida de fe de muchos de sus feligreses lo que les llevaba al borde de la desesperación sin saber a qué atribuir aquella disminución del cristianismo en sus diócesis y parroquias. Conocidas son las quejas que en ese sentido expresó Alvaro de Córdoba y la lucha en favor del cristianismo encabezada por su conciudadano Eulogio frente a las arbitrariedades de ocupación. No todos los historiadores extranjeros han aprobado su manera poco irénica de proceder. En cambio, para muchísimos compatriotas que no se resignaban a contemplar impasibles la lenta muerte de la fe de sus mayores, los dos cordobeses fueron el símbolo de la reconquista que estaba ya comenzando [14]. Sólo

11 Citado por C. GASBARRI, *Islam e Cristianesimo* (Milano 1962) p.17. Sobre el modo en que, durante la vida del Profeta, se llevaba a cabo la sumisión de las tribus, cf. GAUDEFROY-DEMOMBYNES, o.c., p.191-200.

12 Ibid. Por aquel tiempo, el islam conservaba su misticismo arrollador. Sus dirigentes abrigaban ansias de apoderarse de los Santos Lugares del judaísmo y de la cristiandad. Sobre los detalles de aquel avance conmovedor, cf. ZANANIRI, o.c., p.55-66.

13 Cf. PL 89,761.

14 Como bibliografía sobre Alvaro y Eulogio de Córdoba basten, para nuestro propósito, los títulos siguientes: J. PÉREZ DE URBEL, *San Eulogio de*

hombres como éstos serían, a la postre, capaces de encender en el alma de sus contemporáneos la llama de la esperanza como primer paso para que la cristiandad, lejos de dejarse llevar de la desesperación, empezara a concebir la idea de que no todo estaba perdido y de que en el Occidente quedaban energías para superar las dificultades. Cuando los cristianos se convenzan de estas tres realidades: que los musulmanes no tienen intenciones de marcharse; que, a medida que corre el tiempo y crecen las influencias cristianas sobre ellos, aumentan también sus deseos de hallar un *modus vivendi* con el cristianismo, y que—sobre todo después del episodio de las cruzadas—los musulmanes podrán prestarse a alguna especie de diálogo con sus opositores, estarán Europa y la Iglesia en condiciones de levantarse de aquella postración y ensayar métodos de acercamiento a los seguidores del Profeta [15].

Entre los métodos de aproximación empleados por la Iglesia medieval descuellan el diplomático-militar, el misionero-martirial y el racional teológico. Algunos de ellos fracasaron estrepitosamente; otros trazaron una pauta que, de haberse seguido hasta sus últimas consecuencias, hubiera quizás podido darnos resultados más positivos que los registrados por la historia. Todos ellos sirven de fondo al enigma, todavía no resuelto, de por qué el cristianismo no ha dado aún con el método apto para un diálogo fructuoso con el islam. El historiador tiene que contentarse con indicar las etapas recorridas en esa dirección, dejando a otros la más difícil tarea de desvelar el misterio.

### Los esfuerzos diplomáticos y militares

Los emperadores y monarcas francos entablaron diversos contactos diplomáticos con las autoridades musulmanas de Palestina (embajadas de Pipino el Breve en 762; de Carlomagno en 797, 806 y 808) con el fin de proteger los intereses de las minorías cristianas de los territorios ocupados, y hasta obtu-

*Córdoba* (Madrid 1928); C. M. Sage, *Paul Albar of Córdoba* (Washington 1943); M. Menéndez Pelayo, *Historia de los Heterodoxos españoles* III (Madrid 1917) p.15-21; Z. García Villada, *Historia eclesiástica de España* III (Madrid 1936) p.103ss.

15 El momento histórico tardará todavía en llegar, y su aparición supone también un viraje y un «ablandamiento» notable por parte de los musulmanes.



vieron ciertos privilegios para la permanencia de algunos monjes que cuidaran de los templos en Jerusalén, Nazaret y Belén. Los musulmanes aceptaban o rechazaban, según las circunstancias políticas, aquellas transacciones. De todos modos, la existencia de las comunidades cristianas continuó siendo precaria [15*]. Lo que resulta claro es que los conatos diplomáticos de aquel período dieron resultados bastante exiguos. No entablaron relaciones duraderas con el islam, ni impidieron tampoco que éste consolidara su poder en los territorios conquistados o amenazara—fuera del breve período conocido por el de las cruzadas bizantinas—con extender su dominio a otras partes [16].

El Occidente trató también de ocupar los Santos Lugares y eliminar al islam por la fuerza de las armas. Las intenciones de los promotores de las cruzadas eran excelentes y por entonces la Iglesia entera conoció uno de esos momentos de exaltación espiritual que, en su conjunto, no pudo menos de beneficiar al Pueblo de Dios. Pero las intenciones no bastan, y hubo entre los cruzados (tanto entre los jefes militares como en la tropa) propósitos de vanagloria, de venganza poco cristiana y de lucro personal, que enturbiaron gravemente los ideales originarios de la empresa. Los excesos cometidos llegaron a ser tales que el papado se vio obligado a intervenir. En 1202 Inocencio III condenó a aquellos «perros» que, «sin respeto al sexo y a la edad, se habían bañado en sangre de cristianos», y Gregorio IX hubo de excomulgar al emperador Federico II por su duplicidad en el modo de llevar la cruzada. ¿Podían haberse evitado muchos de los excesos con una mayor preparación de los candidatos para la cruzada, una mejor preparación teológica de las finalidades que se perseguían, mejor disciplina por parte de los jefes militares y, sobre todo, la ausencia del odio al «enemigo del nombre de Dios» entre los que se alistaban

15* Los autores franceses gustan detenerse en las buenas intenciones que Carlomagno y sus sucesores tenían de «proteger» a los cristianos españoles, y consideran deplorables incidentes como el de la derrota de Roncesvalles (778). Como los episodios tienen más de político que de religioso, podemos prescindir aquí de ellos.

16 Zananiri, p.144-151. Los datos relativos al número de iglesias y de monjes que las atendían (p.150-1) significa que los mahometanos habían juzgado preferible retrasar sus tácticas persecutorias. Sobre la protección de Carlomagno a los españoles, cf. R. Menéndez Pidal, *Historia de España* IV (Madrid 1967).

para las expediciones? Es evidente, en todo caso, que los caballeros cruzados a quienes el papa Alejandro III exhortaba en el momento de su partida con palabras como: «recibe esta espada de manos de los apóstoles... destruye y aniquila a los enemigos de la cristiandad», no iban a sentir excesivos escrúpulos al enfrentarse en el campo de batalla o en retaguardia con los mahometanos. Esto, entre otras razones, nos explica que muchos de los contemporáneos fueran perdiendo su entusiamo por las cruzadas y que la última de ellas, dirigida por Luis IX de Francia, hallara críticas entre no pocos cronistas de la época [17].

> Por lo que se refiere al estudio positivo del islam o a los contactos entablados con sus seguidores, las cruzadas resultaron bastante estériles.
>
> «Las cruzadas—escribe Henninger—lejos de contribuir a ensanchar nuestros conocimientos del islam, sirvieron con sus interminables batallas para profundizar el abismo entre cristianos y musulmanes y para crear una verdadera caricatura del Profeta y de su religión. De aquel período han llegado hasta nosotros las más fantásticas fábulas sobre la historia de Mahoma... Uno de los cronistas nos lo describe muriendo después de una orgía, mientras su cuerpo es devorado por los cerdos... *porcus ille porcis devorandus exponitur ut obscaenitatis mysterium obscaenissimum, uti convenit, fine concludat* (Guibert de Nogent, en su *Gesta Dei per Francos)*. En la misma época aparecieron algunas de las más absurdas nociones sobre el islam que, a pesar de su estricto monoteísmo, se convirtió a los ojos de los cristianos en símbolo de paganismo y politeísmo. A Mahoma se le consideró como una divinidad adorada por los sarracenos al lado de Júpiter, Marte, Venus, Apolo y otras divinidades arrancadas al panteón grecorromano. Había viajeros que decían haber visto a los mulsumanes adorando ídolos. Carlomagno (que nunca cruzó los Pirineos) decía haber encontrado tales ídolos en España, mientras otros cruzados habían hallado nichos del mismo en una mezquita de Jerusalén» [18].

17 Cf. L. Brehier, *L'Église de l'Orient en moyen age: Les croisades* (Paris 1928). Las críticas más duras empezaron tras el fracaso de las cruzadas de Luis IX de Francia (1248-1270). Véase P. A. Throop, *Criticism of Papal Crusade Policy in Old French and Provencal:* Speculum (1938) 379-412. La Iglesia intentaba con las cruzadas liberar los Santos Lugares y a las iglesias que allí había: *ad liberationem Orientalium ecclesiarum.* Con este motivo, el quinto canon del concilio de Clermont (1095) concedía a quienes tomaran parte en el viaje, «por devoción y no por avaricia», perdón completo de sus pecados.

18 J. Henninger, *Sur la contribution a la connaissance de l'Islam, surtout pendant le Moyen Age:* Nouvelle Revue de Science Missionnaire (1953) 161ss.



> «Las cruzadas, concluye Pinard de la Boullaye, parecen haber traído a Europa sólo acusaciones groseras y falsas sobre el islam. En este sentido, las expediciones sólo sirvieron para abrigar odio contra el islam y fueron incapaces de llevar a sus contemporáneos una idea exacta de su situación, y menos todavía de asentar las bases de un diálogo con los cristianos» [19].

Lo peor es que aquel nocivo influjo quedó en la imaginación y en la conducta de los cristianos del Occidente hasta casi finales de la Edad Media. El impacto, naturalmente, fue mayor en aquellas regiones como España, en el que la misma reconquista ayudaba a dar fe a aquellas versiones. En el vocabulario eclesiástico, los seguidores de Mahoma recibieron nombres como: sarracenos, paganos, tártaros y húngaros. Se les llamó «enemigos de la cruz de Cristo», *nefandissima agarenorum gens*, «pueblo impío», «pueblo sin Dios», «perros que no tendrían parte en la resurrección, sino que serían arrojados al fuego del infierno», y otras lindezas [20].

### Intentos misioneros y búsqueda del martirio

Al segundo método hemos llamado, a falta de nombre mejor, *misionero-martirial*, en el sentido de que abarcaba, además de la renuncia al uso de las armas, la predicación del Evangelio y la más heroica fórmula de ofrecer—a imitación de Jesús—la vida propia en obsequio al Padre por la salvación de nuestros hermanos. El hombre que introdujo en la Iglesia aquella «concezione terribilmente sublime» fue San Francisco de Asís. La continua meditación de la pasión de Cristo le había convencido de que Dios obra la salvación del mundo en lo escondido y en el dolor, y ésta era, según él, la auténtica perspectiva con que debía abordarse la evangelización de los musulmanes. Lo había dicho ya en la *Regla: Amici nostri sunt illi qui iniuste nobis inferunt tribulationes et angustias, verecundias et iniurias, dolores et tormenta, quos multum diligere debemus quia ex hoc quod nobis efferunt, habemus vitam aeternam (Reg.* 1 c.22). Los tormentos de que hablaba podían extenderse—y tal era su ideal—hasta el martirio. «Antes de cualquier actividad externa, antes de gastarse en procurar el bien del prójimo, aunque éste sea el fin inmediato, toda orden religiosa busca el bien y la perfección de

19 Pinard de la Boullaye, *Estudio comparado de las Religiones* I (Barcelona 1964) p.126.

20 Bassetti-Lami, *Mahomed et François:* Nouvelle Revue de Science Missionnaire (1953) 180ss.

sus miembros; por eso el fraile menor debía tender a la imitación perfecta de Cristo crucificado, para lo que no veía camino mejor que la muerte violenta por la fe. *Il martirio e quindi cercato per se stesso e non semplicemente tollerato àll'occasione»* [21].

Lo buscó personalmente el Poverello al menos en tres ocasiones: en 1212, al embarcarse con los cruzados para el Oriente; en 1213, partiendo para España, donde pensaba dar la vida por la fe después de predicar el Evangelio a Miramamolín Abu Abdala, y en 1217, cuando de hecho llegó hasta la tienda del sultán de Egipto. Tal fue también la herencia que dejó a sus hijos. «El fundador había querido aplicar a la letra... el consejo evangélico de ir como ovejas entre lobos. Por eso los envió a los musulmanes y a otros infieles, entre los cuales podrían ser mejor testigos de Cristo, 'perdiendo sus propias vidas'» [22].

La gran aventura misionera de franciscanos y dominicos estaba en marcha para mediados del siglo XIII. En 1244, el papa Inocencio IV organizaba para ellos una doble misión en el Asia: los dominicos Ascelin, San Quintín y otros eran enviados a Persia y al Turquestán, mientras grupos más numerosos de franciscanos, con Juan Pian Carpini y Benedicto de Polonia, salían con dirección de Karakorum, en Mongolia. Las expediciones a ambas regiones continuaron a lo largo de un siglo y constituyeron prácticamente la única chispa misionera de la época. Inicialmente, las misiones tenían sobre todo carácter informativo: los misioneros debían reunir la más abundante y exacta información posible sobre las religiones, costumbres, organización política y disposiciones anímicas de los «señores» de aquellas lejanas tierras, para vislumbrar las intenciones del islam y planificar algún programa más sistemático de evangelización. A ellos tocaba también informarse de las intenciones bélicas de los mongoles que en sus primeras incursiones por la Europa central, y sobre todo por Hungría, habían sembrado la muerte y la desolación por las regiones por donde pasaban. En el primer concilio de Lyón se había mencionado la organización de una cruzada contra aquellos asiáticos, aunque el plan

21 N. SIMONUT, *Il metodo d'evangelizzatione dei francescani tra musulmani e mongoli* (Milano 1947) p.23. Cuando el santo oyó la noticia del martirio de cinco franciscanos en Marruecos, exclamó: *Ora posso dire di avere cinque veri frati minori.*

22 SIMONUT, o.c., p.25. Cf. L. LEMMENS, *Geschichte der Franziskanermissionen* (Münster 1929) p.80-175.



quedó retrasado hasta que se vieran los resultados de los contactos misioneros con los jefes de la estepa [22*]. Desde principios del siglo XIV asoma otra curiosa finalidad: la de una posible *entente* con el mongol con el fin de luchar juntos contra los mahometanos. Para ello los misioneros debían averiguar la verdad sobre la supuesta existencia de comunidades de «cristianos primitivos» (entre ellos el mítico «príncipe Jorge») con quienes pactar en caso de que fuera posible atacar al islam por la retaguardia oriental. En ese sentido, la obra de Pian Carpini *Historia Mongolorum* contenía una mina de detalles, mientras que la correspondencia epistolar de sus compañeros de misión (Rusbrock, Montecorvino, Pordenone, Marignoli y otros) se convirtió para los europeos en la mayor fuente de información sobre aquellos misteriosos países asiáticos:

> «Gracias a aquellos intrépidos viajeros y a sus diligentes iniciativas, escribe Pinard de la Boullaye, el Occidente se enteró de las doctrinas y ritos de la India, China, Persia, etc. Y aunque no todos los europeos leyeron sus descripciones, sin embargo, Europa debió a las mismas el conocimiento de la existencia de extensísimas poblaciones a las cuales no había llegado todavía la luz del Evangelio. Esto ocurría en el momento mismo en que, según Averroes y su escuela, las diferencias entre las distintas religiones eran mínimas y negligibles. Los 'descubrimientos' disturbaron hondamente la complaciente conciencia del mundo latino y contribuyeron a que sus intelectuales se lanzasen en busca de la verdad. Pero, aun los que no fueron tan lejos, se vieron forzados a reconsiderar el problema de la salvación de los no cristianos. De este modo, el ensancharse de los horizontes religiosos, por un lado, y la renovación de la filosofía religiosa, por otro, con el panteísmo de la escuela de Chartres, así como el despertar del escolasticismo con Abelardo y del simbolismo judío-árabe, trajeron a la memoria de los europeos, de una manera vívida, problemas que el antiguo mundo cristiano había dado casi por olvidados» [23].

22* La selección de misioneros debía de hacerse según estos criterios: los candidatos habían de ser «hombres de buena salud, fe sólida, valor a toda prueba y conducta irreprochable»; su teología debía fundarse en la Biblia y en las enseñanzas del Credo, sin dejarse llevar de interpretaciones fantásticas como las empleadas por los cátaros. Parece que el Poverello en persona excluía en absoluto los estudios científicos para sus seguidores (*Reg.* I c.7 y 8) y que fue San Buenaventura quien, dando su propia interpretación a las normas del fundador, las introdujo en la legislación franciscana. Sobre el estudio de las lenguas para los misioneros, Simonut (o.c., p.30-31) cita una larga serie de artículos de B. Altaner.

23 O.c., p.130. Para los textos originales de la correspondencia de los franciscanos, cf. A. VAN DEN WYNGAERT, *Sinica Franciscana* I (Quaracchi 1929).

Desde el punto de vista de la evangelización misionera, las expediciones de dominicos y franciscanos tuvieron escaso éxito. Las circunstancias externas de Europa y de Asia hacían prácticamente imposibles los esfuerzos de aquel puñado de heroicos misioneros, encargados a la vez de misiones militares, diplomáticas y evangélicas. Desconocían la geografía de aquellas regiones, ignoraban sus idiomas (las discusiones de Rusbrock y de sus compañeros se hacían en latín, con intérpretes nestorianos poco versados en la lengua del Lacio) o, cuando las conocían, por ejemplo, en el caso de los dominicos de Persia, las religiones asiáticas, principalmente el islam, ofrecían al cristianismo una resistencia que sólo el tiempo y una organización más perfecta habrían podido quizá superar. Aun la misión de los franciscanos de China, la más fructífera de todas, hubo de contentarse con la conversión de grupos de gentes, que posiblemente no eran mongólicas, y la organización de pequeñas comunidades cristianas que han quedado en la historia de las misiones como símbolo del valor de aquellos gigantes de la fe entregados a Dios y a la Iglesia en aquellas remotísimas regiones. Cuando doscientos cincuenta años más tarde los jesuitas llegaron a Pekín, no quedaba rastro de lo que podía haber sido la misión franciscana. En otro sentido, en cambio, los resultados fueron más duraderos: con aquellas expediciones se cerró, al menos para largo tiempo, el señuelo occidental de conquistar el islam por las armas; apareció en el horizonte la chispita misionera de que el cristianismo tenía tanta necesidad; y hubo grupos de religiosos y seglares que empezaron a pensar en medios más humanos y racionales de entablar contacto con los musulmanes [24].

### El diálogo teológico

El tercer enfoque cristiano frente al islam suele llamarse *filosófico-teológico*. Trataba de alejar de una vez para siempre el espectro de la guerra anti-islámica, perfeccionando los métodos de contacto ya descritos, pero desde un plano intelectual, cuyos protagonistas serían la *élite* de ambas religiones y filosofías. Un conocido medievalista, R. W. Southern, divide esta época en tres períodos: el de la ignorancia; el de la razón y la

24 Van den Wyngaert, o.c., I p. LXXXIX; Simonut, p.71; A. C. Moule, *The Failure of Early Christian Missions in China*, en *The East and the West* (1914); P. Pelliot, *Chrétiens d'Asie centrale et d'Extreme Orient*, en *T'oung Pao* (1914) p.623-44.



esperanza, y el de las nuevas fronteras, aunque la tercera no apareciera sino en la penumbra [25]. El primero se inició con la «interpretación bíblica» que Beda el Venerable, apoyado en Isidoro de Sevilla, daba al fenómeno del islam. Era una perspectiva extremadamente borrosa, no sólo porque se estaba aún a los comienzos de la invasión, sino porque el buen historiador, encerrado en la lejana Inglaterra, apenas tenía sino rumores aumentados de lo que era la realidad. Beda buscaba los orígenes de la nueva religión en Agar, la mujer egipcia de Abraham, a la que contrastaba con los judíos, descendientes de Sara, su primera esposa. De ahí la falta de odio contra el islam que Southern quiere contrastar con las visiones casi apocalípticas de los meridionales. La flema no era sólo racial, sino que tenía sus orígenes en la ignorancia de la verdadera situación. A esta primera fase sucedió la «versión hispana» de la religión del Profeta. Floreció a partir del siglo IX y se debió en buena parte a las duras condiciones de existencia impuestas por los ocupantes de la península Ibérica. En presencia del relajamiento de la fe y de la moral cristiana que se notaba en sectores cada vez más amplios de la sociedad, la reacción fue también doble: una en el campo de batalla, con el comienzo de la Reconquista, y otra en el terreno espiritual, con una interpretación rígida y pesimista del papel del islam en la historia.

Los mejores ejemplos de esta segunda actitud se encuentran en las obras del ya mencionado Paulo Alvaro, autor del *Indiculus luminosus* y de la *Vida de San Eulogio de Córdoba* [26]. Aquí Mahoma vuelve a aparecérsenos como la personificación del anticristo, pero con rasgos todavía más duros que dos siglos antes entre los escritores orientales. Sus fuentes de inspiración son las profecías de Daniel y las visiones del libro del Apocalipsis, donde—como auténtico predecesor de los «testigos de Jehovah» de nuestros días—manipula a su gusto las misteriosas predicciones y los juegos de números de ambos visionarios. El monje cordobés aplicaba a Mahoma las palabras de Daniel: «a él se le darán grandes palabras contra el Altísimo y pensará en cambiar los tiempos y las leyes, y se le entregarán estas cosas durante tres períodos y medio de tiempo» (7,25). La «clave» estaba en la interpretación que daba a las cifras y la aplicación que de ellas hacía a personajes contemporáneos en su relación con la vida mortal

25 R. W. Southern, *Western Views of Islam in the Middle Ages* (Harvard 1962) p.14ss.

26 La materia ha sido tratada por J. Madoz en su *Epistolario de Alvaro de Córdoba* (Madrid 1947) p.37ss. Sobre el espíritu martirial del gran Eulogio cf. J. Pérez de Urbel, *S. Eulogio de Córdoba* (Madrid 1942).

del Profeta. Si, según otros pasajes de Daniel, cada «período» de los que hablaba equivalía a setenta y cinco años, los tres períodos y medio sumaban doscientos setenta y cinco años. Como Alvaro escribía en el 845 y, según sus cálculos, el comienzo de la era islámica había tenido lugar en el 618, «era evidente» que el mundo estaba ya tocando a su fin. Para confirmarlo con una figura histórica bien cercana, el obispo cordobés recordaba a sus lectores que al emir Abderramán, muerto en el 852, había sucedido en el poder Mahoma I, quien, por su modo de proceder, cuadraba perfectamente con el «hombre de perdición de nuestro tiempo» anunciado por el profeta Daniel. El escritor, suponiendo que el año de la muerte de Mahoma había sido el 666, se apresuraba en hacerlo coincidir con el fatídico número 666, «el nombre de la bestia» del Apocalipsis. El «razonamiento» no parecía muy convincente. Y, sin embargo, aquella nueva interpretación, añadida a las fábulas traídas por los cruzados desde el Oriente, se impondría de manera casi oficial y durante largo tiempo en Europa [27].

Pero, poco a poco, la situación empezó a cambiar tanto por parte de los católicos como de los musulmanes. Muchos de éstos—se entiende los de la clase educada e intelectual—, fuertemente sometidos al influjo racionalista occidental, comenzaron por rechazar las versiones puramente fideístas que se les habían transmitido sobre los orígenes y el contenido del *Corán*. En el mismo sentido les empujaban la crítica y las objeciones cada vez más apremiantes que judíos y cristianos aducían contra aquella autenticidad [27*]. Para los cristianos, como ya quedó indicado, las razones del cambio de actitud eran distintas: la convicción de que los musulmanes no tenían intención de marcharse de los países ocupados; la dura lección del fracaso de las cruzadas; el incumplimiento de las «profecías» que hablaban tanto del inminente exterminio muslim como del fin del mundo y las posibilidades, muy remotas aún, de poder hallar alguna vía de diálogo que abocara algún día a la aceptación del Evangelio por parte de los seguidores del Profeta. Geográficamente estos contactos entre cristianismo y mundo árabe se realizaron principalmente a través de España y de Sicilia. «En estas zonas,

27 Este sería el lugar de tratar del problema del «Mahoma hereje», interpretación en la que al Profeta se le hizo sucesor de Arrio, monje cristiano, misionero, uno de los siete diáconos de la primitiva Iglesia, cardenal, preconizado y aun elegido papa, que tuvo la impudencia de pedir a sus colegas la tiara, de donde vino después su «caída» y su «herejía», etc. Cf. MONNERET DE VILLARD, *Lo studio dell'Islam* (Roma 1944) p.300ss.

27* Un buen compendio de la filosofía árabe puede verse en E. GILSON, *La filosofía en la Edad Media* (Madrid 1965) p.321-343, con la bibliografía correspondiente.



el contacto era múltiple, social, lingüístico, racial, etc. Había en dichos países bastantes personas que hablaban el árabe y la lengua romance de la región; a ellas acudían los estudiosos cristianos para informarse del contenido de los numerosos manuscritos árabes o para que les ayudasen a ponerlos en lengua latina. Incluso algunos de esos estudiosos llegaron a conocer profundamente la lengua y la cultura arábigas» [28]. El proceso era inverso para los árabes deseosos de conocer la religión cristiana. Fruto de esta reacción musulmana fue la aparición de varias escuelas filosófico-teológicas que, acudiendo a fuentes bíblicas y a argumentos de razón, trataron de probar la veracidad de la religión inspirada del Profeta y hasta su superioridad sobre las creencias que le rodeaban. Uno de los primeros en intentarlo fue el cordobés Aben-hazan (Ibn-Hazn) en cuya obra cree Asín Palacios descubrir un sentido crítico y de análisis, una metodología y un vigor de pensamiento comparables a los mejores teólogos de la época [29]. Otro de los puntos que a la apologética musulmana interesaba dilucidar, por ser uno de los más atacados por sus adversarios, era el de las credenciales de las profecías de Mahoma. Aquí la contribución de Aben-hazan fue importante: partía del texto del *Corán* (35,24), según el cual cada nación ha tenido un «administrador» asignado por Dios, para deducir no sólo que Mahoma era el más grande de los profetas del Antiguo y Nuevo Testamento, sino que había sido enviado de modo especial para iluminar a los pueblos de raza arábiga. «En estas obras árabes de la filosofía de la religión, comenta Casciaro, subyace la idea de las sucesivas aportaciones de los diversos profetas, los cuales siempre añaden algo al depósito revelado, hasta llegar a Mahoma, el sello de los profetas, a quien Dios ha manifestado la mayor de las revelaciones, valedera para todos los

28 J. M. CASCIARO, *El diálogo teológico de Santo Tomás con musulmanes y judíos. El tema de la profecía y la revelación* (Madrid 1969) p.28. Cf. también H. TERRASE, *Islam d'Espagne. Une rencontre de l'Orient et de l'Occident* (Paris 1958).

29 M. ASÍN PALACIOS, *Huellas del Islam* (Madrid 1941) p.94.96.97. Uno de sus postulados decía: «La fe implícita y ciega, propia del vulgo, es tan saludable como la explícita y razonada del teólogo, porque, de lo contrario, serían contados los que se salvasen, ya que la fe razonada es patrimonio de pocos y no se logra sino tras largo tiempo y con mucho estudio». Entre las demás obras del insigne islamólogo aragonés relacionadas con la filosofía y teología árabes recordemos: *El Islam cristianizado, estudio del infierno*, Madrid 1931; *Abenmaserra y su escuela. Orígenes de la filosofía hispanomusulmana* (M. 1914) y *Abenhasan de Córdoba*, 5 vols. (ibid., 1927-32).

pueblos y épocas en adelante, de tal modo que ningún otro hombre posterior será portador de revelación que haga anticuada la mahometana» [30].

Más ilustre fue todavía su contemporáneo Algazel (Al-Ghazzali), el gran filósofo reformador del islam. Nacido en Tus, en el Kurasán, pasó parte de su vida enseñando en la corte de Bagdad (donde escribió algunas de sus famosas obras, *Maqasid al-Falasifa* y *Tahafut al-Falasifa)* hasta que, ansiando conocer más de cerca y de modo experimental la verdad, se dedicó a una vida errante, visitando los Santos Lugares de Palestina y entablando contactos con el cristianismo. Su obra *Munqidh al-dalat* («Error y liberación») constituye, quizá en forma autobiográfica, un intento filosófico de dar con la verdad total, justificando las doctrinas enseñadas de manera fideísta por el islam. Otro de sus libros, *Ihya Ulum al-Din* («Reivindicación de las ciencias de la religión») es considerado como excelente tratado de teología musulmana. «Para Algazel, la religión no es un sistema dialéctico o apologético ni un conjunto de prescripciones, sino una experiencia íntima en que Dios creador y omnipotente se muestra a la vez amigo íntimo y maestro personal; la unión y la intimidad con Dios, *al-tawhid,* la alcanza el creyente sincero por la vía de la purificación de los sentidos y del alma y por la oración. El motivo central de la religión es el amor de Dios, expresión que, aunque coránica, no ha encontrado lugar en la enseñanza ordinaria del islam. La razón no debe ser rechazada como enemiga irreconciliable de la fe, pero tampoco debe querer someter a su control el dominio todo del pensamiento religioso» [31]. No todos los críticos estiman del mismo modo su aportación. La verdad es que su influjo fue enorme y que en muchos casos su recurso a la experiencia—en el sentido pascaliano de la palabra—ocupa el puesto del fideísmo en la enseñanza ordinaria del islam. De modo parecido, su «refutación de la divinidad de Jesús» ha sido enormemente explotada en círculos

30 CASCIARO, o.c., p.125-6. La teoría se parece a la que en el siglo XX elaborará Söderblom sobre los «genios religiosos» de la historia.

31 CASCIARO, o.c., p.77. Véase, en ASÍN PALACIOS, o.c., p.95-6, lo que el autor llama «las tesis algazelistas» sobre la fe y la revelación. Cf. también sus estudios: *Algazel: Dogmática, moral y ascética* (Zaragoza 1901) y, sobre todo, *La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano* (Madrid 1934-41), 4 vols. El *Maqâsid al-Falasifa,* o *Intenciones de los filósofos,* ha sido traducido y anotado últimamente por Manuel Alonso (Barcelona 1963).



mahometanos. Como reformador, dice Gardet, Algazel fracasó sin lograr vivificar la filosofía islámica, que permanecerá anquilosada durante varios siglos. En cambio, como hombre espiritual, nos ha dejado páginas que no podrán envejecer y continúan alimentando al islam con una piedad auténtica y esclarecida. «Por encima de la época en que fueron escritas, esas páginas constituyen una apreciable adquisición no sólo para el islam contemporáneo, sino también para la cultura universal» [32].

El tercero de los representantes de la filosofía y teología islámicas fue otro cordobés, Ibn Rushd, muerto a fines del siglo XII, conocidísimo no sólo por sus ideas personales, sino también a través de la escuela que se formó a su sombra, tomando el nombre de *averroísmo latino.* Averroes, para llamarlo con su epíteto occidentalizado, continúa siendo discutido aun entre aquellos que se niegan a catalogarlo como «incrédulo» que rechazaba a los «tres impostores»: Moisés, Jesucristo y Mahoma. De Wolff y Pinard de la Boullaye le atribuyen la negación de la revelación en el sentido cristiano de la palabra. El averroísmo, dice el último de los autores, no excluye la palabra revelación, pero su contenido ha desaparecido. En su opinión, el mero hecho de entablar comunicación entre Dios y el hombre sería un atentado contra la divina inmutabilidad, dogma principalísimo en el islam. Por eso la revelación debe concebirse como intuición natural por medio de la cual la filosofía, debidamente preparada por la reflexión y la ascesis, puede entender lo que es la naturaleza humana y descubrir a Dios de una manera más perfecta que el común de los hombres. La teología podría también, dejada a sus propias fuerzas, aplicar sus interpretaciones alegóricas a todos los dogmas cristianos considerando como meros símbolos las afirmaciones del credo de los apóstoles [33]. Estos principios, adoptados por un buen número de universidades europeas, iniciaron en materia de religiones comparadas una auténtica revolución y, por pri-

32 L. GARDET, o.c., p.270.

33 O.c., p.113. F. T. Crawford ha editado *Averrois Cordubensis Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima Libros* (Cambridge 1953). La materia ha sido ampliamente tratada por M. ALONSO, *Teología de Averroes, Estudios y Documentos* (Madrid-Granada 1947). Según el autor, «prescindiendo de la nota de ateo, que tan sólo un proceder atropellado pudo imponer a Averroes, podemos afirmar que tampoco se han encontrado hasta ahora pruebas de un racionalismo estricto en el sentido moderno de la palabra» (p.102).

mera vez, se empezó a hablar del judaísmo, del islam y del cristianismo como de religiones de igual valor, algo así como especies del mismo género, derivadas de idéntico tronco por vía de evolución y sin pretender, ninguna de ellas, el monopolio de la verdad. En último análisis, la revelación se convierte en filosofía, y ésta, unida a la práctica de las virtudes naturales, basta para alcanzar la salvación. Así tenemos a lo largo del siglo XIII una fuerte corriente de árabes y de judíos, como Avicena y Maimónides, que disputan al cristianismo su derecho a poseer la revelación universal [34].

En cambio, para una corriente cada vez más fuerte de islamólogos, esta versión—aplicable quizá al *averroísmo latino*—no es en modo alguno aplicable a Ibn Rushd. Este afirma la necesidad o conveniencia de la revelación profética. Dios puede hablar al hombre, y éste necesita de la palabra articulada de Dios. La revelación puede llegarle por diversos canales: un ángel, por inspiración de ideas o con el auxilio de vocablos creados por Dios en el oído del profeta. Existe también una clara distinción entre la comunicación natural y sobrenatural. Respecto al objeto revelado, hay dos clases de manifestaciones divinas: unas se refieren a verdades que la mayoría de los hombres no podrían alcanzar sin aquella revelación; otras, que nos sería absolutamente imposible conocer sin la misma. Es en esta última categoría donde hay mayores semejanzas entre Averroes y Santo Tomás. Para captar estas revelaciones y profecías, el hombre debe, por lo común, caer en un estado de sueño, con el objeto de que, mientras descansan las demás facultades, la imaginación pueda desarrollar mejor su actividad. En casos extremos, este estado podrá convertirse en epilepsia con una emoción fuerte interior que elimina la actividad de las fuerzas exteriores.

> «Tenemos, pues, que concluir—dice Casciaro—que la doctrina de Averroes... tampoco es impía: la profecía es sobrenatural; procede de Dios o de las inteligencias liberadas de la materia; exige, sí, determinadas condiciones anímicas en el hombre que la recibe, pero se reduce—diferenciándose en esto grandemente de Avicena y Maimónides—a cierto recogimiento de los sentidos y de las potencias del alma para percibir el influjo sobrenatural; son, podríamos decir, las exigencias de una colaboración humana a la iniciativa sobrenatural» [35].

34 GARDET, o.c., p.249ss. El influjo de estas corrientes dentro del cristianismo fue tal, que el mismo Dante colocó a Averroes y Avicena, no en el infierno, sino en el limbo.

35 CASCIARO, o.c., p.88. El paralelismo entre las teorías de Averroes y Santo Tomás ha sido llevado a cabo por Asín Palacios en su famoso estudio *El averroísmo teológico de Santo Tomás de Aquino*, en *Huellas del Islam* p.11-113. De las coincidencias entre ambos autores se habla en las páginas 42ss. En cambio, los «estados de sueño», las «epilepsis», etc., podrían echar por tierra una buena parte de la supernaturalidad que se atribuye a tales revelaciones. En el siglo XVIII se dieron también en el metodismo, y hoy se repiten entre los «pentecostales», sin que ello pruebe su carácter supramundano. En España, Almanzor, presa de exaltación religiosa, hizo que los faquíes condenasen a Averroes y le confinó en Lucena, mientras se perseguía a sus seguidores y se quemaban sus obras.



A la apertura musulmana de ponerse en contacto, o al menos de establecer ciertos paralelos, con la revelación cristiana, correspondieron los intelectuales cristianos con un renovado esfuerzo por conocer en sus fuentes las doctrinas del islam. Iba a ser un camino largo y duro, con tropiezos y aun caídas en muchas de sus etapas. Su mérito consistía en haberse decidido a emprenderlo.

Como primer paso, se empezó a familiarizarse con el idioma a fin de tener a mano la traducción auténtica del *Corán*. Poco después de la reconquista de Toledo (1085) y gracias al gran número de judíos y cristianos que huían de la persecución de los almohades, había empezado a funcionar la *escuela de traductores* en aquella ciudad. Su dirección estaba en manos del arzobispo don Raimundo (1126-1152), participando en la labor expertos venidos de distintos puntos de Europa. «Se emprendió una carrera infatigable de traducción de las obras más célebres de la ciencia arábiga referentes a todas las materias: medicina, alquimia, física, historia natural y, poco después, lógica, psicología, metafísica, moral, política... El *Organon* de Aristóteles, glosado o compendiado por maestros islámicos..., las obras de los antiguos sabios griegos, con notas de sus discípulos árabes, y todos los conocimientos científicos eran trasvasados de los caracteres semíticos a los latinos merced a un grupo de entusiastas e infatigables trabajadores» [36]. A principios del siglo XIII, Pedro el Venerable, abad de Cluny, aprovechando su peregrinación a Santiago, confió la traducción del libro sagrado del islam al inglés Roberto de Ketten (o Chester), que estaba en España con el título de archidiácono de Pamplona. La finalidad del abate cluniacense era apologética y ecuménica al mismo tiempo. «Si no podemos convertir a aquellos que están en el

36 CASCIARO, p.32. Véase el interesante estudio de R. Menéndez Pidal en la Colección Austral: *España, eslabón entre la Cristiandad y el Islam* (Madrid 1968) p.33-61. La escuela había sido fundada por Gundisalvo, arcediano de Sevilla, hacia 1130. Por causa de la perturbación que aquellas novedades introdujeron en la pureza de las doctrinas escolásticas, Menéndez y Pelayo llamó al arzobispo Raimundo, a Gundisalvo y a Juan Hispalense «heterodoxos inconscientes».

error, al menos todo cristiano inteligente, si tiene algún celo por la justicia, debiera de hacer algo por aquellos que, siendo débiles en la Iglesia, quedan fácilmente escandalizados por las objeciones de los musulmanes y se dejan convencer por sus especiosos argumentos» [37]. Pero esto mismo debía hacerse de forma cristiana. «Yo te impugno, decía a su interlocutor, no con las armas, como lo hacen otros, sino con la palabra; no con el odio, sino con amor, y amándote, te escribo hoy, y escribiéndote, te invito a la salvación» [38]. Como ocurre con frecuencia, ninguna de las dos llamadas pareció quedar coronada a las inmediatas por el éxito. Los conatos de Pedro por ganarse a su causa al hombre más admirado de la Europa de entonces, Bernardo de Claraval, terminaron en fracaso, porque el santo tenía puesta su ilusión en los resultados de las cruzadas. Y la traducción de Ketten, basada más en glosas que en el texto original, distaba demasiado de la perfección. Pero fue el comienzo de lo que luego se convirtió en táctica misionera de muchos cristianos y en fuente de información católica sobre el islam [38*].

En el campo lingüístico, la semilla empezó también a fructificar. En el primer capítulo general de los dominicos de 1296, celebrado en París, se dieron los primeros pasos para un estudio sistemático del árabe para que los misioneros se prepararan a su conversión. Pronto se crearon cátedras de ese idioma en los estudios dominicanos de Barcelona, Toledo, Murcia, Valencia, Túnez y hasta en la lejana Crimea. Impulsores de aquellas iniciativas fueron San Raimundo de Peñafort y Raimundo Martí, este último «le maître le plus brillant des écoles dominicaines des langues orientales» (BERTHIER), quien, además, publicó en 1278 su *Pugio fidei*, considerado por muchos como el primer manual misionero de la historia. «Estos dominicos arabistas, que, en tiempo de Santo Tomás de Aquino, debían de llegar ya a una veintena de hombres, contribuyeron a difundir en los estudios generales de la Orden de Predicadores un singular conocimiento de la ciencia semítica» [39], a desentrañar para los contemporáneos el significado del islam y el papel de las religiones no cristianas en la vía de la salvación. Tres de ellos retendrán nuestra atención: Guillermo de Trípoli, Ricoldo de Montecroce y el más grande de los teólogos de la época, Santo Tomás de Aquino [40].

37 PL 189,651-2. El abad cluniacense consideraba a Mahoma como heresiarca, y al islam como a figura del anticristo.

38 Ibid. El mejor estudio sobre la materia es el de J. Kritzeck, *Peter the Venerable and Islam* (Princeton 1964).

38* «Todo este precioso tesoro de sabiduría que el Occidente se afana por conquistar entre los siglos XII y XIII lo recibe gracias al carácter que España tuvo, a lo largo de su historia, como mediadora de Europa y las diversas culturas afro-asiáticas. Ante la prodigiosa e irresistible expansión árabe, España adoptó dos actitudes opuestas entre sí... Una gran parte de la Península se islamizó..., pero los musulmanes españoles se singularizaron en saber hispanizar la cultura árabe y producir el siglo admirable del islam español cuando comenzaba la decadencia en el resto del mundo árabe. La segunda actitud... es aún más excepcional: no hay otro pueblo, entre los muchos aplastados por el coloso musulmán, que se empeñase durante ocho siglos en recuperar íntegro su territorio nacional. La España nueva, recobrando sus tierras arabizadas, pudo entregar a la latinidad occidental... los tesoros importados de la ciencia árabe occidental y los tesoros propios del Andalus islamizado» (R. MENÉNDEZ PIDAL, o.c., p.51-52).



## La aportación de la escuela dominicana

Guillermo de Trípoli había nacido hacia 1220 en el Medio Oriente, de padres europeos, y entró religioso dominico en San Juan de Acre. Como misionero y diplomático había servido bajo el papa Urbano IV y, durante las cruzadas, bajo San Luis, rey de Francia. En 1271 llegó a los Santos Lugares. En unión con Pierre Dubois había caminado hasta Armenia para acompañar al Extremo Oriente a los hermanos Polo, pero un ataque del sultán de Egipto contra los mongoles que ocupaban el territorio le obligó a volver al sitio de partida. Aquí encontró tiempo para escribir su tratado *De statu Sarracenorum et Mahumeto pseudo-propheta et eorum lege et fide* (1273), que se convirtió pronto en lectura predilecta de los europeos que deseaban conocer el islam. La obra contenía la vida de Mahoma, seguida de una descripción de sus victorias hasta el siglo XIII. Hablaba también del *Corán*, libro que, según él, había sido dado al Profeta por Alah y contenía muchas doctrinas compatibles con las enseñanzas del Antiguo y Nuevo Testamento. «Todos creen con el corazón y confiesan como necesario para

39 CASCIARO, o.c., p.28.

40 En cambio, la contribución de los franciscanos fue más limitada: su enfoque era kerigmático-martirial; preferían las «disputas» al estudio sereno de los problemas; quizás la preparación lingüística de muchos de sus enviados resultaba deficiente para tarea tan ardua. El mandato del Poverello: «figlioli, Dio mi ha commandato di mandarvi nel paese dei Saraceni per predicarvi Gesù Cristo e *rovesciare* il culto de Maometto», no era el más apto como preparación a una *captatio benevolentiae* de los musulmanes.

la salvación que hay un—y no más que uno—solo Dios, que, con su decreto, manda en el cielo y en la tierra». Jesucristo es el mayor de los profetas enviados por Dios al mundo en tiempos diversos, pero no es Dios ni Hijo del mismo. Los musulmanes veneran a María «sobre todas las mujeres» y profesan a Jesús «sobre todos los hijos de los hombres». En sus creencias sobre la Trinidad, según Guillermo, la causa del error está más en el difícil lenguaje empleado por los cristianos que en la mala voluntad de los musulmanes. «Porque cuando ellos oyen que el Dios a quien adoran es creador del cielo, de la tierra y de las creaturas, que creó todas las cosas de la nada y que su Palabra le es co-eterna, admiten con gusto que Dios tiene una Palabra por la que se hicieron todas las cosas. Y cuando oyen que Dios, teniendo una Palabra, vive la Vida de las vidas, dando existencia a todo lo viviente, fuente inexhausta de la vida, de quien toda criatura recibe existencia, conceden también que Dios tiene una Vida o Espíritu al que llaman Santo» [41]. Niegan la crucifixión de Cristo y la atribuyen a la calumnia de sus adversarios. La persona que murió en el patíbulo fue un judío cualquiera, y no Jesús, porque tal muerte habría sido incompatible con la justicia e inocencia del «hijo» de Dios. Trípoli no dudaba de la sinceridad de las creencias de los musulmanes fundadas «en las palabras escritas por Dios en el *Corán*», lo que le hacía esperar que, a pesar de las muchas ficciones y errores contenidos en sus doctrinas, los musulmanes están cerca del cristianismo y en camino hacia su salvación [42]. Aun en el campo de la moralidad mahometana—el *locus* preferido de los ataques cristianos—, Trípoli se muestra benévolo y en exceso irénico. Ensalza los principios de justicia inculcados en el islam, la prohibición de las bebidas alcohólicas, sus preceptos sobre la oración y los ayunos, etc. «A quien observa estas cosas... Dios le dará un día el premio del paraíso». Por otra parte, el dominico estaba también convencido de que los días del islam estaban contados. Las razones que le inclinaban a ello eran curiosas: se hablaba de conversiones

41 Citado por N. Daniel (o.c., p.181-2).

42 *Tractatus* p.595. Según Daniel, esta obra «casi ecuménica» es una de las pocas en sugerir a los musulmanes que entre el *Corán* y el Evangelio hay numerosos puntos de contacto. El autor quería enseñar lo mismo a los católicos.



masivas de musulmanes en España; sus dirigentes estaban convencidos que *lex ipsa (mahometana) solum durabit quantum durabit apud eos victoria ensis* [43]; finalmente, las profecías apocalípticas que corrían en los círculos cristianos probaban sin género de duda que el fin de sus victorias no podía estar lejano. De ahí sus exhortaciones a que se trabajara intensamente por su conversión por el empleo de la bondad y del razonamiento. Cuando se les trata y habla de esta manera, se deciden a practicar las virtudes cristianas. «De esta manera, concluye, hablándoles sencillamente de Dios, sin argumentos de filósofos y sin armas militares, piden el bautismo de Cristo y entran en el rebaño de Dios» [44].

> «Aquella descripción optimista—escribe Zanarini—estaba llamada a impresionar a los contemporáneos como algo muy distinto de las dificultades que los misioneros decían encontrar en tierras del islam... Sin embargo, su evaluación era simplista y el tratado había sido redactado sin que el autor cayera en la cuenta de que sus esperanzas se fundaban precisamente en aquellos puntos en que sus compañeros de misión habían considerado irreconciliables. Nadie negará que había necesidad de optimismo con relación al islam, pero a condición de no quererlo buscar en puntos en los que el cristianismo no admite compromisos. Esto, sin embargo, hubiera necesitado una preparación lingüística y antropológica superiores a las que poseía el dominico» [45].

Ricoldo de Montecroce era el quinto hijo de una familia florentina que entraba en la Orden de Predicadores. Nació en 1243 y, después de tomar parte en las polémicas que siguieron a la muerte de Santo Tomás de Aquino, pidió ser destinado a las misiones del Medio Oriente, donde trabajó entre nestorianos y musulmanes. Para familiarizarse con estos últimos, visitaba sus hogares y frecuentaba sus mezquitas. Sus reacciones frente al islam fueron contradictorias. No se hacía ilusiones sobre la actitud religiosa de los mongoles, dueños entonces de una buena parte de la Europa oriental: los invasores no se inclinaban al cristianismo, sino al islam, cuyas doctrinas y prácticas se les hacían más fáciles de observar que

43 Citado por Simonut (o.c., p.85).

44 DANIEL, o.c., p.182. Al mismo tiempo, otro viajero alemán, Burchard del Monte Sión, enviaba a sus compatriotas noticias altamente esperanzadoras sobre la conversión de los musulmanes en su obra *Descriptio Terrae Sanctae*. Cf. SOUTHERN, o.c., p.63.

45 G. ZANARINI, *L'Église et l'Islam* p.194.

las del Evangelio: *cum invenissent legem (Mahumeti) largissimam, quae quasi nullam difficultatem tenet in credulitate nec in operatione*, al contrario del cristianismo, el cual *videtur eis quod... sit valde difficilis* [46]. En cambio, sus impresiones sobre las cualidades humanas y las virtudes personales de los musulmanes eran excelentes: «Los sarracenos observan tan buenos modales, que nos recibieron como a ángeles. Cuando entrábamos en las casas de sus hombres notables y sabios, se nos recibía con la misma amabilidad que lo hacen nuestros hermanos en la Orden. Nos pedían que les hablásemos de Dios y de Cristo. Y cuando en nuestra presencia pronunciaban el nombre de Cristo, era añadiendo: 'sea él bendito', o cosa parecida» [47]. Alaba también su espíritu de oración, sus obras de caridad, la sobriedad de sus costumbres, la fidelidad con que observan los preceptos de la ley, y afirma que, en sus largos años de estancia en Bagdad, no escuchó una palabra indecente. «Cultivan también entre sí de tal manera la mutua hermandad (la *concordia sarracenorum* de que habla en otras partes), que parecen realmente hermanos, hasta el punto de que en sus conversaciones, sobre todo con extraños, usan la expresión: '¡oh hijo de mi madre!'» [48]. Todo lo cual, evidentemente, le servía para aplicar la lección a los cristianos: «ved cuánta armonía reina entre los hijos de la iniquidad y cómo los musulmanes podrían decirnos: 'avergüénzate, Sión, porque habla el mar'» [49].

En cambio, el florentino perdía la serenidad cada vez que hablaba de Mahoma y de su ley. La desgana fue tal que decidió suspender la traducción, bastante adelantada, del *Corán* para escribir otro tratado por el que es más conocido en la historia, su *Contra legem Sarracenorum*, conocido también por el nombre de *Confutatio Alcorani* [50]. A sus ojos, el *Corán*, mirado por los musulmanes como *testamentum et verbum Dei*,

46 *Liber Peregrinationis*, ed. Monneret de Villard (Paris 1948) p.121.

47 P. MANDONNET, *Fra Ricoldo de Monte Croce, pèlerin en Terre Sainte et missionnaire en Orient:* Revue Biblique (1893) 44-61.182-202.584-607.

48 DANIEL, o.c., p.195.

49 Ibid., p.199.

50 Mandonnet (a.c.) analiza la bibliografía que, ya en su tiempo, existía sobre la obra de Montecroce, y que hoy habría que completar. Su publicación halló dificultades por parte de la curia romana y de la censura de la orden.



no contenía ninguna revelación («ni los ángeles ni los demonios habrían podido escribirlo»), sino que era una amalgama de documentos humanos, no siempre bien organizados, llenos de supercherías y carentes de doctrinas de especial interés: *nihil omnino notabile dicit*. Incluso sus expresiones más típicas (muchas de ellas teológicamente profundas) relativas a la unicidad, grandeza, soberanía y dominio de Dios sobre el universo, le parecían vulgares. La repetición de expresiones como: «no hay Dios sino Alah», «El solo es grande», «alabado sea Dios», «creed en Dios y en su Profeta», etc., se le imaginaban indignas del supremo Señor. Mahoma tampoco había recibido poder para hacer milagros, y aquellos que se le atribuían, nunca habían tenido lugar. Las conquistas del islam, llevadas a cabo por las armas, eran prueba evidente de no ser de origen divino, en contraste con las de Cristo, hechas bajo el estandarte de la paz. Los mahometanos se negaban a ver en Cristo al Hijo de Dios y despreciaban la doctrina de la Trinidad [51].

El influjo de la obra de Ricoldo de Montecroce fue enorme. El hecho de que sus observaciones, así como su *Libellus ad nationes orientales*, estuvieran escritos para uso de los misioneros, aumentó aquel impacto. Si, pastoralmente, sus consejos eran muy dignos de tenerse en cuenta, la descripción hecha de la persona y de la doctrina de Mahoma no podían servirles demasiado para encontrar en la religión del Profeta algo que se pareciera a una *praeparatio evangelica* [51*]. Los dominicos dieron otro paso importante cuando su maestro general, San Raimundo de Peñafort, encomendó a Santo Tomás de Aquino la preparación de un tratado teológico-apologético que ayudase a sus misioneros en las discusiones con el islam. Esta es al menos la versión tradicional que los editores

51 DANIEL, o.c., p.196ss. Por el contrario, Ricoldo explotó menos de lo que era común entre sus contemporáneos «los vicios sexuales» que se atribuían a Mahoma y a sus seguidores.

51* Entre los consejos que Ricoldo daba a quienes deseaban trabajar entre los mahometanos, figuraban los siguientes: 1) no discutir sirviéndose de intérpretes, porque éstos, con frecuencia, creaban confusiones enormes entre los interlocutores; 2) conocer a fondo las Sagradas Escrituras, ya que los mahometanos estaban versadísimos en el *Corán;* 3) conocer las doctrinas de las iglesias separadas de Roma para mostrar sus coincidencias fundamentales con las de Roma; 4) fervor y constancia en un ministerio cuyos frutos palpables no podían esperarse de la noche a la mañana.

franceses de la *edición leonina* no han podido desacreditar[52]. El testimonio del cronista Pedro Marsili en favor de dicha invitación es demasiado sólida para ser rechazada sin argumentos más poderosos que los que suelen aducirse contra el mismo[53]. El hecho de que el Doctor Angélico no dedicara su obra a Peñafort es un argumento negativo de escaso valor, y el suponer que en el reino de Aragón, al poco tiempo de la expulsión del islam, no existieran musulmanes que convertir (amén de los muchos judíos que habían preferido quedarse en la retaguardia) es una hipótesis bastante arbitraria. Afirmar que, en tal caso, Raimundo Martí no habría escrito para los misioneros su *Pugio fidei*, tampoco nos resuelve la cuestión. Asín Palacios suponía que el Doctor Angélico había copiado de Martí, que, aun siendo contemporáneo suyo, le llevaba bastantes años y, sobre todo, muchísima más familiaridad con las fuentes árabes. Getino, Lovera y Carreras Artau suponen que el proceso fue el contrario y que es el *Pugio fidei* el que está literalmente inspirado en la *Summa contra gentes*. Casciaro adopta la vía de la *compositio oppositorum:* «Habiendo sido ambos condiscípulos en París, bien podía haber recurrido Santo Tomás a R. Martí para ser informado de ciertos extremos que le interesaban para redactar su *Contra gentes*. Que después, Martí, al escribir el *Pugio*, además de sus propias notas y pensamientos, utilizara el *Contra gentes*, no anula la fuente martiniana del Aquinate para el conocimiento de los filósofos árabes»[54]. No olvidemos, por fin, que San Raimundo de Peñafort, aun sin ser experto en materias islámicas, continuó animando hasta su muerte, en 1275, los estudios relativos al islam. Es, pues, muy probable que tengamos que atenernos a la versión tradicional. Tomás de Aquino aceptó la invitación, y la *Summa contra gentes* estaba terminada antes de fines de 1270.

¿Estaba el teólogo napolitano preparado para aquella tarea? No ciertamente, en el sentido técnico en que hoy concebimos un tratado teológico basado en el estudio de la historia de las religiones, de sus ritos y creencias, con énfasis especial en los valores positivos que pudieran hallarse en aquéllas. En estos aspectos, el Aquinate era producto típico del Medioevo. Las religiones no cristianas le interesaron sobre todo como «adversarios» cuyos errores tenía que refutar. Resulta, por ejemplo, increíble que, después de los informes enviados desde Asia por misioneros franciscanos y dominicos, nuestro teólogo continuara pensando que el Evangelio había sido predicado a todo el mundo, o haya en su masiva producción teológica tan poco que esté directamente relacionado con el apostolado misionero[55]. Esta despreocupación se extiende en buena parte a los «disidentes» de la época: cátaros, valdenses, pobres de espíritu, de cuyos sistemas doctrinales nos tenemos que enterar acudiendo a otras fuentes.

Su miopía es todavía mayor tratándose del islam. Aunque sea admisible que «incorporara el legado cultural filosófico que en su tiempo se podía conocer», sin embargo, parece también cierto que nunca leyó el texto mismo del *Corán*, puesto que sus citas—varios centenares de ellas, según los expertos—están tomadas de filósofos árabes o platónicos y no del libro original del Profeta. La deficiencia resulta aún más sensible

52 Cf. la larga introducción de A. Gauthier al libro *Saint Thomas d'Aquin «Contra Gentiles»* I (París 1959) p.60ss. M. M. Gorce *(La lutte «Contra Gentiles» à Paris au XIII siècle,* en *Mélanges Mandonnet* I [1930] p.233-245) lanzó una hipótesis, según la cual los gentiles serían los averroístas latinos, que ha hallado escaso eco en la crítica.

53 El texto del famoso dominico catalán, «cronista honorable, situado muy cerca de los hechos en lugar y tiempo (que) no recoge un eco lejano, sino algo conocido muy de cerca por los buenos frailes predicadores del convento de Santa Catalina de Barcelona», decía así: «Conversionem etiam infidelium ardenter desiderans (Peñafort), rogavit eximium doctorem sacrae paginae, magistrum in theologia fratrem Thomam de Aquino... ut opus aliquod faceret contra infidelium errores... Fecit magister ille... et *Summam*, quae contra gentiles intitulabatur, condidit, quae pro illa materia non habuisse parem creditur» (J. M. DE GARGANTA, en su introducción a la *Suma contra los Gentiles* I [BAC, Madrid 1952] p.13).

54 Todo el problema ha sido ampliamente tratado por Garganta en el lugar citado (p.14-23). La cita de Casciaro es de la página 46 de su obra. No tenemos por qué terciar en la controversia. Las tres hipótesis: la de un Aquino que se inspira en un texto ya redactado por Martí; la de éste, que lo hace de los capítulos ya redactados del Doctor Angélico; y la de un Aquinate que se sirve de la información de un Martí que, por las circunstancias, estaba más enterado que él de la realidad del islam, son probables. Tampoco hay por qué circunscribir la palabra *gentiles* a los musulmanes. Tanto los judíos como ciertos movimientos religiosos heterodoxos podían entrar en la definición, pero con tal de dejar en su centro el problema islámico, que es el que sin duda preocupaba más a Raimundo de Peñafort.

55 Esto aun tomando en cuenta el estudio de J. de Guibert *(Quelle a été la pensée de S. Thomas sur les infidèles:* Bulletin de Littérature ecclésiastique [1913] 337-355), en que parece insinuarse que, al fin de su vida, el teólogo parecía tener alguna idea mayor sobre la existencia de paganos suficientes como para anular su hipótesis del «puer natus in silvis».

si incluso a esos filósofos árabes los conocía bastante imperfectamente [56]. Pero esto se sale ya de nuestro tema. Por todas estas razones—y disentimos en ello del ilustre Martin Grabmann—la *Summa contra gentes* continúa siendo una pauta pobre respecto del islam, sin alcanzar tampoco el nivel de un manual de misionología que la posteridad hubiese esperado de aquel genio teológico. El retrato que nos hace de Mahoma, de sus doctrinas y prácticas, merece escasa confianza de los estudiosos y se limita a reproducir un clisé muy común entre sus contemporáneos. Mahoma había comenzado por «corromper las Escrituras y prohibir su lectura a sus seguidores»; por eso también el islam, al desechar la autoridad bíblica y fundamentar sus creencias en la razón, había perdido sus credenciales *(documenta veritatis)*, con lo que tampoco podía probar sus orígenes divinos [57], mientras que sus pasiones, sobre todo carnales, eran incompatibles con el don de profecía que se atribuía [58]. Partiendo de estas premisas, no hay tampoco por qué creer en los milagros que sus discípulos le atribuyen. Estos fueron, en su mayor parte, «hombres embrutecidos y aventureros del desierto» [59] que vivían del robo y de mujeres, y, por consiguiente, no podían haber recibido tales dones. Finalmente, sus promesas para el mundo presente y el futuro, con la identificación de la bienaventuranza eterna con el *usus ciborum et venereorum*, no pueden convenir al fundador de ninguna religión digna de dicho nombre [60].

El retrato no da para más. El Aquinate, escribe Daniel, «apenas puede contarse entre los escritores que se preocuparon por el islam. Su esquema teológico-racional está construi-

56 El estudio de las citas árabo-judaicas del Doctor Angélico ha sido hecho por P. C. Vansteenkiste *(Autori Arabi e Giudei nell'opera di san Tommaso:* Angelicum [1958] 325-374; [1960] 336-401). De la interpretación imperfecta y hasta errónea del mismo Averroes habla Casciaro (o.c., p.59).

57 *Contra gentes* I 6.

58 Cf. los principios que Santo Tomás expone en *De veritate* q.12 a.5. La tesis islámica consistía en colocar a Mahoma en el ápice de los profetas que Dios envía periódicamente a las naciones. Casciaro confiesa no encontrar en la obra del Aquinate una utilización de esa perspectiva islámica (o.c., p.125-6).

59 Ibid., I 6.

60 Este hecho no nos debe sorprender: era la imagen del Profeta y de su religión aceptada por la mayoría de sus contemporáneos, y no hay por qué presuponer en el Doctor Angélico dotes extraordinarias de intuición sobre problemas que no entraban en el área de sus preocupaciones teológicas.



do sobre bases que apenas hacen referencias a la persona del Profeta» [61]. No era el mejor ejemplo para quienes vinieron tras él. Pero las circunstancias no le permitieron abordar más a fondo el problema. A mitad del siglo XIII, otro maestro general de los dominicos, Humberto de Romanis, se quejaba de que la mayoría de las personas de su tiempo tenían estas pocas y absurdas ideas sobre el islam y sus seguidores: eran infieles, no creían en Cristo y adoraban a Mahoma [62]. Tomás de Aquino no había contribuido demasiado a que se borrara aquella imagen.

Esto nos lleva de la mano a una consideración más general: la teología del Doctor Angélico sobre la salvación eterna de quienes, ignorando el Evangelio, no llegan a recibir el mensaje de Cristo. Tema relacionadísimo con el nuestro, ya que la teología medieval identificaba prácticamente a los paganos con los musulmanes. Y aquí ya pisamos un terreno mucho más firme. Si no tenemos todavía en Santo Tomás un tratado completo sobre el paganismo, poseemos al menos las líneas directrices que nos guiarán de mano maestra hacia la solución bíblica y teológicamente correcta del problema [63].

Había ciertos teólogos que gustaban equiparar, desde el punto de vista de la revelación, a los paganos con los niños que nunca llegan al uso de la razón, y, después de muertos, los colocaban en un lugar—el limbo—, que no era ni el de los condenados ni el de los justos. Santo Tomás empezaba por no admitir la hipótesis: toda persona, decía, al llegar al uso de la razón, tiene que ser consciente de las creencias y obligaciones que le incumben y, de algún modo al menos, debe hallarse en situación de decidir sobre su salvación [64]. Distanciándose de la que más tarde sería la posición de Escoto, según el cual los paganos adultos podrían ser obligados a la conversión *minis et terroribus*, el dominico mantenía que a los misioneros no les es lícito ejercer sobre ellos ninguna clase de presión, aunque admitiendo que podrían ser castigados por medio de las cruzadas a causa de los ultrajes cometidos

61 O.c., p.336.

62 Cf. MONNERET DE VILLARD, o.c., p.33.

63 Cf. CAPÉRAN, *Le problème du salut des infidèles* I 186-199.

64 II II q.89 a.6. Este principio constituirá, como veremos, el punto de partida para muchas teorías de moralidad y de misionología de nuestro tiempo.

contra los cristianos [65]. En este punto, el Aquinate se vio comprometido y en circunstancias muy delicadas cuando el papa Inocencio IV, aun defendiendo que «nadie puede ser forzado en su libertad a actuar y que, en materias de fe, lo único importante es la gracia divina», declaró, sin embargo, que el papa podía obligar a los infieles a aceptar a los misioneros en su territorio y, en caso de no ser obedecido, podría declararles la guerra [66]. Santo Tomás no quiso admitir aquella posición: *nullo modo sunt ad fidem compellendi quia credere voluntatis est* [67]. Afortunadamente, su sucesor en el papado, Alejandro IV, salió a defenderle en la controversia que se ventilaba contra los métodos misioneros empleados por la orden teutónica, prevaleciendo por fin su tesis: *gratuitate debet esse conversio, non coacte* [68].

En la discutida cuestión de las *virtudes de los paganos*, Santo Tomás se mantuvo más cerca del pesimismo agustiniano que de las perspectivas esperanzadoras de muchos de los Padres de la Iglesia primitiva. En cambio, en materias de culto pagano, prefirió seguir su propia «regla de oro», evitando ambos extremos: el de la completa tolerancia y el de la absoluta condenación. No es necesario que, al menos las autoridades públicas, prohíban los ritos paganos. O, siguiendo el ejemplo de San Gregorio Magno en Inglaterra y en Sicilia, podrían ser éstos tolerados no tanto por la bondad o verdad que contienen (tales ritos *nihil veritatis aut utilitatis continent)* cuanto por razón del escándalo y de las disensiones que su rechazo podría engendrar, por evitar mayores males y porque también Dios los permite [69]. Fue, como veremos, una pauta que la mayor parte de los misioneros de la era de los descubrimientos, empezando por los mismos dominicos, no siguieron, ya

[65] Cf. TH. OHM, *Thomas von Aquin und die Heiden- und Mohammedenermission*, en *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Supplement 3,2 p.743ss.

[66] Véase J. HÖFFNER, *La ética social española del Siglo de Oro* (Madrid 1960) p.79.

[67] II-II q.10 a.8.

[68] La decisión pontificia se dio en 1256. Excusado decir que con ella no se apagaron todas las discusiones. Además del libro ya citado de Höffner, consúltese A. ROMEU DE ARMAS, *Los problemas derivados del contacto de razas en los albores del Renacimiento:* Cuadernos de Historia (1967) 62ss.

[69] II-II q.10 a.11. Hasta qué punto seguía el Aquinate a San Agustín puede verse en WANG TCH'ANG-TCHE, *St. Augustin et les vertus des païens* (París 1938).



porque la suya era una voz solitaria entre los contemporáneos, ya por pensar que, en muchísimos casos, no se verificaban las condiciones de «innocuidad» que él atribuía a aquellos ritos.

Pero donde el Doctor Angélico se mueve como auténtico maestro es en los temas propiamente teológico-especulativos sobre la salvación de los no cristianos. Así, por ejemplo, y a pesar de la reverencia de sus contemporáneos a las doctrinas de San Agustín sobre la salvación, él prefirió adoptar, respecto de los diversos niveles en que puede considerarse la elección divina, el modo de pensar de San Juan Damasceno. Dios, por una voluntad previa *(ex voluntate antecedente)*, desea la salvación de todos, pero por voluntad consecuente *(ex voluntate consequenti)* y según las exigencias de su justicia, permite la condenación de algunos. «Y, mientras que la voluntad consecuente es absoluta, la antecedente es puramente condicional. Esta distinción, que faltaba en San Agustín, permitirá al teólogo dominico preservar el lenguaje empleado por el Doctor de la Gracia, que había declarado a los pelagianos que Dios no desea la salvación de todos los hombres, mientras que, al hacer uso de las mismas expresiones, Santo Tomás supondrá también estas otras: 'al menos con voluntad absoluta', restando a la expresión agustiniana su tono chocante. Si medimos sus palabras, lo que quiere decir es lo siguiente: *Dios querría salvar a todos los hombres con la excepción de aquellos que no responden a su gracia*» [70]. De modo parecido, distinguiendo entre el orden natural y el sobrenatural, Santo Tomás podrá afirmar que, con relación al último, el hombre no puede absolutamente nada, mientras que, en el plano de la razón y de la libertad, puede conocer ciertas verdades religiosas, lo que le lleva también a hablar del *conocimiento casi universal de Dios* en el género humano [71]. Para lo que él llama «casos raros» de individuos que todavía ignoran la existencia de Dios, Santo Tomás echó mano de una distinción, que luego se haría famosa, entre *paganismo positivo* y *negativo*. El primero se limita a la ignorancia inculpable de la existencia divina, y sólo el segundo constituye el rechazo formal de una fe que al individuo le parece digna

[70] CAPÉRAN, o.c., p.187.

[71] *Summa contra gentes* III 38. Es verdad que ese conocimiento, por no considerar todavía como objeto suyo a Dios, como objeto de nuestra justificación y nuestra felicidad, es insuficiente y debe quedar sustituido por un movimiento de fe que nos conduce hacia él. Cf. I-II q.113 a.4 ad 2.

de crédito. A quienes ignoran inculpablemente el Evangelio, Dios se encargará de proveer, como lo hizo en el caso de Cornelio, o por el envío de un ángel [72].

Respecto de las verdades necesarias para salvarse, el juicio de Santo Tomás parece severo: todo hombre para salvarse necesita *(necessitate salutis)* hacer un acto de fe sobrenatural y conocer los misterios de la redención y de la Trinidad, porque Cristo es nuestro camino para la salvación y porque la fe en la encarnación supone también el misterio trinitario [73]. Hay que tener asimismo en cuenta que, «si es verdad que algunos pueden salvarse sin revelación especial, pero nadie lo podrá sin la fe en Cristo redentor» [74]. Con todo, no es necesario que tal fe sea *explícita*, pues en casos de imposibilidad basta la *implícita*, contenida en la noción de la divina Providencia, por la que el hombre cree que Dios, por medios que a él le place y según los conceptos que él ha revelado a ciertos depositarios de la verdad, enviará un Salvador al mundo [75]. Santo Tomás estaba convencido de que este modo indirecto y por mediación de intermediarios bastaba en general para que los hombres, movidos por la gracia divina, se prepararan para el acto de fe. «De este modo, concluye Capéran, los paganos, aun antes de ser tocados por el Evangelio, pueden entrar en los misterios de la pasión de Cristo... En su descenso a los infiernos, Cristo salvó sólo a los justos, pero en la presente vida la oportunidad se extiende también a los paganos... En otras palabras, la providencia de Dios es tan misericordiosa que nunca nos abandona. Cuando no llega la ayuda celeste, la culpa está por parte del hombre que impide la intervención de la bondad divina, siempre dispuesta a traernos la salvación. Santo Tomás está convencido de que los paganos, cualquiera que sea su situación,

72 «Damnantur quidem propter alia peccata quae sine fide remitti non possent; non autem damnantur propter infidelitatis peccatum» (cita de Capéran, p.190). Cf. también *De veritate* (q.14 a.2 ad 1) y *Sententiarum* (II q.28 a.1 ad 4).

73 II-II q.2 a.7 ad 8. Cf. TH. OHM, *Die Stellung der Heiden* (Münster 1927) p.273ss.

74 Cree Nys *(Le salut dans l'évangile* [París 1966] p.46) que la severidad del Aquinate se debe a una *ignorantia elenchi*. La afirmación no me convence, pues bastarían unos «pocos paganos» para fundamentar su tesis. El sabía también que, aun en el supuesto de la predicación a «todas las naciones», quedaban individuos que no la habían escuchado *(In Epist. ad Rom.* 10 lect.3). Cf. CAPÉRAN, o.c., II p.62-65.

75 II-II q.2 a.7 ad 3.



tienen a su mano, con la gracia divina, los medios necesarios a su salvación» [76].

Así quedó plasmada, con escasas variaciones, la doctrina medieval de la Iglesia sobre la salvación de los paganos. En ello la participación de Santo Tomás de Aquino fue extraordinaria. Con la llegada del protestantismo, las perspectivas quedarían enturbiadas por el predestinacionismo rígido, el escatologismo o el pobre concepto eclesial de muchos de sus dirigentes. Pero los principios tomísticos quedaron en pie y sirvieron de pauta a la expansión misionera de la era magallánica.

**La posición de Raimundo Lulio**

En este cruce de caminos aparece la simpática figura de Raimundo Lull, teólogo laico y no profesional, que contribuyó más que ninguno de sus contemporáneos a que no se apagara en la Iglesia la débil llama del espíritu misionero en las postrimerías de la Edad Media. Lull contribuyó asimismo a que se profundizara en la cristiandad el interés religioso por el islam y se ensayaran nuevos métodos para acercarlo al Evangelio. Nacido en Mallorca alrededor del año 1235, Raimundo fue en sus años jóvenes «cortesano, galante y frívolo poeta», hasta que más tarde fue favorecido por una visión que le hizo volver a Dios. Desde entonces, y «con psicología de verdadero convertido, puso todo su empeño en atraerse a otros a su causa. Aquel amor salvífico de Cristo que había experimentado en su conversión tenía que pagarse en la misma moneda, y él (el amigo) daría a Cristo (su amado) un amor esencialmente místico, dirigido a la contemplación, pero acompañado también por un intenso celo misionero» [77].

76 O.c., p.199. ¿Podemos históricamente hablar de la evolución de un Aquinate «semipelagiano» a la de un «supernaturalista»? Así lo creen Cornelissen, Bouillard y Seckler. Nys, que aprueba tal concepción, se complace en contrastarla con las posiciones «semi-pelagianas» que luego adoptarán en la materia Molina y Suárez (o.c., p.68-69). Quizás el problema, empezando por el último, sea más complicado de lo que supone el dominico holandés.

77 R. SUGRANYES DE FRANCH, *Raymond Lull, Ses idées missionnaires*, en S. DELACROIX, *Histoire universelle des missions catholiques* I (Paris 1956) p.209. El mismo Lulio nos describe en su *Llibre de contemplació* el estado espiritual de su alma con estas palabras: «Cual hombre que, hambriento, se apresurara cuando come y engulle grandes bocados por la grande hambre que siente, así, Señor, tan grande es el deseo de vuestro servidor de poder morir para loaros, que noche y día se ahínca y se esfuerza cuanto puede para dar cima y remate a este *Llibre de contemplació;* y, después, cuando lo hubiere acabado, ir a esparcir su sangre y sus lágrimas por amor de Dios en la

Provisto de un conocimiento directo del islam, que acababa de ser desalojado de su isla nativa, Raimundo estaba convencido de que las expediciones militares no podrían resolver los conflictos que la religión del Profeta había planteado al cristianismo en el Medio Oriente, en el norte de Africa y en una buena parte de Europa.

> «Paréceme, Señor—decía en uno de sus coloquios con Cristo—, que la conquista de la Tierra Santa sólo... se conseguirá con amor y con oraciones, con lágrimas y con sangre... Que los cruzados se tornen en monjes, se adornen con el signo de la cruz y, llenos de la gracia del Espíritu Santo, se dirijan a tierras de infieles para predicar la doctrina de la pasión» [78].

En esto el gran mallorquín tuvo una visión certera. Sin embargo, tratándose más de un visionario que de un teólogo o de un estratega de misiones, muchos de sus proyectos fueron de escasa practicidad. Tres parecen haber sido sus finalidades inmediatas: buscar el martirio por amor de Cristo; escribir obras apologéticas para musulmanes y paganos, y crear colegios de lenguas orientales para la formación de misioneros. Raimundo llevó también a cabo largas peregrinaciones hasta la corte pontificia de Avignon con el fin de instar a los papas sobre la urgencia de predicar el Evangelio a los musulmanes. En los memoriales dejados a la curia pontificia pedía a los cardenales que abriesen los tesoros de la Santa Sede en favor de los que no conocían todavía a Jesucristo. El tesoro a que se refería era doble: uno espiritual (hombres santos, religiosos y seglares, deseosos de sufrir por la salvación de las almas); y material, con el que se viniera en auxilio de las necesidades de los pobres y de los abandonados. El papa Celestino V, asustado por las responsabilidades de su cargo, abdicó, y la petición de Lull recibió acogida bastante fría por parte de su sucesor, Bonifacio VIII. Aquellos fracasos serían la ocasión de que el mallorquín redactase una de sus obras más conocidas, *Desolación (Desconhort)*, que la compuso cantando, con el fin de consolarse de sus muchas penas. Sus esfuerzos por cruzar el mar y convencer a los paganos de la verdad del cristianismo habían tenido escaso éxito, y ahora las supremas autoridades de la Iglesia parecían abandonarlo como a un iluso: «He entregado a esto treinta años de vida y no heconseguido nada. Estoy tan afligido que con frecuencia lloro y estoy en pena» [79].

Tierra Santa... o en tierra de sarracenos alcanzar el martirio por vuestro amor, si os compluguiere que él sea digno de tan alta gracia» *(Llibre de contemplació* c.131 n.20-21).

78 Afirmar con Sugranyes que la salvación de las almas no figuraba entre los aspectos principales de las misiones franciscanas y dominicanas es un contrasentido histórico.

79 El lector hallará abundancia de detalles biográficos en la introducción que S. Galmés escribe para el volumen *Obras literarias de Raimundo Lull*, preparada por M. Batllori-M. Caldentey y publicada por la Biblioteca de Autores Cristianos (Madrid 1948). F. Stegmüller ha dirigido la edición de *Raimundi Lulli Opera Latina* (Palma de Mallorca 1963); Armand Llinares *(Raymond Lulle, Philosophe de l'Actia*, Paris 1963) hace un *inventario* de 280 obras, existentes o perdidas, de Lull (p.11-17).



Por el contrario, no parece que aquel ardoroso misionero tuviese demasiado aprecio de los elementos religiosos positivos que pudiera haber en la teología del Profeta. Ni su *Libro del Gentil*, en el que dialogan un sarraceno, un judío y un cristiano, ni su tratado de *Los Cien Nombres de Dios*, en el que quiere probar la verdad del cristianismo por la belleza del libro que acaba de componer, apuntan en esa dirección. Su opinión sobre el islam y su fundador eran igualmente pobres, por no decir otra cosa. Mahoma había sido un impostor que, por lo mismo, nunca pudo recibir verdaderas revelaciones. Los musulmanes, al arrasar por las armas a las naciones cristianas, se habían convertido en objeto de la ira divina. Su concepto de Dios es antropomórfico, lo que les imposibilita para aceptar el dogma trinitario. Sus ayunos son nada comparados con los de los cristianos, y su cielo se semejaba a «una taberna de incansables comilones y a un burdel de perpetuas torpezas» [80]. No era el modo de ganarse la benevolencia de sus interlocutores, pero reflejaba el temple de Lull cuando, al presentarse a sus oyentes del norte de Africa, empezó su sermón con aquellas palabras: «Aquí estoy para probaros que la ley de los cristianos es la única verdadera, y que la de Mahoma es falsa y equivocada».

La estrategia misionera lulliana tiene sus luces y sus sombras. El mundo, nos dice, ha sido creado para ser cristiano, y todo cuanto en él existe constituye un medio para dicho fin. La conversión del mundo será el resultado de tres factores: creer, poder y saber organizar una tan gran empresa, y la finalidad del trabajo misionero ha de ser la creación de una *civitas christiana* bajo la suprema autoridad del papado. Aunque la conversión ha de ser voluntaria, la resistencia secular del islam al Evangelio le hace pensar que, de una vez para siempre, es necesario romper aquel cerco dando al papa potestad para convocar una cruzada que tenga por fin alcanzar para los misioneros su libertad de predicación. Sólo entonces podrán los misioneros dedicarse plenamente a su trabajo [81]. En la

80 N. Daniel, o.c., p.149.359.

81 N. Gasbarri, *Islam e Cristianesimo* p.277. A veces soñaba en cruzadas para frenar la potencia bélica del islam. Durante su permanencia en Sicilia, pidió a Federico II se entendiese con el sultán de Túnez con el fin de convocar una conferencia religiosa entre cristianos y mahometanos. Cuando este proyecto, o su *Petitio Raymundi pro conversione infidelium*, quedaba una y otra vez rechazado «porque así el Santo Padre como los cardenales

conversión jugará siempre papel importantísimo la santidad del misionero. «El amigo (Lull) preguntó a su Amado que le enseñase el camino para que fuese conocido, amado y glorificado por los demás hombres. Entonces el Amado llenó a su amigo de devoción, paciencia y caridad, de tribulaciones y de lágrimas, con lo que quedó animado para glorificarle con la alabanza de los labios y del corazón, dispuesto siempre a despreciar los falsos juicios de los demás» [82]. ¿Tuvo el mallorquín en cuenta los elementos sobrenaturales del *kerygma* cristiano o se fiaba demasiado del poder de la razón? La acusación de racionalismo pastoral parece injusta, ya que en toda su estrategia misionera son precisamente los elementos que disponen a la gracia (oraciones, penitencias y martirio) los que tiene siempre a flor de labios cuando habla de dar a conocer a Cristo a sus contemporáneos. Con todo, es posible que su confianza un poco infantil en el poder persuasivo de los cristianos y en la buena disposición de los musulmanes, le traicionara. «Si estás convencido, le había dicho el gran muftí, de que la religión de Cristo es la verdadera y la de Mahoma falsa, me lo tendrás que probar con razones adecuadas». Y Lull, escribe Henninger, se puso a buscarlas. Se trataba solamente de una desviación práctica en un hombre que estaba convencidísimo de la primacía de las verdades de orden sobrenatural [82*].

Raimundo Lull llegaba al final de su carrera. Sus esfuerzos no habían sido coronados por el éxito. Pero él continuó viajando, escribiendo y predicando hasta que, apaleado por los musulmanes de Bugía, moría, en junio de 1316, a la vista de su Mallorca natal. Muchas de sus ideas parecieron entonces revolucionarias y harían falta trescientos años para que Roma instaurase su Congregación de Propaganda Fide, cuya necesidad y configuración seminal se debían a Lull. Por eso su nombre continúa inseparablemente unido al de la Iglesia misionera de fines del Medioevo.

hacían poco caso y no se preocupaban» de sus deseos, Lull embarcaba a tierras de morería para predicarles abiertamente el Evangelio.

82 *Del Libro del Amigo y del Amado* n.136.

82* N. Daniel habla de las «imprudencias» de Lull en su trato con los musulmanes. Tampoco entiende las ansias de martirio del mallorquín (o.c., p.180.182). En cambio, Henninger alaba en él «su heroísmo... su apertura hacia la mentalidad islámica, su rechazo del método de las cruzadas y su tacto pedagógico, cosas todas que le colocan muy por encima de sus contemporáneos».



## Crisis conciliarista e irenismo

Anota Southern que la crisis del conciliarismo constituyó para muchos de los asistentes a Pisa, Basilea y Constanza el crisol en que se fundieron sus ideas teológicas y el punto de partida de sus aspiraciones hacia una *religión universal* bajo la égida del cristianismo. Los avances del islam, ya a las puertas de Constantinopla; la separación de los husitas, los brotes wycleffianos y la situación cada vez más desesperada de las iglesias ortodoxas, les inclinaban a buscar alguna solución al problema religioso del mundo. Como representantes de esta tendencia, que va a ocupar a los intelectuales europeos durante siglo y medio, aparecen Juan de Segovia, Silvio Piccolomini, Juan Germain y Nicolás de Cusa. Digamos una palabra sobre el primero y el último de ellos, con una breve alusión a Piccolomini.

El franciscano Juan de Segovia (nacido hacia el 1400) había sido uno de los defensores acérrimos del conciliarismo y publicó su *Historia gestorum generalis synodi Basiliensis* [83]. Como uno de los partidarios del antipapa Félix V, el franciscano hubo de pasar los últimos años de su vida recluido en un monasterio de Saboya, donde dedicó sus ocios a una nueva traducción del *Corán* e inmerso en pensamientos y proyectos para resolver el problema musulmán. La obra quedó incompleta, porque le tardó en llegar el texto original y porque ya no abundaban en España lingüistas que le ayudaran en la tarea. Respecto del modo de abordar el problema islámico, Segovia tenía también ideas propias. Creía que se había insistido demasiado en la moralidad de Mahoma o en la falsedad de sus profecías, cuando lo único que era necesario averiguar era si sus doctrinas se contradecían unas a otras, lo que se debía hacer por la crítica textual del *Corán*. En el trato personal con los musulmanes se debía introducir igualmente una novedad: la eliminación de las *disputationes* y su sustitución por la *conferentia* (él la llamó más bien *contraconferentia)*, de tono amistoso y directo con el interlocutor, escuchando con paciencia sus razones y sin pretender a las inmediatas una refutación al estilo luliano. El

83 *Monumenta Conciliorum generalium saec. XV.* Cf. D. Cabanelas Rodríguez, *Juan de Segovia y el problema islámico* (Madrid 1952). Extraña que una figura como la del segoviano esté ausente de las páginas de la *Enciclopedia Espasa*. De él se ocupa, sin embargo, R. W. Southern (o.c., p.83ss).

franciscano trató de estas materias en la correspondencia tenida con Nicolás de Cusa. A quienes le objetaban que aquello no era más que un primer paso del que alguna vez habría que salir, respondía Segovia que aun diez años enteros de conferencias resultarían más baratas y menos perjudiciales que la guerra. Es todo lo que pudo hacer, ya que la muerte le sorprendió hacia el 1456, sin haber podido completar la obra [84].

También Silvio Piccolomini (papa Pío II) abrigaba sus ilusiones de religión universal. Se hizo en este sentido famosa la carta que en 1460 envió a Constantinopla para Mohamed II. Empezaba amenazando al sultán con «el poder bélico» de los príncipes europeos caso de que se le ocurriese emprender otra aventura bélica por el Occidente. Luego, cambiando de tono, le halagaba con «los reinos de la tierra» si se hacía cristiano. Bastaba para ello creer en el Evangelio y bautizarse. «Haz esto y no habrá en el mundo príncipe que te pueda igualar en gloria y en poder. Te daremos el título de emperador de griegos y orientales; ocuparás por derecho la tierra que ahora ocupas por la fuerza y todos los cristianos te harán reverencia, proclamándote además juez en todos sus asuntos... Quizás no quieras abandonar el islam y hacerte cristiano. En tal caso, no olvides los muchos puntos de concordia que existen entre nosotros: creencia y adoración de un mismo Dios, la inmortalidad del alma, los premios y castigos de la vida eterna, el uso común del Antiguo y Nuevo Testamento», etc. [85] En la parte negativa, le mostraba algunas de las contradicciones internas que contenía la religión de Mahoma. No sabemos hasta dónde estaba dispuesto a ir el antiguo renacentista y siempre acomodaticio papa. La misiva tuvo escaso éxito, *and perhaps it deserved it*, es el comentario que ello le sugiere a Southern.

Nicolás de Cusa (1401-1463), nacido en el sur de Alemania, había estudiado con los «hermanos de la vida común»

[84] Sobre la correspondencia epistolar entre Cusa y Segovia, véanse R. KLIBANSKY y H. BASCOUR, *Nicolai de Cusa de Pace Fidei*, en *Medieval and Renaissance Studies*, Supplement III [1956] p. XLV-LII. Southern considera a Segovia como a uno de los primeros en desesperar de la conversión de los musulmanes. De ahí sus conatos de hallar otros medios de acercamiento a ellos.

[85] G. TOFFANI, *Pio II: Lettera a Mahometto II* (Napoli 1953) p.110. 135ss. Cf. también L. VON PASTOR, *Historia de los Papas* III p.313-315; SOUTHERN, o.c., p.103.



y en las universidades de Padua y Heidelberg, donde su pensamiento quedó grandemente moldeado por Alberto Magno y Raimundo Lull, aunque en otras materias se consideraba a sí mismo occamista. Conciliarista fervoroso en Basilea y Constanza, había pasado luego al servicio de la Santa Sede trabajando incansablemente por la unión de los cristianos. Platónico por temperamento y amigo de los intelectuales de la época, Cusa se convirtió pronto en abogado de un cristianismo supranacional que abrazara en su seno a las demás religiones. Este plan apareció ya en su obra *De concordia catholica* (1433). Más directamente relacionado con el islam fue su *De cribatione Alcorani*, en el que se notan los influjos de Montecroce y de Segovia, y en el que su autor concluye que la religión del Profeta se reducía a una herejía de tipo nestoriano que había errado en unos cuantos puntos de menor importancia relativos al modo de unión de Dios con la naturaleza humana de Cristo [86]. Pero la producción literaria más famosa del cusano fue su obra *De pace fidei* (1453), en la que, al fulgor de las horribles matanzas de cristianos que habían acompañado a la caída de Constantinopla, el cardenal elaboraba su propia teoría de las religiones comparadas. Tres de ellas: el judaísmo, el islam y el cristianismo, se le presentaban como creencias de valor universal. Antes que él, Averroes y Maimónides habían defendido que, si consideramos a las religiones como símbolos y metáforas que, en medio de su diversidad, apuntan y expresan la misma verdad, todas las creencias del mundo pueden considerarse como equipolentes. Estrictamente hablando, esto era indefensible para un cristiano. Sin embargo, se preguntaba Cusa, ¿por qué no afirmar que, ya que la mente humana nos inclina a la verdad, todas las religiones, aunque en grado diverso, alcanzan el mismo fin y pueden en consecuencia considerarse como iguales? De verificarse la hipótesis, añadía, el mundo estaría preparado para una armonía de creencias que ha constituido durante siglos el anhelo de toda la cristiandad. El ensayaría la vía

[86] SOUTHERN, o.c., p.94. Cusa fue uno de los primeros en introducir la crítica textual en los documentos históricos (ibid., p.92). Concedía a Mahoma el derecho de enseñar a los hombres las verdades de orden natural, pero no las de origen revelado, para las que no poseía autoridad. «La obra no convence al lector moderno» (SOUTHERN). Se trata, en gran parte, de una repetición de la obra de Ricoldo de Montecroce (Daniel).

del «lenguaje simbólico», tan del gusto de sus contemporáneos [86*]. Su raciocinio era éste:

Las diferentes religiones del mundo, precedidas por los ángeles protectores de sus naciones, son llevadas a la presencia del Verbo para ver cómo, a pesar de sus divergencias en materia de sacramentos, creencias y ritos, pueden todavía considerarse como poseedoras de una religión verdadera precisamente porque sus diferencias no son más que el reflejo de la única verdad, que es Dios. Lo que ocurre es que cada pueblo recibe de lo alto sus «profetas», que les proporcionan las creencias y prácticas mejor adaptadas a su concreta situación, «pero revelando siempre las leyes del mismo Dios». La conclusión brota espontáneamente: las gentes, permaneciendo en sus respectivas religiones, «se convierten en instrumentos obedientes del mismo Creador» [87]. Luego venía la aplicación de la teoría al islam y procedía en tres niveles: el de la teodicea, la cristología y la eclesiología. Cusa excluye como irrelevantes las diferencias que entre ambas religiones existen respecto de la doctrina de Dios [88]. La teología trinitaria debiera prestarse a mayores objeciones. Pero éstas tampoco parecen asustar al autor: «Quizás—dice—los nombres de Padre, Hijo y Espíritu Santo sean sólo pobres expresiones humanas para designar actividades divinas. Dios está por encima de todo nombre, pero todos debemos estar preparados a reconocer en la creación *una virtud determinante y unitiva* con respecto a las esencias *(quidditates)* del mundo finito. De modo parecido tiene que ser posible encontrar una *tercera fuerza* que una a esas esencias entre sí. Así Dios se convierte en unidad, identidad e *iddidad*, o puede considerarse también como una tríada que se refleja a sí mismo en el mundo, o también como síntesis de implicaciones

86* Pinard de la Boullaye, o.c., I p.132ss.

87 Empleo la traducción inglesa, con introducción y notas de P. Dolan *(Unity and Reform, Selected Writings from Nicholas de Cusa* [Notre Dame 1962] p.188). La edición cusana parisiense de 1514 ha sido reimpresa en Frankfurt Main: *Nicolai Cusae cardinalis opera* (1962) 3 vols.

88 Según Dolan, la argumentación del cusano era: «el amor de la sabiduría presupone la existencia de una Sabiduría absoluta. Por eso la contrariedad de cultos y ritos no debe asustar al hombre que sabe que la contradicción se aplica a las manifestaciones religiosas y no a la religión como tal. Toda religión presupone adoración y conocimiento de un único Dios. Puesto que éste es el mismo en todas las religiones, la tarea del teólogo se reduce a distinguir sus modalidades más que a discutir sobre el fondo mismo del problema» (p.187).



trinitarias o como diversidades específicas de la esencia. Todas éstas son nociones que los musulmanes estarían dispuestos a aceptar» [89].

Por lo que toca al puesto de Cristo-Dios en la Trinidad, Cusa lo cree poder determinar con el siguiente raciocinio. Las ansias de perfección e inmortalidad mostradas por el hombre nunca alcanzarán su plenitud hasta que él sea elevado a la unión con Dios. Y para alcanzarlo tenemos precisamente a Cristo, que es el único que ha penetrado aquella sabiduría. De ahí que «Cristo, en cuanto humanización del mundo, habiendo hecho al Verbo asequible al hombre, represente, no sólo su única restauración, sino también el medio para alcanzar la perfección en el conocimiento y vida divinas» [90]. El principio halló curiosamente un puesto en su eclesiología, que ha sido juzgada como «la parte más superficial de su interpretación de la cristiandad». La tesis que trataba de probar era ésta: todas las diferencias religiosas (sin excluir las del cristianismo respecto de las demás creencias) deben quedar cubiertas bajo una sola y ortodoxa fe, pero sin tratar de afirmar nunca la superioridad absoluta de una religión sobre las demás. La argumentación procedía así. La plenitud de la divinidad y de la gracia residen en Cristo y es de esta plenitud de donde han de recibir la gracia de la salvación todos cuantos han de alcanzar la vida eterna. Pero esa participación en la plenitud no implica lo que San Vicente de Lerins había expresado en su célebre sentencia: *quod semper, quod ubique, quod ab omnibus*, aplicada a la vida de la Iglesia. Es verdad, dice Cusa, que la fe es necesaria para la salvación. Pero si un adulto no cree en el valor de los sacramentos, su negativa a recibirlos tampoco puede reputarse como pecado. O, al menos, es deber nuestro buscar en otra parte los «sustitutivos» de la *res* y del *signum* en materia sacramental. Así, por ejemplo, al bautismo se le podría sustituir

89 Citado por A. Vasa, en la obra *Grande Antologia Filosofica*, ed. M. Sciacca VI (Milano 1964) p.965. Cf. Lorenzo Decker, *Die Toleranzidee bei Nikolaus von Kues und in der Neuzeit*, en la obra colectiva *Nicola da Cusa* (Florencia 1960). El autor lo compara con las doctrinas de Campanella; admite su racionalismo en materias que son estrictamente de fe; pero, por razón de su sinceridad religiosa y cristiana, se niega a catalogarlo exactamente entre los predecesores del Iluminismo del siglo XVIII.

90 Dolan, o.c., p.191. En la teología del cusano, el papel de la gracia en el *accesus hominis ad Deum* es apenas apreciable y lo atribuye al influjo occamista.

por la circuncisión. Lo mismo podría aplicarse a la Eucaristía, cuyo significado fundamental es éste: «así como en la vida presente nos nutrimos de pan y de vino, así también, por condescendencia de Cristo, podemos alcanzar de él alimento de la vida eterna». Dígase algo parecido de los demás sacramentos, en los que, «debido a lo frágil de la naturaleza humana, debe permitirse un margen mucho mayor de diferencias con tal de no comprometer la salvación eterna de los demás», teniendo además firme el otro gran principio: «cualquier esfuerzo por parte nuestra de imponer la uniformidad está llamado a perturbar la paz» [91].

Nada extraño que el cielo del cusano esté integrado casi a partes iguales por cristianos y paganos. «Después de examinados estos y otros muchos autores, dice el cardenal, he llegado a la conclusión de que la diversidad de las religiones es reducible al culto de un Dios. A los comienzos del mundo existía un solo culto universal dirigido a una única divinidad. Sino que las gentes, llevadas de su simplicidad y engañadas por el príncipe de las tinieblas, se desviaron de aquella religión inicial... Por eso el rey de reyes ha ido dando órdenes a los hombres sabios para que vuelvan a la tierra, dirijan a las naciones a la unidad del culto verdadero, que en este trabajo reciban la ayuda de los administradores espirituales y que, finalmente, empleando sus poderes plenipotenciarios, reúnan a todos en Jerusalén con el fin de aceptar en nombre de todos una fe común, asegurando así una paz durable, de modo que el Creador de todos sea bendecido en paz y alabado por todos los siglos» [92].

La mayoría de los contemporáneos recibió con escepticismo las propuestas del cusano, que incluían mucho más que «un conformismo carente de exégesis bíblica» (Pinard de la Boullaye). Sus sucesores serían los jesuitas «figuristas» de China. Tiene razón J. Allen al comparar al cardenal alemán con aquellos teólogos protestantes del siglo xviii que trataron

91 Vasa, o.c., p.992. Su doctrina eucarística es husita. Las diferencias respecto al sacramento del orden tampoco le perturban, por parecerle que, por lo que se refiere a las funciones sacerdotales, «todas las religiones tienen poco más o menos las mismas actitudes».

92 Dolan, o.c., p.236. Los aspectos filosóficos del cusano han sido estudidos por P. Rotte *(Il cardinale Nicola di Cusa, La vita e il pensiero*, Milano 1928).



de salvar la caótica situación doctrinal de sus iglesias distinguiendo entre lo que es «esencial» y «no esencial» en materias de fe, mientras que, en sus afanes de buscar la paz y la armonía entre los discípulos de Cristo, racionalizaban los misterios mismos del cristianismo [93]. No serán—tanto en el campo protestante como en el católico—los últimos en buscar parecidas pacificaciones.

### El humanismo renacentista

El interés de los hombres del Renacimiento no se cifraba en el islam, al que consideraban bárbaro y de escaso valor cultural, sino en las religiones grecorromanas y, sobre todo, en el «divino Platón», al que muchos de sus representantes consideraban como modelo sublime al que todos, incluso los cristianos, debían imitar. Respecto del cristianismo y su posición única en la salvación del mundo, hay que hacer una distinción neta entre los auténticos cristianos, como Colet, Petrarca y Tomás Moro, y los muchos «paganizantes» a quienes el Evangelio no preocupaba demasiado tanto teórica como prácticamente. En general, los renacentistas contribuyeron poco al progreso del estudio de las religiones. Pero tampoco faltaron algunos que tuvieron cierta importancia en su concepción del mundo pagano en contraste con el cristiano. De catalogarlos de alguna manera, tendríamos que acercarlos a los defensores del *Logos spermatikos* de la Iglesia primitiva. Hablaban mucho de la providencia de Dios extendida a todo el mundo; ensalzaban las virtudes de algunos ilustres paganos de la historia; defendían que la religión de Cristo no había empezado con la encarnación, sino que se extendía a épocas mucho más alejadas; y tendían a emplear el simbolismo para demostrar la unidad básica existente en todas las religiones [94].

Estas tendencias recibieron su refrendo en Erasmo. Había

93 Allen, o.c., p.31. Sobre el influjo del cusano en siglos posteriores habla M. de Gaudillec en la introducción de *Oeuvres choisies de Nicoles de Cues* (Paris 1942) p.40-42. Su «redescubrimiento» a través de G. Bruno lo hicieron los hombres de la Aufklärung (Lessing, Goethe, Leibnitz, Schelling y, sobre todo, Schlegel), quien quiso traducirlo, pero desistió por su dificultad, dado el vocabulario hegeliano que él manejaba. En el día de hoy el cusano se ha convertido en ídolo de algunos católicos favorables a «aperturismo» frente a las religiones no cristianas.

94 Sobre las ideas de Marsilio Ficino, Bocaccio, Conrado Muciano y otros, cf. Pinard de la Boullaye, o.c., I p.146ss.

muchas cosas que al roterdanense le gustaban entre los paganos de la antigua Grecia y Roma: su fe en una religión, hecha de verdades básicas ratificadas por obras y no de afirmaciones apodícticas, como en el catolicismo; y, sobre todo, aquella moralidad y honestidad en la que superaban a todos los cristianos, a pesar de arrogarse éstos la exclusividad en la salvación. No hacían falta tales «gracias sobrenaturales», puesto que el Creador había dado fuerzas suficientes al hombre para llegarse hasta él. Su cuadro comparativo entre cristianismo y paganismo quedó dibujado en aquel párrafo famoso, frecuentemente citado:

> «A pesar de nuestra obligación de dar el primer puesto a las Sagradas Escrituras, estoy convencido de que ciertas cosas dichas por los antiguos o escritas por los paganos eran tan castas, santas y divinas, que, en mi opinión, debió de ser alguna divinidad la que les inspiró a escribirlas. Quién sabe si hasta el mismo Espíritu de Cristo se extiende mucho más lejos de lo que nosotros lo hemos interpretado. Ciertamente, hay más personas que viven en la compañía de los santos que los que figuran en nuestros santorales... Por ejemplo, no puedo leer los escritos de Cicerón sin besarlos y sin parar de venerar a aquel santo inspirado por el cielo... Preferiría también la destrucción de todas las obras teológicas de Duns Escoto que de una sola de las de Sócrates y Plutarco... No he leído en autores cristianos nada que pueda compararse a lo que Sócrates dijo antes de tomarse el veneno... Por todas estas razones, al leer los escritos de estos hombres no puedo contenerme y exclamar: *Sancte Socrate, ora pro nobis*» [95].

Elevando a los paganos a nichos hasta entonces reservados a los santos, Erasmo pensaba alcanzar otra finalidad: que cada individuo profesara la religión que le parecía conveniente sin atarse a las estrecheces canónicas de la curia romana. Su norma era suficientemente amplia: «Si deseamos alcanzar la paz y la concordia necesarias al cristianismo, hablemos lo menos posible de dogmas y permítase a cada uno formarse en muchos puntos su propio juicio» [96].

[95] *Erasmi Roterdami Opera* (Leyden 1655) p.136. En este «naturalismo» y en el poder humano de llegarse hasta Dios y alcanzar la salvación se fundará el antagonismo entre Lutero y Erasmo.

[96] PINARD, o.c., p.152. Cf. también los comentarios de P. Allen. El roterdanense tenía escasas simpatías hacia Mahoma y su religión.



## El interés por el islam en el siglo XVI

El interés del cristianismo por acercarse al islam descendió notablemente con la aparición del protestantismo en la escena europea. Savonarola escribió un tratado: *Mahumetanorum sectam omni ratione carere*, que, además de ser polémico, tenía el inconveniente de contener muy poca originalidad. En cambio, Guillermo Postel (1510-1581), profesor de lenguas orientales en el Colegio de Francia, se inclinó más al concordismo cusano en dos de sus obras: *De orbis concordia* y *Alcorani seu legis Mahometi et Evangelistarum Concordiae Liber*, en los que exponía su sueño ecuménico de una religión universal a base de la religión natural que el Creador ha puesto en los corazones de todos los hombres. De esta manera, judíos, cristianos y mahometanos podrían conciliar sus diferencias cubriéndolas «bajo una idéntica ley de Cristo» [97]. En tierras orientales, allí sobre todo donde los mongoles, al abrazar el islam, habían despojado a éste de la inquina anticristiana que caracterizaba a sus correligionarios occidentales, la Iglesia y los príncipes cristianos ensayaron la vía de las legaciones diplomáticas y el diálogo que con su ocasión se establecía, no con el pueblo sencillo, sino con las jerarquías políticas. Famosas en este sentido fueron las realizadas por el jesuita Jerónimo Xavier a la corte de Akbar, en el norte de la India, y las numerosas embajadas que los agustinos llevaron a cabo en las regiones del Medio Oriente y de la India. Las disputas les daban también ocasión para componer tratados doctrinales en los que se examinaban las creencias del islam frente a los principios evangélicos. Libros como *Fuente de Vida*, de Jerónimo Xavier, continúan—con variantes en extremo interesantes estudiadas por Arnulf Camps—la línea ya mencionada de Guillermo de Trípoli, Ricoldo de Montecroce, Raimundo Martí y Raimundo Lull [98]. Ello nos vuelve a confirmar una afirmación hecha al comienzo de este capítulo: aun después de la llegada de la era de los descubrimientos, el cristianismo no había encontrado aún el modo de entablar un diálogo fructífero con los hijos del Profeta.

[97] Postel había sido algún tiempo jesuita. La reunión de todos los hombres *sub Christo* tenía que llevarse a efecto bajo la tutela del rey de Francia.

[98] A. CAMPS, *Jerome Xavier and the Muslims of the Mogul Empire* (Schöneck 1957) p.160ss.

## Capítulo III

# *LA ERA DE LOS DESCUBRIMIENTOS Y SU NUEVA PROBLEMATICA*

La gran novedad de la era de los descubrimientos (s.xv al xvii) consistió, además de la ampliación del campo misionero de la Iglesia, en la extensión del concepto de «pagano» (casi olvidado durante el Medioevo o aplicado en exclusiva a los seguidores del islam) a gentes y a poblaciones no cristianas distintas de las europeas. De toda aquella magna aventura misional, nos interesan aquí solamente los aspectos que, de un modo o de otro, van a enfrentar (en el sentido amplio de esta palabra) al cristianismo con las religiones nuevamente descubiertas. Analizaremos primero su situación en los territorios del Nuevo Mundo, para fijarnos después en los del continente asiático [1].

La primera impresión de los españoles y portugueses al desembarcar en América fue de estupor, no sólo por la naturaleza exuberante de sus paisajes o la esperanza de los tesoros materiales que allí pensaban encontrar, sino por las gentes mismas que acababan de descubrir. Al no hallar nombre adecuado para designarlas (y guiados por el espejismo geográfico que perturbó a Colón en sus viajes transatlánticos), les dieron el nombre de *indios*, del mismo modo que designaron los territorios como *Indias Occidentales*. A los descubridores primero y a los misioneros después tocó preguntarse y preguntarles cuáles eran las religiones que profesaban. Su único punto de referencia extracristiana era el islam, pero pronto cayeron en la cuenta de que ni sus ritos ni sus prácticas correspondían a los seguidos por los

[1] La bibliografía sobre la cristianización de América puede consultarse en los dos volúmenes que la Biblioteca de Autores Cristianos (Madrid 1966) dedica a la materia: *Historia de la Iglesia en la América Española:* México, Centro-América y el Caribe (L. Lopetegui y F. Zubillaga); Perú, las regiones del Plata (A. Egaña). Importante también es la obra de A. Ibot León *(La Iglesia y los eclesiásticos españoles en la empresa de Indias,* 2 vols., Madrid 1954). Cada región del hemisferio ha tenido sus historiadores de la Iglesia: García Icazbalceta y Cuevas, en México; C. Sáenz de Santamaría, en Guatemala; J. M. Groot, en Colombia; Parra, en Venezuela; Vargas Ugarte y Armas Medina, en el Perú; Furlong, Levillier y Ayarragaray, en la Argentina; Leite, en el Brasil, etc. Entre las revistas especializadas mencionemos el Archivo Ibero-Americano, España en Indias, Missionalia Hispanica, Estudios Americanos y otras.



discípulos del Profeta. Tampoco el epíteto «pagano» era corriente entre los contemporáneos. Los misioneros adoptarán indistintamente los de «idólatras», «indios» y «bárbaros», expresiones que en aquella época no encerraban el significado peyorativo que en nuestros días. Se limitaban a indicar que tales gentes no habían recibido aún el bautismo ni gozaban todavía de los beneficios de la «civitas christiana» de los descubridores. Y porque el objetivo principal de los misioneros era la conversión de aquellas gentes al cristianismo (lo que en su vocabulario se designaba con los nombres de «causa indorum», «negotium indorum», «causa et salus indorum», o «causa Evangelii»), empezaron con poca o ninguna pre-evangelización, a predicarles el kerigma evangélico e invitarles al bautismo [2].

### Las religiones de América ante los primeros misioneros

Esta tarea fundamental exigía, por otra parte, algún estudio sobre los sentimientos religiosos de las gentes que iban a evangelizar. A los comienzos, sobre todo a lo largo de la trágica ocupación de las islas del Caribe, a los misioneros no les debió de quedar demasiado tiempo para dedicarse a ello. En cambio, con la penetración militar y evangélica en los territorios de México, por el norte, y en el Perú, con sus zonas aledañas, por el centro y el sur del hemisferio, el estudio se hizo con mayor seriedad. La correspondencia misionera de la segunda mitad del siglo xvi, las obras históricas de Motolinía, Ciezo de León, Garcilaso de la Vega, Sahagún, Mendieta y Acosta, así como los decretos de los grandes sínodos y concilios de Lima y México, son buen testimonio de aquella preocupación. En las instrucciones que en 1518 daba Diego Velázquez a Hernán Cortés, que partía para México, se le encargaba ya «poner suma diligencia en averiguar... cuáles eran sus creencias y prácticas rituales, cómo estaba organizado entre ellos el culto religioso y todo lo demás que con esta materia se pudiera relacionar». Pocos años

[2] Se llaman *indios,* dice Acosta, «todos los bárbaros que encontraron en nuestra época españoles y portugueses... y que eran ajenos no sólo a la luz de la fe, sino al modo de regirse propio de hombres» *(De procuranda Indorum salute* [Colonia 1596] Proemio p.103). Para Javier eran «gentiles» aquellos que «no son moros ni judíos». Para Colón, «indios» eran hombres nuevos, es decir, ni cristianos ni moros, ni, al parecer, súbditos del fabuloso «Gran Khan». Tampoco eran negros. El descubridor dio a conocer unos hombres de rasgos totalmente inéditos. Cf. S. de Madariaga, *Vida del muy magnífico Señor Don Cristóbal Colón* (Buenos Aires 1956) p.363-364.

después sería el mismo Carlos V quien hiciera demandas parecidas a Pedrarias Dávila, a Pedro de Alvarado y, sobre todo, a los misioneros. Son documentos que reflejaban la preocupación de la Corona por conocer la psicología religiosa de las poblaciones que se quería evangelizar. Este estudio formaría más tarde parte de lo que empezaba ya a llamarse «las cosas de los indios». La locución, escribe Borges, «entrañaba en sí, en primer lugar, los ritos y concepciones religiosas que los indígenas tenían en su infidelidad y, junto con ellas, todas las demás costumbres que practicaban y las inclinaciones naturales de su carácter» [3].

Naturalmente, los misioneros habían comenzado por su cuenta aquel estudio. Los «doce apóstoles» de México, antes de empezar su labor evangélica, se informaron de las costumbres y ritos de los aztecas. Por su parte, Motolinía emprendía en 1528 una larga y peligrosa excursión hasta tierras de Nicaragua, con el fin de estudiar las concepciones religiosas de sus habitantes. San Francisco de Borja recomendaba en 1565 a los primeros jesuitas que iban al Perú se fijaran bien «qué gente es aquella en que han de aprovechar, qué errores y sectas de gentilidad siguen, qué inclinaciones y vicios tienen» [4]. La razón de aquel estudio, indicada por muchos misioneros, era la de «guardar y conservar (aquellos conocimientos) para reducirlos a la religión cristiana con más suavidad y comodidad» [5]. El paréntesis de la destrucción sistemática de los ídolos—de la que nos ocuparemos en seguida—no interrumpió aquella labor, y Bernardino de Sahagún daba como motivo para escribir su *Historia General de las cosas de Nueva España* el que las siguientes generaciones de misioneros pudieran hallar en sus páginas descripciones de usos y costumbres que el tiempo y la furia de los hombres habían hecho desaparecer:

[3] Pedro Borges, *Métodos misionales en la cristianización de América, siglo XVI* (Madrid 1960). En conjunto, es la mejor obra de su género. La emplearemos con frecuencia. La cita es de la p.61. Interesantes datos también en L. Ayarragaray, *La Iglesia en América y la dominación española. Estudio de la época colonial* (Buenos Aires 1920). A pesar de su tono apologético y triunfalista, la obra de C. Bayle *(España en Indias,* Madrid 1944) contiene material abundantísimo y observaciones muy atinadas.

[4] Citado por F. Mateos *(Primera expedición de misioneros jesuitas al Perú:* Missionalia Hispanica [1945] 319). Para las islas del Caribe, véase J. B. Olaechea, *Experiencias cristianas con el indio antillano:* Anuario de Estudios Americanos (Sevilla 1969) p.65-114.

[5] Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales de los Incas* II (Lisboa 1617) p.1.ª l.5 c.12 p.85.



> «La reconstrucción de las concepciones religiosas de los indios adquiere en este tiempo una gran importancia. Reviste además la característica de no limitarse ya solamente al aspecto estrictamente religioso de las mismas, sino abarcar también todas las otras manifestaciones del alma de los indios, que, como en todo pueblo primitivo, iban estrechamente conectadas con la religión: sus historias nacionales y religiosas, su concepto de la vida y de la naturaleza, la ordenación de sus leyes y costumbres, etc... Acosta escribía la *Historia natural y moral de las Indias*... no tanto para satisfacer una curiosidad, que podríamos llamar científica y etnológica, cuanto para facilitar el aprovechamiento de estos datos con vistas a la cristianización de los indígenas. Dicho en otras palabras, la investigación de las concepciones religiosas de los indígenas, junto con el estudio de todo aquello que pudiera servir mejor para comprender éstas, iba dirigida a alcanzar un conocimiento de la psicología del indio, base para luego adoptar los métodos más convenientes con el fin de cristianizarlo» [6].

Los misioneros no perdieron tiempo en la polémica, suscitada en partes del Nuevo Mundo por los encomenderos, que ponía en duda la capacidad intelectual del indio para captar los misterios de la fe. «Los religiosos, dice Armas Medina, portadores de la idea cristiana de la igualdad del género humano, se lanzan con vigor a defender a los indios, condenando como herética la posición contraria. Confirman, en consecuencia, su condición humana y, por ende, la capacidad para recibir la fe... La Corona, al menos después de la conquista del Perú, nunca dio la razón a los que defendían la incapacidad de los indios... Cinco años después, las bulas de Paulo III ponen término al asunto, dando la razón a los religiosos... Haciéndose eco de esta decisión papal, en 1552 el arzobispo de Lima, don Jerónimo de Loaysa, reúne el primer concilio limense 'para dar orden... cómo se les predique y enseñe a los naturales nuestra

[6] Borges, o.c., p.70. La información se obtenía por diversos métodos. Venía en primer lugar el estudio de los libros rituales, pinturas y jeroglíficos que escaparon a la destrucción. Venían después los manuscritos en lenguas originales, el estudio de sus cantos, siempre impregnados de sabor religioso; por fin, las narraciones orales, que, en forma de historias y mitos, transmitidos de generación en generación, los misioneros recababan de los indios. Este último modo, aunque menos consagrado que, por ejemplo, en el hinduismo, parece haber conservado su importancia en las religiones amerindias. Sobre los misioneros de México, cf. A. López, *Los doce primeros apóstoles de México,* en *Bibliotheca Hispana Missionum* II (Barcelona 1930) p.201-227.

santa fe católica, pues son capaces dello' [7]. Hay también dos puntos que a los misioneros les interesa conocer a fondo: la psicología moral y el alma religiosa del indio. Caen pronto en la cuenta de que la inmensa mayoría de los autóctonos son profundamente religiosos. Sin embargo, no se ve que intenten clasificarlos por familias ni hacer un estudio comparativo de sus creencias. La cosa, en verdad, no era fácil, dada la extraordinaria dispersión geográfica de los cultos y la concentración de los misioneros a zonas limitadas del hemisferio. El único esquema que conservamos es el que el padre José Acosta trazó, de una manera bastante fortuita, como consecuencia de sus contactos con los escritos del padre Alonso Sánchez, misionero de Filipinas, quien, además de describir las grandezas de la cultura china y japonesa, había ideado una curiosa expedición militar para su conquista espiritual. La descripción se halla en el proemio de su libro *De procuranda Indorum salute.*

Según Acosta, las poblaciones recientemente descubiertas pueden dividirse, desde el punto de vista político, cultural y religioso, siempre en orden a procurar su cristianización, en tres categorías. En el nivel más alto entran los chinos y los japoneses (de las otras dos grandes culturas y religiones asiáticas, la hindú y la budista, los misioneros apenas sabían nada), poseedores de grandes ciudades y de una literatura comparable, si no superior, a la de Grecia y Roma. El único modo de llevarles el cristianismo era por vía de persuasión. Cualquier otro modo, como escribiría más tarde en largos memoriales enviados a Roma, resultaría catastrófico. «Donde hay tanto gobierno e ingenio, y aun industria y riqueza, y fuerzas de gente innumerable, y ciudades cercadas, etc., es imposible que la guerra no cause gravísimos daños y terrible escándalo y odio contra el nombre cristiano» [8]. Acosta, influenciado por la correspondencia optimista de ciertos miembros de su orden, estaba entusiasmado por la libertad de predicar que gozaban los misioneros de China y veía casi inminente su conversión. En un segundo plano venían las gentes de cultura intermedia, los aztecas, los mayas y los incas, poseedores de una alta civilización, pero cuya religión se presentaba a los misioneros del Nuevo Mundo sólo bajo sus más repugnantes aspectos, empezando por los sacrificios humanos y la baja moralidad de sus jefes y dirigentes. Aquí nuestro autor se mostraba más vacilante. Nunca dudó de los derechos, delegados por los pontífices a los reyes de España, para ocupar los territorios americanos. Aprobaba también, aunque reconociendo los excesos y las injusticias que a veces se cometían, la conquista del Perú, donde él ejercía su ministerio. Llegado el momento, confesaba que aquellas regiones no hubieran podido ser cristianizadas de haberse procedido sin ayuda de la fuerza militar, y daba gracias a la divina Providencia que tal disposición «ordenó en Indias para la entrada de la religión cristiana en ellas», y lo dicho incluía a mejicanos y peruanos, que formaban ya cristiandades más cultivadas «y donde menos dificultad hay en gobierno político y eclesiástico». Sin embargo, al menos como principio, era obvio que a tales gentes había que predicarles el Evangelio a base de medios de persuasión. Por eso reprendía las tácticas de presión que algunos misioneros habían empleado en su evangelización [9]. En nivel ínfimo venían los «salvajes», que en el hemisferio occidental eran muchísimos. Acosta mencionaba de modo particular a los indios de Florida, a los caribes, a los moxos, quechuas, moscas y chiriguanos, a los indios del Brasil y a los habitantes de las riberas del Paraguay. Estos, propiamente hablando, carecían de sistema político e ignoraban los medios literarios de comunicación. Características suyas eran también su infantilidad para entender las cosas del alma y la barbarie con que rechazaban al misionero. Aquí la posición de Acosta era distinta. Había que hacer todo lo posible para atraerlos con regalos, donecillos y promesas. Pero los incentivos daban con frecuencia resultados negativos. Por eso había que cambiar de táctica. Unas veces dice que «no se puede observar exactamente entre los bárbaros la antigua y apostólica manera de evangelizar» [10]; y en otras asienta

[7] Fernando de Armas Medina, *Cristianización del Perú (1532-1600)* (Sevilla 1953) p.69-70. Los textos pontificios pueden verse en F. J. Hernáez, *Colección de bulas, breves y documentos relativos a la Iglesia de América,* 2 vols. (Bruselas 1879) I p.65-67. En los intentos de desvalorizar la capacidad intelectual de los indios influyeron sin duda el fracaso de adaptar a los indios a la vida de los españoles y la avaricia de los encomenderos, que así podían explotar mejor a los indígenes. A la obra ya clásica de V. Carro *(La teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América,* 2 vols., Salamanca 1951) o a la conocida aportación de Lewis Hanke *(The Spanish Struggle for Justice in the Conquest of America,* Philadelphia 1949), hemos de añadir un magnífico y extenso estudio de Paulino Castañeda Delgado *(Un capítulo de ética indiana española: los trabajos forzados en las minas,* publicado en *Anuario de Estudios Americanos* [1970] p.815-916).

[8] *De procuranda Indorum salute* (Colonia 1596) p.105. Acosta había decidido terciar en una disputa doméstica que entonces dividía a los misioneros de su orden. ¿Estaba, desde tan lejos, preparado para comprender los inextricables hilos del problema? Lopetegui cree que sí, y rinde «homenaje a la prudencia, espíritu de justicia y carácter evangélico que la dictó» *(El Padre José de Acosta, S.J., y las misiones* [Madrid 1942] p.466).

[9] *De procuranda...* p.106. «Porque aunque la mayor parte (de los conquistadores) fueron hombres codiciosos y muy ignorantes del modo de proceder que se había de tener entre los infieles que jamás habían ofendido a los cristianos, pero tampoco se puede negar que de parte de los infieles hubo muchas maldades contra Dios y contra los nuestros, que les obligaron a usar de rigor y castigo, y lo que es más, el Señor de todos, aunque los fieles fueron pecadores, quiso favorecer su causa y partido para bien de los mismos infieles que habían de convertirse después por esa ocasión al Evangelio» *(Historia natural y moral de las Indias* [Madrid 1894] p.349).

[10] *De procuranda...* p.213.

que, «en una gran parte de América, sería de extrema locura el querer aplicar totalmente este sistema» [11].

> «Las principales razones de la inaplicabilidad relativa a América las ve en la barbarie de tantas tribus, con lo que sólo se conseguiría mermar las filas, ya poco nutridas, de los misioneros... Hay que buscar un medio apto y justo, y que satisfaga, por otra parte, al concepto misional de la Iglesia católica... La ferocidad de ciertas tribus exige al principio un trato, en parte duro, en parte humano, hasta que se humanicen... Conviene, por lo mismo, que en las expediciones a sus tierras vayan soldados, como garantía necesaria de las vidas en tan peligrosa y larga peregrinación, junto a los misioneros, que acaben con la tiranía del demonio» [12].

Los misioneros son muy parcos en sus descripciones de las religiones pre-colombinas, lo que impide al historiador formarse—a base de solas estas fuentes—una idea suficientemente amplia de su teodicea. En ocasiones creen vislumbrar en los cultos aztecas e incas ciertos rasgos de monoteísmo, pero insisten poco en dicha faceta [13]. No faltaron quienes, en sus primeros contactos, vieron en ciertos símbolos indios, como la cruz, o en otros gestos religiosos, restos de una tradición del paso del «hombre blanco». Pero el espejismo se desvaneció pronto ante la realidad. «Aunque muchas de las analogías observadas entre el ceremonial religioso de los incas y los dogmas y ritos cristianos fueron fruto de imaginaciones calenturientas de ciertos cronistas, es innegable la existencia de superficiales puntos de contacto. Indudablemente, muchos de ellos nacieron en años posteriores a la conquista... Con todo, parece haber existido... un bautismo pagano, una confesión oral, con semejanza externa a la cristiana, y una comunión cuya sustancia se componía de una masa de maíz y sangre» [14]. Y lo que quedó de todo ello en la mente de

11 Ibid., p.216.

12 LOPETEGUI, o.c., p.351-352.

13 «Aunque las tinieblas de la infidelidad tienen escurecido el entendimiento de aquellas naciones, pero en muchas cosas no dexa la luz de la verdad y razón algún tanto de obrar en ellas: y assi commúnmente sienten y confiesan un supremo señor y hazedor de todo, al qual los del Pirú llaman Viracocha, y le ponían nombre de gran excelencia, como Pachacamac, que es criador del cielo y tierra, y Usapu, que es admirable, y otros semejantes. A éste hazían adoración y era el principal que veneraban mirando al cielo. Y lo mismo se halla en su modo en los de México, y oy día en los Chinos y en otros infieles» (ACOSTA, *Historia natural y moral* p.306).

14 ARMAS MEDINA, o.c., p.73.76. Todo el problema de las analogías—verdaderas o falsas— que los misioneros creyeron descubrir en las Indias Occidentales, ha sido tratado por Borges (o.c., p.139-147). Las principales se



una gran parte de los misioneros fue la persuasión de que la religión de los amerindios era un amasijo de divinidades y de supersticiones sin número que, además de perjudicarles espiritualmente, traían como resultado una detestable corrupción de costumbres. Esto se aplicaba tanto a las religiones superiores como a las de más ínfima categoría.

> En opinión de los misioneros —escribe Ricard—, la religión de los aztecas era extremadamente politeísta debido a la costumbre nacional de adoptar las divinidades de las tribus conquistadas. Es evidente que en México, junto con la creencia en las grandes divinidades que controlaban las fuerzas de la naturaleza y las diversas formas de la actividad humana..., existían supervivencias de toteísmo..., que permitía al hombre ponerse en contacto con el animal o con objetos naturales que se les revelaban en sueños... Todos los actos de la vida eran poco más o menos religiosos, y los mexicanos practicaban innumerables ceremonias a lo largo de su existencia. Sus ritos eran además, al menos con mucha frecuencia, sanguinarios, y ciertos dioses, como Huitzlopotchtli. requerían el sacrificio de víctimas humanas... Por esta razón, las maravillas de Tenochtilán no impresionaron a los misioneros. El espectáculo les aparecía mediocre, con frecuencia pueril, más frecuentemente cruel, y casi siempre sacrílego [15].

La catequesis misionera se serviría con frecuencia de descripciones tétricas de ceremonias paganas que los catecúmenos recordaban con viveza, para mostrarles el origen diabólico de aquellos cultos y para fustigar a los sacerdotes y hechiceros, a quienes juzgaban culpables de fomentarlos. Las alusiones al libro de la Sabiduría y a su acerba crítica de los «dioses que

referían a la creencia en un supremo Dios y a su creación, a la inmortalidad del alma y a la resurrección de los muertos, al diluvio universal y la práctica de ciertos «sacramentos». La opinión de los misioneros estaba dividida sobre la veracidad de aquellas analogías, y eran muchos los que las atribuían a ardides del Maligno. Algunos las emplearon en su predicación y en sus catequesis como puntos de arranque para la aceptación del cristianismo. Pero, posiblemente, se trata de excepciones. La psicología de los misioneros españoles no estaba, en general, preparada para aquel conato de adaptación. Como veremos, el contraste con los jesuitas no ibéricos de China es patente.

15 R. RICARD, *The Spiritual Conquest of Mexico* (Berkeley 1969) p.29-30. 33. Idéntica era la opinión de Acosta sobre el Perú: «omnia eius (idololatriae) genera apud barbaros vigent maxime... Hac idololatriae infestissima lue (se refiere al animismo) pleni sunt montes, plenae valles, oppida, domus, itinera, nullaque est Peruensis agri portio, quae sit ab eo sacrilegio libera... Reipsa certoque usu observatum est, eas Indorum nationes plures ac graviores superstitionis diabolicae species tenuisse, in quibus Regum ac Reipublicae maxime potentia et peritia excelluit» *(De procuranda...* p.474).

no son», aparecen muchas veces en sus escritos. A la objeción de que tales habían sido las creencias y prácticas de sus antepasados, respondían los misioneros que ello se debía a su ignorancia de las Sagradas Escrituras y a los engaños del demonio. «Los antepasados, les decía Sahagún, erraron en divinizarlo (a Queatzalcoatl); erraron asimismo en la adoración de la diosa (Tcidacoatl), a quien creían capaz de engañar a los mortales, lo cual fue una gran locura, pues sólo Dios es quien libra de los males... En otras muchas cosas los demonios engañaron a vuestros antepasados y se burlaron de ellos, haciéndoles creer que algunas mujeres eran diosas... Otro desatino mayor que os dejaron vuestros antepasados, que los montes sobre los que se armaban los nublados, como son el volcán y la Sierra Nevada..., los tenían por dioses» [16].

Desde el punto de vista de la moralidad, el amerindio aparecía a los misioneros bajo un doble aspecto. Si se trataba de su capacidad para autodeterminarse o acceder a puestos de responsabilidad, los indios quedaban equiparados a los niños. El rasgo era importantísimo y marcó la pauta que seguían en la evangelización. En los informes misioneros, «los indios se nos revelan como dóciles para aprender la doctrina cristiana; mansos, humildes y obedientes; dúctiles como niños y aptos como 'tabla rasa y cera muy blanda' para imprimir en ellos cualquier cosa que se deseara. Hasta su manera de vivir contribuía excepcionalmente a disponerlos hacia el cristianismo, pues eran pobres y desprendidos de las riquezas, 'cualidades que, supuesta nuestra fe, dicen los misioneros, no solamente disponen al hombre para ser cristiano, sino aun para ser varón perfecto y apostólico'» [17]. Como a niños que lo aceptaban todo, los misioneros les enseñaron las doctrinas de la fe por métodos dogmáticos y de autoridad, hicieron gran uso del afecto paterno—mezclado con dosis de temor a los castigos—y les proporcionaron un culto solemne, con sus ribetes de folklore, como el único que realmente podían captar. Pero el concepto de perpetua niñez fue también de consecuencias lamentables y durante siglos la Iglesia continuó considerándoles como débiles de carácter, «minorennes», incapaces de ocupar cargos de

16 Citado por Borges (p.257-258).

17 Ibid., p.83. En la misma página puede consultarse una extensa bibliografía de documentos oficiales que hablan en el mismo sentido.



responsabilidad, «indignos» del sacerdocio, al menos en su plenitud, y llamados a estar perpetuamente subordinados a sus protectores. El otro aspecto de la moralidad del indio, visto a través del prisma misionero, era hasta cierto punto complementario del primero, pero de rasgos aún más sombríos. Aunque sea injusto generalizar—pues durante tanto tiempo y entre tantas regiones y personas es posible hallar excepciones—, el concepto que el misionero tenía de la moralidad del amerindio fue comúnmente pobre y negativo. Las desorbitadas apologías de Las Casas sobre su inocencia, bondad y buenas costumbres, hallaron escaso eco en la mayoría de sus compañeros de apostolado [18]. El encuentro con la civilización indígena había producido en los europeos un sentimiento de superioridad por la cultura occidental que se reflejó en inculcar al indio «su propia mentalidad, su propio modo de ser y de pensar, para atraerle a su misma cultura, como camino aparentemente más fácil y seguro de conversión» [19].

Dos eran las metas que inmediatamente se proponían: hacer que los autóctonos llevaran «vidas humanas» y extirpar en ellos los vicios morales en que los creían envueltos. «No será pequeña predicación, decía el primer concilio de México, trabajar para hacerlos (a los indios) hombres políticos y humanos, que no sobre costumbres ferinas fundar la fe que consigo trae por ornato la vida política y conversación cristiana y humana» [20]. Era lo que se llamaba «ponerlos en policía», expresión que, según Borges, tenía un doble significado. «En un sentido positivo abarcaba lo estrictamente necesario para que se pudiera decir que los indios vivían como hombres. En sentido negativo, que abandonasen todo aquello que, más que a los hombres, los asemejaba a las fieras, según el lenguaje duro de los misioneros [...]. La 'policía' como tal, sólo era incompatible con aquellos vicios más propios de animales que de hombres, o con los que contradecían a la razón natural. Estos vicios, por otra parte, estaban llamados a desaparecer una vez que se obtuviese de los indios el que vivieran políticamente, que era en lo que fundamentalmente consistía la policía» [21]. Los misioneros descendían en esto a descripciones realistas. El jesuita Bartolomé Hernández consideraba falta de «policía» el haber los indios «vivido como salvajes, en tierras asperísimas, o ya que hayan vivido en pueblos juntos, ha sido su habi-

18 Cf. Armas Medina, o.c., p.68 nota.

19 Armas Medina, o.c., p.71.

20 Citado por J. M. Groot (*Historia eclesiástica y civil de Nueva Granada* I [Bogotá 1899] p.517). En el primer concilio de Lima se recomendaba a los misioneros cuidar «primero lo animal, luego lo espiritual» (Card. Aguirre, *Collectio maxima Conciliorum* VI [Roma 1775] p.48).

21 Borges, o.c., p.205.

tación viviendo en unas rancherías muy angostas y muy sucias y oscuras, donde se juntaban y dormían [...], se emborrachaban, y se envolvían los padres con las hijas y las hermanas con los hermanos, no teniendo en esto ningún freno» [22]. Por eso, en su *Sumario de las cosas en que los indios han de ser instruidos y persuadidos*, figuraban: la abstención de la idolatría, de la antropofagia y de la sodomía, la observancia de la monogamia y de los grados de consanguinidad, el andar vestidos decentemente de manera que los varones ocultaran sus vergüenzas y las mujeres el cuerpo de la cintura para arriba, el acostumbrarse al trabajo para ganarse el propio sustento, el desterrar la guerra entre unos y otros, etc. [23]

Lo dicho nos excusa de descender a detalles sobre la opinión que los misioneros se habían formado de la moralidad de los indígenas. «Estoy persuadido, escribía el prudente padre Plaza, por experiencia, que es muy contra razón la opinión de los que dicen que en estos indios no se puede hacer provecho espiritual, porque verdaderamente, a mi juicio, tienen la condición más apta para recibir el Evangelio de cuantos hombres yo he visto» [24]. Con todo, la tónica general permaneció durante mucho tiempo deprimente. Caso típico el del padre José de Acosta, quien, a pesar de protestar una y otra vez de su amor y entrega a los indios («gentes... a las que confieso sentirme muy inclinado», y que, «en algunos puntos, superan a los europeos, como en su modestia, mansedumbre, desprecio de la avaricia y del fausto y tolerancia de trabajos»), nos traza de su moralidad «el más tétrico cuadro que se puede imaginar» (Lopetegui). Se trata de «pueblos abyectos y deprimidos», de gentes bárbaras, porque «a recta ratione et communi consuetudine abhorrent», a quienes se puede aplicar lo que el libro de la Sabiduría refiere sobre los antiguos cananeos, con vicios «contra naturam», inconsistentes, vagos, entregados a la embriaguez y a la superstición, etc. [25] ¿Tratábase de una especie de recurso oratorio con que el ilustre misionólogo quería justificar la obra misionera de España en América o reflejaba más bien el sentir de una gran parte de los misioneros que trabajaban en aquella evangelización? Lopetegui se inclina más bien a la primera hipótesis:

> «Sin esa barbarie y retraso cultural cambiaba casi completamente el estado de la cuestión, como pasaba entonces mismo en el Extremo Oriente. Ni los problemas planteados por el descubrimiento y conquista, ni el patrocinio de los reyes españoles sobre los neófitos en defensa de la fe, ni los provenientes del uso de una suave violencia como método o auxiliar de la predicación, ni el conjunto de la administración temporal y espiritual de las Indias, tal como eran en el siglo XVI, tendrían razón de ser sin este presupuesto» [26].

Sin negar la validez de las razones aducidas—aunque sin exagerar tampoco los supuestos escrúpulos de los monarcas españoles sobre sus «derechos» a las Indias casi un siglo después de descubiertas—, temo que la raíz del criterio desfavorable sea más honda. La mayoría de los misioneros contemporáneos no tenía ante sus ojos dichas preocupaciones político-canónicas. La actitud, cualquiera que sea la explicación ofrecida, era algo que les salía del hondo de su ser. No he dado todavía con una interpretación que me satisfaga. Excluyamos, por no casar con la mentalidad mediterránea, el prejuicio racial anglosajón. Pero en el juicio que aquellos misioneros se formaban de los indígenas (aunque luego, en caso de necesidad, eran capaces de darlo todo y aun de exponer sus vidas por auxiliarles) existía el sentimiento de una superioridad religioso-cultural-mítica que tardaría mucho en desaparecer.

Esto nos lleva de la mano a preguntarnos si los misioneros españoles (cuyas cualidades evangelizadoras cuentan con el consentimiento de propios y extraños) estaban preparados para apreciar lo bueno y aprovechable que hubiera en las religiones paganas.

Los misioneros ibéricos se vieron obligados a planificar la evangelización de las nuevas tierras partiendo casi desde cero. La tradición misionera de la Iglesia había quedado discontinuada durante más de tres siglos, y nociones tan básicas como *paganismo, evangelización, adaptación, antropología misionera,*

22 E. Lisson Chaves, *La Iglesia de España en el Perú, Colección de Documentos*, 3 vols. (Sevilla 1943-5) II p.602. La lista de vicios aducida por Acosta es también larga, completada con el adjetivo que hoy juzgaríamos indigno de la pluma de un misionero: «barbarica stoliditas, barbarica feritas» *(De procuranda*, Proemio p.103).

23 Diego de Encinas, *Cedulario Indiano* IV (Madrid 1946) p.269-70.

24 Citado por F. Mateos *(Primeros pasos en la evangelización de los indios:* Missionalia Hispanica [1927] 51).

25 Lopetegui, o.c., p.373-374. El famoso americanista atribuía estos vicios y defectos a la falta de educación de los aborígenes—«in humano enim ingenio longe plus facit educatio quam nativitas»—y no a factores raciales («natalis stirpesve») ni a las circunstancias del cielo y de la tierra que habitaban *(De procuranda...* p.149ss).

26 Lopetegui, o.c., p.261.

*pre-evangelización*, etc., o no existían, o se presentaban borrosísimas a quienes deseaban dedicarse a la empresa misional. Los misioneros «no sólo tuvieron que enfrentarse con una realidad misionera hasta entonces no abordada por nadie en circunstancias análogas a las de las Indias, sino que en las precedentes empresas misionales... no podían encontrar un modelo en que inspirarse» [27]. El recurso a los «métodos apostólicos», en que tanto insistieron para acertar, no pasaba de ser una referencia vaga que, por razón de la pobre exégesis bíblica de los tiempos, no les podía ser de ayuda inmediata. En otras palabras, los misioneros se vieron obligados a improvisar. Y las improvisaciones, ya lo sabemos, se pagan con frecuencia caras. En el marco jerárquico del catolicismo, las normas debían haber llegado de Roma. Pero ésta andaba demasiado ocupada en su lucha con el turco y con el protestantismo o enfrascada en preocupaciones mundanas en las que las misiones contaban tan poco, que los papas se vieron aliviados cuando pudieron echar aquella carga sobre las naciones católicas, bien fuera a cambio de exorbitantes privilegios concedidos a los monarcas españoles y lusitanos. Bastante hicieron éstos con desenvolverse en una empresa que, además de los intereses político-económicos inherentes, suponía para ellos la planificación y financiación de organismos eclesiásticos aptos para la evangelización de los pueblos nuevamente descubiertos. Por otro lado, cuando en 1622 Propaganda Fide quiso controlar aquellas misiones, era ya tarde; las inversiones en hombres y dinero hechas por España y Portugal eran elevadísimas, el trabajo de evangelización propiamente dicho estaba muy

27 BORGES, o.c., p.27. Robert Ricard, en la recensión de una reciente obra de Jakob Baumgartner *(Mission und Liturgie in Mexiko* I, Schöneck 1971) confirma lo dicho con estas palabras: «Son muchos los historiadores que han advertido el hecho de que el descubrimiento de América fue no sólo algo nuevo respecto de la historia anterior, sino también algo insólito por la humanidad desconocida que revelaba y que nada tenía que ver con los pueblos y tradiciones con los que Europa tenía alguna experiencia. Se trataba de una novedad absoluta. El islam, familiar a la sociedad española, no ofrecía a los misioneros elementos para la solución. Por otra parte, ni la civilización griega ni la judía, bases del primitivo cristianismo, servían para el caso. Los evangelizadores no disponían de puntos de referencia convenientes y hubieron de empezarlo todo desde los fundamentos... Cuando se reflexiona sobre esto, uno queda confundido por la obra realizada por los misioneros españoles del siglo XVI. Baumgartner hace bien en calificarla de *obra gigantesca*» («Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft» [1972] 72-73).



adelantado y desde Felipe II las relaciones con los papas se habían tornado demasiado tirantes.

Los misionólogos se preguntan—y es quizás el problema más delicado—si los misioneros ibéricos se hallaban psicológicamente preparados (como sería, p.ej., el caso de los italianos, influenciados por el Renacimiento, o los alemanes, acostumbrados a convivir con protestantes) para entablar contacto y diálogo con religiones distintas de la católica. Teóricamente, y en términos generales, la respuesta no es afirmativa. Para aquellos hombres, paganismo e idolatría eran términos repugnantes al Evangelio. Sus contactos seculares con judíos y mahometanos los habían hecho rabiosamente monoteístas. Y la lucha con el islam había creado en ellos una ortodoxia incapaz de compromisos. De modo parecido, la reforma de las órdenes mendicantes en España, la militancia de la Compañía de Jesús y la interpretación estricta de los decretos tridentinos agudizaron su sensibilidad espiritual a todo lo que de lejos supiera a herejía. No se trata de defender o impugnar aquella actitud, sino de constatar una psicología casi nacional, que era la que de hecho se iba a enfrentar en misiones con el problema del catolicismo y de las religiones no cristianas.

### La aportación de la teología ibérica y sus limitaciones

Los grandes teólogos y canonistas hispano-portugueses de la época, que en sus lucubraciones tuvieron en cuenta la nueva situación creada en el mundo extra-europeo, les podían haber echado una mano. Beltrán de Heredia, Venancio Carro, Pedro Achútegui y otros han estudiado algunas de las valiosas aportaciones que tanto los dominicos como los jesuitas hicieron a la teología misional [28]. Su temario abarcaba las relaciones Iglesia-Estado en la obra misional, la capacidad de los indígenas para formar parte como miembros *proprio iure* de la so-

28 La obra del padre Carro ha sido ya citada. Entre los estudios de Beltrán de Heredia merecen destacarse: *Domingo de Soto. Estudio biográfico documentado* (Madrid 1961), *Los manuscritos del Maestro Fray Francisco de Vitoria* (Valencia 1919). Cf. también A. CARRIÓN, *Doctrina que sobre la predicación del Evangelio y su aplicación... enseñaron los dominicos*, en *Bibliotheca Hispana Missionum* II (Barcelona 1930) p.61-81. Trata de algunos de los grandes teólogos contemporáneos: Matías de la Paz, Francisco de Vitoria, Domingo Báñez y Pedro de Ledesma. La obra de Achútegui es *La universalidad del conocimiento de Dios en los paganos según los primeros teólogos de la Compañía de Jesús, 1534-1646* (Madrid 1951).

ciedad, su libertad para abrazar o rechazar el mensaje evangélico, la prohibición de la esclavitud en cualquiera de sus formas, la universalidad del conocimiento de Dios entre los paganos, etc. En campos como el último de los mencionados, el progreso sobre las posiciones de los grandes escolásticos de la Edad Media es evidente. Defendían la existencia casi universal (con excepciones, como «si forte sunt aliqui adeo barbari qui nihil sciant de Numine») del conocimiento natural de Dios entre los gentiles, y muchos hablaban de la imposibilidad de mantener la posición opuesta. El texto de la carta de San Pablo a los Romanos (1,18-23) era aplicado a la generalidad de los paganos, que, por razón de los vicios en que vivían inmersos, eran inexcusables a los ojos de Dios, aunque tampoco faltaran otros que hablaran de la posibilidad de una ignorancia invencible fuera del caso de los filósofos. Este texto paulino podía haberles dado pie—como será el caso entre algunos de nuestros contemporáneos—para ser más benignos con un politeísmo que al mismo tiempo reconocía alguna suprema divinidad. No lo hicieron. Típica fue la postura de Francisco Suárez:

> «Et ideo breviter dico, si quis habeat aliquam cognitionem unius Dei, et erret putando esse alios deos, quibus divinus cultus tribuendus sit, nullo modo posse per ignorantiam invincibilem excusari. Sic enim dicit Apostolus ad Rom 1, fuisse inexcusabiles philosophos 'qui cum cognovissent Deum, non sicut Deum glorificaverunt', etc., quia ipsamet aestimatio unius veri Dei erat sufficiens ad illam ignorantiam expellendam, si vellent advertere» [29].

Pueden y se darán muchas explicaciones de esta postura rígida. Entre otras, la de una trayectoria misionera casi unánime en dicho sentido. Pero, para mí, que influyó grandemente el origen ibérico y mediterráneo de quienes la propugnaban, tan conforme con la sensibilidad antipoliteísta de sus compatriotas.

Sus consecuencias se vieron en lo que pronto se convirtió en uno de los problemas candentes de la evangelización americana: la lucha contra la idolatría. Roma había asentado el principio: la misión de la Iglesia era «ut *falsis ritibus extirpatis*,

29 *Disputationes Metaphysicae* d.30 s.10 n.14, edic. Vivès, 26 p.141. Otros, como Salmerón y Toledo, restringían aquella responsabilidad moral a los «filósofos», es decir, a los intelectuales (Achútegui, o.c., p.191-193).



vera religio plantetur» (*Universalis Ecclesiae*, 28 julio 1508) y la pauta que se había de seguir estaba trazada en aquella cédula real de 1523: «Ordenamos y mandamos a nuestros virreyes, audiencias y gobernadores de las Indias que, en todas aquellas provincias, hagan derribar y derriben, quitar y quiten los ídolos, aras y adoratorios de la gentilidad y sus sacrificios» [30]. Antes de plantar los árboles de las virtudes, solía decir el arzobispo Zapata, es menester arrancar la arboleda de los vicios. «Missionarii, mandaban los dominicos de Guatemala, prius evellant (idola), deinde plantent (ecclesiam)». Y el *Manual de Confesores*, compilado por el concilio de Lima en 1578, concluía: «Para sentar la doctrina del Evangelio en cualquier nación donde se predica de nuevo, del todo es necesario quitar los errores contrarios que los infieles tienen... Y mientras no les desengañaren de sus errores los que doctrinan, por demás es pensar que han de recibir la fe estos indios, aunque más les repitan y hagan repetir la doctrina cristiana» [31].

Las razones para adoptar tal actitud eran dogmáticas y, al mismo tiempo, pastorales. De lo dicho anteriormente se deduce que, a los ojos de los misioneros y frente al monoteísmo cristiano, los cultos politeístas de los amerindios no tenían razón de ser. El tolerarlos equivaldría a permitir la condenación de infinito número de almas, desbaratando así la finalidad misma de sus trabajos misioneros. La idolatría era sencillamente un mal, y su remedio no podía ser otro que su extirpación, al menos en aquellos pueblos (de segunda y tercera categoría, según la clasificación de culturas y religiones hecha por Acosta) que habitaban el continente americano. Pastoralmente no parece tampoco que los misioneros abrigaran dudas serias sobre la conveniencia de su extirpación.

30 *Recopilación de Indias* ley VII tít.1 l.1: Real orden del 26 de junio de 1523. Ya antes, en las instrucciones dadas a Diego Colón en 1509, se había insistido en ello: «Item, habéis de dar orden que los indios no hagan las fiestas ni ceremonias que solían hacer, si por ventura las hacen, sino que tengan en su vivir las mismas maneras que las otras gentes de nuestros reinos; y esto se ha de procurar en ellos poco a poco, y con mucha maña, y sin los escandalizar ni maltratar» (F. Fernández de Navarrete, *Colección de viajes y descubrimientos...* II [Madrid 1859] p.366).

31 Citado por Borges (o.c., p.247). Dos años antes, el rey mandaba a los oidores de Santa Fe (Bogotá) «que le deis (al arzobispo) el favor y auxilio que conviniere, y de su parte se os pidiere, para que cesen y se extirpen los dichos ídolos y oratorios y se desarraiguen de los indios por medio de la buena doctrina» (Groot, *Hist. ecles. y civil de la Nueva Granada* I p.517).

> «Mientras los indios estuvieran adictos a sus dioses, ninguna necesidad podrían sentir de la nueva religión, o al menos ésta no podría penetrar en ellos si, como tratándose de la cristiana, eran ambas incompatibles. Enfocada desde este punto de vista, la idolatría constituía el máximo impedimento para la fe. Sin la previa remoción de este obstáculo, no se podría inculcar en los indios el cristianismo. De aquí que el método no reviste sino un carácter exclusivamente negativo. Su fin era perder la fe que los indios tenían en sus dioses. Una vez destruida ésta, se derrumbaba automáticamente todo su sistema religioso, quedando el indígena espiritualmente inerme y religiosamente vacío. Luego vendrían los métodos positivos que llenaran la vaciedad dejada en su alma por el abandono de la idolatría» [32].

Las etapas de aquella lucha iconoclasta han quedado bien descritas por Borges. La exterminación se llevó a cabo de manera sistemática, con la intervención de las autoridades civiles, las jerarquías eclesiásticas, los neo-conversos y, por supuesto, los misioneros, que, llegados al lugar de su apostolado, se dedicaban en seguida a la tarea. «En acabando de dar asiento a las cosas de esta isla (Florida), escribía el padre Rogel a San Francisco de Borja, se comenzará luego a quemar los ídolos y quitar ritos gentilicios y predicar de veras el santo Evangelio» [33]. Objeto de los ataques eran las estatuas de sus templos, las efigies colocadas en sitios públicos, a la vera de los caminos, en las orillas de los ríos o a la entrada de los bosques. Simultáneamente se hacían registros en las casas y chozas de los habitantes, o hasta en los lugares más recónditos del poblado. La búsqueda era «destructiva», en el sentido auténtico de la palabra, y no se miraba a la cualidad artística de las representaciones, a su antigüedad y ni siquiera al carácter religiosamente innocuo que muchos de ellos tenían en la práctica.

32 BORGES, o.c., p.248-249. Como dice R. Gómez Hoyos *(Las leyes de Indias y el derecho eclesiástico en la América Española e Islas Filipinas*, Medellín 1945), la bula de Paulo III *Veritas ipsa* (HERNÁEZ, o.c., I p.102) no tocaba para nada este punto. Por el contrario, en la comunicación del cardenal Castagna, secretario de Estado de Pío V, se mandaba que, en pueblos donde hubiese cristianos, no se permitiera a los infieles «tener lugares dedicados al ejercicio de su idolatría, mas échense a tierra para evitar que, con la ocasión del lugar, recaigan en ella los bautizados» (p.118).

33 F. ZUBILLAGA, *Monumenta Antiquae Floridae* (Roma 1946) p.543. Para Acosta, ésta era la primera tarea del misionero: «quanvis prima cura debeat esse sacerdotis ut idola de auditorum cordibus auferantur, idque docendo et exhortando maxime fiat, tamen ut de oculis quoque atque usu removeantur nullo modo negligendum est» *(De procuranda...* p.475).



«Todo lo llevaban a abarrisco», dice Mendieta. Evidentemente, no pasaba por sus mentes el preservar—al menos los mejores ejemplares—para la posteridad. Su destino inmediato era el fuego o la destrucción. A esta primera operación seguiría, por parte de los misioneros, la tarea (a veces con visos de «lavado de cerebro») para convencer a los paganos de las «razones teológicas» que se escondían bajo aquella actitud: el origen mítico de sus divinidades y las fealdades morales que les eran inseparables, las trampas que en el culto practicaban sus sacerdotes y hechiceros, la incapacidad de aquellas deidades para hacerles ningún daño o para atraerles bendiciones, etc. «El diablo, aconsejaba el *Tercer Catecismo* de Lima se dijese a los indios, se está riendo y haciendo burla de vosotros, que como a niños sin seso os tiene engañados con tales niñerías y embustes. ¿Quién pensáis que inventó todo esto? El diablo, para que se condenen los hombres» [34]. «Ahora, decía a modo de conclusión la *Doctrina en lengua española y mexicana*, los debéis aborrecer y para siempre los habéis de olvidar... Y habéis de quebrar y hacer pedazos sus figuras, y habéis de derrocar y disparatar todas las casas y templos de los demonios, y habéis de quemar todas sus casas y haciendas y todos sus sacrificios; todo lo habéis de destruir» [35].

Los misioneros se sintieron por algún tiempo orgullosos de sus victorias. Lo revelaba su correspondencia epistolar y se traslucía en los informes enviados por las autoridades civiles de la colonia al Consejo de Indias. Pero los hechos vinieron pronto a mostrarles su engaño. Volvió a brotar el culto a sus divinidades—y a veces con caracteres más rabiosos que nunca—. Los indios empezaron a reunirse en sus templos semidestruidos o a escapar al campo con el fin de improvisar en lugares ocultos y en cuevas los antiguos ritos.

> «El culto, incluso, era ya más perfecto: todavía lo practicaban de noche, y con el fin de soslayar mejor la vigilancia de los misioneros, sólo con cierta periodicidad; pero estaba ya presidido por los jefes y caciques, y consistía en ofrecer a los

34 BORGES, o.c., p.254. Lo mismo decía el dominico Pedro de Feria en su *Doctrina cristiana* (México 1567) p.22.

35 En toda la operación debía procederse con prudencia: aconsejándoles a que aceptasen primero la doctrina cristiana «y no comiencen a reprocharles sus vicios ni idolatrías, ni les quiten las mujeres ni ídolos» (ley 2 tit.4.1.4 cita de G. Hoyos p.119).

> dioses ayunos, oraciones, inciensos, etc., y hasta sacrificios humanos... Habían asimismo adoptado una táctica nueva. Familiarizados con la nueva (cristiana) religión, pero sin dejar por ello de seguir los métodos primitivos, los indios ya no tenían empacho de esconder sus ídolos bajo el altar mayor del templo cristiano, o debajo de las cruces, pudiendo así practicar sus idolatrías con toda seguridad con el pretexto de devoción; habían hasta llegado a hacer de las imágenes y advocaciones cristianas un ardid ingenioso para adorar en ellas a sus dioses, con la más plena libertad» [36].

Entonces aparecieron en la Iglesia las medidas represivas: la localización de los cultos, el desenmascaramiento de quienes los practicaban, la implantación de un sistema policíaco a base de espías, el nombramiento de alguaciles, fiscales y visitadores, los castigos públicos impuestos a los «hechiceros» que fomentaban los cultos, etc. Intervino también la autoridad civil para imponer castigos a los delincuentes. Toda esta maquinaria represiva actuó durante algún tiempo, hasta que una mejor instrucción de las nuevas generaciones cristianas, el alejamiento temporal de las divinidades cuyas «historias» empezaban a borrarse cada vez más de su imaginación, terminaron con los principales focos de la idolatría pública, al menos en las ciudades y poblados más importantes del hemisferio [37].

¿Cómo juzgar aquella etapa en la evangelización y cristianización de América? Se ha dicho que hubo misioneros que desaprobaron las medidas iconoclastas. Algo hay de verdad en la afirmación. Es evidente que Bernardino de Sahagún, tan amante de las antigüedades amerindias, no aprobaba las destrucciones. Garcilaso de la Vega estaba también convencido de que muchas de aquellas cosas (estatuas, ritos, costumbres) «se pudieran guardar y conservar para reducir (a los indios)

36 BORGES, o.c., p.288. La descripción de Motolinía es instructiva: «Ya que pensaban los frailes que con estar quitada la idolatría de los templos del demonio y venir a la doctrina cristiana y al bautismo, todo era hecho, hallaron lo más dificultoso y que más tiempo fue menester para destruir: fue que de noche se ayuntaban y llamaban y hacían fiestas al demonio, con muchos y muchos ritos que tenían antiguos» (TORIBIO DE BENAVENTE, *Historia de los indios de la Nueva España* I [México 1941] c.4 p.32).

37 Constantino Bayle, en su libro *El Clero secular y la evangelización de América* (Madrid 1950), tiene dos artículos documentadísimos sobre la materia (p.224-292). Un misionero de larga experiencia definía así aquella inclinación a los ídolos: «No son tan idólatras como solían, ni son tan christianos como deseamos; y así coxeando con entrambos pies, acuden a lo uno y lo otro» (p.255).



con más suavidad y comodidad» [38]. Fernando de Zurita hacía una distinción: tratándose de indios no sometidos a cristianos, a ningún particular le estaba permitido derribar ídolos, a no ser que sus simulacros ofendieran directamente la religión cristiana. Por el contrario, su destrucción era lícita cuando los indios estaban sometidos «en virtud de una cierta no improbable interpretación de la autoridad pública», con tal de no hacer daño ni escandalizar a los indios [39]. Acosta, en cambio, no parecía tener criterio fijo en la materia. En ocasiones hablaba en términos casi idénticos a los de Zurita. En caso de escándalo para los cristianos, existía no sólo el permiso, sino hasta la obligatoriedad de su destrucción. Sin embargo, había ocasiones en que se mostraba más liberal: lamentándose de la destrucción de las culturas indígenas y culpando de ello a la ignorancia de quienes no veían en ellas sino un cúmulo de supersticiones: «Esto sucede con un celo necio, que, sin saber ni aun querer saber las cosas de los indios, a carga cerrada dicen que todos son hechicerías, y que éstos son todos unos borrachos, que ¿qué pueden saber y entender? Los que han querido con buen modo informarse de ellos, han hallado muchas cosas dignas de consideración» [40]. Lo que, al parecer, no cambiaba era la actitud oficial de las autoridades eclesiásticas, para las que el derrocamiento de los ídolos y templos paganos era obligatorio en virtud del primer mandamiento del decálogo [41].

38 GARCILASO, *Comentarios reales* II, p.1.ª l.5 p.85.

39 Citado por Borges (o.c., p.284). Sabemos que los grandes juristas y teólogos de la época condenaron la licitud de la guerra declarada a los paganos por el hecho de su idolatría, e incluso «propter crimen pessimum contra naturam». Así lo afirma Báñez, aduciendo a su favor a Cayetano, Vitoria, Soto «et omnes magistri theologici in cathedris suis usque ad nostra tempora» (*Comment. in secundam secundae* q.10 a.10). En cambio, no había condenaciones contra la idolatría como tal.

40 ACOSTA, *Historia Natural* p.160-164. La frase, como se ve, es suficientemente vaga. En el fondo, Acosta estaba contra la conservación de los ídolos.

41 El mismo obispo Zumárraga se había tomado por la mano el castigo de los recalcitrantes, confiscándoles los bienes y aun quemando en la hoguera al cacique de Tezcuco. Carlos V le reprendió, añadiendo unos precisos consejos de paciencia y de magnanimidad cristiana (BAYLE, o.c., p.261-262). Los obispos de la Nueva España estaban convencidos de que, al obrar de aquel modo, obedecían a la ley de Dios. Cf. J. GARCÍA ICAZBALCETA, *Fray Juan de Zumárraga* (México 1881) apéndice p.91.

Al misionólogo moderno se le hace difícil sintonizar con esta mentalidad. No quizá, como opina Borges, por ser contraria a la *praxis* de la Iglesia primitiva o medieval (donde abundan ejemplos de iconoclasmo religioso) ni porque, en opinión de Ricard, «las artes y la ciencia tienen a los ojos del misionero derechos sólo en cuanto que no ponen en peligro ni comprometen los fundamentos de la cristianización»[42]. Tiene que ser posible compaginar ambos aspectos, como lo ha enseñado la Santa Sede en muchos documentos. La explicación deba buscarse quizá, como lo indica en otra parte Ricard, en el hecho de que «la obsesión de la idolatría y de la herejía llegó a dominar tan profundamente a algunos (?) misioneros, que todo lo que de algún modo se relacionara con las civilizaciones paganas: estudio de las creencias, costumbres, organizaciones políticas o hasta la vida intelectual y los idiomas indígenas, se les convirtieron en objetos de sospecha»[43]. La Iglesia carecía asimismo de los equipos de etnólogos y especialistas necesarios para llevar adelante un proyecto de esa magnitud. «Hubo quizá en esto demasiada timidez, pero no olvidemos que en aquellos comienzos estaban los misioneros saboreando los primeros frutos de sus trabajos... Así que es imposible que adoptaran una solución que indudablemente era demasiado brusca y que tenía la desventaja de ignorar preciosos elementos religiosos, pero que aportaba al mismo tiempo la gran ventaja de ser sencilla y clara»[44].

## Los intentos de adaptación misional en América

Desde otro ángulo, sin embargo, en el plano del cristianismo práctico, la Iglesia sudamericana dio magníficas pruebas de adaptación al medio ambiente. Frente a aquella severidad en materias doctrinales o morales (piénsese, en esto último, en la poligamia y la borrachera), los misioneros y los obispos fueron sumamente flexibles en campos que no se rozaban con la fe y las costumbres. Borges enuncia la norma general que debía seguirse con estas palabras:

42 RICARD, o.c., p.57.

43 Ibid., p.58. Las afirmaciones son exageradas. No tendríamos la riquísima bibliografía lingüística, cultural y costumbrista del Nuevo Mundo —debida toda ella a los misioneros—si se hubieran dejado llevar ciegamente de tales escrúpulos.

44 Ibid., p.34-35. Queda un problema pendiente: ¿por qué, a medida que corrían los tiempos, no adoptaron los misioneros actitudes diferentes? Las respuestas podrían ser: porque los principios teológicos, tal como ellos los entendían, no habían cambiado; porque las culturas amerindias no ofrecieron resistencia suficiente al cristianismo, y porque el éxito misionero de conversiones y fundaciones de comunidades cristianas parecía confirmar la rectitud de su método.



> «Si las costumbres no se podían abrogar por completo, o simplemente no era aconsejable suprimirlas, se tendió a enderezarlas mediante el despojo en ellas de lo que fuera peligroso o reprobable. Estas costumbres tenían casi todas por objeto la diversión o el esparcimiento, y el peligro de las mismas estriba en que, o bien iban acompañados de ritos idolátricos, o podían degenerar en bacanales paganas, o bien se cantaban en ellas canciones mitológicas aptas para recordar a los indios los tiempos de su gentilidad. La mayor parte de estas costumbres se procuró hacerlas inofensivas, sin atentar en nada a su estructura»[45].

Pronto fue el Consejo de Indias el que tomó cartas en el asunto y dio órdenes de que se conservasen y respetasen las instituciones y usos de los indios, siempre que no contradijesen a los principios cristianos o a las leyes específicas del Reino. En tal sentido, en 1555 se mandaba hacer en el Perú una información averiguando cuáles eran esas prácticas indígenas, pues los indios, decía, «no son gobernados por las leyes y prouisiones nuestras sobre ello dadas, sino por las destos Reinos, siendo diuersa la rrepublica e gouierno»[46]. «Quisiera o no, comenta Armas Medina, el misionero ya no tenía más remedio que acatar la decisión real y respetar el sustrato indígena, dentro del cual se veía obligado a desarrollar su labor. Tendría que transigir con las rudimentarias costumbres de los indios. Al mismo tiempo, necesidades de origen apostólico le obligan a presentar los dogmas e imágenes cristianos totalmente divorciados de la religión aborigen, pero de forma que las mentalidades primitivas e infantiles de los indios lo comprendiesen»[47]. Los experimentos llevados a cabo en estos terrenos fueron numerosos, aunque no siempre acertados, como, por ejemplo, en su excesiva severidad sobre los nombres bautismales, los rizados y cortes de cabello, el modo de computar el tiempo, algunas representaciones teatrales de sabor ancestral,

45 BORGES, o.c., p.305. Uno de los peligros de aquellas reuniones festivas, sobre todo si eran nocturnas, era la borrachera. Cf. F. DE LEJARZA, *La borrachera y el problema de las conversiones de Indias*, en *Archivo Ibero-Americano* (1941) p.111ss, y sobre la legislación sobre la misma, G. HOYOS, o.c., p.119-120.

46 Real cédula de Carlos V (6 agosto 1555). Las Leyes de Indias (ley 22 tít.2 l.5) abundaban en los mismos sentimientos: «Los Gobernadores y Justicias reconozcan con particular atención la orden de vivir de los indios, policía y disposición de los mantenimientos, y guarden sus buenos usos y costumbres *en lo que no fueren contra nuestra sagrada Religión*».

47 O.c., p.77.

etcétera. Pero, aun así, lo que se conservó fue muchísimo. La tendencia de los misioneros fue también a facilitar a sus conversos la práctica del cristianismo suprimiendo o suavizando ayunos y abstinencias, facilitando los matrimonios entre miembros de tercer grado de afinidad y tratando—aunque perdieran la batalla con el clero secular—de eximir a los nativos del pago de diezmos.

Otro de sus campos de experimentación, y que dio magníficos resultados, fue el que hoy designaríamos el de las paraliturgias o de las devociones populares.

> «Los misioneros de la América latina, escribe el alemán A. Freytag, tomaron como norma sustituir las costumbres paganas por ritos cristianos, como el rosario, el agua bendita y las candelas. Prohibían, es verdad, todas las actividades paganas que llevaran consigo bailes prolongados, bebidas alcohólicas y sacrificios humanos... Al principio les permitieron bailar en las iglesias, como se hacía en España, pero hubieron de suprimirlo después de algún tiempo... En cambio, se esforzaron por aprovecharse de la impresionabilidad popular por medio de los sentidos. Organizaron para uso exclusivo de los indios representaciones escénicas tomadas del Antiguo y del Nuevo Testamento, estableciendo una conexión íntima entre las mismas y la predicación dominical. Había también, prácticamente cada domingo, procesiones, aun cuando el sacerdote no estuviera presente. Flores, alfombras y guirnaldas daban brillo al esplendor de las ceremonias religiosas..., y cada aldea tenía su coro de cantores» [48]. «Los misioneros, añade Dussel, eligieron entre los ritos, danzas, artes, etc., aquellos elementos que podían ser aceptados en las paraliturgias, en la arquitectura, en los catecismos, en los autos sacramentales. En este sentido podemos decir que, oficialmente y creada por los misioneros conscientemente, hubo una transformación del fondo del ritual primitivo y una aceptación de muchas formas secundarias... El pueblo indio pudo seguir durante mayor o menor tiempo... practicando sus antiguos cultos en la forma cristiana americanizada» [49].

[48] A. Freytag, *An Atlas of the Twentieth Century Christianity* (New York 1962) p.77. Cf. también J. Specker, *Die Missionsmethode in Spanisch-Amerika in 16. Jahrhundert* (Schöneck 1953), y C. Bayle, *El culto del Santísimo en Indias* (Madrid 1951), sobre todo el capítulo dedicado al teatro religioso (p.341-395).

[49] E. Dussel, *Hipótesis para una historia de la Iglesia en la América Latina* (Madrid 1967) p.83. Cf. el capítulo que Ricard dedica a la materia (p.194-206), y W. Jiménez Moreno, *Popular Religious Experiences in Latin America*, en el volumen de J. Considine, *The Religious Dimension of Latin America* (New York 1966) p.43-58.



Como se ve, el enfrentamiento entre el cristianismo y las religiones amerindias no fue probablemente ni tan positivo como lo desearían los partidarios de una adaptación radical, ni tan negativo como nos lo han estado pintando ciertos promotores de la teoría de la *tabula rasa*. Los misioneros ibéricos, llevados de una antipatía hacia el politeísmo embebida en su propia historia, se negaron rotundamente a hacer concesiones entre el Evangelio y la idolatría, llegando en la ejecución de su ofensiva a excesos reprensibles que, al menos de forma tan sistemática, no tenían precedentes en la historia de la Iglesia. En cambio, en materias ajenas a la pureza de la fe y de la moral, dieron muestras de una extraordinaria flexibilidad, que se reflejó en las devociones populares, en las costumbres de la sociedad y en las paraliturgias. Si la combinación de ambos elementos contribuyó finalmente a la creación de un cristianismo varonil y libre de ingredientes espúreos o está a la raíz de lo que se ha venido denominando—quizá con excesiva frivolidad—el cristianismo sincretista de Iberoamérica, es cuestión muy discutida entre los expertos y que cae fuera del marco de nuestro interés. Para decidirlo, será necesario no sólo el estudio sociológico del momento actual, sino también—y con más profundidad—el de las causas que han conducido a la situación a la que se ha abocado. No estaría tampoco mal un estudio comparativo de los hondos valores del cristianismo iberoamericano con los valores y fallas del cristianismo europeo [50].

[50] La respuesta supera los límites de este trabajo, y la opinión de los expertos está dividida. El ala izquierda sudamericana (Jiménez Rueda, Mariátegui y Valcárcel son ejemplos) mantiene que los misioneros no lograron sino dar un barniz de cristianismo a unas concepciones paganas que aún afloran en la vida religiosa de la población. Coincide en este enfoque la mayoría de los protestantes interesados por aquel hemisferio, representados por el conocido libro de John Mackay *(El Otro Cristo Español*, Buenos Aires 1945). En el polo opuesto están Bayle, Armas Medina (o.c., p.593-599) y otros, según los cuales las fallas evidentes que hubo en la evangelización no tocaron a los principios esenciales de la fe cristiana, por lo que puede hablarse de una auténtica cristianización de América. Borges se inclina más bien a la teoría de una «religión yuxtapuesta» (o.c., p.517-523); Dussel y muchos sudamericanos católicos, a la explicación de Bayle-Medina, aun admitiendo discrepancias de detalle. Creo que el problema no está resuelto y hay que estudiarlo, no en la Argentina ni en Venezuela, sino en las naciones de alto mestizaje o de alta población india.

## Las misiones en Asia

¿Qué ocurría, mientras tanto, en las misiones asiáticas? La inmensa mayoría de ellas dependía del Padroado portugués, fuera de las islas Filipinas, regidas desde el Consejo de Indias. Su fuerza misionera estaba integrada por franciscanos, agustinos, dominicos y jesuitas, a los que en el siglo XVII se unieron los miembros de la Sociedad de Misiones Extranjeras de París, bajo la dirección de los vicarios apostólicos, recientemente fundados por la Sagrada Congregación de Propaganda Fide. Los de obediencia lusitana habían llegado bordeando el cabo de Buena Esperanza y el océano Indico; los españoles, por el Pacífico, después de una estancia más o menos larga en México; y los franceses, muchas veces por tierra o en embarcaciones de aquella nación. A finales del siglo XVI empezaron a arribar pequeños contingentes de jesuitas italianos, franceses, belgas y alemanes, pasando primero por Lisboa, pero tratando—una vez llegados a sus destinos—de independizarse de las ataduras del Padroado, meta para la cual contaban con la connivencia de la corte de Versalles. Las zonas de penetración misionera se extendían desde Indochina al Japón, pasando por la India y Ceilán, aunque el único territorio verdaderamente evangelizado fuera Filipinas. Una vez cerrado el Japón, como resultado de las persecuciones religiosas, las ansias misioneras de evangelización se concentraron sobre todo en el Celeste Imperio.

De nuevo nuestra atención se limitará al problema del cristianismo, representado por sus misioneros, en sus relaciones con las religiones del Asia. Empezaremos por describir lo que podría llamarse su línea conservadora, iniciada por San Francisco Javier y continuada por la casi totalidad de los miembros de las órdenes religiosas y sociedades misioneras.

## La actitud de San Francisco Javier

Del gran santo navarro, «el más grande de los misioneros de los tiempos modernos» (SCHMIDLIN), se han hecho innumerables elogios. «Pocos hombres, dice el historiador de las misiones protestantes K. S. Latourette, han tenido carrera más brillante que la suya». «En doce años, con los escasos medios de la época, Javier recorrió casi cien mil kilómetros, se expuso a la muerte a manos de los feroces alforos y echó los fundamentos del cristianismo frente al orgullo de los bonzos japoneses. Su aventura pertenece al patrimonio cultural de la humanidad, al menos con los mismos títulos que los de Alejandro Magno o de Cristóbal Colón, y marca un cruce de caminos en la historia religiosa del mundo. Para encontrarle un punto digno de comparación, es necesario evocar la obra de San Pablo» [51].



En cambio, no podemos buscar en él—respecto del paganismo asiático—reacciones distintas de las de sus contemporáneos. Sus primeros años de vida en el castillo nativo, los estudios en la Sorbona y la formación ascética recibida de San Ignacio de Loyola—con su insistencia en la *vera doctrina* de la Iglesia y la obediencia al papado—constituían todo menos una preparación para crear una mentalidad, si no favorable, al menos abierta a las religiones no cristianas. Todo lo que su vocación a misiones tuvo de hermosa y espontánea, tenía de improvisada desde el punto de vista de ambientación antropológica para la tarea que se le encomendaba. «Nuestros manuales más sencillos de religiones comparadas son muy superiores a la deplorada ignorancia que en el siglo XVI prevalecía sobre las religiones no cristianas» (HENRI BERNARD). Así se entiende que pasara por la India y por los mares del Sur sin caer en la cuenta de los tesoros culturales del hinduismo y del budismo. Sólo la llegada al Japón, el contacto con aquel pueblo instruido, organizado, curioso y amante de la controversia religiosa, le persuadieron de la necesidad de preparar misioneros que se enfrentaran con esta realidad, nueva para él, con vistas sobre todo a China, de la que todas las naciones circunvecinas se consideraban cultural y políticamente deudoras [52].

[51] Cf. X. L. DUFOUR, *Saint François Xavier* (Paris 1953) p.78. La obra de Georg Schurhammer sobre el santo misionero es amplísima e insuperada. De la biografía xaveriana han aparecido ya tres volúmenes bajo el título *Franz Xaver. Sein Leben und seine Zeit* (Freiburg i.B.: I, 1955; II/1, 1963; II/2, 1971). En traducción castellana del P. Areitio tenemos los dos primeros tomos *(San Francisco Javier,* Bilbao 1962), que cubren la etapa europea de la vida del santo. Conservan gran valor las obras de Alexandre Brou, Jos. Marie Cross, Bernard-Maître, etc. *Monumenta Historica Societatis Iesu* dedica dos volúmenes (67-68) al misionero. Una visión histórica de las misiones de esta época bajo el Padroado portugués la tenemos en A. JANN, *Die Katholischen Missionen in Indien, China und Japan. Ihre Organisation und das portugiesische Patronat* (Paderborn 1915). Mina de documentos es la colección lusitana sobre el Padroado.

[52] H. BERNARD-MAÎTRE, *François Xavier et la mission japonaise,* en DELACROIX, *Histoire universelle des missions* I (Paris 1958) p.284.

La idea que Javier se formó de los paganos, principalmente de aquellos que estaban dedicados al culto de las divinidades, no fue muy elevada. De los bonzos del Japón nos dice que «son inclinados a pecados que natura aborrece, y ellos lo confiesan y no lo niegan... El pueblo tiénelos en muy ruin cuenta... Muchas veces les decimos que no hagan pecados tan feos; y ellos lo que les decimos les cae en gracia, porque de ello se ríen y no tienen ninguna vergüenza de oír reprensiones de pecado tan feo» [53]. «Yo, concluye el santo, no me espanto de los pecados que hay entre los bonzos y bonzas, aunque haya muchos en cantidad; porque gente que, dejando de adorar a Dios, adora al demonio, teniéndolo por su señor, no puede dejar de hacer pecados enormes. Antes me espanto que no hagan más que los que hacen» [54]. No era mejor su opinión de los brahamanes. «Estos sustentan toda la gentilidad. Tienen a su cargo las casas donde están los ídolos: es la gente más perversa del mundo..., que nunca dice verdad..., que engaña a los simples e ignorantes, diciendo que los ídolos demandan que les lleven a ofrecer ciertas cosas, y éstas no son sino las que los brahmanes fingen y quieren para mantener sus mujeres, hijos y casas... Dicen al pueblo que los ídolos están muy enojados con ellos porque no les mandan las cosas que ellos piden..., y que, si no proveen, que los han de matar o darles enfermedades... Y los tristes sencillos..., de miedo que los ídolos no les hagan mal, hacen lo que los brahmanes quieren» [55].

El misionero tenía asimismo poco que alabar en las religiones paganas. Advierte por doquier su presencia en forma de ídolos o de pinturas. Los de la India son negros: «úntanlos muchas veces con aceite; hieden tanto que es cosa de espanto:

53 F. ZUBILLAGA, ed. y anotador, *Cartas y escritos de S. Francisco Javier* (Madrid 1953) p.371. Por desgracia, en la extensa introducción general (p.3-46), nuestro problema no recibe ninguna atención. Ocurre lo mismo con un *volumen centenario* publicado bajo los auspicios del Consejo Superior de Investigaciones.

54 Ibid., p.412.

55 Ibid., p.118. En carta de 1550 escrita a San Ignacio, añade el misionero: «la gente de esta región (India)... es muy bárbara y no tiene deseos de saber sino cosas conformes a sus costumbres paganas. No tienen inclinación a oír las cosas de Dios y de su salvación. Las fuerzas naturales se hallan en ellos muy corrompidas para toda clase de virtudes. Son extraordinariamente inconstantes, por los muchos pecados en que han vivido; hablan poca o ninguna verdad» (ibid., p.287).



son tan feos que en verlos espantan» [56]. Su viaje al Japón obedece, sobre todo, al deseo de «librar las almas, que ha más de mil quinientos años que están en cautiverio de Lucifer, haciéndose de ellas adorar como Dios en la tierra; pues en el cielo no fue poderoso para ello, y después de echado de él, véngase cuanto puede de muchos y también de los tristes japones» [57]. Javier se pone nervioso al ver que los marinos chinos, conocedores del traidor monzón de aquellos mares, encienden candelas, perfuman el navío con olores de palo de águila, hacen sus postraciones al ídolo y hasta echan suertes sobre la posibilidad de arribar salvos al Japón. «Ved el trabajo que podíamos llevar en esta navegación, estando al parecer del demonio y de sus siervos si habíamos de venir al Japón o no, pues los que regían y mandaban el navío no hacían más que lo que el demonio por sus suertes les decía» [58]. El está convencido de que quienes adoran a los ídolos hallarán muy difícil su salvación. De ahí la urgencia de predicarles el mensaje de salvación. «Muchos cristianos se dejan de hacer en estas partes por no haber personas que en tan pías y santas cosas se ocupen. Muchas veces me mueven pensamientos de ir a los estudios de esas partes, dando voces, como hombre que tiene perdido el juicio, y principalmente a la Universidad de París, diciendo en Sorbona... ¡cuántas ánimas dejan de ir a la gloria y van al infierno por la negligencia de ellos!» [59]

Si los ídolos constituyen la sede del demonio y su único objeto es apartar a los hombres de la salvación, impidiendo así la implantación del cristianismo, una de las tareas principales del misionero habrá de consistir en su eliminación como instrumentos de perdición de las almas. Por eso Javier, consciente o inconsciente de lo que desde hacía unos veinte años se practicaba en el Nuevo Mundo, tomará sobre sí aquella tarea. Los textos son conocidos y basta citar algunos de ellos. Los muchachos que ha convertido a la fe «muestran mucho ardor por nuestra ley», aborrecen las idolatrías, se pelean con los gentiles y hasta «reprenden a sus padres y madres cuando los ven idolatrar, y los acusan, de manera que me lo vienen a decir». Luego, «cuando me dan aviso de algunas idolatrías que se hacen fuera de los lugares, junto todos los muchachos del lugar y voy con ellos a donde hicieron los ídolos, y son más las deshonras que el diablo recibe de los muchachos que llevo que son las honras

56 Ibid., p.120.

57 Ibid., p.348.

58 Ibid., p.365.

59 Ibid., p.115-116.

que sus padres y parientes les dan al tiempo que los hacen y adoran. Porque toman los ídolos los niños y los hacen tan menudos como la ceniza, y después escupen sobre ellos y con los pies los pisan, y después otras cosas que, aunque no parece bien nombrarlas por sus nombres, es honra de los muchachos hacerlas a quien tiene tanto atrevimiento de hacerse adorar de sus padres» [60].

Algunos autores se han visto tentados de atribuir esta actitud del santo a placer iconoclasta. Nada más lejos de la verdad. Era fruto de un amor ardentísimo a Dios y a las almas, cuya salvación busca. Aunque, para la mentalidad moderna, se trate de un celo menos bien orientado. Javier era hijo de una época y de una nación llena de fe y hay que evitar juzgarlo según las categorías de un mundo secularizado para el que la religión se ha tornado en problema estrictamente personal que no atañe a los demás. Un autor y diplomático hindú, admirador y crítico a la vez del apóstol de las Indias, K. M. Panikkar, nos explica las raíces de aquella actitud. «Javier, dice, fue una de las figuras heroicas de la actividad cristiana en el Oriente. Supera a todos cuantos le siguieron por su amor a los pobres y los abandonados, por la energía de su espíritu y por su valentía frente a los peligros» [61]. ¿De dónde procedía, entonces, aquella intolerancia suya frente a las religiones de la India? De «la fe ciega que tenía en su misión», de «su dogmatismo», que era, a su vez, fruto de su creencia en la unicidad del cristianismo que predicaba. Por eso, y a pesar de su tendencia a «ver al demonio en todas partes», Javier «estaba lleno de un espíritu de humildad y de caridad» que han sido fuente de inspiración a los misioneros cristianos que han trabajado en Asia [62]. Creo que, en el fondo, Panikkar acierta. Sólo hombres convencidos de esa unicidad—y del daño que las religiones paganas pueden acarrear a sus hermanos—son capaces de suscitar reacciones como las suyas.

En la práctica, Javier mostró mayor comprensión de lo que

60 Ibid., p.114. El santo hallaba «suma consolación» y le hacía «no sentir los trabajos corporales» ver que los gentiles quedaban vencidos (ibid., p.419).

61 K. M. PANIKKAR, *Asia and Western Dominance* (Nueva York 1959) p.283.

62 Ibid., p.283. Henri Bernard-Maître añade que el prestigio de Javier entre los intelectuales japoneses está ciertamente en alza, y que entre los chinos «hay muchos que piensan lo mismo». La raíz de la admiración está en la entrega total a una causa espiritual y en la dedicación completa a buscar el bienestar de nuestros semejantes. Las demás deficiencias son perdonables (BERNARD-MAÎTRE, *Saint François Xavier et la rencontre des religions* [Paris 1960] p.36).



los incidentes narrados pudieran hacer pensar. Como quedó indicado, al llegar al Japón, el misionero cayó en la cuenta de la fuerza que el budismo-mahayana tenía entre sus habitantes, y, en un esfuerzo de adaptación, empezó a introducir ciertas modificaciones. Su primer conato fue el de adoptar el vocablo *Dainichi*, tomado del budismo, para designar a Dios. Pero el cambio resultó desastroso: los japoneses entendían por aquel nombre un ser muy distinto del Dios de la Biblia. Su reacción —desafortunada, pero lógica—fue dar marcha atrás y *japonizar* el nombre portugués *Deus*, que para los nipones no decía nada y que, precisamente por la autoridad del santo, se convirtió en los cincuenta años siguientes en manzana de discordia entre los misioneros de diversas tendencias [63]. En la evaluación de las poblaciones no cristianas de la India y del Japón tuvo antinomias que el santo no supo probablemente resolver. Si, por una parte, pide a sus hermanos de Europa que rueguen por aquellas gentes que «carecen de inclinación de escuchar la voz de Dios y de la salvación», y aun el japonés le parece a veces «pueblo de idólatras y de enemigos de Cristo, y adversarios del Dios que creó cielos y tierra», es para alabarlo en otras partes por sus excelentes disposiciones para la conversión o para derretirse en efluvios sobre aquella gente, «la mejor que hasta agora está descubierta», que «huelgan mucho de oír las cosas de Dios», etc. Algo parecido podría decirse sobre su enfoque de la salvación de los paganos. Indudablemente, Javier tendía a ser severo sobre sus posibilidades de salvación. Frases como las dirigidas a Francisco Henriques: «porque, si bien miráis, hallaréis que pocos van de la India al paraíso, así blancos como negros, sino los que mueren en estado de inocencia, como son los que mueren de catorce años para abajo» [64], o las tomadas de su famosa oración por la conversión de los gentiles: «Mira, Señor, cómo en oprobio tuyo se llenan de ellas (almas) los infiernos» [65], deben entenderse como expresiones espontáneas de un hombre que estaba persuadido de la necesidad de la fe ( ¿expresa?) en Cristo

63 El problema ha sido tratado por Schurhammer en *Die Disputationen des P. Cosme de Torres, S. I., mit den Buddhisten in Yamaguchi* (Tokyo 1929) p.80-82.

64 ZUBILLAGA, o.c., p.273.

65 Ibid., p.271. En cierta literatura misional del posconcilio se ha abusado un poco, sacándolas de su contexto, del valor teológico de estas expresiones en la totalidad del programa misionero de Javier. La concepción era común entre los predicadores de la época.

para la salvación y no veía el modo en que muchas de las gentes que había conocido llegarían a la misma. Por lo demás, eran comunes a teólogos y predicadores de la época. Pero tampoco conviene desorbitarlas. Un contacto mayor con civilizaciones y religiones más desarrolladas habría contribuido a moderar sus opiniones. Dio ya en Yamaguchi, Japón, pruebas de ello:

> «Estos de Amanguche, escribe el 29 de enero de 1552, antes que se bautizasen, tuvieron una grande duda contra la suma bondad de Dios, diciendo que no era misericordioso, pues no se manifestara a ellos primero que nosotros fuéramos allí, si era verdad (como nosotros decíamos) que los que no adoraban a Dios todos iban al infierno, que Dios no tuvo piedad de sus antepasados, pues los dejó ir al infierno sin darles conocimiento de sí... Dímosle nosotros razón por donde les probábamos que la ley de Dios era la primera de todas..., que antes de que las leyes de la China viniesen a Japón, los japoneses sabían que matar, hurtar, levantar falso testimonio y obrar contra los otros diez mandamientos era mal, y tenían remordimientos de conciencia..., porque apartarse del mal y hacer bien estaba escrito en el corazón de los hombres. Y así los mandamientos de Dios los sabían las gentes sin que otro ninguno se lo enseñara, sino el Criador de todas las gentes... Cuadróles tanto esta razón a todos, que quedaron muy satisfechos. Sacarlos de esta duda fue grande ayuda para que todos se hicieran cristianos» [66].

Años después, Ricci daría una respuesta parecida a los letrados chinos. Por consiguiente, aun sin pretender con Bernard que, «en materias de adaptación, Javier hizo en el Asia el papel de Sahagún en Iberoamérica», podemos al menos afirmar, con D. Grasso, que el santo, «aun sin ser teólogo profesional, permaneció en este punto dentro del marco tradicional de las enseñanzas de la Iglesia, pudiendo responder a los intelectuales de su tiempo que, pasando por encima de los límites del espacio y del tiempo, Dios hace accesible la salvación a los hombres de buena voluntad» [67].

[66] Ibid., p.410. El problema ha sido estudiado con mayor detención por A. Arbeloa *(Francisco Javier en el diálogo teológico sobre la justificación de los infieles:* Revista Española de Teología [1961] 167-194).

[67] Bernard-Maître, o.c., p.36; Domenico Grasso, *Il pensiero di San Francesco Saverio sulla salvezza dei pagani:* Studia Missionalia (1953) 122-123.



## La posición de los misioneros de las órdenes mendicantes

La metodología misionera iniciada por Javier, con su enfoque más bien severo sobre las religiones no cristianas, tuvo seguidores entre los misioneros de las órdenes mendicantes que, a partir del siglo XVI, trabajaron en China. Diversos factores, además del indudable influjo del santo, contribuyeron a ello.

Los franciscanos, agustinos y dominicos, en su gran parte españoles y llegados después de una estancia más o menos larga en el Nuevo Mundo y en Filipinas, preferían como principio no apartarse de unas normas que en aquellas regiones estaban produciendo excelentes resultados de conversiones. Las alusiones a este hecho en su correspondencia epistolar son frecuentísimas. Lo que extraña es—y se lo repitieron con frecuencia sus adversarios—cómo aquellos religiosos no caían en la cuenta de que las circunstancias de China (imperio potentísimo, independiente y orgulloso de su cultura y de su impacto por toda Asia) eran totalmente distintas de las de América. Fue un espejismo que les cegó, incluso cuando, en el siglo XVIII, la Iglesia de China, por culpa en gran parte de las disensiones entre los misioneros, no era ya sino un montón de ruinas.

El trabajo de las órdenes mendicantes en China se había limitado desde sus comienzos a la predicación y a la pastoral entre los estratos más pobres de su sociedad. Conocían, es verdad, la existencia de letrados, hombres «entendidos que hacen y componen libros con muy buen método, discurso y estilo», pero a quienes «la ambición de sus pretensiones y la sensualidad y la codicia les impiden el camino de su salvación». «De esta gente, decían, ninguno ha venido por nuestro medio a la fe» [68]. Sus conversos previsibles y de hecho eran «labradores, soldados, rústicos, pobres y embarazados», «de la gente más vulgar y pobre, sin que haya hombre de algún caudal en ellos, tan míseros

[68] Las fuentes para la misión franciscana de este período han sido editadas críticamente por A. van den Wyngaert *(Sinica Franciscana,* Quaracchi, Firenze, 1933-54). Los volúmenes que nos interesan son el II, III, IV y V. Para las misiones dominicanas, conservan todavía su valor los *Tratados históricos, políticos, ethicos y religiosos de la monarchia de China,* de D. F. Navarrete (Madrid 1676), complementados por J. M. González *(Misiones Dominicanas en China,* Madrid 1952). Los trabajos de los agustinos en China han sido objeto de estudio por parte de B. Martínez (Madrid 1918). Las obras de A. Launay contienen importantísimo material para las Misiones Extranjeras de París, sobre todo su *Histoire générale de la société des Missions Étrangères* (Paris 1894).

como los indios, y ningún hombre, ni letrado a su modo ni de caudal alguno se ha movido... hasta ahora a recibir nuestra santa fe» [69]. Este hecho, hasta cierto punto consolador, porque les confirmaba la versión evangélica del *pauperes evangelizantur*, tenía el gran inconveniente de que la religión de los convertidos, en vez de mostrar algunas de las características de los cultos más organizados (que, como vimos, fueron los únicos considerados como válidos por los Padres de la Iglesia cuando se trataba de analizar los elementos aprovechables de las mismas), aparecieran a los misioneros como un amasijo de supersticiones budístico-taoístas en las que había muy poco que fuera asimilable por el cristianismo. Quizá un estudio en profundidad de las tres grandes religiones nacionales habría cambiado sus criterios. Pero no se pusieron a ello.

Así como los jesuitas juzgaban indispensable algún género de pre-evangelización, los mendicantes estaban convencidos de que su único modo de actuar era la predicación directa del kerygma evangélico. Aquí se tocaba ya un principio básico de metodología misionera. Los franciscanos, más todavía que los dominicos, lo habían ensayado incluso con los musulmanes y no veían razón para cambiar aquel *método paulino* por el inventado por los jesuitas, cuya experiencia misionera era todavía limitadísima.

La pauta había sido marcada por el padre Pedro de Alfaro y sus cinco compañeros en 1579.

> «Puesta su confianza en Dios... llevando en alto a Jesucristo, nuestro Señor crucificado, en un lienzo pintado, le fueron predicando a la gente de aquel reino y provincia de Cantón, que era muchísima la gente que venía a ver a Jesucristo, nuestro Señor crucificado y a la procesión de religiosos que nunca habían visto, porque fueron los primeros de todas las religiones que entraron en China a predicar a Jesucristo, y viéndoles tan pobres, humildes, descalzos y penitentes, se compungían y edificaban. Y así, con estas armas y vista de Jesucristo crucificado, se humilló y venció aquel *jairnaco*, el demonio y sus secuaces, y con estas piedras se empezó el edificio espiritual de China, pues les daban casa y los albergaban a los religiosos y los soberbios mandarines se admiraban y amansaban» [70].

69 *Sinica Franciscana* II p.468-469. El testimonio es del padre Antonio de Santa María Caballero, uno de los pioneros de la misión. Tampoco tenían «mercaderes, contratantes y oficiales mecánicos» que, decía, «sólo se cuidan de este siglo» (ibid., p.470).

70 Ibid., II p.229.



Esto, naturalmente, producía reacciones contra los misioneros y daba lugar a pancartas, juicios ante los tribunales y expulsiones del territorio nacional. Pero eran cosas que a ellos no les amilanaban. Cuenta Escalona que, en una de aquellas ocasiones, dominicos y franciscanos decidieron *unanimiter* salir a la calle «a predicar contra aquellos carteles y rompellos, y por las calles públicas ir dando a conocer a Jesucristo, nuestro bien crucificado». Luego se volvieron a los conventos, se prepararon con ayunos y penitencias, echaron suertes sobre quiénes tenían que retornar a una demostración que podía acabar con sus vidas. Era, dice, un espectáculo que merecía la pena «por lo que se le podía pegar de martirio». Lo hacían, no por ostentación vana, sino porque aquellos anhelos martiriales formaban parte de una tradición cristiana y porque estaban convencidos de que la sangre de los mártires redundaría en semilla de cristianos [71].

A estos elementos se añadían otros de carácter más doméstico. A las órdenes les gustó poco que la Compañía de Jesús, sin experiencia en el campo misional, se arrogara a sí misma el monopolio de la labor apostólica en China. La tensión creció cuando los mendicantes se enteraron de los privilegios de exclusividad que los jesuitas habían obtenido de la Santa Sede y, viendo sus intentos fallidos por concesiones semejantes que los mendicantes no tardaron en recabar, los hijos de San Ignacio se servían de su influjo ante las autoridades civiles de China para mantenerlos alejados de aquel campo de evangelización. Como se preguntaba dolorido en 1668 el franciscano Buenaventura Ibáñez:

> «¿Qué razones hay para que los Padres de la Compañía impidan con tanto ardor la entrada de los ministros de las otras órdenes en naciones paganas en que ellos están instalados y a los que ya han entrado les prohíban enseñar a sus neófitos o, en su ausencia, administrarles los sacramentos?... Parece como si los dichos Padres prefirieran que sus neófitos carezcan de ministros y se mueran sin sacramentos, antes de permitir que los administren otros misioneros. Esto no es celo ni buscar la mayor gloria de Dios, sino querer, movidos de falso celo, buscar su propio provecho. Hablo de lo que aparece al exterior, *cum homo non iudicet de occultis*» [72].

71 Ibid., II p.263. Las frases son parte de la interesantísima *Relación del Viaje al Reino de la Gran China* (ibid., p.224-314).

72 Ibid., III p.89-90. Las quejas ocurren con mucha frecuencia: II p.374.391.407.413.415-417; III p.5.29.73.85.102.116-117.119-120.384-385.398.408-409; V p.259.269.271.370.490-491, etc.

La acusación era unilateral, pero contenía su fondo de verdad. E indicaba, a los ojos de los mendicantes, la metodología misionera «errónea» de los jesuitas en China. Habían elegido, volvía a decirles Ibáñez, «media pure humana, illis directe contraria quibus Apostoli usi sunt, tanquam a Christo Domino nostro commendatis et post ipsos quotquot assumpti sunt ad regnum Dei evangelizandum, exceptis his patribus societatis» [73]. Era una queja en la que coincidían prácticamente todos los mendicantes y a la que se unirían pronto los vicarios apostólicos.

En esta tesitura anímica no es posible pedir a los mendicantes actitudes de comprensión y simpatía hacia las religiones no cristianas del Celeste Imperio. Podían alabar a Confucio como a «hombre de muchas virtudes morales y ciencia» (Escalona), pero mantenían que los jesuitas se habían equivocado al atribuir al Dios supremo (Shang T'i) los atributos del Dios verdadero [74]. Tampoco daban fe a la religiosidad de los letrados, que constituían el grupo preferentemente cultivado por sus adversarios, ni por la moralidad externa de que hacían gala, «porque los vicios con capa de santidad y letras son uno de los estados más desahuciados del mundo..., tienen un blanco de castidad aparente, un azul de celo mentiroso, un colorado de amor engañoso, y un amarillo de penitencia falsa» [75]. Su opinión de los bonzos era casi peor [76]. En consecuencia, su metodología misionera incluiría las siguientes características: la predicación directa del kerygma evangélico, los ataques a la idolatría en todas sus formas y una oposición sistemática al culto de los antepasados y a los honores a Confucio. Ejemplo de lo primero nos lo da el padre Escalona en esta página antológica:

> «Habiéndome preparado a dar la vida por este Señor..., después de celebrado el incruento sacrificio de la misa, llenas las mangas del vestido chínico de los papeles impresos y libros, tomé mi Cristo crucificado y fuime por las audiencias y plazas de aquella grande ciudad; y, puesto en alto, levantando el santo crucifijo, a grandes voces dije a todos que mirasen y conociesen la imagen del verdadero Dios y hombre, salvador del mundo; y que todos sus ídolos eran falsos, y sus sectas, que por ellas les llevaba engañados el demonio al infierno; que si querían escapar de allí e ir al cielo, que creyesen en un solo Dios que es todopoderoso y guardasen su ley, que es inmaculada y santa y convierte las almas» [77].

73 Ibid., II p.90.
74 Ibid., II p.54.
75 Ibid., II p.238.
76 Ibid., II p.447. «Todos los bonzos de los ídolos, dice Antonio de Santa María, cuanto laboran y hacen, que son varias hipocresías, y cuanto enseñan en propagación de sus varias sectas, que son máquina de quimeras y disparates contrarios aun a la clara luz y razón natural, todo tira a sacar limosna y hacer dinero».



En público, los mendicantes no se atrevieron a atacar demasiado el culto a Confucio o a los antepasados. Pero ambos temas ocuparon larguísimo espacio en la correspondencia y en los memoriales que enviaron a Roma. En cambio, los ataques a los ídolos formaban parte integrante de su predicación. El concepto que tenían de ellos distaba poco del mencionado ya en el caso de Javier. Eran falsos. Sus divinidades nada tenían que ver con el verdadero Dios. Constituían el más fuerte elemento para llevar a las almas a la condenación. Personificaban al demonio y a sus huestes [78]. Ocurren también algunos casos de ataques semipúblicos a los ídolos, y el padre Martín Ignacio de Loyola, franciscano, cuenta, como oído a un padre, que «sin temor se fue para el chino principal (que estaba haciendo oración) y le comenzó a reprender y escupir al ídolo..., sin que le fuese (al padre) hecho mal ninguno o por tenerle por hombre loco o, lo que es más creíble, por haber Dios obrado con su siervo y pagarle por el servicio que le había hecho» [79]. Pero debió de tratarse de excepciones. En el Celeste Imperio los misioneros no sólo no contaban con apoyo oficial para lanzarse a tales excesos, sino que su mero intento habría acarreado su persecución y expulsión del país. Pero no era porque les faltasen deseos de acabar con los ídolos.

Tenemos, pues, aquí la actitud de la mayoría de los misioneros del Oriente (el caso de la India era idéntico) respecto de las religiones no cristianas. No era de magnanimidad ni de apertura, en parte por falta de contacto con lo mejor que tenía

77 Ibid., II p.293. En las páginas siguientes se contiene lo que pudiéramos llamar el meollo doctrinal dogmático de la preparación misionera franciscana, junto con la reacción de los oyentes a su exposición. Es toda una lección kerygmática misionera.
78 Ibid., II p.198.246.
79 Ibid., II p.208-209. El franciscano era pariente del fundador de la Compañía de Jesús.

que ofrecer la espiritualidad asiática, pero en parte también por los criterios teológicos por los que se encauzaba la actividad apostólica de los misioneros.

**Los métodos de adaptación**

Sin embargo, para aquellas fechas existía también lo que se llamó una «minoría ilustrada» de misioneros (Valignano, Ricci, De Nobili, Trigault, Martini, Couplet, Verbiest, Intorcetta, Aleni, Gaubil y otros) que, además de no aprobar aquellos ataques contra las religiones paganas y «contestar» la validez de las conversiones logradas por métodos de predicación directa del Evangelio, intentaban la cristianización del Asia por una «adaptación misionera» peculiar. Es el método que se denominó de los «jesuitas de China». Se trataba de un enfoque nuevo y antiguo a la vez, basado en la conducta de San Pablo ante el Areópago y en la de San Gregorio el Grande con los misioneros de Inglaterra. «Pedagógicamente, los misioneros intentaban establecer un lazo de unión con la situación existente, sobre todo con la literatura de los países asiáticos, en vez de empezar con la exposición completa de la doctrina cristiana» [80]. El método, ensayado temporalmente y de modo solitario en la India, fue empleado casi a escala nacional durante ciento cincuenta años en China. Fijaremos —después de un breve paréntesis—nuestra atención en esta última.

La Iglesia de la India, que casi en bloque seguía las huellas de Javier, conoció durante un breve período el heroico experimento de un joven jesuita italiano, Roberto de Nobili (1577-1656), que criticaba el vocabulario peligroso y las costumbres europeizantes empleados por los demás misioneros

80 P. D'ELIA, *Fonti Ricciane*, 3 vols. (Roma 1942-49). La nueva edición ha sustituido con creces a la *Opere storiche*, de TACCHI VENTURI. Tratan de varios aspectos del tema H. Bernard-Maître *(Aux portes de la Chine*, Tientsin 1933) y *Le père Matthieu Ricci et la société chinoise de son temps* (ibid., 1937), Rowbotham, A. H. *(Missionary and Mandarin, The Jesuits at the Court of China*, Berkeley 1942); Schütte, J. F. *(Valignanos Missionsgrundsätze für Japan*, Roma 1951-1598); H. Cordier *(Histoire générale de la Chine*, 4 vols., Paris 1920-24), K. S. Latourette *(A History of Christian Missions in China*, Londres 1929), A. Pfister *(Notices biographiques et bibliographiques sur les Jésuites de l'ancienne mission de Chine* [Shanghai 1932] 2 vols.), J. Schmidlin *(History of Catholic Missions*, Techny 1936), George H. Dunne *(Generation of Giants. The Story of the Jesuits in China*, Notre Dame 1962).



y rechazados radicalmente por las castas altas de la sociedad hindú. Con el fin de llevar a cabo aquella revolución silenciosa, De Nobili se inició en los secretos del hinduismo y adoptó un género de vida peculiar, semejante al de los grandes penitentes *(sanyasis)* de aquella religión. Vestido como éstos, servido por gentes de casta inferior y siguiendo estrictamente la dieta de los brahmanes, se retiró del mundo, dedicándose a la oración y al estudio de los libros sagrados y sin dignarse recibir sino a personas de casta alta. La decisión levantó entre los misioneros olas de protestas, pero, gracias al influjo que su tío, San Roberto Belarmino, tenía en la curia romana, Gregorio XV permitió la continuación del experimento hasta que se tomase alguna decisión. Teológicamente, sus modelos eran los Padres de la antigua Iglesia y la aplicación de su teoría de la «condescendencia». De ese modo logró cierto número de conversiones y las firmas de más de 200 *sanyasis*, que juzgaban compatibles con el cristianismo las prácticas y ritos que él tomaba del hinduismo. Pero la controversia no hizo sino aumentar, mezclada con problemas que nada tenían que ver con su experimento, hasta que, en la imposibilidad de ganar aquella guerra solitaria, De Nobili decidió abandonar su vida eremítica y trabajar, al lado de los demás misioneros, en el sur de la India [81].

Casi al mismo tiempo empezaba en China—conceptuada ya como nación clave para la conversión de Asia—otra controversia parecida. El padre Alessandro Valignano, superior regional de la Orden, había determinado encomendar su evangelización a misioneros no portugueses, primero al padre Ruggieri, y luego al padre Mateo Ricci, verdadero fundador de aquella misión. Los motivos de aquella determinación eran varios. China era una misión muy difícil y necesitaba hombres especialmente preparados y de una flexibilidad de carácter poco común entre los jesuitas portugueses. En el fondo, había también un cierto espíritu de revancha contra el Padroado

81 El mejor estudio sobre De Nobili continúa siendo el de DAHMEN, *Un jésuite brahme. Robert de Nobili, S. J.* (Bruges 1925). K. M. Panikkar (o.c., p.280-281) alaba su espíritu de adaptación, le concede «a fair mastery of Sanskrit» y el haber intentado defender las doctrinas cristianas «empleando las categorías de los *Upanishads*». Afirma también que, después de su supuesta llamada a Roma, «intolerance of things Indian became henceforth the characteristic feature of missionary zeal in India».

portugués, que, para permitirles trabajar en el Extremo Oriente, les hacía pasar por diversas «humillaciones», empezando por la necesidad de embarcar en navíos lusitanos. Su política consistió, pues, en montar en China una misión no portuguesa, alcanzando para ella de sus poderosos amigos de la curia romana las dispensas necesarias y excluyendo a todas aquellas familias misioneras que, de una u otra manera, pudiesen hacer sombra a sus planes. Hemos citado anteriormente lo que los miembros de las órdenes monásticas pensaban sobre el particular. Si los vicarios apostólicos y la Sociedad de Misiones Extranjeras de París no entraron a favor del nuevo estilo misional, fue por interponerse entre ellos y los jesuitas otros problemas más serios, empezando por el del jansenismo [82].

A las inmediatas, el factor más importante fue el campo mismo de la misión. «China—escribía Ruggieri—es como una planta tierna que puede caer por el soplo del viento; de ahí la necesidad de cuidarla con suavidad y delicadeza, dándole jardineros que la cultiven y no la destruyan» [83]. «Este país —añadía Ricci—es muy distinto de los demás, en cuanto que los chinos son gentes muy inteligentes, dados a las letras y no a la guerra, individuos de mucho talento y escépticos en grado sumo sobre sus propias religiones y supersticiones; a mi parecer, va a resultar muy difícil convertir a multitudes en poco tiempo» [84]. Esto requería una estrategia especial, y no hay duda de que, en teoría al menos, un grupo homogéneo de misioneros la podría llevar a cabo mejor que muchos individuos procedentes de diversos ambientes y distintas mentalidades. El primer requisito consistía en obtener de las autoridades políticas libertad para predicar el Evangelio. Cualquier persecución, como la que ya se echaba encima en el Japón, podría arruinar sus planes. Tampoco se podía pensar en expediciones armadas. En cambio, el camino podría consistir en presentarse como occidentales, admiradores de su cultura y de su religión, pero preparados al mismo tiempo a hacerles partícipes de lo que, en ambos campos, Europa podía ofrecerles para enriquecer su acervo. Es la conclusión a que había llegado Ricci mientras en Macao aprendía el idioma chino y estudiaba sus libros sagrados:

> «De todas las naciones del mundo no conozco ninguna que en sus comienzos tuviera tan pocos errores religiosos como China. Leo en sus libros que adoraron siempre a un ser supremo, al que llamaban *Shang T'i* o *T'ien Chu (Señor de lo alto* o *Cielo)*, convencidos como estaban de que los cielos y la tierra estaban animados y formaban un solo ser, cuya alma era Shang T'i. La gran fuerza motora de sus gentes ha sido siempre el seguimiento de la conciencia, que dicen haberla recibido del cielo. Adoraban también a los espíritus protectores de las montañas, de los ríos y de los cuatro ángulos de la tierra. Los chinos nunca atribuyeron al cielo y a los espíritus, sus ministros, las monstruosidades que los romanos, griegos, egipcios y otros pueblos atribuyeron a sus divinidades, lo que nos permite pensar que, por la bondad infinita de Dios, los antiguos chinos alcanzaron su salvación con la ayuda que Dios da de ordinario a aquellos que hacen lo que está de su parte... Pero, ya que la naturaleza humana, a no ser que esté ayudada por la gracia de Dios, tiende siempre hacia abajo, este pobre pueblo apagó poco a poco la luz que antes le guiaba para caer en el libertinaje actual, en el que no hay ley ni escrúpulos, hasta el punto de que, aun entre quienes evitan la idolatría, haya pocos que no caigan en el ateísmo» [85].

Era todo un programa de acción, y los jesuitas, guiados por el principio ignaciano de que quien educa a los dirigentes, educa también a las masas, se dedicarían con ahínco al menester. Los misioneros empezaron por excluir de sus planes al budismo, que, en China sobre todo, aparecía demasiado embebido en supersticiones. Ricci tampoco se hacía ilusiones sobre el confucianismo, ya que empezaba a dudar de si Confucio era un agnóstico. Bastaba también tratar un poco con la clase de los mandarines para concluir el escepticismo religioso de la mayoría de ellos. Entonces el fundador de la

82 D'Elia, Costantini, Dunne y Henri Bernard parecen no advertir suficientemente estas interferencias de tipo más doméstico y menos espiritual. No hay por qué desconocerlas si los hechos se imponen, aun cuando se esté a favor de la metodología misionera ricciana.

83 Tacchi-Venturi, *Opere Storiche* II p.422.

84 Ibid., p.433. El frío raciocinio de Ricci contrastaba con el optimismo de muchos de los mendicantes y llevaba consigo el rechazo de hacer intervenir fuerzas militares del Occidente para acelerar aquel proceso. La alusión a Filipinas era obvia. Tanto el jesuita Alfonso Sánchez como el dominico Domingo de Salazar, obispo de Manila, hablaban por aquellas fechas a Felipe II sobre las grandes ventajas de una expedición armada contra China. Cf. F. J. Montalbán, *El patronato español y la conquista de Filipinas* (Burgos 1930) p.105, y H. Bernard, *Aux portes de la Chine* p.186.

85 D'Elia, o.c., I p.108-110.

misión inventó lo que para unos es todavía «la gran trampa jesuítica» y para otros constituyó «el toque genial de los jesuitas». En su estudio de los clásicos chinos, Ricci había creído distinguir dos períodos: uno, el original, puro, monoteísta, con una clara adoración del Señor de lo alto; y otro posterior, en el que, por influjo sobre todo del filósofo Chu Hsi (s.XIV), el confucianismo primigenio recibió una interpretación materialista, que era la que dominaba a la llegada de los europeos. La tarea de los misioneros habría, pues, de ser doble: remontarse a las creencias primitivas de los chinos y, a su vista, «purgar» al confucianismo contemporáneo de las adherencias de que había sido objeto [86].

Tal fue la gigantesca—y casi quijotesca—labor que se impusieron aquellos hombres en una época en que se carecía de medios científicos (por ejemplo, la filología y el estudio comparado de las religiones) que habrían sido necesarios para conseguir aquel fin. Al mismo tiempo, los jesuitas querían evitar el doble escollo que se ofrece a quienes se sumergen en ese tipo de trabajos: la apariencia de cualquier relativismo religioso que pusiera en duda la unicidad del cristianismo como medio de salvación y la aprobación de prácticas idolátricas que los misioneros eran los primeros en condenar [87]. Los óbices que iban a encontrar en su camino iban a ser de diverso género. Querían hallar en la religión nacional una noción suficientemente clara del ser supremo que, poco a poco, hiciera posible la aceptación de la palabra revelada. Pero ¿se prestaba el *ser supremo* (el *Cielo*) del confucianismo a tal identificación? Sería una de las principales manzanas de discordia entre los misioneros de diversas órdenes. Era también necesario tomar la moral confuciana como base de la que se partiera para el decálogo del Antiguo Testamento y los consejos de perfección del Evangelio. Ambos intentos suponían la planificación de un rechazo paulatino de todo lo que hubiera de idolátrico en el culto a Confucio y en las ofrendas que se hacían a los antepasados. Fueron puntos en los que Ricci y sus contemporáneos mantuvieron absoluta fidelidad a las exigencias de la ortodoxia cristiana [88]. Otro de los enfoques, que pronto se convertiría en materia de controversia doméstica, se refería a lo que podría llamarse la estrategia de la predicación y de la pastoral misionera. ¿Convenía proponer a los intelectuales chinos el Evangelio completo, sin omitir aquellas verdades que repugnaban a su mentalidad, empezando por la pasión de Cristo o el misterio eucarístico? Y luego, en la práctica de la vida cristiana, ¿por qué no retrasar la imposición de los preceptos positivos de la Iglesia? Las leyes de la Iglesia universal, argüía Valignano, debían promulgarse por un obispo—entonces no existente fuera de Macao—, y sólo en el caso en que hubiera posibilidad de que los asiáticos las observaran. Esto, desde el precepto de la misa dominical hasta los ayunos o las insalivaciones del bautismo [89].

Cae fuera de este lugar la descripción detallada del modo con que Ricci y sus compañeros trataron de alcanzar aquella meta. Las ideas del fundador de la misión eran ortodoxas, y los medios con que las procuró comunicar a los letrados chinos (por medio de sus conocimientos científicos, sus tratados religiosos, su profundización de los clásicos chinos y de su exquisito trato personal) han sido objeto de elogios de amigos y enemigos. Gracias a sus esfuerzos, la misión de China gozó de suficiente libertad para predicar el Evangelio. Ricci consiguió conversiones notables entre los letrados, al-

86 Muchos autores, y Dunne entre los más recientes, compara la actitud de Ricci respecto al confucianismo a la que los Padres de la Iglesia tuvieron frente a la cultura griega (o.c., p.32). Las semejanzas existen. Pero, como vimos en el capítulo anterior, las diferencias son también notables. El jesuita napolitano hacía concesiones que los Padres hubieran dudado en prometer a sus futuros conversos. Era la queja constante de los mendicantes.

87 Ricci fue siempre adverso a la «idolatría china, más terrible con sus tres cabezas que la hidra de Laerneo y que durante miles de años ha ejercido su tiranía sobre tantos millones de almas arrojándolas a las profundidades del infierno». Precisamente «la Compañía de Jesús había sido suscitada para luchar contra ella..., arrancando a aquellas infelices almas de su condenación eterna» (citado por Ch. Couturier en Bulletin du Circle St. Jean Baptiste [1963] 12). Otro de los encarnecidos adversarios de la idolatría china—incluso en la misma corte imperial—fue el famoso padre Adam Schall. Cf. J. DUHR, *Un Jésuite en Chine. Adam Schall* (Bruselas 1936) p.123ss.

88 Ese sería también el caso de *muchos* de los jesuitas que le siguieron, y su superior, el padre Furtado, a finales del siglo XVII, hablaba de los esfuerzos que hacían para que sus cristianos abandonaran tales prácticas. Sólo pedía que se les dejara actuar por etapas «y con suave condescendencia». Cf. F. BRANCATO, *De Sinensium ritibus politicis* (Paris 1700) p.22.

89 Si en materias de preceptos positivos eclesiásticos hubo a veces excesiva demora, la acusación de que los jesuitas no predicaban la pasión de Cristo es totalmente inexacta. La predicó Ricci; en Pekín se hicieron famosos, por la devoción y las lágrimas del orador, los sermones de la pasión predicados por el padre Schall, y de ello dieron más de una vez testimonio los franciscanos que trabajaban en la corte imperial. Sobre el primero de los puntos, cf. DUNNE, o.c., p.270-274.

gunos de los cuales colaboraron valientemente con sus planes y corroboraron con su autoridad las interpretaciones que él daba a muchos de los aspectos de la religión nacional. Uno de sus admiradores modernos resume con estas palabras sus logros:

> «Sea lo que se piense de los esfuerzos de aquellos jesuitas, tenemos que reconocer que llevaron a cabo su tarea con un entusiasmo y un calor de simpatía que es único en las relaciones culturales entre el Este y el Oeste. Sus logros, medidos por el rasero del cristianismo primitivo, figuran entre los mejor conseguidos en la historia de las misiones..., reavivando el verdadero concepto de la misión universal y restaurando a su propio puesto la tradición, casi perdida, de la primitiva Iglesia» [90].

A la muerte de Ricci, los jesuitas de China se hallaban divididos en materia de religiones no cristianas. Los portugueses continuaron atacándolas como en los primeros días. Pero su principal portavoz fue otro italiano, P. Longobardi, que había sido superior de la misión y, después de unos primeros entusiasmos, se convirtió en duro crítico de aquellas religiones y sobre todo de la religiosidad de los letrados. A sus ojos, las doctrinas de Confucio y de sus discípulos eran sospechosas de materialismo y ateísmo; los chinos no reconocían más divinidad que la de un cielo material y casi monístico; en su sistema, el alma no pasaba de ser una materia etérea y sutil, mientras que su idea de la inmortalidad se parecía demasiado a la metempsicosis profesada por los budistas. Más aún, Longobardi había encontrado en China una nación que, siendo perfectamente materialista y casi atea, podía gloriarse todavía de gozar de enorme prosperidad y de una paz envidiada por sus vecinos de Asia. En la práctica, según él, se debía prohibir el culto a Confucio y a los antepasados como incompatible con los principios del cristianismo, e insistir—aunque fuera arriesgando otras ventajas—en la necesidad de la predicación del Evangelio todo entero para su salvación [91].

[90] DUNNE, o.c., p.369-370. Sobre la posibilidad de salvación de muchos de los chinos que, sin recibir el mensaje evangélico, habían procedido según los dictados de su conciencia, Ricci decía: «Uno puede esperar, por la misericordia de Dios, que muchos de los antiguos chinos hallaron su salvación en la ley natural gracias a aquella ayuda especial que, como enseñan los teólogos, Dios no niega a quienes hacen cuanto pueden según las luces de su conciencia. Que ellos procuraron obrar así nos lo dice su historia de más de cuatro mil años, y que es realmente el testimonio de las buenas acciones que llevaron a cabo por su patria y por el bien común». Cita de L. J. GALLAGHER, *The China that Was* (New York 1942) p.164.

[91] NICOLAS LONGOBARDI, *Traité sur quelques points de la religion des Chinois* (Paris 1701). No era el único que mantenía aquella posición: De Ursis, Costanzo, Cattaneo, Sambiasi y otros sostenían puntos de vista similares.



## El figurismo chino jesuítico

Con todo, estos «adversarios» empezaron pronto a ser minoría, principalmente con el arribo y el establecimiento en la corte de Pekín de la famosa *misión jesuita francesa*, integrada por científicos de diversas nacionalidades y financiada por Luis XIV. Fueron los miembros de aquella «misión», independizados cada vez más del resto de los jesuitas de China y, en la práctica, también de sus propios superiores, los que iniciaron en el tema que tratamos una nueva fase conocida en la historia de las religiones comparadas como «figurismo chino jesuítico», y que un experto francés, V. Pinot, describe con estas palabras:

> «Cuando ciertos jesuitas de China quisieron dar un significado simbólico a los antiguos libros de China con el fin de descubrir en ellos, no su sentido histórico y obvio, sino los profundos misterios del cristianismo, lo hicieron mostrando que aquellos textos podían tener dos significados: uno *externo* (aparente), que los nativos interpretaban de manera defectuosa, por ignorar la religión de Cristo; y otro *interno* y religioso, que sólo los misioneros eran capaces de descifrar, porque tenían la clave del misterio, las Sagradas Escrituras. Su objetivo fue, por consiguiente, despojar a los antiguos monumentos del Imperio de sus símbolos y figuras, hasta dar con su sentido profundo y verdadero. Para ellos, lo importante no era ya probar que los antiguos chinos creían en Dios..., sino descubrir en aquellos textos un cristianismo preformado y casi anunciado» [92].

Los orígenes del *figurismo* chino pueden colocarse alrededor de 1650, cuando el padre Martini, delegado de la misión para Europa, publicó en Munich su *Historiae Decas Prima*, donde se menciona que los antiguos chinos, además de ser monoteístas, hablaban del diluvio universal, tenían fe clara en la eternidad de los castigos y de los premios, etc. [93] Algunos años

[92] V. PINOT, *La Chine et la formation de l'esprit philosophique de la France* I (Paris 1932) p.347-8. Las biografías de los principales participantes en la controversia pueden verse en PFISTER, o.c. De particular interés son las actividades de Aleni, Martini, Le Comte, Cibot, etc.

[93] Otra de sus obras tenía por título *Brevis relatio de numero et qualitate Christianorum apud Sinas* (Roma 1654). Su adversario fue el dominico Juan B. Morales. Martini halló en la Ciudad Eterna amigos que defendieran su causa, obteniendo del Papa la aprobación de las ceremonias chinas permi-

después llegaba a Europa el belga Philippe Couplet con el fin de reclutar misioneros no ibéricos para China y obtener permiso para la traducción de la Biblia y del misal al chino. Entonces publicó su obra *Confucius, Sinarum Philosophus* (Paris 1687), en la que él y sus compañeros, Intorcetta, Hendrich y Rougemont, vindicaban a los ojos de los europeos la «apologética constructiva» empleada por los jesuitas de China y duramente criticada por sus adversarios en la misión. En la obra de Couplet se nota una obsesión por liberar a los chinos de todo rastro de idolatría y superstición, con expresiones —en éste como en otros puntos—que Ricci nunca hubiera suscrito [94]. La cosa se puso peor cuando en 1692 volvió de China el padre Le Comte para dirigir la conocida colección de correspondencia misionera *Nouveaux Mémoires de Chine* (1696ss), al mismo tiempo que trataba de influir en la corte como confesor de la duquesa de Bourgogne. En aquellos escritos las alabanzas a la pureza de la religión de los chinos eran interminables: «los chinos han conocido durante dos mil años al verdadero Dios, adorándolo de manera que puede servir de ejemplo a los mismos cristianos»; «gloria es de los chinos haber ofrecido a Dios sacrificios en el templo más antiguo del mundo»; «mientras que Europa y el resto del mundo han vivido en el error y en la corrupción, China ha practicado la moral más pura»; «en la distribución de favores divinos, China ha sido el más agraciado de todos los pueblos»; «la modestia y humildad de Confucio nos inclinan a considerarlo, no como a un filósofo guiado por la razón, sino como a hombre inspirado por Dios para la reforma de parte del mundo»; «China ha tenido fe, caridad, culto interno y externo, milagros y la más pura caridad, señales todas de la más pura de las religiones» [95].

tidas por los jesuitas en China, las mismas que—tal como las había descrito Morales—poco antes habían sido condenadas por la Santa Sede. Los documentos correspondientes pueden verse en *Collectanea S. Congregationis de Propaganda Fide* I (Roma 1897) p.653ss.

94 Couplet afirmaba taxativamente expresiones que Ricci había dejado en forma dubitativa. V. Pinot (o.c., p.300) y W. Merkel *(Leibnitz und China,* Hamburgo 1929) han recogido algunos de los textos muy exagerados, si no heterodoxos. La intención del misionero no podía ser más digna de alabanza: el ejemplo de los Padres de la Iglesia, que emplearon textos de poetas, predicciones de sibilas, etc., para sus fines apologéticos (ibid., p.169).

95 Las citas, tomadas al azar, están entresacadas del segundo volumen (p.133.134.141.146). Naturalmente, las afirmaciones levantaron mucha polvareda. Llevadas a la facultad de teología de la Sorbona, fueron condenadas



En la misma línea avanzaron los padres Amiot, Cibot, Gollet, Noel, Foucquet y otros, autores de una magna colección en catorce volúmenes, *Mémoires concernantes les Chinois,* editados en 1776, pero muy conocidos en forma manuscrita ya en los decenios anteriores. La actitud de Amiot era una mezcla de realismo acerca de las supersticiones chinas de la vida diaria y de exégesis infantil al atribuir a los antiguos habitantes del país la precognición del Mesías, la fe en la Santísima Trinidad, el milagro de la Virgen-Madre, etc. [96] Cibot, molesto por los ataques de los enciclopedistas contra el cristianismo, trataba de probar que los clásicos chinos contienen muchos pasajes «paralelos a los de la Biblia» y que mostraban «en forma simbólica» la caída de Adán, la dispersión del género humano, la promesa del Redentor y hasta su muerte en la cruz [97]. Francisco Noel estaba obsesionado por sus «hallazgos» y llegaba a afirmar que una lectura atenta de las fuentes chinas probaba la verdad de la fe cristiana casi con la misma claridad que nuestros manuales de teología [98].

Sin embargo, los jesuitas que levantaron mayor entusiasmo —o escepticismo, según los casos—entre sus contemporáneos europeos fueron Joaquín Bouvet y José Prémare. El primero era casi un genio por méritos propios: miembro de la Academia de Ciencias de París a los diecinueve años, insigne matemático,

como doctrina «temeraria, scandalosa, impia, verbo Dei contraria, haeretica, christianae fidei et religioni eversiva, virtutem passionis Christi et crucis evacuans». Uno de sus más duros adversarios fue Bossuet. Los jansenistas hicieron eco a los ataques. La ofensiva de los misioneros de las Misiones Extranjeras de París, tras el mandato de monseñor Maigrot, se hizo general. Cf. B. DE VAULS, *Histoire des Missions Catholiques Françaises* (Paris 1951) p.176ss.

96 La colección estaba editada por Battens-Breguiny. Véanse la página 322 del primer volumen y las 22-26 del segundo. Sobre Amiot y sus profundos conocimientos lingüísticos, cf. C. DE ROCHEMONTEIX, *Joseph Amiot et les derniers survivants de la Mission française de Pekin* (Paris 1915). Paralelamente aparecía otra colección misionera jesuítica, más general, en el sentido de que se ocupaba de otras muchas misiones francoparlantes de la Compañía: *Lettres édifiantes et curieuses,* editadas con frecuencia a partir del siglo XVIII, y que fueron popularísimas en la Europa de la Ilustración. Cf. A. RÉTIF, *Brève histoire des Lettres édifiantes et curieuses:* Nouvelle Revue de Science Missionnaire (1950) 37-50.

97 BATTENS-BREGUINY, o.c., III p.75. De otro de los colaboradores, P. Gollet, se dice allí que sus lucubraciones fueron «mezcla de unas pocas verdades, combinadas con una loca imaginación y extrañas alucinaciones».

98 Publicó una *Philosophia sinica, cognitio primi entis* (Praga 1711). C. Foucquet halló en los símbolos chinos profecías evidentes y explicaciones de nuestra fe tan claras como las de cualquiera de nuestros manuales. Cf. A. RÉMUSAT, *Nouveaux Mélanges Asiatiques* I (Paris 1829) p.54ss.

lingüísta consumado, diplomático en las controversias fronterizas entre China y Rusia y celoso misionero de la corte de Pekín. Su curiosidad científica le había llevado a estudiar los monumentos de la antigua China. Con el fin de dar mayor autoridad a sus teorías, Bouvet entró en correspondencia con Leibnitz, quizás el científico-filósofo más apreciado de la época, que soñaba en reconstruir un nuevo cristianismo a base de olvidar las diferencias entre las diferentes Iglesias y buscaba una religión de denominador común que sirviera de fundamento a todo el género humano. Las sugerencias del jesuita francés le entusiasmaron, dando lugar a una correspondencia interesantísima entre ambos. Bouvet coincidía en buena parte con las conclusiones de los demás figuristas: las creencias primitivas de los chinos les habían sido transmitidas por los patriarcas; su emperador legendario, Fu Hsi, era el símbolo de Enoch, autor éste de los libros post-mosaicos de la Biblia, etc. Pero su contribución especial era el estudio del *I-Ching* («Libro de los Cambios»), donde, envuelto en misteriosas imágenes, había descubierto la historia entera del género humano con la caída del hombre, el diluvio, la promesa del Redentor, la muerte de Cristo, etc. Aún un año antes de su muerte, Bouvet comunicaba a su corresponsal que el *I-Ching* contenía «todas las grandes verdades del Evangelio descritas a grandes trazos y con características tales que podían convencer a los sabios de Europa y de China» [99]. En el mismo libro «encontró» un nuevo secreto: aquel denominador común que el sabio alemán había ido buscando en vano. Era el «alfabetc del pensamiento humano», en el que, «por un método parecido al de la demostración geométrica, el álgebra lógica podía reemplazar a los conceptos humanos por combinación de signos», lo que, a su vez, facilitaría enormemente la predicación del Evangelio a gentes de razas y lenguas las más diversas. Aquel extraño tratado chino contenía también «trigramas figurativos»—del 1 al 0—que, por combinaciones adecuadas, podrían explicar a los chinos todos los misterios del cristianismo [100]. Parece que Leibnitz siguió

99 PFISTER, o.c., I p.514-515; PINOT, o.c., p.351. Bouvet publicó un tratado sobre el significado de los nombres de Dios en China, que fue mandado recoger por el legado papal Le Tournon.

100 Cf. F. OLGIATI, *Il significato storico di Leibnitz* (Milán 1929) p.48-62. El autor se inspira grandemente en el libro, ya conocido, de L. Baruzi *(Leibnitz avec des nombreux textes inédites*, Paris 1909).



al principio con curiosidad—y quizás con entusiasmo—aquellos razonamientos. Luego, por motivos que no aparecen claros, cortó su correspondencia, aunque el jesuita continuó bombardeándolo hasta 1703.

El padre Prémare era otro jesuita francés de dotes notables, al que Rémusat no duda en catalogar como «el hombre que, más que ninguno de sus contemporáneos, penetró en los secretos y sutilezas del idioma chino» [101]. Su intervención en el problema de los ritos chinos causó más de un dolor de cabeza a los superiores, quienes, por fin, lograron se le conmutara, por un velado destierro en el sur de la China, la orden de expulsión que contra él había dado la Congregación romana de Propaganda Fide. De su pluma nos quedan una carta sobre *El monoteísmo de los Chinos* y un tratado que lleva por título *Selecta quaedam vestigia praecipuorum religionis christianae dogmatum ex antiquis Sinarum libri eruta*. La finalidad de ambos tratados era probar que «la religión cristiana es tan antigua como el mundo y que el Hijo de Dios era conocido por los hombres que inventaron los caracteres chinos y escribieron sus libros sagrados» [102]. Sus «hallazgos» en estos últimos habían sido notables. En el *Libro de poesía (Shih-Ching)* se encontraba la imagen del cordero, cuya piel había sido perforada en cinco puntos; figura de las cinco llagas de Cristo en la cruz. El *Libro de la Historia (Shu Ching)* hablaba del reinado del emperador Hsia, que, según todos los críticos, era el símbolo de Adán, mientras que la paz y la prosperidad gozada por sus súbditos figuraban el estado de gozo sobrenatural de la primitiva humanidad. De un análisis de tres caracteres chinos: *yi, ehr, san* («uno, dos, tres») combinados con la fórmula triádica del taoísmo («el Tao engendra al Uno, el Uno al Dos,

101 Su libro *Notitia linguae sinicae*, publicado por los protestantes en 1832, era a los ojos de su gran sinólogo James Legge, «an invaluable work of which it could hardly be possible to speak in too high terms». Cf. PFISTER, o.c., I p.523-525.

102 La cita está tomada de la introducción del segundo de los libros. Estamos en plena elaboración del *tradicionalismo filosófico*, que, tras un período de ebullición a principios del siglo XIX, será condenado por el concilio Vaticano I. Sus principales fautores estaban grandemente influenciados por los «figuristas» chinos: Beurrier afirmaba que los antiguos chinos habían conocido la caída del primer hombre, la Trinidad y el purgatorio, mientras que Confucio había suspirado por el Redentor; P. Tomassin, del Oratorio, escribía sobre los sentidos místicos de los poetas chinos; y el obispo Huet se inspiraba grandemente en las obras de Couplet.

el Dos al Tres, y de los Tres procede todo cuanto existe»), deducía Prémare que los chinos habían conocido el misterio de la Trinidad. En otros monumentos de la antigüedad china encontraba simbolizados la doctrina de la Virgen-Madre, de la existencia de los ángeles, del sacrificio de la misa, etc. [103]. Así encontrarían, tanto los misioneros como los predicadores europeos, argumentos válidos para defender de los ataques de los adversarios la verdad de la fe cristiana.

### Valoración del método de acomodación

Unos breves comentarios a la obra de los jesuitas en China, mirada desde el ángulo de su enfoque de las religiones no cristianas:

1) El intento de adaptación inaugurado por Ricci fue digno de todo elogio: se trataba de repetir un ensayo de los Padres de la primitiva Iglesia en un campo de apostolado que, ciertamente, no era más fácil que el del Imperio romano. En su acercamiento al confucianismo, los jesuitas trataron de evitar toda apariencia de relativismo o de dar la impresión de que cualquiera de las religiones asiáticas podía parangonarse con la revelación única de Cristo. Pero tampoco cayeron en el error contrario de catalogar al paganismo en bloque como obra del demonio. Seguidores fieles de la teoría del *Logos spermatikos*, trabajaron convencidos de que el Verbo ha dejado en todos tiempos y en todas las manifestaciones religiosas del hombre destellos de su presencia en la historia. Se creían obligados a aprovecharse de ellos para hacer más asequible a sus oyentes el kerygma evangélico. Con muy buen acierto también, juzgaban que el cristianismo, por su carácter universal, no puede limitarse a una cultura, sino que ha de adaptarse a las exigencias de las grandes civilizaciones, entre las que, ciertamente, tenía su puesto de honor la de China.

2) Es evidente que las generaciones posteriores a Ricci se apartaron, a veces de forma inaceptable, de la pauta trazada por el fundador de la misión. Aquellos desvíos y extravagancias, nos dice su superior, el padre Gaubil, causaron serios disgustos a toda la labor misionera, por lo que nunca tuvieron el visto bueno de la superioridad, aunque en este punto el historiador tenga que quejarse de la inconcebible tolerancia que los superiores mostraron hacia los autores de los mismos. Las teorías—con las reacciones contrastantes y extremistas a que daban lugar—contribuyeron a ahondar la sima de mutuas sospechas y prejuicios que separaban a las distintas órdenes religiosas que trabajaban en China. Aquel contratestimonio fue fatal para la obra toda de la evangelización. Si es históricamente absurdo pensar que la «línea de Ricci» hubiera dado como resultado la conversión al cristianismo de todo el Extremo Oriente, no lo es, por desgracia, constatar que aquellas luchas fraternas retrasaron enormemente su implantación en Asia.

3) Es trágico ver a hombres tan inteligentes que, dejándose llevar de unas cuantas ideas fijas, que luego les parecerán totalmente lógicas, tratan de sacar consecuencias absurdas de textos religiosos o literarios que, considerados fríamente, no daban pie para tales conclusiones. Y ello, en buena parte, por olvidar ciertos principios básicos de la revelación cristiana, los testimonios bíblicos (y en concreto paulinos) sobre la naturaleza del paganismo y la constante lección de la tradición cristiana sobre la materia. Nada extraño que la mayoría de los letrados chinos se negaran a suscribir aquellas aberraciones que tenían por objeto catalogarlos como a «cristianos antes de Cristo». No sería la última vez que ocurriera algo parecido en la historia.

4) Se ha acusado a los jesuitas de China de haber provisto a los deístas y enciclopedistas de Europa de instrumentos para su lucha anticristiana. Hay que proceder con cautela en la acusación. Ciertamente, los deístas ingleses, verdaderos iniciadores de aquellas campañas, estaban actuando antes de recibir influjo alguno de los jesuitas de China. Tampoco se puede decir que el contacto de éstos con Leibnitz influyera en modo alguno en la *Aufklärung* alemana. Si Christian Wolff, después de abandonar el pietismo, empleó algunos de los escritos de los misioneros para probar que el confucianismo es una

[103] PRÉMARE, *Vestiges*... p.136.145.327.334. Cf. PINOT, o.c., p.354-358; E. BRUCKER, en «Revue du Monde Catholique» (1883) 49-56; PINARD DE LA BOULLAYE, o.c., I p.264. Las palabras de alabanza que León XIII escribió para el prólogo de la edición del libro, editado en París (1878), en la que se hace referencia a «los vestigios muy claros de los dogmas y de las tradiciones de nuestra santa religión» encontrados por Prémare en los clásicos chinos, no hacen demasiado honor al gran pontífice, si es que vio personalmente el texto de elogio o los contenidos del libro para el que se destinaba.

religión casi tan perfecta como la de Cristo, los materiales procedían de Longobardi, enemigo de las tendencias adaptacionistas de Ricci. Donde los jesuitas de China tuvieron muchos lectores y seguidores fue entre los enciclopedistas franceses. Bayle los aprovechó muchísimo en su *Dictionnaire philosophique*, y Voltaire ensalzó a Confucio como al hombre ideal que, sin ayudas sobrenaturales de ningún género, practicaba «la moralidad más pura» o, por razón de su «perdón de las injurias, su gratitud por los beneficios recibidos, su amistad y humanismo», podía ponerse como modelo—más aún que el Evangelio—a las gentes cristianas de Europa [104].

5) Desde el punto de vista del estudio comparativo de las religiones, la aportación de los postriccianos fue muy limitada. La mayoría de ellos eran autoformados que, sin base científica para aquella clase de investigaciones, se lanzaron a hipótesis descabelladas, con la buena pero desorientada intención de «ayudar al cristianismo». Sus audacias ayudaron poco a la causa de la fe. Por eso hoy día tenemos que volver a las posiciones sensatas, apreciativas del rico tesoro religioso de China, propugnadas por el padre Mateo Ricci.

## Capítulo IV

## *EL PROTESTANTISMO Y SU VALORACION DE LAS RELIGIONES NO CRISTIANAS*

La actitud de los reformadores protestantes del siglo XVI y de sus sucesores frente a las religiones no cristianas debe estudiarse teniendo en cuenta sus presupuestos teológicos sobre la evangelización del mundo pagano. Y éstos no eran por entonces muy abiertos. «Los reformadores, escribe H. C. Jackson, que devolvieron a la Iglesia la fe apostólica, abrigaron doctrinas que impidieron a sus seguidores la restauración del espíritu misionero primitivo durante casi trescientos años» [1].

104 Pinot, o.c., p.355ss. En este punto, la defensa de los jesuitas de China, intentada por Dunne (o.c., p.26.195), es bastante pobre. Los misioneros de la Compañía de Jesús en el Celeste Imperio tienen méritos suficientes, sin que haya necesidad de defender a rajatabla las equivocadas actuaciones de algunos de sus miembros. El influjo va desde Montesquieu hasta Fontenelle, Voltaire, Jurgot y Rousseau. Cf. Rétif, a.c., 47-48.

1 H. C. Jackson, *Man Reaches Out to God* (Valley Foge 1963) p.106. Cf. R. Glover-J. Kane, *History of Christian Missions* (Nueva York 1959) p.40-41; C. Mirbt, *Die evangelische Mission in ihrer Geschichte und Eigenart* (Leipzig 1917); J. L. Bruths, *La pénsée missionnaire dans le protestantisme* (Ginebra 1946); G. Warneck, *Abriss einer Geschichte der protestantischen Missionen* (Berlín 1913).



El obispo anglicano Stephen Neill atribuye la indolencia a los siguientes factores: 1) Hasta el año 1648—Paz de Westfalia—los protestantes hubieron de luchar por su supervivencia. 2) Los reformados, en vez de aunar sus fuerzas y dejar para tiempos mejores sus controversias, malgastaron su celo en temerarias y poco caritativas disputas. 3) España y Portugal mandaban en los mares y ejercían un fuerte imperialismo en materias religiosas. 4) El concepto de «iglesia nacional» impuso limitaciones psicológicas duras sobre la idea misma de «misión», ya que «es imposible que una Iglesia confinada a los estrechos límites de un área geográfica pueda convertirse en misionera en el verdadero sentido de la palabra»; y 5) la atmósfera teológica protestante se presentaba contraria a las misiones, y hubo de pasar mucho tiempo para que se disiparan aquellas tinieblas; de ahí «slogans» como «las misiones no son algo obligatorio ni deseable para la Iglesia» o «nuestra carencia de las mismas no supone en nosotros ceguera ni infidelidad al Evangelio» [2].

Aquellos protestantes estaban todavía menos informados que los católicos sobre el islam y miraban con desprecio a cuantos no abrazaran su tipo peculiar de cristianismo, englobando bajo el mismo título a judíos, turcos y católicos. Como lo advirtió ya a principios de siglo Gustav Warneck, «los mayores descubrimientos de la época apenas ejercieron influjo en las iglesias de la Reforma... El recién fundado protestantismo careció en absoluto de todo contacto con las tierras de paganos... faltándole además todo concepto de obligación misionera. Dos ideas suyas básicas: el predestinacionismo, por el que se abandonaba completamente a la soberana gracia de Dios la salvación del hombre, y la escatología, que presentaba como inminente el fin del mundo, constituyeron igualmente obstáculos insalvables a todo ideal misionero... Para Lutero, los verdaderos *paganos* eran los católicos, y Calvino consideraba la vocación misionera como un *munus extraordinarium* que Dios había reservado a los apóstoles. Incluso Zwinglio y Bucero se nega-

2 S. Neill, *A History of Missions* (Nueva York 1964) p.220-223. Parecida es la interpretación del «historiador oficial» de sus misiones, K. S. Latourette (o.c., III p.25ss). Piensa H. O. Wiecke que los reformadores, en su afán de buscar en las Escrituras la confirmación de sus credos y de sus estructuras eclesiásticas, se olvidaron de investigar el carácter universalista del Evangelio. Cf. *The Missionary Emphasis of Pietism*, en el volumen *The Church and the Mission*, editado por A. J. Klassen (Fresno 1967) p.117.

ron a reconocer a la Iglesia ninguna obligación misionera» [3].

Los resultados de tales prejuicios teológicos aparecieron primero en la acción misionera y luego en su modo de enfocar y concebir a las religiones no cristianas. Veámoslo pasando revista a algunos de sus representantes.

### Los reformadores

Lutero sabía que la Iglesia de los primeros siglos no había podido completar la evangelización del mundo. Con todo, el hecho de que Alemania y los países circunvecinos eran ya cristianos, le indujeron a pensar que, para fines prácticos, el mandato misionero de Cristo había sido ya cumplido: «ninguno de nosotros posee en la actualidad mandato apostólico universal». Los cristianos ordinarios (mercaderes, ciudadanos perseguidos, etc.) harán llegar a los confines de la tierra la fe evangélica. Por eso el reformador pudo prácticamente prescindir en su exégesis bíblica de interpretar en sentido misionero los pasajes universalistas de los salmos, de los profetas y, sobre todo, de los libros neotestamentarios [4]. Entre las religiones no cristianas, la única que le interesó fue el islam, no tanto por lo que era en sí sino por las semejanzas que en él podía hallar con el pontificado romano. Sus fuentes de información fueron libros como los de Ricoldo de Montecroce, cuya *Confutatio Alcorani* tradujo bajo el título de *Verlegung des Alcoran, Bruders Ricoldi, Prediger-Ordens* (1542), poniéndole además su propio prefacio. En sus *Coloquios de sobremesa* dedicó también algunos

[3] *The New Schaff-Herzog Encyclopedia* VII col.404. «La idea de que la gran masa de hombres no había sido creada sino para ser hijos de ira, la persuasión enraizada entre los puritanos de que el mensaje evangélico no se dirigía sino a unos pocos escogidos, hacía aparecer impío a la mayor parte de los reformados el deseo de anunciar el perdón del Evangelio a los enemigos de Dios» (P. CHARLES, *Dossiers de la Acción Misionera* [Bilbao 1954] p.208-9).

[4] Cf. J. PAVENTI, *La Chiesa missionaria* I (Roma 1954) p.49. «No entrarán en este reino sino los elegidos y escogidos en número definido. Y esta determinación incumbe únicamente a Dios, quien elige y llama a quienes quiere independientemente de nuestros esfuerzos» (*Luthers Werke*, ed. Weimar, XIII p.622). «Uno busca en vano en los escritos de Lutero alguna exposición de Mt 28,19-20 ó de Mc 16,15, en el que haya alguna alusión a la obligación misionera de la Iglesia. Este silencio contrasta fuertemente con la interpretación católica contemporánea del gran mandato misionero de Cristo» (H. R. HOGG, *The Rise of Protestant Missionary Concern*, en el volumen de G. ANDERSON, *The Theology of the Christian Mission* [Nueva York 1961] p.98).



párrafos al «turco» y al «anticristo». Para Lutero había poco de laudatorio en la vida y en las obras de Mahoma: sus profecías eran falsas, sus excesos sexuales no podían ser más antievangélicos, y su concepto de paraíso era totalmente carnal e indigno del cristiano. Desde otro ángulo, el islam se le aparecía como el azote de Dios contra la Iglesia de Roma, lo que le hacía también concluir esperando la apostasía general de los católicos: «ego plane credo nullum papistam, monachum aut eorum fidei socium, si inter turcas triduo agerent, in sua fide mansurum» [5]. El no abrigaba esperanza alguna de convertirlos: sus endurecidos corazones se resistían al Evangelio, para agarrarse ciegamente a las enseñanzas del *Corán*. A Lutero le gustaba también parangonar al papado con el islam: «Turca et Papa in forma religionis nihil differunt, aut variant, nisi in caerimoniis»; el primero había corrompido el Antiguo Testamento, y el segundo, el Nuevo, por lo que era de temer que ambos se unieran un día para desbaratar a los reformados [6]. ¿Era el islam el anticristo? Hubo momentos en que le atrajo la idea de que Roma fuera la cabeza, y el islam el cuerpo, de aquel adversario de Dios. Pero luego rechazó la hipótesis: las doctrinas musulmanas eran demasiado groseras; pero, sobre todo, el anticristo tenía que salir de las filas mismas de la Iglesia y no podía ser otro que el papa [7].

El reformador alemán asentó también ciertas bases teológicas para discernir la validez o inutilidad de las religiones no cristianas. Las principales fueron: la norma de la *sola fides* y la *inutilidad de las buenas obras*. Como las religiones paganas negaban (o ignoraban la existencia) de la primera y fundaban sus conatos de llegarse hasta Dios en la segunda, quedaron ya, por principio, prejuzgadas. Para Lutero, dice Kraemer, la línea divisoria se situaba entre la *religio vera* (que era *heterosalvifi-*

[5] Citado por Gasbarri (*Cristianesimo e islam* p.303). El reformador predicó en 1529 un sermón: *Heerpredigt wider den Türken*.

[6] Cf. DANIEL, *Islam and the West* p.280, y el libro de W. HOLSTEN, *Christentum und nicht-christliche Religionen nach der Auffassung Luthers* (Leipzig 1922).

[7] Southern (o.c., p.106). El reformador desaprobó el sistema de las cruzadas, al mismo tiempo que animaba a los príncipes cristianos a tomar las armas contra el turco. «Sin embargo, no parece que se le ocurriera que ningún cristiano tenía la obligación de testimoniar positivamente ante los mahometanos su fe. Bastaba que los prisioneros cristianos lo hiciesen ante sus capturadores. Aquí termina el interés misionero de Lutero por el islam» (HOGG, p.98).

*ca)* y la *religio falsa* (o *Selbsterlösung)*, que se pretendía autosalvífica, como eran de hecho todas las religiones paganas [8]. Lutero admite para la época veterotestamentaria la existencia de paganos que predicaron la verdad divina, lo que prueba que «Dios y su Iglesia cuentan entre los paganos con cierto número de fieles». Sin embargo, y por encima de las excepciones, había que mantener una posición bien distinta: después del pecado original, la razón humana es incapaz de aprehender la verdad divina, y el «conocimiento de Dios» implica mucho más que el hecho de llegar a ciertas conclusiones respecto de él, es decir, la conformidad de nuestra voluntad con la suya, cosa que los paganos nunca llegaron a alcanzar. Parece también, es cierto, que, para Lutero, este conocimiento de Dios le tiene que llegar al hombre sólo a través de Cristo, «del mismo modo que un hombre no conoce a su príncipe con sólo saber su riqueza y su poder, sino entendiendo los afectos y los consejos del príncipe» [9]. Los paganos tienen cierto conocimiento de Dios, pero su pecado consiste en que cambian la verdad divina por la mentira humana. «Puesto que Dios no puede ser visto por el hombre en su desnuda transcendencia, tiene que llevar un velo o máscara en sus relaciones con los hombres y así ocultarles la inmarcesible luz de su majestad. Es lo que ha hecho de modo preeminente con su Hijo, que es el velo en que su divina Majestad se presenta a nosotros» [10]. Dicho de otro modo, Lutero no quiere oír hablar de una *religión natural* que da por supuesta la cognoscibilidad de Dios por parte del hombre. Ese conocimiento natural es un don de fe, nos viene de Cristo y es del todo necesario para evitar la idolatría. Esta doctrina se repite en su *Catecismo mayor*, en la «Confesión de Augsburgo» y en la *Fórmula de la Concordia:*

> «Nuestras *Confesiones de fe*, comenta Bohlmann, conceden al hombre un mínimo conocimiento natural de Dios y de su ley. Sin embargo, en el área de la 'justicia espiritual', dicho conocimiento carece de valor, ya que el hombre lo transmuta en idolatría. Sólo en el terreno de la 'justicia civil' continúa conservando su valor, ya que es básico para la estructura de la sociedad... El conocimiento de Dios luterano... es dialéctico o paradójico, y se puede enunciar así: el hombre tiene conocimiento de Dios, que es verdad (Rom 1,18); sin embargo, por desconocer a Jesucristo, el hombre deja de conocer a Dios. Este tiene cierto conocimiento de la ley divina, pero su conocimiento auténtico de la misma le viene del Espíritu Santo. El hombre adora a Dios, pero esa adoración es idolatría. Sus obras de 'justicia civil' son dignas de aprecio ante los hombres o hasta pueden recibir beneficios temporales de parte de Dios; sin embargo, son totalmente pecaminosas y merecen sólo condenación a los ojos de Dios» [11].

8 H. KRAEMER, *Religion and Christian Faith* (Londres 1956) p.172.

9 *Luthers Werke*, ed. Weimar, XL p.458.

10 R. A. BOHLMANN, *The Natural Knowledge of God:* Concordia Seminary Theological Monthly (1963) 728.



El humanista Melanchton da en algunos momentos la impresión de estar bajo el influjo de la teoría del *Logos spermatikos*. En tiempos del Antiguo Testamento, dice, «todos aquellos que invocaban al Dios manifestado en el pueblo de Israel... eran ya miembros de la Iglesia, aunque no observaran las ceremonias de la ley mosaica. Aceptando las doctrinas del decálogo y su fe en el Mediador, alcanzaban también la salvación» [12]. ¿Se extendieron la gracia y la luz de Dios más allá de las fronteras del judaísmo? Aquí el reformador estaba menos seguro, aunque frases como las siguientes: «la promesa del Salvador ha sido dada a todo el mundo..., hay en todas partes algunos *(aliqui)* que enseñan la verdad..., es el mismo Dios el que suscita de manera milagrosa la voz del Evangelio para ser escuchada por los hombres», etc., bien pudieran apuntar en esa dirección [13]. Melanchton atribuye también la no-salvación a la culpabilidad del hombre: «Deus semper habuit et habet ecclesiam... quam omnes audire debent. Sed omnibus temporibus sunt impii qui audire vocem Dei nolunt... accusanda est ergo hominum impietas» [14].

11 BOHLMANN, p.729. Para Lutero, el Dios a quien los paganos dicen adorar son, de hecho, los falsos dioses y las criaturas de sus sueños *(Catecismo Mayor* I 17-20), y, por causa del pecado, el hombre «queda incapacitado para temer a Dios y poner su confianza en él» *(Confes. de Augsburgo*, art.3). Según el mismo Bohlmann, las consecuencias que el luteranismo deriva de estas premisas son: 1) nuestro juicio sobre el culto y la teología de cualquier religión pagana (p.e., el budismo) es, desde el ángulo de «la justicia espiritual», negativo, y sus acciones son idolátricas por no verse en ellas a Jesucristo; 2) el uso que hace el hombre de su conocimiento natural de Dios está sujeto a la venganza divina, pero debe preservarse como instrumento del que se sirve él para mantener la ley y el orden en la sociedad, y 3) la manifestación de Dios en la obra de la creación debe proporcionarnos puntos de contacto para preparar a los hombres a la aceptación del Evangelio (a.c., p.735).

12 *Corpus Reformatorum*, ed. K. b. Bretschneider-H. E. Bindseil, XXIV p.230.

13 Ibid., XXV p.428.

14 Ibid., p.980. Esto parecería inclinarle a mitigar los rigores del pre-

Con todo, parece que estas miras más amplias quedaron bloqueadas por otros principios. En la controversia entre Lutero y Erasmo sobre el libre albedrío, Melanchton se puso del lado de su maestro, cuyas doctrinas le parecían «verdaderas, evangélicas y cristianas, aunque desconocidas al mundo y a la razón humana», mientras que las de su adversario eran «de pura moralidad humana... conocidas hasta por los filósofos del paganismo. Pero ¿qué tiene que ver la ciega filosofía con la divina revelación? Quien sigue a la razón, sólo conoce el afecto y carece de fe; por el contrario, si el amor no precede a la fe, no es genuino, sino hipócrita y farisaico» [15]. Tampoco su aprecio del islam era elevado. Mahoma había sido un hereje «por haberse inventado a su propio Dios, negándose a recibir su verdadera Palabra, que se revela a sí mismo en el Hijo». Su ley, que manda el asalto y el asesinato de los pacíficos ciudadanos, está fundada en la blasfemia y en la tiranía. Dígase lo mismo de la horrorosa inmoralidad de sus seguidores. El profeta Daniel lo ha visto llegar después del cuarto reinado que seguirá a la caída del Imperio romano y haciendo guerra contra los santos de Dios, aunque en su etapa final quede completamente derrotado por ellos [16].

La postura de Zwinglio frente a las religiones no cristianas era una resultante inarmónica de corrientes humanísticas que nunca abandonó, de ideas típicamente luteranas a las que se sentía ligado y de dosis de criterios personales por los que, en más de una ocasión, se convertía en el *enfant terrible* de la Reforma. Respecto a la salvación de la mayor parte de los grandes héroes del paganismo grecorromano, su postura se acercaba mucho a la de Erasmo.

> «En el cielo, decía a Francisco I de Francia en su libro *Christianae fidei brevis et clara expositio*, vais a encontraros, junto con vuestros ilustres antecesores... que murieron en la fe cristiana, a muchos paganos como Hércules, Teseo, Sócrates, Arístides, Numa, los Catones y los Escipiones, por-

destinacionismo. «No permitamos que nuestra fe sufra detrimento por las poco razonables discusiones sobre la predestinación. Recordemos, al contrario, que la Palabra y la Promesa pertenecen a todos. Lo que Dios nos ha mostrado y prometido en la Palabra, verdaderamente nos pertenece» (ibid., XXIII p.179).

15 Ibid., XX p.700.

16 Citado por C. L. Manschreck (ed. Melanchton, *On Christian Doctrine* [Nueva York 1965] p.342). En definitiva, en la presente materia, su humanismo quedó ahogado por las doctrinas de la *sola fide* y de la *sola gratia:* el hombre puede, sin el auxilio de la gracia, conocer la existencia de Dios; pero, al no barruntar el amor de Dios al hombre, aquel conocimiento carece de eficacia. «Sin tener al Espíritu Santo en la mente y en el corazón, la revelación se le queda oculta. Tales hombres, teniendo ojos, no ven, y, teniendo oídos, no oyen». Cf. Manschreck, *Melanchton: The Quiet Reformer* (Nueva York 1959) p.313-14.



> que desde los albores del género humano no ha habido hombre santo o alma fiel a la que no verás eternamente con Dios» [17]. La frase hizo poca gracia a los demás reformados: Lutero le acusó de haber perdido la fe volviéndose al paganismo; los teólogos de Wittemberg le respondieron que renunciaban a estar en el cielo con tal compañía; Ecolampadio no veía la razón de quienes «quieren salvar a los paganos a quienes ni Dios se ha dado a conocer, ni tienen idea alguna de Cristo, sino que salen del mundo cargados de pecados»; mientras que Beza, discípulo predilecto de Calvino, le replicaba: «nos autem in his (hominibus) qui extra Christum sunt, tuam illam bonam fidem agnoscere non possumus, sed horrendam illam corruptionem, in qua omnes filii irae nascimur, et quam in nobis solus Christus per Spiritum suum sanat, extra quem non est salus» [18].

Pero ¿se trataba realmente—en la mente de Zwinglio—de una salvación alcanzada sin la gracia de Cristo? Fueron muchos los contemporáneos que salieron a su defensa, mientras que el reformador mismo guardaba silencio en la controversia. Kraemer ve en ello un rebrote de la teoría católica del *Logos spermatikos*. Pero la cosa no parece tan sencilla de explicar, y para resolverla (al menos hasta cierto punto), conviene recurrir a la teología del reformador suizo, que, en la presente materia, puede sintetizarse de la siguiente manera: 1) El hombre puede intelectualmente conocer a Dios, pero de manera deficientísima, por lo que «la inmensa mayoría de los paganos que han conocido a Dios han caído luego en el politeísmo, y sólo poquísimos *(paucissimi)* han alcanzado ese conocimiento verdadero, aunque sin llegar a darle verdadero culto» [19]. 2) Tampoco el conocimiento filosófico que los grecorromanos pudieron alcanzar les servía mucho, «ya que todo lo que los teólogos han tomado de la filosofía sobre el tema 'qué es Dios', se reduce a la falsa religión» [20]. 3) Zwinglio, aunque más providencialis-

17 *Zwingli Opera*, ed. W. Schuler, IV p.65.

18 T. Beza, *De haereticis a civili magistratu puniendis libellus...* (1554) p.6. La cita de Lutero proviene de su comentario *In Genesim* c.47.

19 *Corpus Reformatorum* III p.641,38. Ese conocimiento, aunque de origen divino, queda siempre muy por debajo del conocimiento adquirido por la fe: «solius Dei est ut credas Deum esse, et in eo fidas» (ibid., p.642,36).

20 Ibid., III p.643,20. «La noción filosófica de Dios tiene, en Zwinglio, por objeto inspirar de algún modo al hombre un vivo sentimiento de la grandeza y de la actividad infinita de Dios. Tiene sentido sólo cuando se apodera del hombre y hace que éste ponga su confianza únicamente en Dios, estableciendo así una obligación personal que se convierte para él en obligación... Trátase, por lo tanto, de un apoyo poderoso que reconoce

ta que sus contemporáneos, movido por ciertas expresiones duras de la Biblia, se convirtió al fin de su vida en partidario de un predestinacionismo rígido. «Dios, decía, ordena sus vasos, es decir, a los hombres, según su placer: escogiendo a unos para sí y rechazando a los demás. Puede mantener a sus criaturas en la integridad o destruirlas a placer. Así, los electos manifiestan su bondad; los réprobos, su justicia» [21]. Puesto que, además, la fe es señal de elección, «a quienes Dios ha destinado a la vida eterna, les hace ese don, mientras que los demás quedan privados del mismo». En conclusión, «siempre que Dios envía predicadores y profetas (a un pueblo determinado) es señal de la concesión de la gracia de Dios (la fe), así como el hecho de retirarles tales evangelizadores, constituye la prueba de que la maldición divina está a punto de caer sobre ellos» [22].

Estos precedentes inutilizaban prácticamente la misión. Zwinglio era, por lo tanto, lógico al decir que «los apóstoles habían ya evangelizado la mayor parte del mundo». En sus obras no hay tampoco rastro del mandato misionero de Cristo a su Iglesia.

En Calvino, el teólogo por excelencia de la Reforma protestante, fueron también sus presupuestos teológicos los que le llevaron a trazar un cuadro bien sombrío de los no cristianos. Admitía cierta *teología natural*, «puesto que nunca ha habido familia ni nación totalmente desprovista de religión», lo que es «señal implícita de que Dios ha grabado en todo hombre un sensus divinitatis» [23]. De hecho, el Creador «se manifiesta en la magnificencia del mundo creado con tal claridad, que los hombres no pueden abrir los ojos sin contemplarlo» [24]. Sin embargo, el abismo que en la realidad separa al hombre de su Dios, reduce aquella percepción a la nada: «puesto que la esencia divina es tan inconmensurable y su majestad está tan escondida y alejada de nuestros sentidos», todo cuanto nosotros pensamos de él «es locura, y cuanto decimos de él carece de sabor» [25]. Además, lo importante no es conocerle, sino conocerle de manera debida, y en esto están nuestras mayores deficiencias: «conocemos a Dios, no cuando sabemos meramente su existencia, sino cuando entendemos rectamente de él y lo que es conducente a su gloria. ¿Qué nos aprovecharía, por ejemplo, confesar con los epicúreos la existencia de un Dios que, abandonando el cuidado del mundo, se goza en su propia ociosidad?» [26] Desde otro punto de vista, la posibilidad de un auténtico conocimiento de Dios ha quedado embotada en el hombre como consecuencia del pecado original. «Los papistas, decía, difieren de nosotros en cuanto que se imaginan no sé qué preparaciones para la fe. Y esto les ocurre por no arrancar de sus corazones su perversa ilusión sobre el libre albedrío. Y como no quieren privar al hombre de esa libertad, la llegan a convertir en virtud, como si, por sus propios méritos, pudiera conciliarse con la gracia» [27]. No es que la obra de la creación haya perdido su eficacia de llevar a los hombres a Dios, sino que los hombres han perdido las facultades para captarla; es el aparato perceptor el que está dañado: «Cristo condena a cuantos han llegado a saber por la ley natural cómo tienen que adorar a Dios» [28].

De aquí que los paganos, o cuantos se asemejan a ellos, a pesar de todas las apariencias contrarias, no den culto al verdadero Dios, sino a los ídolos. Trátase, según el ginebrino, de «un vicio que no ha sido peculiar a los filósofos, sino común a todas las naciones y estados, que han tratado de aprisionar a la majestad de Dios en los estrechos límites de su pensamiento para convertirlo en objeto asequible a sus sentidos» [29]. «Todas las así llamadas *virtudes filosóficas* se reducen a humo, o mejor aún, son engaños con los que el demo-

intelectualmente la necesidad y realidad de Dios y lo aplica para fecundar su vida personal» (L. VON MURAT, *Zwinglis dogmatisches Sondergut:* Zwingliana V [1932] p.364).

21 J. V. M. POLLET, en el artículo *Zwinglianisme*, en el *Dictionnaire de Théologie Catholique* XV 2 cols.3783-4.

22 *Opera*, ed. W. Schuler, IV p.121ss.

23 *Institutio Religionis Christianae* (1559) I,III 1: *Corpus Reformatorum* II p.36.

24 Ibid., I,V 1 p.41.

25 Ibid., I,V 12-3 p.50-51.

26 Ibid., I,II p.35. Lo que a Calvino le interesa, concluye Wendel, «no es el conocimiento abstracto, por ejemplo, el hallado por la filosofía, sino el conocimiento de lo que es Dios respecto de nosotros, el conocimiento que, como ya dijo Lutero, nos lleva a amarle, temerle y a agradecer sus beneficios» (C. WENDEL, *Calvin* [Paris 1956] p.153).

27 *Commentarium in Habacuc* II 4; *Corpus Ref.* XLIII p.531-32.

28 *Inst. Relig. Christianae* I,V 13 p.51. De aquí también que Calvino «se niegue a reconocer los elementos religiosos positivos que pudieran hallarse en las obras de Cicerón o de Platón, por creerlos incluidos en la condenación global del paganismo hecha por San Pablo» en la carta a los Romanos. Cf. W. DOWEY, *Calvin's Doctrine of the Knowledge of God* (Nueva York 1957) p.73.83.

29 WENDEL, o.c., p.155.

nio fascina a los hombres para que no se acerquen a Dios, sino que se precipiten en el infierno... Afirmamos contra todos ellos que no hay en la naturaleza humana ni una gota de rectitud y de justicia, sino que *todo cuanto los hombres intentan por sí mismos, es abominable a los ojos de Dios*» [30]. Esta carencia de horizontes sobrenaturales corrompe sus obras. «Dios, queriendo mostrarse bueno con el género humano, adornó con especiales virtudes a aquellos a quienes quería elevar a dignidades, por ejemplo, a los héroes y genios de la historia... Pero ellos, al hacerse famosos, se vieron arrastrados por la ambición, que es como la mancha que contamina las virtudes y les arranca la gracia. Por eso, todo aquello que a los ojos profanos aparece como digno de elogio, debe ser reputado como nada a los ojos de Dios» [31]. En esta ceguera veía el austero reformador el castigo de Dios sobre aquellos individuos y aquellas colectividades. *C'est Dieu qui les a amenés jusque là* (es decir, hasta tener algún conocimiento vago de Dios) *pour leur condemnation plus grande, et au dernier jour cela leur sera bien rementue* [32]. De este modo, comenta Capéran, el Dios de Calvino «niega arbitrariamente... a los paganos la luz de la verdad, permitiéndoles conocer algunos atisbos de la misma con el fin de acusarles de culpabilidad en el día del juicio y así reforzar su condenación» [32*].

Esto mismo deducía el reformador de la *irreemplazabilidad* de Cristo, de la unicidad de su revelación y del papel central del Espíritu Santo en el proceso de la salvación. Para tener un concepto verdadero de Dios y una verdadera religión («pura germanaque religio») y «una fe unida al temor de Dios», el hombre necesita la luz de las Sagradas Escrituras. «Los santos nunca conocieron a Dios sino en su Hijo, que es la verdad, la sabiduría y la luz, y de esa misma fuente derivaron su conocimiento Adán, Noé, Isaac y los profetas». En otras palabras, dice Wendel, para Calvino, «Jesucristo está en el centro de toda la Biblia y es su espíritu vivificador, ya que Dios, oculto al hombre pecador, se nos revela sólo en Jesucristo, de quien

30 *Opera Calvini*, en *Corpus Reformatorum* XLIII p.531. El reformador, refiriéndose a los cultos paganos, dice: «todo aquello eran sueños y fantasía, ya que, cuando los hombres dicen adorar a Dios sin haberle conocido, lo que verdaderamente adoran son los ídolos. Aun los mismos turcos (musulmanes), que dicen adorar a Dios, creador de cielos y tierra, de hecho sólo adoran a los ídolos» *(Corpus Ref.* XXVI 427).

31 *Inst. Rel. Christ.* II,III 4 p.213.

32 *Sermon 176 sur le Déuter.* en *Opera* XXVIII p.488-489. Beza mantuvo la misma posición que su maestro: los hombres que no conocen a Cristo conservan todavía, en medio de sus tinieblas, suficiente claridad intelectual, pero sin tener todavía conocimientos suficientes para alcanzar su salvación (o.c., p.233).

32* CAPÉRAN, o.c., p.233.



la Biblia constituye el testimonio y la revelación» [33]. Por eso se negaba a aceptar nociones como las de «fe implícita», que los teólogos atribuían a los «buenos paganos» de su tiempo. Tal fe, decía, tiene un objeto erróneo, la Iglesia, y se convierte, «en vez de un conocimiento siempre creciente de Cristo, en un asentimiento estático de una autoridad humana e idolátrica, como es la voz del papa». De ahí la necesidad de rechazarla «como una fantasía más que destruye la verdadera fe». Para los paganos en general, «no hay conocimiento de Dios que les aproveche para la salvación sin el Mediador, ya que la palabra bíblica, según la cual, conocer a Dios es, al mismo tiempo, conocer al Padre y a Jesucristo, a quien él ha enviado, se aplica a todos los tiempos». El intento de algunos que «quieren abrir las puertas del cielo a todos los no creyentes y profanos sin la gracia de Cristo, no pasa de ser una estupidez *(une bestise)* de villanos» [34].

Lo dicho nos explica sin mayores comentarios una de las razones profundas de la esterilidad misionera de la Reforma protestante y la escasa estima que su rama calvinista (a la que pertenece, entre otros, Karl Barth) tiene por las religiones no cristianas:

> «Calvino, concluye Capéran, proclamando la incompatibilidad entre la adhesión implícita a los dogmas cristianos y la fe formal de los creyentes, coloca a los paganos en la imposibilidad de alcanzar su salvación. En vez de ver en la providencia natural el germen oculto, pero viviente, de la fe del Redentor, sostiene la necesidad explícita de Cristo para la noción misma de la fe. Sin ella, la idea de la misericordia divina se le hace insuficiente, en tanto que nadie que no haya conocido la mediación redentora de Cristo podrá concebir jamás el amor paternal de Dios hacia sus criaturas, ya que lo único que el mundo puede evocar en nosotros es la impresión de una aplastante *(écrassante)* e infinita majestad» [35].

## Los grupos radicales de la Reforma

Desde hace algún tiempo, se insiste en el espíritu hondamente misionero de los grupos protestantes de la *Reforma radical*, y en particular de los *anabaptistas y mennonitas* [36]. Como

33 WENDEL, o.c., p.155. Cf. *Inst. Relig. Christ.* IV 1-2 p.53-54.

34 *Instit. Rel. Chrét.* II, VI 1: *Corpus Ref. III* p.389. Cf. DOWEY, o.c., p.171.

35 CAPÉRAN, o.c., p.241.

36 Según la versión mennonita, los esfuerzos de estos grupos de la Reforma, aunque llevados contra la voluntad de las iglesias oficiales, se

señales de aquella dedicación, L. Staufer señala las siguientes: su rechazo del concepto «parroquial» de cristianismo y de las conversiones forzadas; la convicción de que el mandato misionero de Cristo incumbe a la Iglesia y a cada uno de sus miembros; y su confianza en el valor de la persecución e incluso del martirio como métodos de evangelismo [37]. Estos motivos, unidos a un escatologismo agudo, habrían sido los que los lanzaron a predicar el Evangelio de Cristo al mundo entero.

No es éste el momento de discutir la cuestión. Al observador que mira el problema sin prejuicios, no se le hace siempre fácil discernir lo que hay de históricamente cierto y lo que de mítico entra en la controversia. La verdad es que los anabaptistas se hicieron a veces (por razón de sus excentricidades y de su oposición) merecedores de algunas de las persecuciones de que fueron víctimas, sin que esto sea, en modo alguno, aprobación de lo que con ellos hicieron sus verdugos. Tampoco se puede negar que los únicos «paganos» que intentaban convertir eran los católicos, categoría bastante extraña en el lenguaje misionero de todas las edades. Por lo que toca al concepto que los anabaptistas tenían de los no cristianos, sus fuentes guardan silencio, lo que significa que su problemática no entraba, al menos de modo directo, en el campo de sus preocupaciones. Es verdad que sus ideas relativas a las consecuencias del pecado original en la naturaleza humana, el rechazo del predestinacionismo rígido y una idea más completa sobre los efectos de la justificación que la fomentada por luteranos y calvinistas, podían—en teoría—haberles servido para acercarse más a los no cristianos. Pero, como decimos, se trata de pura hipótesis, ya que su teología no vislumbró lo que esa categoría de hombres pudo significar en el plan global de la redención. Cuando, más tarde, sus misioneros vayan al campo verdadero de misión—tomemos, por ejemplo, a los bautistas, que mejor representan la tendencia radical en nuestros días—, la apertura o la estrechez de miras respecto a los no cristianos dependerá de la teología que profesan sus diversas ramas: será sumamente liberal entre los llamados «bautistas del norte», y enormemente rígida entre los «bautistas del sur» [38].

anticiparon en doscientos años a las misiones protestantes. Cf. *The Mennonite Encyclopedia* III p.712, y F. H. LITTELL, *The Origins of Sectarian Protestantism* (Nueva York 1964) p.111-112.

[37] «El verdadero cristiano, escribía Grebel a Müntzer en 1524, tiene conciencia de encontrarse como oveja entre lobos... Los cristianos deben ser bautizados en angustias, aflicciones, tribulaciones, persecuciones, sufrimientos y muerte». Citado por A. Toews *(The Anabaptist Involvement in Missions,* en KLASSEN, o.c., p.90).

[38] El problema ha sido tratado por W. E. Keeney *(The Development of the Dutch Anabaptist Thougt from 1539 to 1564,* Nieukoop 1968). Por lo demás, creo que Hogg tiene razón al atribuir «la miopía de los reformados, en materia de misiones», a su énfasis en la Biblia sola, en el sacerdocio de todos los fieles y en el concepto de *vocación cristiana* al punto concreto en que uno viva (a.c., p.100).



## La ortodoxia protestante

A lo largo de la *era de la ortodoxia protestante* (segunda mitad del siglo XVI y una buena parte del XVII), se vuelve a examinar, en general en sentido restrictivo, la doctrina de los fundadores sobre el conocimiento de Dios y las posibilidades de salvación entre los paganos. Hay algunos puntos, por ejemplo, la adopción de las *cinco vías* del escolasticismo para conocer por la creación a Dios, que no hubieran recibido la aprobación de Lutero ni de Calvino. Sin embargo, tales «concesiones» quedaban más que anuladas por su insistencia en la corrupción total del género humano como resultado del pecado original. El hombre así caído, decían, está sin temor de Dios *(keine wahre Gottesfurcht haben)*, por mucho que quiera lograrlo por una educación especial; y sin confianza en él *(keinen wahren Glauben an Gott)*, por lo que, dejado a sus propias fuerzas, carece de posibilidades de llegar a la confianza que él nos exige y tendrá que contentarse con una «falsa confianza», casi siempre de tipo intelectual, que no tiene valor salvífico alguno [39]. Contra ciertos teólogos católicos, por ejemplo el jesuita Andrade, que mantenían la suficiencia de una fe oscura e inconsciente en Cristo («obscuram et involutam cognitionem») para alcanzar la salvación, los protestantes rechazaron los argumentos como otros tantos intentos de «resucitar el pelagianismo», calificado de «monstruo de impiedad». Todo conato de imponer la noción de fe implícita, decía Chemnitz, constituye una blasfemia contra la Palabra revelada de Dios: «quid est hoc si non est verbum Dei conculcare, fidem iustificantem ludificare et iudicium Dei blasphemare?» [40] A reforzar también estas actitudes rigoristas vinieron los cánones de Dort (1625) y los artículos de la «Confesión de Westminster» (1643), ambos de signo calvinista.

> En Adán—decía el primero—pecamos todos, exponiéndonos a la maldición divina para toda la eternidad. Dios no puede llamarse injusto si permite la condenación de todo el género humano. El, según su infinita y bondadosa libertad, se ha

[39] CH. P. KRAUTH, *The Conservative Reformation and Its Theology* (Minneapolis 1871) p.387.

[40] M. CHEMNITZ, *Examen Concilii Tridentini* (1565) I p.120.

dignado elegir por pura gracia, de entre la totalidad de los hombres, a cierto y definido número de ellos para la salvación en Cristo... A los demás, Dios los ha pasado de largo, entregándolos a su malignidad y obstinación. Sin embargo, la causa efectiva de su condenación no es Dios, sino su propio pecado. Tampoco han sido olvidados porque la muerte de Cristo careciera de fuerza salvadora para todos, ya que ésta es suficiente en sí misma para perdonar los pecados del mundo entero. A pesar de todo, *enseñamos que Cristo no murió por todos y que su voluntad salvífica está restringida por los límites de su particular elección* [41]. La Asamblea de Westminster, aun suavizando algunas de las expresiones, mantendría intacta aquellas posiciones: los efectos de la redención se limitan «a aquellos que han sido dados por el Padre a Cristo»; continúa intacto «el número cierto y definido de hombres pre-ordenados a la muerte eterna», y se vuelve a afirmar rotundamente que «Cristo no murió por todos» [42].

El impacto de estas doctrinas en la obra de las misiones fue totalmente negativo. Hunius, Osiandro, Porta y otros se opusieron abiertamente a la obra de la evangelización de los paganos. Teodoro Beza prefería dejar la labor «a aquellas sabandijas últimamente vomitadas por la tierra y que llevan el nombre de Jesús» (los jesuitas), mientras la Universidad de Wittenberg daba en 1651 su veredicto solemne acerca de toda la cuestión:

> «El mandato de predicar el Evangelio a todo el mundo fue un privilegio personal y exclusivo de los apóstoles. Si no lo fuera así, tendríamos que concluir que todo cristiano tiene que ser misionero, cosa totalmente absurda por dondequiera que se la considere. Además, puesto que todos esos pueblos, hoy paganos, tuvieron en otro tiempo conocimiento de Cristo, Dios omnipotente no se halla obligado a restituir a sus descendientes lo que éstos han perdido por sus crímenes de lesa majestad. Y en tierras sujetas a príncipes cristianos, es el Estado, y no los individuos, los obligados a proveerles de escuelas e iglesias para la conversión de los pecadores» [43].

41 PH. SCHAFF, *Creeds of Christendom* III p.581ss. Cf. J. A. DORNER, *History of Protestant Theology* I (Edimburgo 1871) p.426-427. El sínodo mandaba que se aceptaran las doctrinas «sin discusión».

42 SCHAFF, o.c., III p.610. «Nec alii quivis a Christo redimuntur», era la frase con que se excluía a los no predestinados. Cf. E. A. DOWEY, *A Commentary on the Confession of 1967* (Filadelfia 1968) p.220-221, donde se explican las modificaciones que el presbiteriano moderno ha tenido que aportar a aquel «decreto horrible» con el fin de llevar a cabo la obra de las misiones.

43 W. ROBINSON, *History of Christian Missions* (Nueva York 1917) p.44. A Andrés Saravia, flamenco, de ascendencia hispana, que del calvinismo se había pasado al anglicanismo, respondía Gerhard, de Jena, que el mandato misionero de Cristo, cumplido ya por los apóstoles, no obligaba al resto de la Iglesia. En el mismo sentido respondía Beza.

44 H. S. ROOY, *The Theology of Missions in the Puritan Tradition* (Delft 1956) p.76-89. Sobre el pensamiento de Sibbes, p.26-29.

45 ROOY, p.156.



## Presbiterianos y congregacionalistas

La situación no cambió básicamente durante la «primavera misionera» que las iglesias presbiterianas y congregacionalistas experimentaron en las trece colonias de América, o algunos luteranos en las posesiones holandesas del Caribe o del sudoeste asiático. Adúcense los nombres de Sibbes, Baxter, Elliot, Matter, Edwards, Von Weltz y otros pocos, como representantes de este nuevo enfoque. Hay, ciertamente, mucho que admirar en la dedicación de aquellos hombres, que, contra viento y marea y sin el apoyo—o contra la voluntad—de las iglesias a que pertenecían, entregaron sus fuerzas y sus vidas a la causa de las misiones. En cuanto a su posición con respecto a las poblaciones y religiones no cristianas, no puede decirse que hubiera un viraje completo, aunque sí modificaciones importantes, si se comparan con el protestantismo original. Mostraron, en general, gran benevolencia con las personas; aminoraron el rigor calvinista relativo a los juicios de Dios y a las consecuencias del pecado original, e incluso hablaron con más claridad y caridad de sus personas y de sus religiones de lo que se les hubiera permitido en el Viejo Mundo.

> Dios, decía Baxter, es misericordioso; Cristo satisfizo suficientemente; su promesa de salvación es libre, completa y universal; la causa de la condenación de los hombres no está en ningún decreto por parte de Dios, sino en su propio pecado; «Dios quiere la salvación de todos», y para ello ha provisto al hombre de tres medios: la ley de la naturaleza, la de Moisés y la del Evangelio..., y cada una tiene su propia suficiencia: la primera conduce al hombre a Dios y le muestra la necesidad de instituciones sobrenaturales; la segunda apunta al Salvador como a sacrificio y reconciliación del pecado, y la tercera nos concede la fe y el amor en el Padre, en el Hijo y en el Espíritu Santo [44]. John Elliot era una mezcla extraña de honda compasión y de celo por los indios norteamericanos y de un inveterado odio a los católicos. Al igual que Baxter, estaba convencido de que Dios había dado al hombre dos libros: el de la creación y el de la Biblia, y que el primero había servido admirablemente a los indios para hallar su camino hacia Jesucristo [45]. En cambio, ni Jonathan Edwards

ni Matter podían tomarse como modelos de benevolencia respecto de los paganos. El primero estaba convencido de que la doctrina de San Pablo sobre los paganos estaba confirmada por el estado de su religión en Africa, América y aun China, donde hasta entonces el progreso del cristianismo había sido nulo, lo que probaba la insuficiencia de la razón para disipar los prejuicios del paganismo y abrir sus ojos a las verdades de la fe. «Sólo cuando el reinado del anticristo (el papado) y el reino occidental del islam quedasen aniquilados, llegaría el tiempo del reinado glorioso de la Iglesia de Cristo» [46]. Al segundo, el famoso predicador Cotton Matter, uno duda hasta de mencionarlo cuando se trata de las razas indígenas americanas. El llamado «profeta de los destinos religiosos de América» había recibido la misión de establecer en el país «la purísima religión cristiana», mandato que incluía «arrojar del territorio a los indios» con el fin de fundar una nación exclusiva de anglos. Los pobres indígenas eran, a sus ojos, «criaturas perniciosas y diabólicas», «hipócritas infelices y lobos de Sythia», «seres mentirosos, vagos, desobedientes y adoradores de los demonios», puestos en aquellas regiones para molestar a «los siervos de Dios». Por eso, al abogar por su extinción de la tierra, porque, después de todo, «el único indio que vale, decía a sus feligreses, es el indio muerto», creía estar colaborando con el Dios de los ejércitos [47].

## El pietismo

El *pietismo* fue un movimiento teológico-devocional que, en la segunda mitad del siglo XVII y parte del XVIII, sopló como brisa esperanzadora en el cielo del protestantismo europeo. Este, cansado de las arideces de la escolástica de sus teólogos, quiso ensayar la piedad como método más seguro para llegarse hasta Dios y experimentar los beneficios de la justificación. Iniciador del movimiento fue Jacobo Spener, cuyo libro *Pia Desideria* (1675) proponía para la renovación de la Iglesia los siguientes remedios: un intenso estudio de la Biblia como medio para actualizar nuestra devoción; una mayor participación del laicado en el sacerdocio de todos los fieles; énfasis en los aspectos prácticos, en contraste de los intelectuales, del cristianismo; eliminación sistemática de las controversias y su sustitución por la caridad como medios de ganar a nuestros interlocutores; y reforma de la predicación a base de las consideraciones piadosas y de la devoción a la humanidad de Cristo. A estos principios dio cuerpo Augusto Francke con la fundación de la Universidad de Halle, que pronto se convirtió en el principal centro de formación para ministros luteranos de una buena parte de Alemania. A la *especulación teológica* sustituyó la *experiencia religiosa* como camino único de llegarse hasta Cristo. Los pietistas de Halle fueron también los primeros en fomentar la actividad misionera (extensión de la caridad de Cristo a nuestros hermanos más necesitados) como tarea integrante en la vida de la Iglesia. Su razonamiento era sencillo: si el Evangelio es el mejor tesoro del hombre y si éste ha experimentado en sí la paz y la alegría que de él se derivan, no podrá menos de hacer a sus semejantes partícipes de la Biblia y, con ésta, de la justificación por la fe. De sus *collegia pietatis*, del *Collegium orientale* y del *Collegium universale* de Halle partieron a Asia y al Caribe los primeros misioneros de las iglesias de la Reforma [48]. Más fácil, por no decir imposible, es determinar en el estadio actual de la investigación si aquellos misioneros contribuyeron al conocimiento de las religiones no cristianas. En principio diríase que no: el pietismo fue radicalmente anti-intelectualista, en contraste con lo que habían sido los Padres de la Iglesia o eran por entonces los jesuitas de China; y lo único que les interesaba, como consta de su correspondencia epistolar, era la salvación de aquellas «preciosas almas» encadenadas por el demonio en sus religiones y supersticiones. La meta inmediata y única de sus actividades, incluso las de orden filantrópico, era la conversión de los paganos que se les acercaban. En tal atmósfera era inútil pedirles una mirada de simpatía y de comprensión hacia sus religiones ancestrales o a los elementos aprovechables que en ellas pudieran encerrarse.

## El protestantismo liberal y el deísmo inglés

El panorama se presentaba distinto al advenimiento del *deísmo*, que se convirtió en el movimiento religioso, teológico y cultural de moda en el protestantismo liberal del siglo XVIII.

[46] Ibid., p.295-301.

[47] Ibid., p.249-274. Sobre los misioneros protestantes holandeses y sus teorías sobre el paganismo, cf. PAVENTI, o.c., p.226ss. Su historia colonial, por ejemplo, en lo que hoy es territorio de Indonesia, basta para índice de su mentalidad con las poblaciones autóctonas.

[48] E. STOFFER, *The Rise of Evangelical Pietism* (Leiden 1965) p.2-11. Cf. también R. TANNER, *Die Ehe im Pietismus* (Zurich 1953), y O. W. WIECKE, *The Missionary Emphasis of Pietism*, en la obra de KLASSEN, p.116-125. Los «Hermanos Moravos» proporcionaron por sí solos en pocos decenios más misioneros que todas las iglesias de la Reforma juntas.

Mirado desde el ángulo del clero y de los intelectuales que lo apoyaron, buscaba una liberación doble: del pietismo antiintelectual que lo había precedido y del literalismo bíblico y teológico que las iglesias habían querido imponer a sus seguidores y que resultaba incompatible con los descubrimientos científicos realizados desde la era de los Newton, Keppler, Hobbes, Hume, Locke, etc. El *pentálogo deísta*, iniciado por uno de sus fundadores, lord Cherbury, se limitaba a estos preceptos: 1) Existe un Dios supremo; 2) este Dios debe ser adorado y servido por los hombres; 3) su culto debe consistir más en la práctica de la virtud que en el vacío ritual de las iglesias; 4) las desviaciones de la virtud (el pecado) deben expiarse por el arrepentimiento, y 5) tanto el mal como la virtud recibirán su recompensa o su castigo en el mundo venidero. Al mismo tiempo se abogaba por la sustitución del cristianismo, cuya faz aparecía sangrante, proselitista y cruel en los episodios de lucha fraterna de la guerra de los Treinta Años, por una religión universal, aunque inspirada en los preceptos del Evangelio [49].

Esta nueva religión debería caracterizarse por su *sencillez* (es decir, por su bagaje mínimo de dogmas cristianos), su *optimismo*, puesto que debía tomar en cuenta no sólo los elementos de la revelación, sino también todos los valores positivos del hombre, cualquiera que fuera su origen, eliminando también aquellas facetas sombrías del cristiamismo, empezando por el pecado original y la cruz; su *matiz filosófico* (en otras palabras, enmarcada en los límites de la filosofía y de la religión natural), y *razonable*, con el fin de eliminar todos los «elementos espúreos» que los biblistas habían introducido en el «Evangelio sencillo» de los orígenes [50]. El resultado de todo ello era la exaltación

[49] Lord Cherbury escribió dos libros, *De veritate prout distinguitur a revelatione* y *De religione gentilium*, que, en la presente materia, señalaron a sus seguidores la pauta. La bibliografía sobre el deísmo es inmensa. Cf. L. STEPHENS, *History of the English Thought in the Eighteenth Century* (Nueva York 1927); E. H. MORAIS, *Deism in the Eighteenth Century America* (Nueva York 1934), y PAUL HAZARD, *European Thought in the Eighteenth Century* (Cleveland 1963).

[50] El obispo anglicano Tillinston estaba convencido de que «la cruz de Cristo es ligera; que el hombre está destinado a alcanzar, sin mayor esfuerzo, la salvación; que no tenemos por qué dar crédito a las teorías según las cuales el cristianismo ha tomado sus doctrinas de las demás religiones; y que Dios nos ha dado el sentido común para emplearlo también en la esfera de la religión». Cf. P. GAY, *Deism. An Anthology* (Nueva York 1962) p.20-21. Los enciclopedistas franceses se apropiaron muchas de estas ideas, y hombres como Bayle, Diderot y Voltaire procuraron aprovecharlas para denigrar lo más sagrado de la herencia católica. Cf. HAZARD, o.c., p.412ss.



de la *religión natural*, que, aunque momentáneamente reservada a los intelectuales, tenía por objeto penetrar poco a poco en las masas populares, demasiado apegadas a las «supersticiones» de las iglesias cristianas [51].

Aquí es donde empezaban a jugar su papel las religiones paganas. Las cinco proposiciones de lord Cherbury no habían dado los resultados apetecidos y era preciso buscar en las antiguas religiones del mundo los sustitutivos del «mito cristiano». La búsqueda fue ansiosa y tomó dos direcciones: la de las religiones de la antigua Roma y Grecia, y las más vivientes del continente asiático. No buscaban en éstas, como había sido el caso de Leibnitz, un cristianismo ecuménico, sino, al contrario, argumentos para probar que la unicidad y superioridad absolutas del mensaje evangélico no se acoplaban con la realidad, puesto que había en el Oriente religiones que, sin apoyarse en supuestas revelaciones bíblicas, eran capaces de satisfacer las ansias espirituales del hombre y hacer de éste un ser civilizado, respetuoso de los demás, enemigo de las contiendas religiosas, amante de la justicia y del orden; en otras palabras, algo que se acercaba de veras al ideal de la nueva humanidad que se estaba forjando en el Occidente. La finalidad apologética era evidente, y muchos de ellos no la quisieron ocultar: había que terminar de una vez con las fábulas del Génesis o las verdades inaceptables del Evangelio.

De todas las grandes religiones del Asia, los deístas—que en esto dependían servilmente de los materiales aportados por los misioneros—prescindieron del budismo, del hinduismo, del taoísmo y del shintoísmo, para fijar su atención en la religión de China, que ellos identificaban con el confucianismo. El hecho de que éste tuviera más de filosofía que de auténtica religión no hizo sino aumentar su interés. En otro lugar quedó indicado el modo en que aquellos jesuitas, de modo involuntario, contribuyeron a proveerles de materiales que los deístas transformarían, tergiversando las intenciones y hasta los textos de los misioneros, en favor de sus propias tesis. Fue un «robo científico-literario» de magnitud:

> «Cuando los jesuitas de China—escribe R. Manuel—empezaron a colgar en sus capillas inscripciones bordadas en seda que decían «Adorad al Cielo», empleadas antes por los confu-

[51] F. HAZARD, *European Thought in the Eighteenth Century* p.113-129.

cianistas, estaban fomentando sin querer una forma de deísmo universal, cosa que los misioneros dominicos se apresuraron a denunciar a Roma por el peligro de latitudinarismo que allí se encerraba. Como concluían los deístas: si los jesuitas podían presumir que los mandarines chinos se hallaban, dentro de su propia religión, a mitad de camino del cristianismo, ¿por qué negar a los antiguos filósofos, cuyos profundos sentimientos habían moldeado la civilización europea, el conocimiento del verdadero Dios? Lo que los jesuitas intentaban hacer en China, los ministros de la Iglesia anglicana se encargaron de aplicar a los filósofos, todavía superiores, de la antigua Roma, de Grecia y de Egipto» [52].

Pronto enunciaron los deístas las conclusiones de su «investigación». El *origen* de la religión había que ponerlo en el *miedo* con que el hombre, ansioso de felicidad y temeroso de la muerte, busca apoyo en seres extraterrestres, y Petronio tenía razón al decir: «primus in orbe deos fecit timor». Era la tesis, iniciada por Hume y seguida por Brosses, Boulanger, Holbach y otros [53]. La religión era en sus orígenes *politeísta*, y sólo con el tiempo, a medida que se desarrollaban las cualidades intelectuales, artísticas y culturales de los hombres, se transformó en monoteísta. Toland, Diderot, Warburton y otros insistieron con fruición en la universalidad del politeísmo. Bayle y los enciclopedistas explotaron la idea en sus obras enciclopédicas [54]. Del estudio de las religiones asiáticas dedujeron también los deístas que, al igual de lo que sucediera con el cristianismo, su papel *no había sido demasiado beneficioso* para la humanidad. Habían sido los instrumentos de explotación de los ignorantes, anegando al mundo con supersticiones,

52 J. MANUEL, *The Eighteenth Century Confronts the Gods* (Nueva York 1967) p.60. Piensa Pinard de la Boullaye—y asiente en ello P. Gay—que los ataques protestantes, iniciados ya con los «centuriadores», en los que se acusaba a los católicos de adoptar en sus prácticas elementos caducos del Antiguo Testamento, prepararon la vía a ofensivas similares en la época del deísmo (o.c., I p.196).

53 PINARD, o.c., I p.197ss, con las fuentes correspondientes.

54 Cf. MANUEL, o.c., p.38-39. Los jesuitas, fuera de Longobardi, el más explotado por Hume, Wolff y Bayle, habían defendido la tesis opuesta. En 1760 publicaba Tomás Hyde, en Oxford, su *Veterum Persarum et Parthorum et Mediorum religionis Historia*, en la que atribuía revelaciones mesiánicas a Zoroastro. Por su parte, Lessing, sobre todo en su historia novelada de *Nathan el Sabio*, introducía en sus lecturas dudas sobre cuál de las tres religiones (la judía, la cristiana o la islámica) era la verdadera. Las normas para la elección eran tres: su posibilidad de hacer el bien a los demás, su espíritu de tolerancia y su concentración *en materias esenciales*.



errores, atraso, pobreza y vicios. La religión había moldeado caracteres tenebrosos, conduciendo a sus secuaces a borrar en sangre (testigos, las guerras de religión) la presencia misma de quienes profesaban creencias distintas. El «dios cruel» de Lucrecio y su programa de «tantum religio potuit suadere malorum» se convirtieron en la razón de ser de las transformaciones que esperaban llevar a cabo en la materia. Y la transformación debía empezar por el mismo cristianismo, en el que veían sintetizados todos los «males» de las demás religiones [54*]. La vía más rápida habría consistido en la eliminación de todo rastro de religión. Pero tal meta era, por el momento, imposible. De ahí su empeño en encontrar en las religiones no cristianas elementos y semejanzas suficientes que sirvieran para hacer descender al cristianismo del puesto único en que sus seguidores habíanlo colocado. La labor fue ímproba, pero, en su opinión, fructuosa: todas las religiones creían en una suprema divinidad; participaban en las mismas esperanzas y temores sobre las recompensas o castigos de la vida futura, y servían, al menos hasta que se hallaran mejores sustitutivos, para fomentar el buen orden y la moralidad entre los ciudadanos.

Si aquellas desarrolladas culturas asiáticas, comenta Gay, guiadas por filosofías éticas eran tan puras como las del cristianismo, y si podía además probarse que sus seguidores nunca habían oído hablar de Cristo, ¿qué quedaba ya de las pretensiones de la religión de Jesús a ser la única revelada? Es verdad que, en este punto, las religiones amerindias, inmersas en supersticiones y en influjos demoníacos, eran de escasa utilidad. Pero el caso del confucianismo se presentaba distinto: los chinos eran gente ilustrada y estudiosa de la filosofía de Confucio, y los oficiales gubernamentales eran modelos de buena conducta y de justicia con sus conciudadanos. De este modo, China se fue convirtiendo en el mayor argumento deísta en favor de un relativismo religioso-cultural, y al mismo tiempo en una amenaza del puesto que el cristianismo había tenido hasta entonces en el mundo [55].

54* Recuérdese la frase blasfema de Voltaire: *Je ne suis pas chrétien, mais c'est pour t'aimer (Dieu) mieux (Épître à Uranie* [ed. Wade, 1932] p.111). Sobre el relativismo histórico-religioso de Herder, cf. E. L. ALLEN, *Christianity Among Religions* p.52-55.

55 GAY, p.15. En cambio, los enciclopedistas apenas tomaron en cuenta los valores religiosos del islam, quizás porque la firmeza misma de sus posiciones—sea que las aprobaran o no—era lo más opuesto a su mentalidad. Cf. N. DANIEL, *Islam, Europe and Empire* (Nueva York 1969) p.23-28.

Las consecuencias de aquel razonamiento simplista darían sus frutos, en los primeros decenios del siglo XIX, al inaugurarse la nueva era de las misiones protestantes. Los intelectuales europeos y norteamericanos, imbuidos en ideas deístas, tuvieron poco que decir a su favor. John Adams, fruto típico de tales influjos y futuro presidente de los Estados Unidos, fue todavía más lejos al pedir «la eliminación de todos los politeísmos (incluso el cristiano) y la denuncia de todos los ministros que lo enseñasen». Tampoco era partidario de que los misioneros tradujesen y repartiesen biblias entre los paganos. «Formemos—decía—una sociedad que se encargue de traducir a todas esas lenguas a Dupuis (uno de los enciclopedistas adversos al cristianismo) y ofrezcamos premios en medallas y diamantes a quienes se atrevan a refutarlo» [56]. Era un eco lejano al «écrassez l'Infâme», de Voltaire, al otro lado del Atlántico. ¡Hasta dónde había llegado el ala extrema de aquel deísmo, que, a los principios, aparecía innocuo!

### El protestantismo liberal y la filosofía de la Ilustración

Este sería el momento de estudiar lo que el sector intelectual del deísmo alemán—denominado *Aufklärung*—contribuyó al conocimiento y aprovechamiento de las religiones no cristianas. Pero la verdad es que su aportación fue en extremo limitada. Todos sus representantes escribieron tratados sobre religión, comparándola o contrastándola casi siempre con el cristianismo, pero ninguno de ellos se tomó la molestia de hacer preceder sus conclusiones por un estudio metódico, al menos de aquellas religiones asiáticas que habían suscitado tan vivo interés en círculos contemporáneos. Aduzcamos, a modo de ejemplo, algunas de las consideraciones que Kant y Hegel nos dejaron sobre la materia.

El mundo externo, dice Kant en su libro *Crítica de la Razón Pura*, nos es desconocido en su verdad objetiva, porque todos nuestros conocimientos se llevan a cabo a través de nuestros sentidos y las categorías de la inteligencia. La razón nos informa todavía menos de Dios, cuya idea no es más que un producto de la necesidad que el entendimiento humano tiene de la unidad. La idea de Dios no apunta a algo objetivo y existente, distinto del ser pensante, Kant, sin embargo, no llega tampoco a una negación de Dios. Se limita a afirmar que nuestro entendimiento es incapaz de llegarse hasta él. Esto, como se ve, constituía un callejón sin salida que el filósofo trató de salvar en su segundo libro, *Crítica de la Razón Práctica*, cuya línea—por lo que toca a nuestro tema—podía sintetizarse de este modo:

> Si en teoría la razón se ocupa de los objetos de la mente, en la práctica, quienes mandan son los principios de la voluntad, que tiene por fin guiar al hombre en la vida y sujetarlo al deber, meta esta que presupone la libertad. Por otra parte, la libertad no puede ejercitarse de manera digna si no se somete a una ley general cuya expresión podría ser: «actúa de manera que la máxima de tu voluntad pueda servir de principio de legislación universal». Esta regla incondicional determina objetivamente nuestra voluntad y crea en nosotros de manera absoluta e inmediata el deber hacia la misma, proveyendo al hombre de una ley universal que le permita juzgar sus pensamientos y sus acciones. Ese deber se impone al hombre empujándole a crearse un mundo ideal y a pronunciarse sobre la libertad y sobre la presencia en nosotros de una voluntad superior, el imperativo categórico = Dios, así como nuestra supervivencia después de la muerte. De este modo, la ley de la obligación le provee del concepto absoluto sobre el bien y el mal, así como de los conceptos opuestos a los mismos. A esta ley—que es ley de amor—empezamos primero por resistir, hasta que nos sometemos después a ella por el respeto que en nosotros crea. De este modo, algo que teóricamente era transcendente, se convierte en algo inmediato a nuestro ser..., y la soberana bondad, que era objeto de la voluntad determinada por la ley moral, se torna en bien completo y en fuente de toda bondad producida por las virtudes. Pero, puesto que la virtud y la felicidad son cosas diferentes entre sí, su unión no puede concebirse si no admitimos al mismo tiempo la presencia de un ser inteligente en el mundo que una a ambos: de ahí la idea de Dios, que constituye el momento absoluto de nuestro ser [57].

Kant quiso aplicar estos principios al cristianismo de tradición luterana, del que nunca se quiso apartar de modo oficial. Rechazando el valor de cualquier autoridad externa como fuente de verdad, eliminó de un plumazo la revelación sobrenatural como medio por el que Dios se pone en contacto con el

[56] MANUEL, p.279.

[57] La cita está tomada de L. Perriraz *(Histoire de la théologie protestante au XIX^ème siècle* [Neuchâtel 1951] p.24-25). Véase la materia ampliamente tratada por K. Barth en su libro *Protestant Thought from Rousseau to Ritschl* (Nueva York 1959) y la extensa obra de Ada Lamachia, *La filosofia della religione in Kant* (Manduria 1969).

hombre. Tal acción, decía, infringe los derechos inalienables de nuestra voluntad. Por eso las definiciones dogmáticas tienen por único objeto guiar a la religión de la razón de manera que «los hombres sabios puedan convencerse por sí mismos de la validez de sus razonamientos». Lo dicho se aplica a la Biblia, cuya autoridad no depende de la inspiración, sino de que sus páginas contienen «la religión universal de la razón, propia de todo hombre», dando así lugar a la «religión del corazón». Las doctrinas que superen a esta comprensión racional deben rechazarse sencillamente como espúreas [58]. Partiendo de estas bases, la cristología kantiana tiene que ser muy pobre. La expresión de *Hijo de Dios* (él evitó en sus escritos llamarle *Jesús* o *Cristo)*, lejos de responder a una realidad objetiva, se reduce a «una idea sublime que sólo podía incorporarla en sí el Hijo de Dios», poniéndola a nuestros ojos como objeto de imitación. El mismo principio aplicaba al misterio de la Trinidad: el Padre *significa* el amor divino hacia la humanidad cumplidora de sus leyes; el Hijo nos *recuerda* a la humanidad salida de sus manos; y el Espíritu Santo *simboliza* la sabiduría con que Dios otorga sus bendiciones a quienes obran el bien. Asimismo, la encarnación queda reducida a una idea moral que necesita verificarse en la historia: es el arquetipo de la razón (atribuido por nosotros a ese fenómeno llamado Jesús), que constituye el verdadero objeto de la fe salvadora. El «Dios hecho carne» es igualmente la abstracción representativa de la humanidad entera. La misma redención debe permanecer en su plano de ejemplaridad, en cuanto que la muerte de Jesús «representa al principio bueno, es decir, a la humanidad en su perfección moral, como ejemplo que todo hombre debe seguir para hacernos visible la libertad de los hijos de Dios» [59].

El historiador y el teólogo buscarán en vano en estas lucubraciones los puntos de referencia que enlazan a las religiones paganas con el cristianismo. No es tampoco fácil vislumbrar cómo la mayoría de los hombres puedan, a través de las enmarañadas rutas kantianas, llegarse hasta Dios, lo que es otro modo de decir que Kant ha hecho imposible, excepto quizás para unos pocos superdotados, la búsqueda de Dios y la propia salvación. Pero ¿es que Kant, aristócrata incluso en sus lucubraciones metafísicas, pensó alguna vez en los problemas religiosos que atañen a la masa de los mortales?

[58] Esta norma aplicaba Kant al mandato misionero de Cristo (Mc 16, 16), que, según él, no podía ya explicarse a la luz de la exégesis tradicional. Cf. BARTH, p.111.

[59] «De este modo, comenta Barth, la fe en Cristo... consiste en cobrar plena confianza de que el hombre, aunque sujeto a las mismas tentaciones y sufrimientos que Jesús..., se agarra todavía al arquetipo de la humanidad, permaneciéndole fiel en sus ejemplos e imitación» (p.173).



Hegel creó pronto su sistema filosófico movido por dos ideales principales: el interés por el progreso histórico del hombre y el reto de los intelectuales a un cristianismo que se proponía como ley impuesta desde fuera y no como algo que brota dentro de nosotros mismos de acuerdo con la razón, cuyos derechos deben permanecer siempre inalienables. Al principio siguió a Kant, pero pronto le abandonó por su incapacidad para resolver las antinomias entre la razón y Dios, y también por la arbitrariedad de sus imperativos categóricos. Su meta era distinta: liberar a la razón dándole su puesto dentro del gigantesco marco que iba a levantar y que abarcaba al individuo, a la cultura, a la moralidad y, por encima de todo, al cristianismo [60].

En el terreno filosófico, Hegel concebía al mundo lleno de antinomias entre sujeto y objeto que lo conducían a oponerse al espíritu. Pero, decía, las antinomias son, por su misma definición, reconciliables, y el instrumento para realizar esa operación es precisamente el entendimiento. La íntima relación entre la materia y el espíritu, entre el yo y el no-yo, entre el sentimiento y la inteligencia, son el resultado de la razón, capaz de unir en sí lo infinito y lo finito, lo posible y lo real. En otras palabras, era la «actividad sintética del espíritu». Por otro lado, la ciencia del espíritu consiste en la síntesis entre la lógica (que es pura universalidad) y la naturaleza, que es pura diferenciación. La reconciliación entre ambas se verifica cuando el filósofo se convence de que, en el plano del Espíritu, lo subjetivo y lo objetivo son idénticos, porque el Absoluto transciende la simple e inmediata existencia y adquiere una conciencia mediata y desarrollada, en la que el Espíritu no solamente conoce la identidad entre lo objetivo y lo subjetivo, sino que cobra también conciencia de esa identidad. Por ejemplo, el niño, dotado de alma, no puede todavía tener conocimiento detallado de la realidad. En cambio, al crecer, por medio de la razón y en el plano espiritual, ese mismo ser cae en

[60] Sobre las diversas etapas en la concepción religioso-cristiana de Hegel, su dependencia y paulatina liberación de Kant, su «panteísmo de amor» y su decisión (el famoso *aufgehoben)* de romper con el cristianismo tradicional para elaborar, entre los años 1800 y 1807, su propio sistema, cf. J. C. LIVINGSTON, *Modern Christian Thought* (New York 1970) p.145-150, y, sobre todo, la exhaustiva obra de A. CHAPELLE, *Hegel et la religion.* I: *La problématique* (Paris 1963); II: *La dialectique théologique* (Paris 1966) y III: *La théologie et l'esprit* (Paris 1971).

la cuenta de estar en relación con el Espíritu y aun conoce su identidad con él. Así, el Espíritu, en su proceso evolutivo, debe conocer dos etapas: una, la del alma (antropología) y la de la conciencia (fenomenología); y una segunda, la de la conciencia que va hasta la Razón. Sólo entonces se hallará frente por frente con el puro Yo que ha asumido toda la realidad. Así, el Espíritu crea las diferentes esferas, sin las cuales la existencia moral y social del género humano se harían imposibles: la esfera del derecho, la de la moralidad y, por fin, la de la ley, cosas todas que pueden considerarse como otras tantas «secreciones» del Espíritu. Tampoco el concepto de Espíritu absoluto es el mismo en los diferentes estadios de la humanidad: la poesía y el arte lo conciben como Idolo; las religiones positivas, como al Dios que se revela desde el exterior, y sólo la filosofía como Espíritu absoluto [61].

Hegel no tiene demasiado que decirnos en concreto sobre las religiones paganas de tipo y cultura inferior, que, después de todo, no son sino manifestaciones primitivas del Absoluto y resultado del estadio de infancia de la humanidad. Bastan como ejemplo las religiones africanas [62]. Su comprensión del Espíritu es mínima. En categoría algo superior, pero todavía muy imperfecta, se hallan las religiones asiáticas, a las que coloca en el escaño inferior del paso de la humanidad hacia lo Absoluto. Sólo en las grandes religiones del Occidente se notará la huella indeleble del Espíritu. Según Hegel, la evolución empezó en los grandes reinos orientales de China, India y Persia. Después de la victoria de los griegos sobre los persas, el progreso se extendió a los países mediterráneos, para alcanzar su ápice en los imperios germánicos del Occidente. «Europa —dice—se identifica con el Occidente y representa la consumación de la historia universal, del mismo modo que Asia y el Este representan su comienzo». El sol, que nace en oriente y se pone en el oeste, es como el espíritu universal del mundo.

[61] Sigo la explicación de P. Ortegat *(Philosophie de la Religion* I [Lovaina 1957] p.201ss). Prescindo aquí del concepto que Hegel se hace de la «conciencia desdichada» del pecado original, de la encarnación del Hijo de Dios, de la Trinidad y de los demás misterios cristianos. Dos capítulos del libro de E. Fackenheim *(The Religious Dimension in Hegel's Thought* [Boston 1967] p.116ss) contienen la interpretación de un pensador judío sobre la materia.

[62] «Lo que caracteriza a los africanos es que su conciencia no ha llegado aún a la intuición de la objetividad de Dios y de la ley... El negro representa al hombre natural en su grado de brutalidad total. Hablando de él, hay que hacer abstracción de todo respeto y de toda moralidad y de todo lo que pueda llamarse sentimiento» *(Philosophie der Geschichte* [Stuttgart 1961] p.155).



Durante ese proceso, la educación de la libertad y del espíritu tiene que ser objeto de encarnizadas luchas. «El Oriente conoció y conoce todavía sólo que hay *un* hombre que es libre; los griegos y los romanos quisieron que *algunos* hombres fueran libres; pero ha sido sólo el imperio germánico el que ha proclamado que *todos* los hombres son libres». La historia del Oriente es la infancia del proceso mundial; la de los griegos y romanos, la de su juventud, pero es el mundo cristiano-germánico el que produce su filosofía «en la edad madura del espíritu». En el Oriente, la sustancia del Espíritu permanece masiva y uniforme. El griego intenta su liberación individual. Sobre las rutas romanas caminó el espíritu helénico y sin él —completado y vigorizado por el alma germánica—el cristianismo nunca habría crecido hasta convertirse en religión universal [63]. Si para Hegel las religiones no cristianas constituyen el ínfimo escalón del hombre en su camino hacia el Absoluto, aun eso mismo tiene lugar en un mundo intelectivo, que es como la sombra del puro ideal y sin conexión alguna con las realidades terrenas e históricas. Algo parecido debe decirse del cristianismo, que, si incorpora en su ser lo más perfecto de las demás religiones, no lo debe a intervención divina especial, sino al hecho de que en el Hijo de Dios se conjugan perfectamente lo finito y lo infinito y a que, al revés de lo que ocurre con las demás religiones, que no ofrecen contrastes entre el dolor y la alegría (careciendo así de un verdadero concepto de reconciliación), el Dios de los cristianos sufre, muere y resucita, convirtiendo de ese modo a su religión en algo patético que supera todas las diferenciaciones para aunarlas luego en el Espíritu absoluto. En esto consiste también la superioridad del cristianismo sobre las religiones no cristianas [64].

[63] L. LÖWITH, *From Hegel to Nietzsche* (Nueva York 1964) p.32-33. Cf. W. PANNENBERG, *La signification de Hegel pour le christianisme:* Archives de Philosophie (1970) 755-787.

[64] La unicidad de lo divino-humano en Cristo consiste en que la unidad implícita que existía sólo para la conciencia especulativa, se hace ahora explícita en forma sensitiva y representativa. Cristo no sólo es el símbolo de la presencia divina en cada hombre, sino que con él se transforma la historia de Dios y del hombre. Cf. C. BROUAIRE, *Logique et religion chrétienne dans la philosophie de Hegel* (Paris 1964) p.120ss. Sobre el llamado *panteísmo-trinitario* de Hegel, véase H. RONDET, *Hegelianisme et Christianisme* (Paris 1964) p.72-79. Un autor tan poco sospechoso de simpatías cristianas como Walter Kauffmann hace, en su libro *Hegel. Reinterpretation* (Londres 1966), una crítica durísima del escaso aprecio que el filósofo

## Las formas clásicas del protestantismo liberal

Las teorías del deísmo y de la *Aufklärung* sobre la esencia de la religión y sus relaciones con el Evangelio tuvieron, en los medios intelectuales de la época, impacto profundísimo. Era evidente también que el pietismo, con sus actitudes antiintelectuales y su fideísmo exaltado, no podían ser la solución a los problemas que la intelectualidad, cada vez más secularista, de Europa planteaba al cristianismo. El hombre que intentó dar la batalla y salir de aquella *impasse* fue Federico Schleiermacher (1768-1830). «No hay duda—escribe O. Thomas—que Schleiermacher fue el teólogo protestante más influyente del siglo XIX. Aunque convertido en objeto de ataques, a la vez, por deístas y ortodoxos, fue él quien abrió nueva era en el pensamiento protestante, mereciendo además el título de 'padre de la teología liberal moderna'» [65]. Reconocía su profunda deuda al pietismo, que había sido para él «el seno materno que en su oscuridad nutrió con su leche mi primera adolescencia», y a la que, diría años después, había vuelto a incorporarse, «aunque en un grado superior» [66]. Por otro lado, su educación científica había transcurrido según los cauces marcados por Kant y Hegel, cuyo espíritu dominaba también en Berlín cuando en 1799 el joven pensador se encargó de la facultad de teología. Schleiermacher trató de nuestro problema en sus principales obras: en sus *Discursos sobre la religión dirigidos a sus despreciadores intelectuales* (1799), en sus *Monólogos* (1800) y, sobre todo, en los dos volúmenes de su *Der Christliche Glaube* (1821-22), que son su obra de madurez y la que le ha dado mayor fama.

La finalidad perseguida por Schleiermacher era mostrar a los intelectuales de su tiempo, embebidos en racionalismo, que lo que ellos despreciaban no era la auténtica religión, sino una infeliz composición, salida de manos humanas y obtenida a fuerza de disquisi-

tenía de Jesús y su obra. No hay en aquel retrato rastro alguno de elementos sobrenaturales, e incluso en sus últimos libros, en que trató de ver «lo positivo» de su mensaje, continuó atacándole sin piedad. «The difference in emphasis (entre sus primeras y últimas obras) is radical, but Hegel's conception of Christianity never did change radically» (p.66).

65 O. Thomas, o.c., p.50.

66 *Aus Schleiermachers Leben und Briefen*, ed. Dilthey, I p.308. La razón de abandonar la iglesia de los «Hermanos Moravos» fue la resistencia de ésta a todas las nuevas aportaciones de la «Aufklärung».



ciones metafísicas. El entendimiento humano, decía, había matado con sus lucubraciones la religión. Por eso les exhortaba a abandonar las dos vías tradicionales empleadas en su búsqueda: la de la especulación, que había mostrado su futilidad, y la del utilitarismo, que buscaba en la religión un medio para mantener la justicia, el orden, la moralidad, la consolación o hasta la perfección. Si la religión, concluía, no puede justificarse por otros motivos, será mejor abandonarla, «ya que lo que se ama sólo por ventajas externas, puede ser cosa útil, pero en modo alguno necesaria» [67].

¿En qué consiste, por lo tanto, la religión? Esta es cuestión de *sentimiento (Gefühl)* y de emoción, en contraste con la perfección intelectual o las actividades morales del individuo. La palabra *sentimiento*, clave para la comprensión religiosa de Schleiermacher, no es fácil de desentrañar, y hay quienes piensan que él mismo la quiso dejar vaga y flotante. Lleva consigo al menos tres conceptos: el del *sujeto* que experimenta la emoción; la *naturaleza* de ésta, y el *objeto* sobre el que versa. El sujeto, naturalmente, es el hombre, por su naturaleza *homo religiosus*, punto que nuestro filósofo mantendrá con toda firmeza hasta negar la existencia de verdaderos ateos. Como definición de la naturaleza de la emoción tenemos la expresión «autoconciencia inmediata» de lo religioso, es decir, «un sentimiento religioso que no sea producto y derivación del raciocinio, sino la inmediata intuición del yo presente al yo como unidad o identidad única y no derivada..., o la conciencia inmediata de la existencia universal de todas las cosas finitas en y a través del Infinito, y de las cosas temporales en y a través de lo Eterno» [68]. ¿Cuál es entonces su objeto? No es un Dios que nos está presente como concepto y objeto distinto de nosotros mismos. El Infinito, en Schleiermacher, significa más bien el sentimiento de la infinitud de la existencia que nos rodea y por la cual podemos estar influidos. Es el medio principal por el que ese Otro actúa en nosotros. Aquí nos hallamos al borde del panteísmo spinoziano, pero sin caer en él, ya que, para Schleiermacher, Dios es al mismo tiempo Causa y Fin último

67 Schleiermacher, *On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers* (Nueva York 1958) p.15.18.19.21.

68 Ibid., p.36.49. «La suma total de la religión está en sentir que, en su más alta unidad, todo lo que nos mueve en el sentimiento es uno..., que nuestro ser y nuestro vivir son un vivir y un ser en y a través de Dios» (ibid., p.50).

de todas las cosas, real e ideal, aquel para quien el mundo y quienes lo habitan son como el espejo en que él se revela. «Lo que el filósofo intenta rechazar como *error* es la concepción religiosa de Dios como de un ser único que está por encima de todo lo creado, ya que, según él, el lenguaje del teísmo es sólo simbólico, una proyección verbal de la experiencia humana sobre los espacios de lo desconocido» [69].

La religión puede así definirse como «la conciencia de absoluta dependencia, o la conciencia de estar en relación con Dios», y toma en la práctica diversos matices. Podemos descubrir ese sentimiento de lo Infinito en la naturaleza, que se convierte para muchos en «el primero y único templo de la divinidad y... en lo más íntimo del santuario de la religión». En otros, el descubrimiento podrá hacerse a través de las páginas de la Biblia, o por el sentimiento que tenemos de la inmortalidad. En todos estos casos, lo importante es saber que la validez de nuestro sentimiento y, por lo tanto, de nuestra religión no dependen de la ortodoxia ni de los dogmas relativos a la religión. Estos son «el resultado de la contemplación de los sentimientos... y la expresión general de emociones bien definidas...; de suyo no son necesarios para la religión en sí ni para comunicarla a los demás, aunque, cuando empezamos a reflexionar sobre los sentimientos o a compararlos con otros, no los podamos tampoco evitar» [70]. Con todo, esta introspección religiosa no es aislacionista, y un segundo medio para fomentar la religión consiste en asociarnos «en conversaciones amistosas o en diálogos de amor, donde la mirada y la acción resultan más elocuentes que las palabras», con gentes de ideales parecidos a los nuestros [71]. En ellas se tiende a la igualdad absoluta de todos los participantes, borrando así uno de los aspectos que a Schleiermacher le resultaban siempre más antipáticos: el de la *ecclesia docens*, ya se hiciera por el magisterio infalible, como en el catolicismo, o a través de las «Confesiones de fe» o de la predicación, como en las iglesias protestantes. Con esas «imposiciones» la religión «se convierte en barrera entre Dios y el hombre o hasta en positivo impedimento para la aprehensión de aquella unidad final en que subsisten todas las cosas... Ser religioso no significa adherirse a sus dogmas, sino poseer el sentimiento de lo Infinito» [72].

[69] LIVINGSTON, o.c., p.100. «Conciencia de Dios y autoconciencia son dos caras de la misma moneda... La autoconciencia inmediata del hombre es la conciencia de la relación que trasciende las polaridades intramundanas y apunta a la dependencia incondicional suya frente al ser trascendente que es Dios» (E. C. RUST, *Positive Religion in a Revolutionary Age* [Filadelfia 1970] p.44).

[70] *On Religion* p.87-88. Esto se aplica hasta a la revelación bíblica: sólo tiene religión aquella persona que la conoce de manera inmediata y viva, y, «en consecuencia, por lo que a sí misma se refiere, podría pasarse fácilmente sin la Biblia» (ibid., p.91). La norma se aplica a materias como la existencia de Dios y la inmortalidad del hombre. Cf. LIVINGSTON, p.97.101.

[71] *On Religion* p.149. Son añoranzas de las reuniones pietistas de la iglesia de su niñez.



La concepción del cristianismo profesada por Schleiermacher sigue en líneas generales la misma pauta. A sus ojos existe verdaderamente una sola religión, aunque sus percepciones varíen con los individuos. «Estas diferencias aparecerán siempre al exterior..., porque en tanto haya individuos, habrá mayor receptividad en unos para ciertas experiencias, y para otros sentimientos religiosos en otros». Por lo mismo, «tampoco se puede hablar de una religión universal, ya que toda religión, por su misma naturaleza, es particular» [73]. Por eso es comprensible la coexistencia de diversas religiones que, sin embargo, responden a las diversas aprehensiones que los hombres tienen de ellas. Aquí tiene también su puesto el cristianismo, que se distingue de los demás «por el hecho de que todo en él está relacionado con la redención alcanzada por Jesús de Nazareth» [73*].

Se ha dicho que la religión de Schleiermacher es *cristocéntrica*. Lo es hasta cierto punto. El sentido de nuestra dependencia del Infinito puede llegarnos de dos maneras: de nuestro sentimiento respecto de Dios, autor de la creación, o de nuestra conciencia de seres inmersos en el pecado y necesitados de redención. En el segundo de los casos nos encontramos de lleno en la esfera de un Dios sentido como perdonador de nuestros pecados. En este aspecto, «el cristiano es aquel que está poseído del sentimiento de su dependencia de Dios tal y como se manifiesta en Jesucristo». Pero no parece que nuestro filósofo llegue a mucho más. Los problemas cristológicos como tales le tienen sin cuidado, y los trinitarios quedan relegados, como abstracciones metafísicas que nada tienen que ver con la auténtica religión, a un apéndice de sus obras. El influjo de Cristo

[72] B. M. REARDON, *Religious Thought in the Nineteenth Century* (Cambridge 1966) p.40. Esto viene exigido también por el hecho de que la religión es, hasta cierto punto al menos, el modo en que cada individuo responde al universo que le rodea. Por eso, propiamente hablando, habrá también tantas religiones como individuos.

[73] *On Religion* p.217-218. Debido, sin embargo, a que la mayoría de las religiones poseen características comunes, «la mayoría de los hombres, siguiendo el instinto de su naturaleza, pertenecerá a una forma definida y ya existente de religión».

[73*] SCHLEIERMACHER, *The Christian Faith* (Edimburgo 1928) p.52.

sobre nosotros es de ejemplaridad, y en modo alguno de comunicación de sí mismo por la gracia y los sacramentos [74]. Tampoco el concepto suyo de redención tiene mucho que ver con el tradicional. «La obra de Cristo en la redención consiste en la implantación de la conciencia de Dios en nosotros como principio dominante en nuestra vida, principio que nos da la victoria sobre los instintos sensuales, ordenando al mismo tiempo la conciencia humana de forma que el dolor y la melancolía den lugar a un nuevo sentido de alegría y de equilibrio, poniendo al alma a tono con Dios y con el universo» [75]. Este poder divino se comunica generalmente de modo directo al individuo, pero puede brotar también en la Iglesia, que es la comunidad de aquellos cuya personalidad ha quedado transformada por Cristo y cuya vocación se comunica también a quienes se ponen en contacto con ellos. De este modo, el papel mediador de la Iglesia consiste en despertar en sus miembros la conciencia de dependencia del Absoluto [75*].

Para juzgar el criterio de Schleiermacher sobre el cristianismo y las religiones no cristianas, hay que partir de lo que, a sus ojos, es la esencia de la religión: la percepción sentida del Absoluto. Ni la sublimidad de las doctrinas de las diversas religiones ni el grado de heroicidad de las virtudes prescritas a sus seguidores cuentan gran cosa. Tampoco debemos hacer hincapié en ninguna revelación sobrenatural que Dios haya querido hacer a alguna de ellas: la revelación, o no existe en el sentido que antes se le daba, o es universal e inherente a todo sentimiento religioso, ya que «toda comunicación original y nueva del universo hecha al hombre... es revelación..., y toda

74 Schleiermacher distingue en Cristo, considerado como redentor, estos dos aspectos: el de la originalidad *(Urbildlichkeit)*, que es el poder de la humanidad ideal, y el de la ejemplaridad *(Vorbildlichkeit)*. Por virtud del primero, él es redentor; por el segundo, él nos comunica su redención. Cf. R. H. NIEBUHR, *Schleiermacher on Christ and Religion* (Nueva York 1964) p.226.228.

75 Citado por Livingston (p.109).

75* Respecto de la mediación única de Cristo, Schleiermacher cambió de opinión. En sus discursos sobre la religión se negaba a dar ese título a Jesús y aplicaba el nombre de cristiano a cualquiera que tuviese algún sentimiento sobre la corrupción humana y la necesidad de redención, aunque ésta no se relacionara con Cristo. En cambio, en su libro sobre la *Fe cristiana*, defiende esa unicidad mediadora y piensa que, «en comparación con él, todo aquello que, de otra manera, podría ser considerado como revelación, pierde su carácter de tal» (o.c., p.63).



intuición y sentimiento original entra en la misma categoría». La naturaleza y la gracia se identifican. Dios está presente y activo en todas partes, y la causalidad divina es como «un poderoso instrumento que, difundido uniformemente en el mundo, ejerce sobre éste una misma fuerza..., por lo que no tenemos derecho a hablar de ninguna acción especial de Dios» [76]. *A fortiori*, es inútil recurrir a documentos históricos (por ejemplo, los de la Biblia) en busca de fuentes de esa especial revelación. El mismo Jesucristo, como Verbo del Padre, es semejante (no igual) a Dios por haber sido quien más profunda conciencia ha tenido de lo divino, y no por la posesión de atributos que le identifiquen con él. «La revelación en Cristo no es sobrenatural, sino natural. Cristo no hace más que incorporar totalmente en su persona la semilla de piedad que está plantada en los corazones de todos los hombres. Aquí tenemos una 'Palabra de fuera' que nos revela lo que ya existe dentro del hombre. Puesto que Cristo es hombre, éste ha debido de poseer siempre la posibilidad de incorporarse a sí lo divino. Potencialmente, la capacidad de conciencia divina fue en Jesús la misma que en los demás hombres» [77]. Tomemos nota de esta posición, que ejercerá su influjo en más de uno de nuestros contemporáneos.

¿Será, al menos, posible apuntar a una religión que, por razón de la persona de su fundador o de la sublimidad o universalidad de su mensaje, se sitúe absolutamente por encima de las demás? En este punto, Schleiermacher hubo de luchar contra tendencias opuestas. Su pietismo cristiano le inclinaba a confesar la absoluta superioridad del cristianismo, pero el influjo de Spinoza, tan fuerte en él, hablaba de «Dios» como de una fuerza absoluta que, sin distinción de revelaciones, actúa de modo uniforme sobre todos los seres, haciendo que la conciencia del sentimiento religioso sea la misma en todos los hombres. En otras palabras, ninguna religión puede pretender la posesión de verdad total ni constituir la aplicación concreta del ideal de la revelación divina o declarar que las demás religiones son falsas [77*]. Y esto no cambia en la persona de Jesús.

76 *The Christian Faith* p.17. Cf. MCINTOSH, *Types of Modern Theology* (Londres 1937) p.64 y 71. En todo esto, el influjo de Spinoza es evidente.

77 Cf. RUST, o.c., p.53.

77* Schleiermacher clasifica a las religiones en estéticas y teológicas. Desde otro ángulo, la diferencia entre los tres tipos de religión: la fetichista, la politeísta y la monoteísta, depende de la madurez mayor o menor de la

Schleiermacher tiene cosas muy hermosas que decirnos de Jesús, pero siempre con cortapisas que limitan su infinitud. Su verdadero elemento divino consiste «en la gloriosa transparencia con que su alma supo reflejarnos la idea de que todo lo finito requiere una mediación superior con el fin de ponerse en tono con la divinidad, y que, para el hombre, sometido al poder de lo finito y tentado siempre con el deseo de llevar consigo algo divino, la salvación puede encontrarse únicamente en la redención» [78]. Lo más que podemos afirmar es que, por razón de la luminosidad de la conciencia religiosa de Cristo y de su conocimiento de Dios, luminosidad que luego se transmite a sus discípulos, el cristianismo goza de indudable superioridad sobre las demás religiones. Pero sin olvidar que puede llegar el tiempo en que los hombres no necesiten de tales mediadores para llegarse a Dios, o que aparezca otro mediador cuya conciencia de él sea superior a la de Jesucristo, aunque ambas hipótesis estén todavía lejos de convertirse en realidad. Pero esto basta para que los cristianos se conserven siempre humildes y comprensivos respecto de las demás religiones.

> «El cristianismo nunca pretenderá ser el único tipo de religión para el género humano. La religión de Cristo es totalmente opuesta a la teocracia. Y así como no hay nada más irreligioso que exigir uniformidad a todos los hombres, así tampoco hay nada más anticristiano como pedir uniformidad en materia de religiones... Siempre son posibles los variados tipos de religión... Y si es necesario que todos ellos se actualicen en uno u otro momento de la historia, no es menos de desear que haya también siempre un vago sentido de la existencia de muchas religiones» [79].

autoconciencia de sus seguidores. El fetichismo y el politeísmo representan la autoconciencia confusa de su dependencia de la divinidad, embrollada todavía en la relativa dependencia del yo, de los objetos naturales y de las fuerzas finitas. Del judaísmo, que siempre le fue antipático, nuestro autor tiene poco que decir. Admitía el monoteísmo del islam, pero creía que Mahoma y sus seguidores lo habían corrompido haciendo del placer lo específico de la religión en esta vida y en la otra. La verdadera humanidad emerge solamente allí donde la percepción de Dios informa nuestra autoconciencia de tal manera que todas nuestras relaciones con el mundo y en el mundo (ya sean de pena, ya de placer) quedan absorbidas en la autoconciencia de Dios, sin quedar por ello anuladas, sino, al contrario, transformándose en experiencias de gozo personal por nuestra total dependencia del Creador. Cf. R. H. NIEBUHR, en el prólogo a la última traducción inglesa de *Der Christliche Glaube* (Edimburgo 1948), de Schleiermacher, p.XVIII.

[78] *On Religion* p.246.

[79] Ibid., p.251. «La revelación divina es tan vasta como el sentido humano de la divinidad, por lo que las religiones no cristianas representan en diverso



Con estas concepciones bíblico-eclesiológicas buscaríamos en vano en la obra de Schleiermarche sugerencias sobre la necesidad de predicar el Evangelio al mundo entero. No había en sus escritos fundamento alguno que justificara tal proclamación. Karl Barth llamó a Schleiermacher el «ilustre traidor a la causa de Cristo», y Emil Brunner, «el archiheresiarca del siglo XIX». Por eso su contribución al problema del cristianismo y religiones no cristianas es tan limitada [79*].

El ciclo de los grandes pensadores protestantes decimonónicos se cierra con Alberto Ritschl (1822-1889), llamado por Harnack «el último de los Padres de la Iglesia». Ritschl rechaza el idealismo hegeliano y el sentimentalismo de Schleiermacher (aunque dependiendo en muchos aspectos de ambos) y trata de probar la validez de la religión, y en especial del cristianismo, por la vía histórica. El objeto propio de la teología es el estudio de la realidad histórica del hombre tal como se nos presenta en el Nuevo Testamento, en el que la única norma válida es la realidad histórica de Jesús. En este sentido, la religión natural carece para él de interés, y la prueba de la existencia de Dios es prácticamente la de los postulados kantianos de la razón. De todos los atributos divinos, el que le interesa es el de su paternidad: «si Dios es la expresión que nos explica el origen de todo ser y de toda vida («a Deo, per Deum, ad Deum»), entonces no hay duda de que el principal artículo de fe en las confesiones cristianas tiene que ser el de Dios como Padre» [80]. Los argumentos de la teología natural sólo nos pueden

grado y medida el esfuerzo de las criaturas por llegarse a la unidad del Todo... En este sentido, la religión cristiana supera a las demás porque, en términos de experiencia universal y potencial, es objeto por parte de Dios de una respuesta singular por la que, como entre lo Infinito y lo finito, Jesucristo se ha convertido en *suficiente*. La vocación del hombre ha de consistir en crear en sí mismo, a la medida de sus fuerzas, la propia conciencia y carácter de Jesús, con el fin de liberarse del dominio de su naturaleza carnal y pecadora» (cita de B. REARDON, o.c., p.42).

[79*] Su conclusión parece, pues, ser ésta: el cristianismo es superior a las demás religiones y hasta «puede un día convertirse en la religión de todo el género humano», no en el sentido de eliminar las demás, sino a modo de inclusión de las mismas, «haciéndolas todas visibles dentro de sí». Esto, a su vez, implica que, por el momento al menos, puede justificarse la obra misionera de la Iglesia con tal de que se evite el proselitismo y el deseo de arrastrar a todos a nuestra fe. Otra cosa será cuando aparezcan religiones que igualen o superen a la de Jesús. Cf. E. L. ALLEN, *Christianity Among the Religions* (Londres 1960) p.59-60.

[80] K. BARTH, *Protestant Thought from Rousseau to Ritschl* (Nueva York 1959) p.293. Las principales obras teológicas de Ritschl son: *Die christliche*

dar probabilidad, y «el conocimiento de Dios puede concebirse como conocimiento religioso cuando lo concebimos como algo que asegura al creyente una posición en el universo que compense todas sus restricciones» [81]. En su empeño por combatir la «especulación teológica», Ritschl insistirá más de lo debido en que la religión alcanza su validez en cuanto me afecta a mí de modo personal, no en cuanto tiene objetividad en sí: «conocemos la naturaleza de Dios y de Cristo sólo en cuanto tienen valor para mí». Esto es también, en parte al menos, lo que quiere proporcionarnos con sus «juicios de valor», que han sido calificados como «su contribución más importante al pensamiento religioso» y que tienen dos distintivos: un fundamento histórico y, por consiguiente, objetivo, pero percibido solamente en cuanto me afecta a mí de alguna manera y, tratándose de cosas religiosas, en cuanto yo lo apropio a mí mismo por la fe [82]. El criterio debe aplicarse a la teología cristiana. El mismo Cristo que conocemos no es una inferencia de los hechos históricos narrados por los evangelistas, sino un juicio de valor fundado en la fe. «Para Ritschl, el Jesús histórico no puede ser conocido independientemente de la experiencia de la Iglesia primitiva y de los efectos que produce en nosotros como en miembros de la comunidad» [83].

*Lehre von der Rechtfertigung und der Versöhnung* (1870) y *Die Geschichte des Pietismus* (1880).

[81] Esa probabilidad de la existencia de Dios no basta para traernos su perdón. En este sentido, el único modo válido de conocerle es por la revelación en Cristo. Resultaría inútil partir de otras bases. Desde esta perspectiva, Neve-Heick llaman a Ritschl «biblicista» *(History of the Christian Thought* II [Filadelfia 1946] p.150).

[82] Ritschl *había empezado como hegeliano, pero después rechazó* la metafísica como influjo dañino para la religión y la teología. Las fórmulas tradicionales del dogma eran para él mezclas espúreas de elementos filosóficos y religiosos que, por lo tanto, no pueden mantenerse. Tampoco es posible aceptar las afirmaciones religiosas como hechos objetivos, sino sólo como juicios de valor *(Werturteil* = juicios emotivos) relativos a los mismos. Por ejemplo, cuando confesamos la divinidad de Cristo, no afirmamos nada sobre la naturaleza metafísica de su naturaleza, como era común en la Iglesia, sino como un juicio que la comunidad de los creyentes se ha formado del valor de Dios. En presencia del misterio, Ritschl prefería guardar silencio. Cf. J. MARQUARRIE, *Twentieth Century Religious Thought* p.76.

[83] Este «horizontalismo» ritschliano influirá grandemente en la aparición del *Evangelio Social* en los Estados Unidos. Su «Reino de Dios», desnudado de trascendencia escatológica, apenas sobrepasa la religión moralizante de Kant ni va más allá de una «mancomunidad» (commonwealth) de este mundo. Cf. A. L. DRUMMOND, *German Protestantism since Luther* (Londres 1951) p.144.



Ritschl tenía sus propias ideas sobre revelación, el puesto que ocupan las demás religiones y, en particular, el cristianismo. La revelación, según él, pertenece a la esencia misma de la religión y toma su forma concreta según las capacidades, la tradición y las formas culturales de los pueblos en que aparece. La historia de las religiones es también, hasta cierto punto al menos, una historia de la salvación en el sentido de que el género humano, movido por diversas revelaciones, tiende a buscar su meta humana y espiritual. En la evolución de las religiones distingue él tres estadios: el pagano, el judaico y el cristiano. En el paganismo, Dios se revela al hombre como poder absoluto; en el judaísmo, como voluntad absoluta, dirigida a un fin particularista, que exige del hombre obediencia dentro del marco de una alianza; y en el cristianismo, donde él se revela a sí mismo con el fin universalista del reino de Dios. Por otra parte, toda religión tiene por objeto la transformación del hombre, lo que, a su vez, unifica y diferencia a las diversas religiones. En el paganismo tenemos una «salvación sensual», en la que se insiste en la liberación del hombre de su dependencia de la naturaleza; en el judaísmo, la felicidad es política y limitada al destino de un pueblo; mientras que en el cristianismo se alcanza una felicidad que es al mismo tiempo completamente espiritual y universal [84]. El cristianismo es, para Ritschl, «la religión monoteísta, completamente espiritual y ética que, fundada en la vida de su autor como fundador del reino de Dios, consiste en la libertad de los hijos de Dios, lleva consigo el amor como motivo de conducta, tiene por fin la organización moral del mundo y funda la felicidad en las relaciones de filiación y en el reino de Dios» [85]. Es «la religión perfecta» sobre todas las demás y la única en que es posible el conocimiento perfecto de Dios. «Si Cristo, dice Ritschl, por lo que ha hecho y ha sufrido por mi salvación, es mi Señor y si, poniendo la seguridad de mi salvación en lo que él ha hecho por mí, yo le honro como a mi Dios, entonces poseo un juicio de valor directo sobre él» [86].

La crítica ha encontrado fallos serios en la cristología y en la eclesiología de Ritschl. No nos toca detenernos en su análisis. Se ha notado, por ejemplo, su despreocupación por las definiciones dogmáticas cristológicas de los primeros concilios, su exagerado—y casi exclusivo—énfasis en los aspectos éticos del cristianismo (el «utilitarismo cristiano» ritschliano), la po-

[84] RUST, o.c., p.96-97.

[85] RITSCHL, *Unterricht in die Christliche Religion:* Trad. ing. *Instruction in the Christian Religion* (Londres 1901) p.171. Neve-Heick (o.c., p.151) critican a Ritschl por haber transformado el cristianismo bíblico en un neo-protestantismo de tipo ético, en el que Cristo, de Hijo único de Dios, queda convertido en hombre perfecto, revelador del amor divino a nuestros semejantes.

[86] Más sobre el tema en PH. HEFFER, *Faith and the Vitalities of History* (Nueva York 1966).

breza de sus concepciones trinitarias y la total ausencia de enfoque escatológico en un reino de Dios que parece destinado exclusivamente al mundo presente. Su misma noción de reconciliación ha dejado fríos a muchos protestantes. Cristo y su obra parecen tener para Ritschl una finalidad: la de servir de prototipos de conducta para el hombre. Si aquí abajo logramos vivir una existencia moral y hacemos bien a los demás, podemos dejar de lado los aspectos dogmáticos del cristianismo. Esto, se lo han dicho los protestantes, se parece poco al *opus Christi* de los fundadores de la Reforma [87].

## Las religiones no cristianas y el protestantismo del siglo XX

Con la llegada del siglo xx, el enfoque protestante sobre las religiones no cristianas cobra dimensiones insospechadas. Ya no es uno u otro de sus pensadores o de sus dirigentes el que emite su opinión acerca del problema. Sus misioneros se expanden por miles en el mundo entero, entablando contactos cada vez más extensos con las razas y las religiones afro-asiáticas, y, a partir del Congreso Misionero de Edimburgo (1910), el naciente ecumenismo se ve obligado a tomar posiciones sobre el significado y el valor de aquellas religiones ancestrales. Entran también en escena los especialistas de sus diversas iglesias (teólogos, antropólogos e historiadores), que, al adentrarse

[87] Rust, o.c., p.103-106; McIntosh, o.c., p.148-149. Importante en este momento histórico fue la aparición (1917) de la obra de Rudolf Otto *Das Heilige (Lo Santo)*, traducida a numerosos idiomas. Otto recupera, a su modo, el concepto de religión trascendentalista, olvidado por Ritschl. La esencia de la religión, dice, es el sentimiento de lo *numínico* en el sentido de lo «Santo». La santidad de que se trata no es, como en el cristianismo clásico, de tipo preeminentemente moral, sino que indica un sentimiento de anonadamiento ante *el misterio tremendo y fascinador* con que se le aparece la divinidad (el *Numen)*. Se trata de un *sentimiento* (y en esto coincide con Schleiermacher), pero que no está privado de objeto, aunque éste sea siempre *misterioso* y se le presente sólo como el *Totus Alter*. Este *misterioso*, que trasciende toda expresión intelectual, al ser percibido por el hombre que se le abre de par en par, produce en nosotros, junto con el temor frente a la majestad divina, un sentimiento de temor *(tremendum)*, de abajamiento, de concienciación de *creaturidad* y de la nada que somos. Esto, en principio, nos debiera repeler si tal característica no viniera acompañada por la *fascinación* que él ejerce en nosotros, arrastrándonos casi irresistiblemente hacia sí. Otto aceptaba cierta superioridad del cristianismo sobre las demás religiones, «no como la verdad lo es al error, sino como Platón lo es a Aristóteles; no como el dueño es a su siervo, sino como el primogénito lo es a sus hermanos». Cf. Marquarrie, o.c., p.213-216. Veremos el influjo que esta concepción ejercerá en algunos católicos.



en el estudio de las religiones comparadas o en la elaboración de nuevos sistemas teológicos, se sienten forzados a pronunciarse sobre el puesto que el cristianismo ha de ocupar en el mundo de las religiones o las posturas que sus misioneros deberán adoptar en su presencia. Todo esto complica enormemente la cuestión y nos impone un esfuerzo sintético y unas afirmaciones generales que en un trabajo más especializado necesitarían ser matizadas.

Tomado en su conjunto, el pensamiento protestante sobre religiones no cristianas presenta, en lo que llevamos de siglo, las siguientes variedades. Hay individuos y agrupaciones que, partiendo de una interpretación rígida de la Biblia y basados en la tradición protestante original, insisten en la absoluta unicidad de la revelación cristiana y minusvalorizan los elementos de iluminación del *Logos spermatikos* presentes en las religiones no cristianas. La tendencia, común a la mayoría de sus misioneros en territorios asiáticos, toma forma teológica escultural con Karl Barth y su escuela dialéctica, para prolongarse hasta nuestros días—aunque con aristas menos hirientes—en la teología de bastantes calvinistas y luteranos, y quedar aplicada en el campo de acción por los misioneros fundamentalistas y conservadores. En el ángulo opuesto aparecen, apoyados también por una minoría selecta y casi sofisticada de sus misioneros, los seguidores de la escuela histórico-teológica liberal, desde Troeltsch y Söderblom, pasando por Hocking y Toynbee, hasta Tillich y Altizer con los teólogos de la muerte de Dios. Estos, sin negar abiertamente la superioridad del cristianismo sobre las religiones no cristianas, estiman que éstas participan de no pocas características del mensaje de Jesús; que los misioneros modernos deben suspender definitivamente su obra de conversiones con el fin de acoplarse al espíritu de fraternidad religiosa universal que imponen los tiempos. Entre los conservadores y liberales flota un tercer sector, representado sobre todo por anglicanos, metodistas y algunos independientes, que, rehusando adherirse a esas posiciones extremas, creen en la posibilidad de la coexistencia de un cristianismo, como revelación suma y definitiva de Dios al hombre (y, por consiguiente, la validez del mandato misionero de Cristo), y la acción positiva y constante del Espíritu en muchísimos hombres y mujeres de buena voluntad que no han aceptado todavía el mensaje del Evangelio. Para completar el cuadro habremos de decir algo de lo que, primero el Consejo Misionero Internacional y luego el Consejo Mundial de las Iglesias—los dos máximos organismos del ecumenismo protestante—, tienen que decirnos sobre la materia [88].

[88] Thomas, en su obra *Attitudes Toward Other Religions*, ha llevado a cabo (p.19-29) un examen detallado de estas tendencias. Una clasificación algo distinta es la adoptada por el obispo luterano Bengt Sundkler en su obra *The World of Mission* (Londres 1965) p.48-56.

## Teología dialéctica y religiones no cristianas

Mucho antes de que Karl Barth apareciera en escena, la mayoría de los misioneros protestantes, y no pocos de sus teólogos de retaguardia, pensaban y actuaban según esquemas doctrinales parecidos a los que él llegaría después a elaborar. La mentalidad del misionero protestante de fines del siglo XVIII era de signo claramente pietista. En el programa en que su principal representante, William Carey, invitaba en 1795 a las iglesias bautistas a lanzarse a aquel nuevo campo de acción, se hablaba de la «salvación de las almas» de los «pobres salvajes», a quienes ellos debían llevar el mensaje de la fe, y no se mencionaban para nada los elementos espirituales aprovechables que pudiera haber en las religiones no cristianas. La tónica fue la misma en los miles de misioneros que las diversas iglesias continentales o norteamericanas fueron enviando a China y el Japón. Lo probaban, sin lugar a duda, los congresos celebrados por ellos en Londres, Shanghai y Nueva York, o la más solemne reunión tenida en Edimburgo en 1910. En su desbordante optimismo llegaron a predecir la rápida desaparición de las religiones asiáticas como resultado del incontenible avance que el cristianismo y la civilización occidental llevaban a cabo por aquellos territorios. La primera guerra mundial, con el desprestigio que la acompañó a los ojos de los asiáticos, debía haber tenido un efecto moderador y hasta humillante. Pero no fue así, y sólo la lenta ascensión de sus conversos chinos, japoneses e indios en la escala administrativa de sus iglesias hizo que los misioneros escuchasen por primera vez las hondas quejas que tenían los nativos contra el modo con que los misioneros habían tratado a sus religiones y culturas autóctonas. El tiempo y las circunstancias les harían caer en la cuenta de la estrategia equivocada que muchos de ellos habían seguido [89]. Se han contado mil veces las etapas con que el joven Karl Barth, defensor primero del relativismo religioso de Harnack, Hermann y Rade, experimentó en la lejana aldea de Savenvil su

[89] Cf. C. J. PHILLIPS, *Protestant America and the Pagan World* (Harvard 1969) y S. E. ALSTROM, *The American Protestant Encounter with World Religions* (Belliot 1962). Las incidencias del Congreso de Edimburgo pueden leerse en *Edimburgh Conference Report on the Commission on the Christian Message* (Londres 1911) y en HANS-RUEDI WEBER, *Asia and the Ecumenical Movement* (Londres 1966) p.130-138.



«conversión», renegó de sus anteriores infidelidades y, comenzando por su *Comentario a la Epístola a los Romanos* (1918), elaboró en su voluminosa *Kirchliche Dogmatik* (1932-1966) y en obras colaterales sus propias teorías, basadas en la centralidad de la persona y de la obra de Cristo, en su oposición contra la *analogia entis* y en su escaso aprecio por cualquier tipo de *religiones humanas*. A ello contribuyeron indudablemente el mundo frívolo y olvidadizo de Dios que precedió y acompañó a la primera guerra mundial, y el refinado paganismo traído a Alemania por el nacional-socialismo, aunque escasamente advertido por muchos de sus compatriotas [90].

Los autores distinguen varios estadios en la actitud barthiana respecto de las religiones no cristianas. En el primero de ellos, reflejado en la edición original de su comentario paulino, el joven teólogo, sin desprenderse todavía de algunas de sus teorías filosóficas, admitía la posibilidad de que los paganos puedan, por la luz de la razón, llegar al conocimiento de Dios. Sus religiones le aparecían como otras tantas ascensiones a Dios, y el mismo Platón, además de rendir homenaje al Dios desconocido, había preanunciado, aunque de manera oscura, la revelación de Cristo [91]. Pero el viraje apareció en la segunda edición del mismo comentario, que es, dice Von Balthasar, «como dinamita que revoluciona la religión y nos arrastra al abismo para convencernos de que, lejos de tener existencia propia, somos la contradicción misma hondamente sentida dentro de nuestro propio ser». Barth quiere probar allí «la desemejanza cualitativa infinita que somos, alargar las distancias que nos separan de Dios, terminar de una vez para siempre con todo intento de divinizar al hombre... y decir en voz alta que la única relación posible entre él y nosotros es el pecado..., y que la única presencia divina en el mundo se revela en el reconocimiento de la separación fundamental entre Dios y el

[90] El mismo K. Barth ha tratado el tema en una serie de artículos reunidos en folleto bajo el epígrafe de *How I Changed My Mind* (Richmond 1966). Entre la inmensa variedad de estudios sobre el teólogo suizo, empleo para este resumen los de H. Bouillard *(Karl Barth*, 3 vols., Paris 1957), Hans Urs von Balthasar *(The Theology of Karl Barth*, Nueva York 1971), C. Brown *(Karl Barth and the Christian Message*, Nueva York 1969), S. Matczak *(Karl Barth on God*, Nueva York 1962).

[91] BOUILLARD, o.c., I p.138-139.

hombre»; lo que nos muestra también que el *homo religiosus* no es otra cosa que el puro pecador en el pleno sentido de la palabra [92].

Esta actitud se agudiza durante su famosa polémica con Emil Brunner (1933-34), en la que el último, a pesar de coincidir fundamentalmente con su colega, le acusa de haber roto hasta las últimas amarras que podían unir al hombre con Dios, y exige para las religiones paganas algunos *puntos de contacto* que las unan con él y faciliten la salvación de sus seguidores. El hombre, dice Brunner, ha conservado, aun después del pecado original, su cualidad de ser *imagen de Dios*, es decir, su *racionalidad*. Por ello la creación se convierte para él en autocomunicación divina, imperfecta en el sentido de que no es salvífica ni nos conduce a penetrar en los misterios divinos, pero que, al fin y al cabo, es revelación. El hombre ha conservado también ciertas *ordenanzas*, tales como el matrimonio monogámico o sus inclinaciones artísticas, que pueden considerarse como parte de la providencia ordinaria de Dios sobre el mundo. «El reconocimiento de estos hechos, concluye, es de importancia decisiva para el misionero y debe considerarse como fundamental para su predicación a los paganos» [93]. El *Nein* de Barth se hizo famoso en los círculos teológicos de la época. La argumentación de Brunner contenía unos cuantos puntos débiles—en la hipótesis de querer permanecer dentro del marco de la escuela dialéctica—y Barth los explotó casi con saña, mostrándole las muchas contradicciones internas en que caía. «Lo que es Dios para el hombre natural y lo que él llama su Dios, es un ídolo..., que, por ser un ídolo, de ninguna manera le conducirá al conocimiento del verdadero Dios, sino más bien le alejará de él» [94]. Si Dios no hubiese bajado al hombre, «todo lo que éste se hubiese imaginado sería arbitrario, como arbitrarias son las analogías y filosofías que tratan de sus relaciones con nosotros» [95]. Hay autores que hablan de una «tercera conversión» barthiana, caracterizada por una actitud más favorable a la capacidad humana para llegarse hasta Dios (MATCZAK). Pero ni Von Balthasar ni Bouillard, que lo han estudiado con benevolencia y a fondo, parecen estar del todo seguros de ello [96].

92 Ibid., p.53-55.

93 La famosa polémica lleva en la traducción inglesa el título de *Brunner-Barth, Natural Theology* (Londres 1946). Las citas corresponden a las p.11-12.20-21.24.27.

94 *Kirchliche Dogmatik* II 1 2.ª ed. (Zollikon-Zürich 1946), p.94. «Das von uns in Gedanken und Worten erfassten Wesen ist immer noch oder schon nicht mehr das Wesen Gottes» (ibid., p.210).

95 BOUILLARD, III 13. Por la ley natural «conocemos a Dios, pero no al Dios revelado en la Biblia. Lo que de hecho descubrimos es un ídolo *(ein Götze)*, por lo que cualquier idea concebida con pretensiones de ser idea de Dios se convierte, en virtud de la eliminación del testimonio bíblico, en Dios falso *(Abgott)*» (ibid., p.95).

96 O, a lo más, los cambios se refieren a las expresiones, que son menos agrias, y no al fondo, que se basa en los mismos principios.



Con ello la tesis barthiana queda en pie: el hombre no es capaz, al menos en la práctica, de llegarse hasta Dios si no es en ello ayudado por la revelación de Jesucristo. El impedimento es triple: la infinitud de Dios, la nada del hombre y el pecado. «Existe—dice—una diferencia cualitativa infinita entre el tiempo y la eternidad, una especie de línea de muerte *(Todeslinie)* entre el Dios que está en el cielo y nosotros que vivimos en la tierra». Dios es, además, «la negación de la criatura»; por eso, aun cuando nos reconoce, continúa «guardando esa infinita distancia de nosotros» [97]. Por añadidura, no sólo «finitum non est capax infiniti», sino que la naturaleza humana ha quedado totalmente corrompida por el pecado, que ha creado en nosotros una «imposibilidad ontológica» para todo contacto con Dios y nos hace «durch und durch Sünder». Para Barth, «el hombre peca en el centro mismo de su ser... y vive en perpetua oposición entre su tendencia original hacia Dios y su determinación rebelde contra él. Oponiéndose a la voluntad divina, actualiza su nada, pierde su identidad e introduce el caos en la creación» [98]. El estudio de la Biblia (cuyo centro, para él, es el hombre pecador, condenado a las tinieblas, pero salvado por la fe en Cristo) le confirma en la misma apreciación. Ni el libro de la Sabiduría ni el discurso de San Pablo ante el Areópago bastan para hacerle cambiar de criterio [99].

Esta visión lúgubre y deprimente se transformará en optimista y esperanzadora cuando Barth nos coloque al hombre en su *perspectiva real*, es decir, como objeto primordial de la encarnación de Cristo. A su contacto desaparecerá el pecado y no habrá ya separaciones abismales entre Dios y nosotros; por el contrario, el mundo creado se iluminará con nuevos fulgores haciendo del hombre injertado en Cristo el centro inseparable del binomio creación-redención. Esta «conversión cris-

97 PAUL KNITTER, *Christonomism in Karl Barth's Evaluation of the Non-Christian Religions:* Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Philosophie (1971) 104-105. La diferencia se aplica también al tiempo y a la eternidad, al *Unanschaulich* y al *Anschaulich*. La única relación entre ambos es la «contra-relación», es decir, la carencia de relación.

98 J. SCHILLING, *Contemporary Continental Theologians* (Nashville 1966) p.30.

99 Cf. H. BOUILLARD, *The Knowledge of God* (Nueva York 1968) p.45-46. Numerosos antiguos discípulos suyos, entre otros Lackmann y Althaus, han rechazado estas posiciones barthianas extremas. Cf. también C. C. BERKOUWER, *General Revelation* (Grand Rapids 1964) p.32.

tológica», que tiene por objeto la sustitución de la *Palabra* de Dios (eje hasta ahora de la teología barthiana) por la *persona* de Jesucristo, aflora en sus escritos hacia finales de la segunda guerra mundial y se extiende hasta 1966. De la *Palabra*, que es, después de todo, una designación del Hijo, se pasa al *Hijo*, a quien Dios ha querido confiarle todo en el cielo y en la tierra. La misma realidad del tiempo queda ahora sujeta a este evento central, y Barth empezará a hablar de «un tiempo de la creación», del «tiempo de la caída», del «tiempo de la gracia» y del «cumplimiento del tiempo», integrándolo todo en el módulo divino-humano de Cristo, que es «el tiempo de Dios» [100]. Desde ahora, el destino de los seres humanos queda profundamente afectado por el amor y la gracia que se nos revelan en Jesucristo. Es lo que Althaus-Knitter llaman el *cristocentrismo* de Barth y definen de esta manera: «el concepto restrictivo de la realidad en Cristo, que elimina como algo carente de sentido, y aun carente de Dios, toda realidad extra-cristiana» [101]. Tal le parece la lección clara de la Biblia, según la cual no hay en el hombre nada que le predisponga a la revelación de Dios y ante la cual su única reacción tiene que ser: *Ich kann nicht*. «Es Dios quien en sí y por sí lo puede y lo hace todo; el hombre, en el orden sobrenatural, no puede absolutamente nada» [102]. Pero este «monismo» es también peculiar. «Puesto que la revelación se ha hecho real en Cristo, hemos de concluir que tampoco existe realidad alguna fuera de él. En otras palabras, el hecho de que Dios haya tocado al mundo en un punto matemático e histórico concreto, significa para Barth que él se pone en contacto con lo humano (y viceversa) en ese punto y en ningún otro. De ese modo, su 'monismo' se convierte en 'cristocentrismo'» [103].

[100] Cf. T. W. Ogletree, *Christian Faith and History* (Nueva York 1965) p.158-159.

[101] Knitter, a.c., p.99. Entre los autores citados como representantes de la misma línea figuran Tillich, Bonhöffer, Brundstadt, Schreiner, Schumann y Brunner.

[102] En cambio, por su misma naturaleza, quedan eliminadas palabras como «Können», «Bedürfen», o «Müssen». «Es Dios quien, en sí y por sí, lo puede y lo hace todo; el hombre, tratándose del orden sobrenatural, no puede absolutamente nada». Cf. *Kirchliche Dogmatik* I 2 p.38ss.

[103] Knitter, a.c., p.102. Las objeciones contra este cristonomismo han sido bien planteadas por Von Balthasar (o.c., p.197ss). «The *prius Christi* does not need in any sense lead to the necessity of pressing the whole work of creation into a christological scheme».



De aquí se deducen consecuencias importantísimas para el entendimiento barthiano de las religiones no cristianas. Dios ha ofrecido de una vez para siempre su revelación y su justificación al hombre en Cristo, y nunca fuera de él. Ni siquiera las más perfectas religiones pueden pretender arrancarle este privilegio. De ahí que todo lo que el hombre intente hacer por llegarse a Dios fuera de ese centro crístico esté condenado al fracaso o se convierte en *Fiction* (ficción), en *Unglaube* (incredulidad) e incluso en *Gegengott* (anti-Dios). En este sentido, las religiones se reducen a vanos intentos por alcanzar lo que es privilegio exclusivo de Cristo: «revelarse a los hombres y agradar a Dios», o se erigen en «instrumentos totalmente opuestos a Cristo y a su revelación». No sólo «no pueden conducir al hombre a él, sino que le alejan del mismo». «Así como la revelación se opuso a las religiones paganas del suelo palestinense, así también ahora Jesucristo, que ha muerto por nosotros, se opone públicamente a su instalación... Ahora que la revelación ha descendido sobre el paganismo, las religiones no cristianas aparecen en lo que son: la religión falsa de la incredulidad», *idolatría* y *abominación*. Su mayor pecado es el de adorar a sus dioses falsos o a las obras de la naturaleza [104].

Este cristocentrismo nos da también la clave del ilimitado optimismo que—después de tantos improperios sobre la naturaleza humana—caracteriza a la teología barthiana. El Cristo cósmico, que no sólo incorpora la obra de toda la creación, sino que es también la razón de ser del *eschaton* cristiano, va a resolvernos (aunque un poco como un «deus ex machina») el problema de la «puerta estrecha» que Jesús proponía a sus seguidores. Para Barth, la obra de la creación carece de sentido autónomo si no se realiza exclusivamente mirando a Jesucristo y a su redención. Las mismas instituciones humanas, aun aquellas que llamamos de *ley natural*, adquieren su validez, no del hecho de que Dios creara al hombre, sino del mandato divino dado a él con miras a Jesucristo. Aunque la mayoría de los mortales lo ignoren, «porque Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre, es el comienzo de todos los caminos y obras de Dios, el hombre se encuentra siempre ligado y enfrentado con

[104] *Kirchliche Dogmatik* I 2 p.335. Barth confiesa que, en este punto, siente deseos de adherirse a la opinión común de los teólogos y misionólogos, pero sus presupuestos doctrinales se lo impiden. «Sólo la revelación de Cristo nos puede arrancar de esas tentadoras sirenas: primero mostrándonos su inutilidad, y segundo, haciéndonos sentir la obstinación con que el hombre se agarra a las mismas». Cf. Ogletree, p.91.

él» [105]. Aun como pecador, «el hombre no puede escapar de la esfera de Dios, de su sí, de su bondad... Para el hombre, creado por Dios y unido a él por la alianza..., no hay cambios ni destrucciones que le aparten de él» [106]. A reforzar estos ligámenes viene la *elección*, que «es la suma total del Evangelio, porque contiene la mejor de las palabras que se hayan podido pronunciar: que Dios es para el hombre Aquel a quien ama en libertad», y cuya única meta es su predestinación para la *salvación*, y no para la salvación o condenación según la respuesta humana. Esto equivale a destruir la libertad del hombre, pero Barth parece dispuesto a ello con tal de salvar la soberanía de Dios y la primacía de Cristo. Esta teología, replica Bouillard, «no respeta suficientemente la autonomía del orden natural ni la parte que corresponde al individuo en la salvación... La gracia parece tener la última palabra, y el hombre real queda absorbido por Cristo... Así el drama divino de la reconciliación aparece como algo que se ejecuta sin contar demasiado con los hombres. Se nos repite que estamos incluidos en él, pero ello no pasa de ser un sueño cristológico proyectado sobre un cielo platónico» [107].

Por lo mismo, en la perspectiva barthiana sobran para la justificación del hombre aquellos instrumentos, empezando por la Iglesia, que se juzgaban necesarios en su realización. La Iglesia-institución es una religión y, por lo mismo, una idolatría; sus miembros son falibles y no nos pueden dar garantías de certeza; y, al someternos a la voz de sus representantes, no hacemos sino usurpar a Cristo el señorío absoluto que le es debido [107*]. Tampoco los sacramentos pueden darnos nada que la

[105] *Kirchliche Dogmatik* II 2 p.682. Esto quiere decir que «el *hombre real*, aunque, por razón del pecado, no caiga en la cuenta de ello, es de hecho *cristiano*. En otras palabras: para Barth, el *hombre natural* tiene, respecto de Dios, la misma relación que el hombre bautizado. La única diferencia es que, en el primero de los casos, se trata de una *relación inconsciente*» (OWEN THOMAS).

[106] *Kirchliche Dogmatik* IV 1 (Zollikon-Zürich 1953) p.534. Para Barth, el ateísmo ontológico es imposible.

[107] O.c., p.291. ¿No se parece esto mucho a lo que los defensores de una plena *divinización del mundo*, como resultado de la redención de Cristo, dirán sobre la salvación de aquellos que, sin saberlo o aun en contra de positivas acciones, están abocados a la salvación?

[107*] La dependencia exclusiva de toda verdadera religión del poder y de la gracia de Cristo queda ilustrada por esta comparación barthiana. Así como el sol ilumina una parte de la tierra, y no la otra, sin que, por ello, ocurra cambio alguno en el universo, así también, la luz de Cristo desciende sobre algunas religiones de la tierra, iluminando a una (la cristiana) y dejando a las demás en la oscuridad, sin que por ello se cause mal alguno a la tierra (*Kirchliche Dogmatik* II 1 p.134). Tal es la diferencia entre el cristianismo y las demás religiones: aquél queda iluminado por el sol, las demás no. Las cualidades morales o religiosas de un sistema religioso no cambian su estado final. Por eso es inútil comparar al cristianismo



fe en Cristo no nos pueda otorgar, por lo que deben quedar marginados a ser «testigos de la obra de la salvación». «El único misterio, sacramento y acto existencial antes, en y después de Cristo, y después del cual no hay ningún otro», es su redención. Usurparla, aun echando mano de «ministros consagrados» o de «venerables ritos», equivale a «blasfemar de la soberanía de Dios en su unigénito» [108]. En este marco, la labor de la Iglesia misionera se reduce a bien poca cosa. Barth excluye toda participación humana en el ministerio de Cristo; la apostolicidad continúa siendo prerrogativa exclusiva de Cristo y se ejerce únicamente por medio del Espíritu Santo; la conversión es obra de Dios y tiene por objeto poner al hombre, entendido en sentido individualista, en relación con Cristo; y las comunidades eclesiales que se formen no pasan de ser un símbolo, más o menos provechoso, de aquella unión. Por lo demás, si en la teología barthiana, *la salvación universal*—como resultado de la elección—*es, no solamente posible, sino hasta inevitable* (VON BALTHASAR), ¿qué es lo que queda a las misiones—y a las religiones no cristianas—en la historia de la salvación?

## El influjo de Barth

Como era previsible, la impronta de la teología de Barth en el estudio de las religiones no cristianas ha sido muy honda. Casi podríamos decir que todos cuantos han venido después de él—partidarios, contradictores y hasta meros observadores—tienen que mirarse en sus doctrinas antes de tomar sus propias posiciones. De los que piensan y operan bajo su influjo, vamos a seleccionar tres categorías de individuos o de corporaciones: unos que continúan su tradición en el pensamiento misionológico (H. KRAEMER); otros cuyos intereses se cifran en la pura línea

con las demás religiones. No hay nada que comparar. Karl Barth, concluye Knitter, en su comprensión cristonómica de la verdad, ha relativizado fenomenológicamente a la religión cristiana (no hay diferencias entre ella y las demás religiones), pero teológicamente la ha absolutizado, en el sentido de que su sujeto está totalmente separado de las demás religiones (o.c., p.116-117).

[108] Cf. O'GRADY, *The Church in the Theory of Karl Barth* (Washington 1968) p.312. Por esta razón, dice Von Balthasar, Barth tiene que decir su *Nein* tanto al socialismo nazi como a la Iglesia católica, ya que ambos, aunque a niveles distintos, se atribuyen a sí mismos prerrogativas absolutas sobre el espíritu del hombre, cosas éstas que pertenecen en exclusiva a Dios (o.c., p.202-203).

de la reflexión teológica (ALTHAUS); y un tercer grupo, el de los misioneros conservadores y fundamentalistas, que se encargan de aplicar a la obra misionera y a las relaciones con las religiones no cristianas algunas de las premisas pesimistas asentadas por el iniciador de la teología dialéctica.

### La escuela de H. Kraemer

Barth, el teórico, no era misionólogo ni había entrado nunca en contacto con las religiones no cristianas. El hombre que en esto completó su obra fue *Hendrick Kraemer* (1885-1966), calvinista holandés, misionero en Indonesia, especialista en islamismo asiático, alma de los congresos misioneros protestantes internacionales, primer director del Instituto Ecuménico de Bossey, profesor de religiones comparadas en Leiden, conferenciante en numerosas universidades europeas y norteamericanas y autor de una larga serie de tratados sobre el tema que ahora nos ocupa [109]. Kraemer impresiona por sus vastos conocimientos de religiones extracristianas y por la firmeza con que defiende posiciones que a sus ojos son estrictamente bíblicas. Ha formado ya escuela, y algunos de los mejores expertos del ecumenismo y de la misionología protestante, Freytag, Newbigin, Visser't Hooft, Frick y otros, han quedado grandemente influenciados por su pensamiento. El, a su vez, debe considerarse heredero directo de Barth, reservándose, sin embargo, la libertad de criticarle cuando lo crea oportuno.

Kraemer se declara desde los comienzos adversario acérrimo de la teoría del *Logos spermatikos*. La cree espúrea en su mismo origen, incrustada ilegítimamente por San Justino en la teología de la Iglesia primitiva, canonizada por Santo Tomás de Aquino, «the great harmonizer», cuyo racionalismo helénico debilitó los datos bíblicos atribuyendo insólitos poderes a la razón humana. «Su supuesto equilibrio es artificial y sólo sirve para falsificar la perspectiva bíblica y distorsionar la fe

[109] Entre las obras de Kraemer, dirigidas al tema presente, destacan: *The Christian Mission in a Non-Christian World* (1938); *Religion and the Christian Faith* (1956); *The Communication of the Christian Faith* (1957); *World Cultures and World Religions* (1960). Entre las biografías dedicadas a su persona y obra están: THEODOR VAN LEEUWEN, *Hendrik Kraemer, Pionier der Oekumene* (Basel 1962), y CARL F. HALLENCREUTZ, *Kraemer Towards Tambaram* (Uppsala 1966).



con su machacona repetición del *gratia non tollit naturam*» [110]. Los responsables de su difusión fueron los deístas, en el protestantismo, y los jesuitas en las misiones católicas. A nuestro teólogo le repugna igualmente la teoría que considera al cristianismo como *corona* y *cumplimiento* de las religiones no cristianas, e incluso la que habla de éstas como *preparación* para el mensaje de la fe. Son, en su opinión, expresiones facilitonas que, despojadas de su ropaje, se convierten en negaciones de la revelación cristiana. Además, su empleo «engendra la idea de que su desarrollo normal aboca en el cristianismo y que, dejadas a sus propias fuerzas, terminarían en el hallazgo de la persona de Cristo..., ambición imposible, ya que la cruz de Cristo y su hondo significado continuarán siendo contrarios a las aspiraciones e ideales humanos, todo lo opuesto a lo que los hombres quieren realizar con la *theosis* o divinización del hombre» [111]. El único modo correcto de enfocar el problema es insistiendo en la *discontinuidad* absoluta entre cristianismo y religiones no cristianas. Poco importa que el mundo apruebe o no este modo de pensar. Es el único derivado de la Biblia, y esto, para nosotros, basta. «La Biblia habla siempre de las expresiones de la vida moral y religiosa del hombre como de una idolatría, de adulterio espiritual y de manifestaciónes de la ira divina. Y aunque al mismo tiempo alude a la respuesta del hombre a Dios, pero sin atribuirlo jamás a una facultad autónoma o a consecuciones puramente humanas, sino como a algo evocado y producido por Dios» [112]. Lo que se ha venido llamando *religión natural* es «algo totalmente opuesto a la interpretación bíblica», uno de «los conatos más absurdos de hele-

[110] *Religion and the Christian Faith* p.148-149.163. Naturalmente, Kraemer abriga escasas simpatías al dicho de Tertuliano: «anima naturaliter christiana». Su norma de conducta en la presente materia, indicada en su crítica de Radhakrishnan, era la siguiente: «Lo que necesitamos hoy en nuestro encuentro con otras religiones no es el ser lo más dulces posible con cada uno, sino el aprender el arte de ser tan sinceros como podamos, emulándonos en espíritu unos a otros» (L. D. FOLKEMER, *Christianity and Modern Paganism* [Filadelfia 1959] p.92).

[111] Ibid., p.125-126. La tesis contraria había hallado dentro del protestantismo un ardiente defensor en H. H. Farmer *(The Authority of the Faith,* Londres 1939).

[112] Ibid., p.341. Esto, dice el autor, hay que mantenerlo a toda costa, y será para nosotros fuente de humildad al constatar que «todas las civilizaciones humanas no pasan de ser, a los ojos de Dios, hijos de rebelión y de ira» (ibid., p.294). Kraemer piensa que en este punto le han «traicionado» incluso grandes amigos, como Althaus, Brunner y Cullmann.

nización» del cristianismo, una «obra buena» humana que «contradice y falsifica el testimonio de la Biblia» y una auténtica «rebelión contra Dios», ya que «la naturaleza y la historia nos ocultan, mucho más que nos revelan, a Dios» [113].

Todo esto se incluye en el concepto kraemeriano de *realismo bíblico*, que intenta «tomar a Dios y al hombre de modo serio y radical: al hombre en sus altos orígenes y destino, lo mismo que en su total corrupción; y a Dios, en su rechazo total del hombre, al mismo tiempo que en la confianza de éste en El y en la gracia salvífica que le prepara» [114]. Este *realismo* sirve también para medir a las demás religiones, que, a pesar de algunos elementos aprovechables que tienen, muestran puntos irreconciliables con la revelación. No debemos, ante todo, perder el tiempo buscando un denominador común entre ambos: «la verdad es que los caminos de los 'poderes invisibles' (en las religiones) y los de la obediencia a la palabra de Dios (en el cristianismo) no sólo son multiformes, sino también incompatibles» [115], y la misma conciencia religiosa del hombre se convierte en impedimento para alcanzar su fin, ya que no existe otro «agente» para llegarnos a Cristo y alcanzar la salvación que el Espíritu Santo. Lo dicho debe aplicarse aun a las religiones más elevadas y ascéticas del mundo, al bhakti del hinduismo o a los yoguis del Tibet. «Todas ellas, a los ojos de la revelación bíblica, no hacen sino repetir el pecado radical de la humanidad, querer 'ser como Dios', lo que no es otra cosa que la repetición del primer pecado de rebelión» [116]. Otro de los peligros que un acercamiento demasiado benigno a las religiones no cristianas podría acarrear, y contra el cual Kraemer ha luchado con todas sus fuerzas, ha sido el *sincretismo religioso*. De ahí su oposición a los métodos indirectos de misión, por ejemplo, la educación, dirigida en la mente de los nisioneros a *cristianizar* el ambiente y a la preevangelización. «Su resultado tangible es que, por la asimilación de esas ideas cristianas, las religiones paganas ofrezcan resistencia todavía mayor a la predicación del Evangelio. Es evidente, por ejemplo, que Radhakrishnan y Gandhi, que recibieron esa educación cristiana y abogan por la fraternización de las religiones, son los más temibles adversarios de nuestra fe» [117]. Por eso su actitud frente a las religiones no cristianas era, en el momento de su muerte, la misma expresada en 1938:

> «Nuestro atrevimiento llega hasta invitar a los miembros de las demás religiones a los pies de Cristo. Y lo hacemos persuadidos de que sólo en él se halla la salvación completa que el hombre necesita. La humanidad no ha conocido nada comparable al amor redentor de la vida, muerte y resurrección de Cristo... Por eso, cualesquiera que sean las formas de presentación del cristianismo frente a los cambios que se operan en las religiones no cristianas, el corazón del Evangelio permanece eternamente inmutable, y la obligación que incumbe a la Iglesia de testimoniar al mundo la obediencia debida a Dios tampoco puede experimentar transformación alguna» [118].



### El luteranismo ortodoxo de Althaus

A *Paul Althaus* († 1966), uno de los luterólogos más prominentes de nuestra época, se le presenta a veces como adversario, y otras como favorable a las religiones no cristianas. La verdad es que, al intentar un difícil equilibrio entre el negativismo tajante de Barth y su fidelidad a la doctrina de los primeros reformadores protestantes, fue las dos cosas. Existe en Althaus un aspecto positivo y de aprecio por los valores

113 *Religion and the Christian Faith* p.360. Por esto, si queremos permanecer fieles a la palabra revelada, no nos es lícito construir sobre ella unos preámbulos de la fe cuyo resultado venga a ser la plenitud de Cristo.

114 Citado por Hallencreutz (p.277). Este realismo es teocéntrico, porque Dios pervade toda la realidad; implica una discontinuidad radical entre Dios y el hombre; en el plano redentivo indica que Cristo es la crisis de todas las religiones, incluida la cristiana.

115 *Religion and the Christian Faith* p.76. Mana, Tao, Zeus, el dios del islam, el Dios del cristianismo, la Causa primera, etc., no admiten equiparación; o, si lo hacemos, se convierten en una especie de *ens generalissimum*, que nada tiene que ver con el *ens realissimum*.

116 *Religion and the Christian Faith* p.335. ¿No es mucho más humano—y también más conforme al plan divino—suponer que, al menos quienes obran de ese modo, guiados por su conciencia y por luz divina, alcanzarán la misericordia del Altísimo?

117 Ibid., p.364. Lo que Kraemer quería buscar era precisamente lo contrario: «descubrir, a la luz revelada de Cristo, la dirección errónea *(misdirection)* que domina a todos esos sistemas religiosos» *(The Christian Message* p.139). Poco antes de morir, el viejo luchador escribió a un joven misionólogo una carta-artículo conmovedor en el que, reconociendo que la gente apenas hacía caso a sus prédicas, él se iba de este mundo convencido de la rectitud de su postura. Cf. GERALD ANDERSON, *The Theology of the Christian Mission* p.179-182. El artículo lleva por título *Syncretism as a Theological Problem for Missions*.

118 *The Christian Message* p.135. Para una crítica de Kraemer, cf. R. COOKE, *As Christians Face Rival Religions* (Nueva York 1955) p.140ss; R. D. YOUNG, *Encounter with World Religions* (Filadelfia 1970) p.33-43; P. DE MENASCE, *Permanence et transformation de la mission* p.101-133.

espirituales de esas religiones que, lejos de limitarse a ser meras creaciones humanas, apuntan hacia una revelación divina original, le hacen patente su presencia en el mundo, pueden considerarse hasta cierto punto preparaciones para aceptar a Cristo y alcanzar su perfección en el cristianismo, aunque no aporten al hombre el don de la fe ni se conviertan en instrumentos suyos de salvación. Pero estas perspectivas, que se dirían inspiradas en la teología del *Logos spermatikos*, quedan descalificadas, si no anuladas, por lo que se ha llamado con razón el aspecto sombrío de la *Uroffenbarung*, de su concepción, que contiene, entre otros, los siguientes elementos. Esa «revelación general» muestra al hombre su estado de pecado y de incredulidad. Después de recibida, debemos preguntarnos (como lo hacía Lutero con su *quid Deus velit erga nos)* si es el «Dios airado» el que nos llama, para luego frustrar los anhelos divinos que ha plantado en nuestros corazones. La *Uroffenbarung* puede darnos un conocimiento teórico de Dios, pero no la salvación. De este modo las religiones no cristianas, al testificarnos la inhabilidad básica del hombre para cooperar con el Dios que se nos automanifiesta, se convierten también en instrumentos de los poderes cósmicos y demoníacos que «mantienen a las naciones cautivas en su engaño». Althaus está convencido de que, «a pesar de las relaciones existentes entre la verdad del Evangelio y los fenómenos religiosos extracristianos, la oposición que aparta a éstas de la salvación continúa siendo un hecho real e innegable» [119].

La razón íntima de esta exclusión debe buscarse en la tesis céntrica del *solus Christus*, propugnada por el luteranismo, y que nuestro autor adopta sin titubeos. Ese «cristocentrismo» ofrece dos vertientes: la del *hombre*, absolutamente pecador, porque no deja a Dios que sea verdaderamente Dios, sino que se atribuye a sí mismo actividades salvíficas, originando una negativa permanente a las llamadas divinas; y la de la *salvación* por parte de Dios, que sólo puede tener lugar como resultado del sacrificio redentor de Cristo. De donde se deduce que únicamente los hombres que se pongan en contacto explícito con aquel hecho histórico de la redención podrán un día aspirar a salvarse. De modo parecido, el criterio para discernir las demás religiones es Cristo, es decir, «la relación entre el

119 Cf. PAUL KNITTER, *Paul Althaus: An Attempt at a Protestant Theology of the Non-Christian Religions* (1967), publicado en *Verbum SVD* (1967) p.216-228. «The religions are not atheistic or naturalistic, for they honor gods; yet they are godless, without the real God» (p.228).



hombre y Dios tal como se nos revela en su Hijo». Esas religiones no tienen ni conocen al Cristo histórico, luego tampoco tienen ni conocen la salvación. La sublimidad de las religiones—lo decíamos ya en el caso de Kraemer—no altera la situación. El *bhakti* de los hindúes o el *mahayana* del budismo podrían quizás apuntar al *sola fide* o al *sola gratia*, pero de ningún modo traernos la salvación. «Estas religiones, a pesar de la nobleza de sus aspiraciones, no llegan a comprender que la ira y el amor de Dios deben estar simultáneamente presentes en la redención. Por eso no tienen derecho a hablar del amor de Dios... A sus ojos, la redención es sólo *liberación*, y no saben que aquélla tiene que ser siempre *reconciliación*» [120]. Tales son las conclusiones, más rígidas aún que las de Barth, porque el alemán no admite el universalismo del suizo.

## El fundamentalismo

En los últimos cincuenta años han sido las comunidades eclesiales protestantes de tipo fundamentalista y conservador (desde algunos grupos presbiterianos y los bautistas del Sur, hasta las pequeñas sociedades misioneras o las organizaciones más potentes de los mormones, los adventistas, los pentecostales y los testigos de Jehová) las que han llevado a la práctica los principios del barthismo o de escuelas afines respecto de las religiones no cristianas. No es que la mayoría de ellos haya necesitado de profundas lucubraciones teológicas—para las que tampoco están preparados—como justificativos de su actuación, aunque últimamente hayan aparecido también entre ellos algunos estudiosos que, en plan expositivo o polémico, han tratado de defender sus posiciones [121]. El punto de partida y las razo-

120 Ibid., p.234. En conclusión, «para Althaus, Dios está trabajando en todas las religiones; pero ese Dios no es todavía, como si dijéramos, Jesucristo; es el Dios de la ira, y no el del amor; es el Dios de la revelación, pero no el de la salvación. Las religiones se relacionan con Cristo y con la salvación; son también una preparación para el cristianismo, pero prevalentemente una 'preparación negativa', que revelan la necesidad que el hombre tiene de Cristo, pero sin llenarla. Que ese Jesucristo pudiera estar presente en esas religiones, llenando de algún modo sus necesidades y otorgándoles la salvación..., esto sería para él traicionar a uno de los elementos esenciales del Evangelio: el *solus Christus*» (ibid., p.235).

121 Su centro principal de estudios es el *Fuller Theological Seminary* (California) y su revista oficial «Christianity Today». Estos grupos conservadores deben distinguirse claramente (y en ello insisten con frecuencia) de todas las comunidades eclesiales llamadas hasta ahora *sectas*. El pensamiento misionero del Moody Institute, de Chicago, puede verse en *Facing Facts in Modern Missions. A Symposium* (Chicago 1963). Importante es, en la misma línea, el *Inter-Varsity Christian Fellowship*. Cf. E. S. FIFE-A. F. GLASSER, *Missions in Crisis. Rethinking Missionary Strategy* (Chicago 1951).

nes de su proceder totalmente negativo frente a las religiones extracristianas son los siguientes:

1) Sabemos por la Biblia que hay en el hombre «algo que está fundamentalmente torcido», a saber, que «es pecador», se encuentra «apartado de Dios» y sin esperanza de salvación. 2) Por esta alienación y desobediencia, «ha quedado ofendida la santidad de Dios, que ha juzgado al pecador apartándole de su presencia». 3) Aunque no estaba obligado a hacer nada por el pecador, «Dios actuó en su favor, y la Biblia contiene la historia de sus acciones salvíficas». 4) La misión de la Iglesia debe entenderse exclusivamente según esa acción salvífica divina en la persona de Jesucristo y según aquella norma de los Actos de los Apóstoles: *no hay salvación sino en el nombre de Jesús.*

De estos principios se derivan las siguientes conclusiones: *a)* Todos los hombres, antes de ser tocados por el mensaje evangélico, están perdidos sin Cristo. *b)* El hombre así apartado *(estranged)* no puede ser reconciliado con Dios si no es por la muerte de su Hijo. *c)* Para salvarse, todos los hombres tienen que escuchar y aceptar el Evangelio. «Los evangélicos *(evangelicals)* han insistido siempre, y continúan haciéndolo, en que los hombres, para convertirse, tienen que oír sobre Jesucristo y responder a su invitación. Si mueren sin ese conocimiento, perecen» [122]. En esta perspectiva, la salvación sin el Evangelio queda automáticamente excluida. Dos son las corrientes a las que estos grupos se oponen de manera sistemática y agresiva: el *universalismo,* según el cual todos los hombres, cualquiera que sea la religión—o irreligión—en que vivan, alcanzarán su salvación, y el *sincretismo,* que, en la práctica, no ve grandes diferencias o equipara al cristianismo con las demás religiones. El primero de ellos, escribe Lindsell, «es inaceptable por razón de la libertad humana», porque «corta el nervio mismo de las misiones» y porque «tiene a toda la Biblia en contra». No nos importa que estas posiciones sean aceptadas o rechazadas por ciertos grupos, incluso de cristianos. «El cielo y el infierno (la salvación y la condenación) son cosas ordenadas por Dios y comunicadas a los hombres por revelación... El universalismo es indefendible, porque Dios, en su redención, ha dado a los hombres poder para escoger—a favor o en contra—

122 H. LINDSELL, *Missionary Imperatives: A Conservative Evangelical Exposition,* en el libro editado por N. A. Horner *(Protestant Cross-Currents in Missions* [Nashville 1968] p.58-60).



el ofrecimiento de salvación que les hace». El sincretismo fue objeto de duras críticas en el Congreso Mundial de Evangelismo, celebrado en Wheaton en 1966, donde quedó reprobado como «herético» por «negar la unicidad y la finalidad del cristianismo». Como decía una de las resoluciones adoptadas en aquella reunión:

> «Si las demás religiones del mundo se convierten en vehículos verdaderos de salvación y si los hombres se salvan permaneciendo en ellas, el Evangelio no es ni único ni definitivo. Si la salvación se halla en el hinduismo, que niega la personalidad de Dios, el teísmo bíblico se convierte en punto de vista erróneo. Si el jainismo, que no da culto a ninguna divinidad suprema, es religión salvífica, entonces el Dios del cristianismo se hace innecesario. Si el budismo, originariamente ateo y todavía decididamente religión impersonalista, es eficaz, quiere decir que el cristianismo ha perdido su genialidad. Si la religión de los shiks y el islam, que son unitarios en sus puntos de vista de la deidad, son salvacionistas, la Trinidad y la persona de Jesús han sido evacuados de su significado bíblico. Si el confucianismo, que carece de una divinidad suprema, puede traer a los hombres el perdón de los pecados y la vida eterna, el Calvario y la redención por la sangre de Cristo han perdido su validez. Si el shinto, con su politeísmo heterogéneo, es adecuado, ¿qué necesidad tenemos del cristianismo, con su abierta oposición al politeísmo y a la idolatría, o quién escogería para sí enseñanzas más varoniles y particularistas si otros sistemas más simples y menos onerosos nos llevan al mismo fin con esfuerzos mucho más ligeros? El zoroastrismo, más cercano al cristianismo que la mayoría de las demás religiones, es todavía politeísta. Si una religión como ésta es suficiente para satisfacer las necesidades espirituales de los hombres cuando una fe rígidamente monoteísta como la nuestra es mucho más exigente, ¿quién va a decidirse a comprar lo más caro cuando un coste menor daría los mismos resultados?» [123]

La cita—a pesar del simplismo de algunos de los razonamientos—me ha resultado siempre preciosa, y sobre todo me explica la política misionera, el antisincretismo, un poco fanático, y la visión unilateral, pero decidida, de esos miles de hom-

123 Lindsell ha expuesto ideas parecidas en otras obras: *A Christian Philosophy of Missions* (1949); *Missionary Principles and Practice* (1955) y *The Church's Worldwide Mission* (1966). En el mismo tono se expresa otro de sus misionólogos y expertos, Donald McGavran. Cf., por ejemplo, su artículo *The Great Debate in Missions:* Calvin Theological Journal (1970) 163ss.

bres y mujeres que hoy día constituyen nada menos que el 70 por 100 de todo el personal misionero de las iglesias de la Reforma. Si a esto añadimos la seriedad con que aceptan, verbalmente y sin glosas, el mandato misionero de Cristo y los resultados numéricos de su proselitismo, comprenderemos por qué se hacen la ilusión de que «Dios ha abandonado» a todos aquellos que «pretenden pactar con el enemigo» (las religiones no cristianas), es decir, a las demás iglesias del protestantismo que «se niegan a reconocer el estado de perdición en que se encuentra toda aquella porción del género humano, según nos enseña la palabra infalible de la Biblia». El problema—uno de los muchos problemas—que esa actitud belicista suscita en nosotros es: *¿hasta dónde puede, en el nombre de la palabra revelada de Dios, justificarse ese enfrentamiento con las religiones no cristianas?*

### El ala izquierda del protestantismo contemporáneo

Lo que se ha llamado el «ala izquierda» de las iglesias y de la teología de la Reforma respecto a las religiones no cristianas constituye en el siglo xx una minoría numérica, pero muy influyente, que nos va a resultar muy difícil sintetizar en pocas páginas.

El entronque se hace directamente, a través de Ernesto Troeltsch (1865-1923), con Schleiermacher y Ritschl. El cristianismo, dice, al igual que las demás religiones, es producto del sentimiento, y su problema debe resolverse a la luz de la investigación histórica y no según las categorías dogmáticas. Lo histórico es siempre limitado e impone sobre las religiones su propia limitación. Tampoco podemos dar fe ciega a los relatos (con frecuencia míticos) de la vida de Jesús, debiéndolos más bien considerar como símbolos y representaciones de la vida cristiana. Asimismo, todo conato de «absolutizar» a la persona de Cristo o a su obra redentora está fuera de lugar. «Nadie que viva despierto a la investigación histórica pretenderá que Jesús sea el Hijo de Dios, que, en un momento de la historia, entró en el mundo de manera milagrosa para salvar a la humanidad... Jesús fue un hombre empapado en tradiciones judías que... empezó a recibir el culto de una comunidad religiosa salida del judaísmo que se convirtió con el tiempo



en la religión dominadora del Occidente» [124]. Esta conexión innegable con la cultura occidental marca también otra de sus limitaciones. Para nosotros es «como la faz de Dios que se nos revela; el modo en que, siendo lo que somos, respondemos a la voz de Dios» [124*]. Pero en otras partes, en Persia, India o Africa, pierde esa universalidad para recobrar su carácter de relatividad impuesta por la historia. «Se levanta o cae con la civilización occidental», o digamos, para ser generosos, que el cristianismo «posee el más alto grado de validez entre todas las religiones históricas... o es la revelación más sublime y espiritual llegada *(bis jetz* = hasta ahora) a nuestro conocimiento» [125]. Troeltsch elaboró también, en compañía de Von Hügel, su teoría sobre la verdad polimórfica («la verdad no es nunca uniforme, sino pluriforme, manifestándose a sí misma en formas y no sólo en grados diferentes»), y habló del insustituible papel de las religiones asiáticas en la historia. Algunas de ellas (hinduismo, budismo, judaísmo) le aparecían con todas las manifestaciones de universalidad e impulsadas por un común espíritu [126]. En su presencia, el cristianismo misionero, que tantas veces había actuado con agresividad, debía cambiar de táctica. Es preciso reconocer en ellas «la expresión de la conciencia religiosa inseparable de sus culturas» [127]. Debe dejárseles «crecer

124 Por esto Troeltsch se opuso a Harnack, quien ponía la esencia del cristianismo en el concepto de reino de Dios, interpretado en sus relaciones de paternidad divina y de nuestra fraternidad universal *(Gesammelte Schriften* II [Tubinga 1922] p.824-825).

124* Citado por Ogletree (p.75). Troeltsch encuentra en los evangelios elementos suficientes para su fe y moralidad personales, así como materiales para la predicación. Esto le basta.

125 La cita se halla en la disertación suya de Oxford, publicada bajo el título de *The Place of Christianity Among the World Religions* (1923) p.15. Era parte de una tesis suya más general, según la cual, «la religión, en cualquiera de sus formas, depende siempre de las circunstancias sociales y nacionales en que se desarrolla». Por eso, allí donde le faltan esas circunstancias externas (en Grecia, Persia, o la India) el cristianismo «pierde su *carácter esencial y se convierte en señal de autonomía nacional*» (OGLETREE, p.75).

126 Propiamente hablando, tampoco podemos decir que las religiones evolucionan y progresan hacia un punto supremo que sería el cristianismo. El proceso es distinto, y cada religión desarrolla su personalidad según las leyes inmanentes de su esencia. Cf. su *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte* (München 1969) p.22. Troeltsch vivió siempre persuadido de la *posibilidad* de esa superación por las religiones no cristianas.

127 *The Place of Christianity* p.61.

en profundidad y en pureza por sus propios impulsos», cosa que, a la larga, resultará beneficiosa para nosotros. «Las grandes religiones, concluía, son como cristalizaciones del pensamiento de las grandes razas... Lo que no puede permitirse de ninguna manera (a los misioneros) es convertir a sus gentes al cristianismo» [128].

Nathan Söderblom (1866-1931), primado luterano de la iglesia de Suecia, estudioso de las religiones comparadas, antibelicista convencido y primer premio Nóbel de la paz, y uno de los pioneros del movimiento ecuménico, fue sin duda uno de los personajes eclesiásticos de mayor relieve en la Europa de principios de siglo. Dentro de su especialidad (asiriología y zoroastrismo), fue admirador de Sabatier, cuya distinción entre «religiones de autoridad» y «religiones del espíritu» adoptó como propia. Partiendo de la idea del *Logos spermatikos* y en oposición a Troeltsch, negó que la religión sea producto de la cultura, haciéndola, por el contrario, depender de la revelación. Esto le obligó también a apartarse de la posición luterana tradicional, según la cual, la revelación cristiana se habría terminado con el último de los apóstoles, ya que Dios continúa revelándose de palabra y obra, dentro y fuera de la Biblia y a través de los grandes personajes de la historia. Negaba también que el reino de Dios pueda identificarse con ninguna de las iglesias históricas, así como la existencia de doctrinas cristianas inmutables [129].

El arzobispo introdujo la distinción entre religiones *naturales* y *sobrenaturales*. Aquéllas (que comprenden a casi todas las religiones paganas) miran al cosmos, veneran a múltiples divinidades y tienden a especulaciones metafísicas o místicas. Estas, en cambio, se distinguen por su enfoque histórico, así como por colocar a la sede de la divinidad en una persona concreta; es el caso del islam,

128 Ibid., p.62. Troeltsch estaba persuadido de que el empuje de la cultura occidental estaba ya desintegrando a las grandes religiones asiáticas, lo que a sus pueblos les haría desear cambiarlas por el cristianismo. Pero todo ello debía hacerse de modo espontáneo, sin echar mano de «presiones», como la predicación misionera.

129 Cf. BENGDT SUNDKLER, *Nathan Söderblom. His Life and Work* (Lund 1968); JEAN HOFFMANN, *N. Söderblom, prophète de l'oecuménisme* (París 1948). Su sucesor en el arzobispado de Uppsala, Yngve Brillioth, escribió una larga nota bibliográfica a su libro *The Living God* (Oxford 1933). A sus ojos, la religión cristiana «legalística» por excelencia era la católica, y su pecado principal consistía en identificar a la Iglesia de Roma con el reino de Dios. Cf. su obra *The Christian Fellowship* (Nueva York 1926) p.134ss.



del zoroastrismo y del cristianismo. «La primera y suma originalidad y unicidad del cristianismo consiste en que la única y suprema verdad tiene en él la forma, no de regla, ni de ley, ni de *dharma*, ni siquiera de teología, sino la forma de un *hombre*. Dios se revela a sí mismo en forma humana. En el budismo, el *Gotama Budha*, el revelador, enseña una regla de doctrina o *dharma*, y el resultado es una orden de monjes, el *samgha*. En cambio, en el cristianismo, Cristo revela no una doctrina, sino a su propio Padre celestial, y el resultado de aquella revelación es la Iglesia, fraternidad sobrenatural y universal en la que el Espíritu nos comunica el perdón de los pecados y la vida eterna por medio de la palabra y de los sacramentos» [130]. Otra de las contribuciones de Söderblom fue la teoría de los *genios religiosos*, enviados por Dios en las grandes religiones con el fin de transmitir con fidelidad su mensaje a los hombres. Son «auténticos intérpretes de la creación divina» y hasta pueden hacer milagros o hasta ser portadores de la verdadera revelación, hasta el punto de que no se vea clara la diferencia entre el mismo Cristo y algunos de ellos [130*].

Para Söderblom, las religiones no cristianas, lejos de ser meras curiosidades científicas, se convertían en factores positivos de la presencia divina que el misionero tenía que confrontar, lo que hacía imperativo el estudio de las mismas. Entre los criterios que debían regir su acción figuraban los siguientes: 1) Los misioneros debían acercarse con respeto a ellas, recordando que, si, propiamente hablando, hay un solo Antiguo Testamento, «en realidad hay tantos como sistemas religiosos hay en la tierra». 2) El contacto con el islam y las demás grandes religiones asiáticas les haría distinguir lo que hay de esencial y lo que es accidental en las mismas. Por ejemplo, el prohibirles la poligamia o imponerles ciertas «actitudes puritanas adoptadas por la Iglesia», estaba completamente fuera de lugar. 3) Había que terminar de una vez con el prurito de atribuir las religiones paganas a la acción del demonio. No hay religión sin revelación; por eso la acción del misionero habrá de ser doble: hacer que los paganos reconozcan en sus religiones la presencia divina y convencerles de que en Cristo sus

130 *The Living God* p.327. «La novedad del cristianismo no fue un mensaje ni una doctrina, sino una persona histórica, un hombre verdadero, Jesús, que se revela como Cristo y como Hijo eterno de quien procede la nueva vida» (ibid., p.321).

130* *The Nature of Revelation* p.152. Entre dichos genios, a veces con categoría de «profetas», mencionaba a Zoroastro, Budha, Krishnamurti, Lao Tzu, Mahoma, San Pablo, San Agustín, Lutero y Calvino, Santa Teresa de Avila, Pascal, Kierkegaard, George Washington y Lincoln.

religiones hallarán la perfección. 4) Esta familiaridad ayudará a los misioneros a prescindir—o al menos aminorar—el proselitismo de la predicación y promover los ideales de paz, de justicia y de armonía de todos los hombres [131]. ¿Admitía también Söderblom—en la práctica y no sólo de palabra—la unicidad del cristianismo como religión querida por Dios para la salvación del género humano? ¿Qué pensaba del valor, si no unívoco, pero muy semejante, de todas las religiones como portadoras de la revelación? En ambos puntos su posición pareció a muchos equívoca, a otros equivocada. «*Sí;* todas las religiones son iguales... en cuanto que dependen de la revelación de Dios y son el resultado de su acción revelatoria... *No;* en cuanto que la revelación bíblica es única en su género... y en cuanto que la historia relatada en sus páginas tiene un sentido más completo, ponderoso y rico que el de cualquier otra historia religiosa» [132]. Nada extraño que aquellas ideas, por la autoridad de quien las sembraba, se convirtiesen en motivo de confusionismo entre los contemporáneos.

Con William Hocking (1878-1966), que, con Dewey y Santayana, ha formado el triunvirato más significativo de la filosofía moderna estadounidense, entramos en el centro mismo de la controversia protestante acerca de las religiones no cristianas. La disputa tenía como foco principal sus misiones del Extremo Oriente, sobre todo China, y confrontaba a sus misioneros conservadores y liberales: defensores aquéllos de la primacía de la predicación kerygmática, y partidarios éstos de un horizontalismo mucho más pronunciado, en el que entraban como conglutinantes el acercamiento y la no agresión a sus religiones ancestrales. Cuando en 1930 las iglesias protestantes norteamericanas decidieron enviar allí una comisión de seglares que estudiara el problema, el intelectual encargado de presidirla fue Hocking, cuyo libro *The Meaning of God in Human*

131 C. J. Curtis, *Contemporary Protestant Thought* (Nueva York 1970) p.12.30-33.78ss.

132 *The Living God* p.350-351. Estas ambigüedades le siguieron a lo largo de la vida, seguidas por el influjo que su autoridad de hombre de iglesia y de ciencia le daban. Fue también el autor de la famosa frase-símbolo del movimiento ecuménico «Acción y Vida», según la cual, «la doctrina nos divide, pero la acción nos une», que ha sido en numerosas ocasiones fuente de confusión en el trabajo de la unión de las iglesias. Cf. la crítica que le dirige Visser't Hooft en su libro *No Other Name* (Londres 1965) p.108.



*Experience*, le había valido la cátedra de Harvard, donde trataba de hacer una síntesis de los elementos empíricos y racionalistas del pensamiento religioso. Fruto de aquel viaje oriental fue su obra-informe *Re-Thinking Missions*, que más tarde quedaría completado por otro estudio: *Living Religions and a World Faith*. Dejando de lado a Hocking, el filósofo fuertemente inspirado en Fichte y Husserl, fijémonos por un momento en lo que tiene que decirnos de nuestro tema. Religiosamente, su filiación era congregacionalista, de cuño típicamente unitario, «hasta el punto de no tener dificultad en tratar a todas las religiones de la tierra en un plano de igualdad, profesando al mismo tiempo una cristología reducida», en la que, para fines prácticos, se podía incluso prescindir de la divinidad de Cristo [133].

Se ha hablado del «panteísmo larvado» con que Hocking, llegaba hasta su Absoluto, para descender luego, *via contemplationis*, hasta nuestros semejantes. Esta visión, muy afín a la empleada por Radhakrishnan en su búsqueda del Brahman, le sirvió para entrar en contacto con las religiones asiáticas. Aun tratándose de sus ídolos, decía, podría llegarse a un entendimiento con tal que sus adoradores se comprometieran a no identificarlos con la suprema divinidad. Al buscar un nicho para la persona de Jesús, nuestro filósofo tampoco encontró dificultades insuperables. En su vida había muchos episodios difíciles de explicar, e incluso sus relaciones con el Padre eran objeto de discusión, en la que él no quiso complicarse, advirtiendo a sus lectores que, «en medio de aquellas divergencias, existen convergencias que pertenecen a la esencia del Evangelio como religión histórica y positiva» [134]. Entre esas «convergencias» figuraba ésta: Dios se comunica siempre al género humano, pero lo ha hecho «de modo peculiar» a través de Jesús, ya que ningún mortal ha experimentado como él los problemas de la humanidad ni ha contado para resolverlos con un contacto tan íntimo con la divinidad. Meterse en mayores honduras equivaldría a acrecentar sin necesidad las disensiones doctrinales que ya separaban entre sí a los misioneros [135].

133 La obra *The Meaning of God in Human Experience* apareció en 1912. Las dos siguientes son de 1933 y 1946, respectivamente. En 1936 dio a luz su *Living Religions of the World*. Los diversos aspectos de la figura y de la obra de este autor han sido estudiados por L. S. Rouner en su libro *Within Human Experience. The Philosophy of W. E. Hocking* (Harvard 1969), y en su obra en colaboración con Van Dusen, Marcel y otros, *Philosophy, Religion and the Coming World Civilization. Essays in Honor of W. E. Hocking* (La Haya 1966). Sobre su «cristología reducida», véase Dewick, o.c., p.365.

134 *Re-Thinking Missions* p.56.

135 Ibid., p.52-55.

Tanto más cuanto que, como resultado del incontenible avance de la civilización occidental, las religiones asiáticas estaban heridas de muerte, y sus sustitutivos: el materialismo, el secularismo y el marxismo, exigían, para su misma supervivencia, la acción mancomunada de todos los discípulos de Cristo [136].

En este punto entraba en juego una acción bifrontal, en el terreno práctico y en el ideológico. En toda religión operan, según Hocking, dos principios: el del *crecimiento* («no es lo corrompido ni lo débil, sino lo sólido y lo seguro, lo que en las religiones no cristianas está mejor preparado para escuchar nuestro mensaje»); y el de la *intuición*, que, revelándonos lo mucho bueno que existe en todas las religiones, nos impulsa, no a destruirlas, sino a aprovecharlas a la medida de lo posible. ¿Cuál era, entonces, el papel del cristianismo? Importante y modesto a la vez. En materias de teología y de moral, nuestras semejanzas son completas, «y sería difícil, por muy humillante que ellos nos parezca, señalar un solo principio general que no se encuentre en otras religiones» [137]. La verdadera contribución cristiana parte de su *selectividad* y de su *simplicidad;* el Evangelio contiene poquísimas doctrinas: la esencia de su ley se reduce a dos mandatos, así como su oración es el Padrenuestro; la de su teología, al Dios-Padre, y la de su ideal social, al reino de Dios entre los hombres. Este será también su secreto al ponerse en contacto con las religiones asiáticas: despojarlas de sus complicadísimos ritos para traerlas a la simplicidad del Evangelio [138]. De aquí el programa pastoral y práctico trazado para los misioneros: 1) abstenerse de predicar el Evangelio y de hacer conversiones; 2) sustituir esas actividades por la acción social e intelectual, destinada a iluminar a los no cristianos sobre lo mucho que ya poseen y lo que el cristianismo les podría aportar; 3) puesto que no hay antagonismo, sino complementariedad, entre cristianismo y las religiones no cristianas, corresponderá a los misioneros convencer a sus oyentes de que sus religiones son ya su verdadero camino de salvación; 4) cualquier misión que, olvidando estos principios, intenta *imponer* a Cristo y a su Iglesia como medios de salvación, está condenada al fracaso; y 5) la única competencia admisible consistirá en penetrar en los sentimientos de los demás y en expresar con la mayor claridad posible su contenido [139].

[136] Ibid., p.32. Esto es lo que se ha llamado la «interpretación romántica» de las religiones asiáticas hecha por Hocking. Más certeramente apuntaba cuando escribía que las dificultades que el cristianismo encontraría en aquellas lejanías serían el agnosticismo de B. Russell y el ateísmo de Marx y de Lenin. De ahí la imperiosa necesidad de unificar todas las fuerzas, cristianas o paganas, de Asia.

[137] Ibid., p.49-50. El deber del misionero ha de consistir, no en denunciar los abusos y errores de esas religiones, sino en iluminar las mentes de sus mejores seguidores hasta convencerles de que la verdadera ciencia no tiene miedo a la religión y de que, al contrario, ésta y la investigación pueden contribuir a fortalecer las religiones del mundo (ibid., p.41-42).

[138] Ibid., p.51. Lo dicho no obsta para que el cristianismo pueda hacer amplio uso de los ritos y símbolos de las religiones no cristianas.



La repulsa—o el entusiasmo, según los casos—que levantaron estas propuestas causaron profunda conmoción en las filas de la misionología y de la teología de las iglesias de la Reforma. De aquella fecha arranca la dicotomía, hasta ahora irreconciliable, que divide a su cuerpo misionero. Hocking no se perturbó, sino que trató de reforzar sus posiciones con ciertas consideraciones filosóficas. Se oponía, como es obvio, a Barth y a sus discípulos, cuyo cristianismo desplaza radicalmente (de ahí su nombre de «radical displacement») a las grandes religiones de Asia. La idea de una acción misionera con el cristianismo «como camino único» le era asimismo sencillamente inaceptable [140]. En teoría se oponía también al sincretismo religioso, que, comparando, escogiendo y combinando lo que haya mejor en cada creencia, quiere formar con todas una nueva que sea el reflejo de ellas. Tal método, propuesto por Radhakrishnan para salvar al hinduismo, significaría la muerte de las misiones y la caída en el indiferentismo religioso [141].

Ambos extremos debían quedar sustituidos por la *reconcepción*, término acuñado por él y que, en su sistema filosófico, indica «la tensión entre lo actual y lo potencial, lo particular y lo absoluto; en-

[139] O.c., p.56ss. Nótese el número 3 del programa de Hocking. Fue el que más chocó a los misioneros contemporáneos. La fecha de su propuesta es el año 1933, más de veinticinco años antes de que ciertos católicos lo vuelvan a resucitar.

[140] Hocking se negaba a aceptar la hipótesis de sus adversarios, a saber, que, sin el principio del cristianismo como «camino único» de salvación, las misiones cristianas estaban llamadas a desaparecer. Cf. *Living Religions* p.174. Tampoco aceptaba la unicidad de la encarnación de Cristo: «Dios se encarna en el mundo entero, y no en el cristianismo occidental o en religión concreta alguna». Cf. BOUQUET, o.c., p.365.

[141] «La creencia en el relativismo religioso universal lleva consigo la idea de que todos los caminos son igualmente buenos, con lo que el cristianismo se convierte también en *un camino como los demás*». Cf. *Reconception Reconsidered*, en *The Christian Century* (1955) p.268.

tre la percepción vaga de la idea inicial, que, poco a poco, va cobrando cuerpo en su tendencia nunca lograda hacia la perfección» [142]. Con su empleo, Hocking quería evitar la proclamación del cristianismo como religión única a los pueblos no cristianos, aquí los asiáticos. De esto no parecía haber dudas y es el punto en el que la mayoría de los misioneros le contradecían. El modo concreto en que tal reconcepción debía actuar para alcanzar sus fines se presentaba menos claro. He aquí una de sus fórmulas: la reconcepción nos hace descender hasta el fondo mismo de las religiones para descubrir, por una especie de inducción intuitiva, cómo la esencia de una de ellas, llamémosla *A*, puede enriquecerse por la inclusión de todo cuanto es válido en la religión *B*, dando así lugar a una tercera y enriquecida religión, $A^1$, que luego, por idéntico proceso, dará lugar a $B^2$, y así sucesivamente hasta llegar a $A^n$. El enriquecimiento de nuestra experiencia básica nos ayudará cada vez más a penetrar en su esencia, pero con esta particularidad: la de convencernos de que la búsqueda es siempre progresiva y que nunca tocará a su fin, porque siempre habrá nuevas esencias que, al quedar confrontadas con las que nos son ya conocidas, nos inducen a penetrar todavía más en su ser [143].

La teoría dio lugar a numerosas polémicas. Lo que a la teología le interesaba aclarar—y siempre quedó embrollado—era si el cristianismo conservaba su puesto de revelación única y definitiva de Dios en la historia. Su autor hablaba del *Cristo sin fronteras (the unbound Christ)*, capaz de abrazar a todas las religiones, pero, entretanto, confesaba que había en el mismo «elementos de certeza y de incertidumbre» que le impedían decidirse en una o en otra dirección. Al resto de los cristianos—empezando por los misioneros—se les hacía inaceptable la teoría de Hocking, tomada de Max Müller, según la cual, y a modo de condescendencia, podría concederse al cristianismo, por razón de su historia y de su carácter, una especie de *liderazgo* y primacía de honor sobre las grandes religiones asiáticas, por considerársele todavía «inmaduro» para convertir-

142 Cf. ROUNER, *Within Human Experience* p.271. Los críticos la han comparado a lo que R. Otto quería decir con «descubrimiento», «iluminación» y «percepción de las realidades religiosas». Cf. también R. H. SLATTER, *World Religions and World Community* (Nueva York 1962) p.212ss.

143 *Living Religions* p.193. ¿Qué era para él la «esencia» de una religión? «Se refiere al principio generador de la vida religiosa, al germen primitivo del que se derivan y a través del cual se pueden comprender muchas de sus expresiones. Del mismo modo que todo ser viviente tiene su grupo de células primarias *(germ-cell-groups)*, así también toda empresa, institución o movimiento histórico tiene su esencia» (ibid., p.191).



se en religión de la humanidad [144]. Desde todos estos aspectos, la *reconcepción* de Hocking quedó rechazada por casi todos aquellos que no pertenecían al ala extrema izquierda del protestantismo. G. Cooke la reprochaba de «ingenuo universalismo religioso..., basado en los principios de su idealismo filosófico». Kraemer la definía como «producto de un *gentleman* cortés y liberal, totalmente olvidadizo de lo que los evangelio, nos dicen sobre lo que hay de divino y humano en el hombres y viviendo todavía bajo la ilusión de que llegará un día en que el sufragio universal nos aportará la religión que sea del agrado de todos» [145]. «El cristianismo—comenta Visser't Hooft—no puede convertirse en religión universal con los fragmentos que Hocking pretende recoger, precisamente porque el centro de su mensaje es la revelación única de Dios en Jesucristo» [146].

El conocido historiador británico Arnold Toynbee ha querido también tomar parte en la controversia. Su interés por la religión, como parte integrante de la cultura humana, data de antiguo, pero ha quedado resumida en la sección cuarta de su libro *Christianity Among the Religions of the World* (Nueva York 1957). Toynbee está convencido, con el antiguo senador romano Símaco, de que «tiene que haber más de un camino para llegarse a un tan grande y misterioso ser como es Dios». Y lo quiere encontrar de manera algo curiosa: no dejando que

144 De modo parecido, su concepto de «fe»—tomado de la «animal faith», de Santayana—era tal que por ella puede el hombre, poi sus propias fuerzas, ascender al plano sobrenatural: «la fe del cristiano, decía, es la continuidad de la fe natural con que viven todos los hombres», y el cristianismo no tenía otro objeto que «explicitarla en su plenitud y universalidad». Esta fe debemos considerarla presente, al menos de modo inconsciente, en todas las religiones» *(The Coming Civilization* p.113).

145 H. KRAEMER, *Religion and the Christian Faith* p.224.

146 O.c., p.88. Parecida es la posición de E. L. Allen en su libro *Christianity Among the Religions* (Londres 1960). El autor rechaza la teoría dialéctica de Barth, porque «todas las religiones del mundo arrastran consigo dosis más o menos fuertes de verdad y de error». Tampoco acepta que el cristianismo sea como la corona de las demás religiones, ya que «cada una de éstas debe ser aceptada por lo que ella es, y no por lo que nosotros pensemos de la misma». Finalmente, la pretendida unicidad del cristianismo va contra sus muchos fracasos y errores a lo largo de la historia. Por consiguiente, y como solución temporal, digamos que el cristianismo se presenta relativamente superior a las demás religiones, sin que ello anticipe lo que la historia nos puede reservar sobre otra religión superior a la de Cristo. Esto, entre otras cosas, nos llenará de humildad, «virtud muy apropiada a los discípulos del Profeta de Nazareth» (p.117-133). El reverendo Allen fue misionero protestante en China.

cada cual se busque su ruta, sino aunando las fuerzas de todas las grandes religiones para que, tras ahogar sus antiguas rivalidades, formen un frente común y se opongan al nuevo y terrible adversario, el totalitarismo, simbolizado en el nazismo y el comunismo, empeñados ambos en levantar un gran altar al *poder colectivo de la humanidad.* Para lograrlo es menester determinar de antemano cuál es el adversario común. Lo halla en el egoísmo humano *(self-centeredness),* que constituye el verdadero pecado original de la humanidad. Y el modo de combatirlo consistirá en convencer a los seguidores de las diversas religiones de que, o nos unimos para derrocarlo, o seremos aniquilados por su incontenible avance, que arrastraría consigo todos los tesoros acumulados durante milenios por la cultura occidental y por las grandes civilizaciones asiáticas. A ello contribuirá el pensar que, en esta hora en que se aúnan las demás fuerzas del progreso humano, las energías religiosas no pueden continuar en suicida dispersión. Si a esto se añade que, en el fondo, todas las grandes religiones profesan los mismos o parecidos ideales, nuestra tarea resultará menos ardua de lo que a primera vista pudiera parecer [147].

En la elección de medios para llegar a esta meta y conseguir la deseada unificación, el peso principal habrá de recaer sobre el cristianismo, precisamente porque éste ha sido el que, a lo largo de casi dos mil años, ha querido imponerse sobre las demás religiones. Los sacrificios que ello le va a exigir—incluso a los ojos de un ecléctico como Toynbee—van a ser muy duros, pero merecen ensayarse por el fin que se desea alcanzar. Las «sugerencias» del famoso historiador son las siguientes: 1) Hemos de «purgar» al cristianismo de todos los «accesorios occidentales» de que se ha ido cubriendo en su historia, tomando como modelos a los jesuitas de la antigua misión de China, que tan sabiamente llevaron a cabo aquella operación. 2) Debemos también «liberar al cristianismo de creerse la única y definitiva revelación de Dios al mundo», o al menos reservarnos estas ideas para nosotros mismos sin pretenderlas «imponer» a las gentes de culturas totalmente distintas de la nuestra; decir que éstas son cosas que se nos acoplan a la perfección, pero sin cultivarlas como algo que debe ser aceptado igualmente «fuera de mi iglesia y de mi tribu». Lo contrario constituye

147 O.c., p.85-92.



un pecado imperdonable de orgullo y de egolatría totalmente ajeno al espíritu del Evangelio. Por el contrario, debemos imitar la «amplitud de miras» de Gandhi y de otros orientales que no han tenido inconveniente en admitir al cristianismo entre una de las grandes religiones de la historia. 3) Se ha propuesto a veces como remedio el *sincretismo religioso.* Toynbee no parece entusiasmarse con el mismo, debido a su carácter de artificialidad y porque hay que mantenerse firmes en las convicciones personales, aunque con una gran apertura para las ideas y creencias de los demás. 4) Nuestro historiador mantiene que hay algo que los cristianos nunca podemos sacrificar: «la esencia del cristianismo». La dificultad podría estar en determinar en qué consiste la misma. Tres son, nos dice, los elementos básicos que la integran: *a)* «La visión de un Dios tan amante de sus criaturas, que se sacrifica a sí mismo por su salvación»; *b)* la convicción de que todos sus hijos debemos seguir su ejemplo, y *c)* la verdad de que el ejemplo que debemos seguir se habrá de mostrar, no en las palabras, sino en las obras. 5) Todo lo que está al margen de estos cuatro capítulos: dogmas, culto, ritos, devociones y prácticas religiosas de las diferentes religiones, deben dejarse al arbitrio de los individuos o de las corporaciones. Ni su presencia ni su ausencia contribuirán o impedirán la unificación religiosa que buscamos [147*].

> «Todo esto me hace pensar, concluye Toynbee, que los cristianos pueden contemplar con confianza el futuro a condición de que procedan siempre con humildad y caridad. Lo importante es conservar nuestras convicciones, pero sin fanatismos; creer y actuar con fe. pero sin arrogancia, egoísmo ni orgullo... El misterio de que hablaba Símaco, es el misterio del universo, del encuentro del hombre con Dios, el misterio de la relación divina con el bien y el mal. El cristianismo nunca ha respondido satisfactoriamente a esa cuestión. El suprimir las religiones rivales no es respuesta. Hay muchos caminos para llegarse a Dios. Tenemos todavía que enfrentarnos con ello» [148].

147* Ibid., p.92-107. Nótense las notables semejanzas entre el «plan Toynbee» y el programa religioso del deísmo de los siglos XVII y XVIII. Una posición parecida ha sido adoptada por G. Rosenkranz y E. Benz. K. Jaspers rechaza, en nombre de su «fe filosófica», toda pretensión de exclusividad religiosa.

148 Ibid., p.112. Antes de Toynbee había propuesto, aunque de modo menos elaborado, ideas semejantes el historiador-filósofo norteamericano F. S. C. Northrop en su libro *The Meeting of East and West* (Nueva York 1946) p.430-435.463. Las ideas de Toynbee han hallado eco bastante des-

Más complicado—porque más entreverado con sus difíciles lucubraciones filosóficas—es, en el punto que tratamos, Paul Tillich (1886-1965). Fuertemente influenciado por la teología de Schelling, de quien aprendió que la presencia de lo infinito en lo finito se lleva a cabo por compleción, y no por absorción, idea que se afirmará con sus lecturas de Kierkegaard y su teoría del *hombre frente a Dios;* admirador de Schleiermacher, cuyo «sentimiento de absoluta dependencia del Absoluto» le inspirará su propia tesis sobre la «preocupación última sobre el significado y fundamento del ser»; entusiasta por algún tiempo del concepto de lo *santo,* en Rodolf Otto, y discípulo de Troeltsch, cuyo historicismo aprovechará para sus propios fines, Tillich nos dará al fin una filosofía personal, con intuiciones profundas, más filosóficas que teológicas, sobre las relaciones entre ambas ramas del saber, entre la religión y la fe, la naturaleza del cristianismo y el contacto del hombre con el Absoluto. Su preocupación por el tema de las religiones no cristianas data de muy lejos. Terció con Barth en la polémica suscitada por el *Comentario* de éste a la *carta de San Pablo a los Romanos.* Aquella ruptura barthiana abismal entre el Creador y las criaturas se le hizo desde los comienzos inaceptable. Cruzáronse entre ambos, en 1923, varios artículos de mutua reprensión que marcaron también el fin de aquel incipiente diálogo. A Tillich, la misma intervención política del suizo en los asuntos internos de Alemania le causó mala impresión, postura a la que Barth contestó calificando de «frígida monstruosidad» la teoría tillichiana del *Incondicional,* que, al exaltar de manera indebida las fuerzas humanas, cortaba la iniciativa de Dios y anulaba los efectos del pecado original [149]. Pero

favorable en la mayoría de los ambientes protestantes y anglicanos, a excepción, naturalmente, de los extremadamente liberales. Cf., como ejemplos, G. Parrinder *(Comparative Religions* [Londres 1962] p.33ss), E. C. Rust *(Positive Religion in a Revolutionary Age* [Londres 1970] p.176-180), H. Kraemer, R. Cooke, etc. La crítica de Rust es correcta. «El inmanentismo básico de Toynbee se parece mucho al de Troeltsch. Como historiador, busca siempre la continuidad, la causalidad horizontal y las analogías, lo mismo que su antecesor alemán. Es evidente que, mientras continúe ignorando la vertiente escatológica del cristianismo o dando espacio mínimo a la verdadera trascendencia, no va a hallar justificativo a la unicidad del Evangelio, sino que caerá en el relativismo, considerando a la religión como un fenómeno más de la cultura» (ibid., p.180).

149 P. Tillich, *The Interpretation of History* (Nueva York 1936) p.26. Los artículos polémicos con Barth aparecieron en «Theologische Blätter» II (noviembre y diciembre de 1923).



fueron las conferencias que Tillich dictó en Tokio en 1962 las que redoblaron su interés por el tema. Su libro *Christianity and the World Religions* trataba de aplicar al caso de las religiones asiáticas los principios de su teología sistemática, y en un discurso leído en 1965 en la Universidad de Chicago *(The Significance of the History of Religions for the Systematic Theology)* prometía a sus lectores que, de tener que escribir de nuevo su *opus magnum,* lo haría ciertamente tomando más en cuenta las intuiciones adquiridas en el estudio comparado de las religiones [150].

El enfoque tillichiano sobre el cristianismo y las religiones no cristianas sólo es inteligible partiendo de los presupuestos filosófico-teológicos de todo su sistema. Helos aquí en forma casi de enunciados. Tillich profesa una filosofía platónico-agustiniana, basada en la existencia y hasta en la identificación de los dos absolutos: el *esse* y el *Deus.* El hombre conoce inmediatamente y con absoluta certeza a Dios, quien se convierte también en base inconcusa de la verdad, en presuposición del problema de Dios, en identidad de sujeto y objeto y en fundamento de la *veritas prima,* a cuya luz se conoce todo lo demás [151]. Trata asimismo de hallar el criterio que, preservando el misterio cristiano, dé cohesión interna a nuestros discursos: es el *Ultimate Concern* (denominado a veces *The Ultimate),* e indica nuestra «suprema preocupación en todos los campos del saber»; y en teología, «aquello que nos toca de modo supremo..., las proposiciones que se relacionan con su objeto, en cuanto puede convertirse para nosotros en algo supremo y último»; aquello que «determina nuestro ser y no ser» [152]. El protestantismo tradicional había hecho

150 La conferencia aludida forma parte del volumen editado por G. Brauer, Paul Tillich, *The Future of Religions* (Nueva York 1966). Del resto de la producción tillichiana interesan a nuestro tema: *The Religious Situation* (1946), *Systematic Theology* (1951-1963), *The New Being* (1955), *The Future of Religion* (1966) y *Theology and Culture* (1959). Del influjo de Tillich en el campo de la filosofía de las religiones dice E. Jurgi: «Tillich es el pensador que, quizá mejor que ningún otro existencialista contemporáneo, se ha entregado, en su calidad de teólogo cristiano, a estudiar el encuentro con las religiones no cristianas. Hasta los budistas japoneses parecen hallar inspiración en su teología, en sus teorías del ser y del no-ser y del ser en sí, ideas que, a pesar de interpretarlas de modo muy distinto, les resultan profundas y llenas de sentido» *(The Phenomenology of Religion* [Philadelphia 1968] p.92 y 101).

151 D. Keefe, *Thomism and the Ontological Theology of Paul Tillich* (Leiden 1971) p.141-142. La acusación más fuerte de Tillich contra el catolicismo es su carácter «heterónomo», es decir, su continuo recurso a la autoridad exterior.

152 *Systematic Theology* I p.12.14. Aplicado esto al campo religioso, Tillich nos da esta explicación. Los hombres han elaborado multitud de religiones, identificando eso *último* con esta o con aquella divinidad. Pero, al hacerlo así, lo único que han logrado es adorar a una multitud de ídolos

de las Sagradas Escrituras la norma suprema—*norma normans*—de todos nuestros conocimientos sobrenaturales. Tillich abriga dudas serias sobre ello: la Biblia fue escrita por hombres y para hombres; la doctrina sobre la *inspiración* presenta muchos puntos oscuros; e incluso hallamos huellas de «falta de honradez» en su transmisión. Además, la Biblia, como libro histórico, carece del carisma de la infalibilidad, por lo que no puede convertirse en objeto de idolatría, sino que debe ser en ocasiones *protestada* como el resto de las cosas creadas [153]. Dígase algo parecido del concepto tradicional de *revelación*, que, lejos de contener nuevas verdades, se reduce a una especie de *éxtasis* o estado de ánimo «en que la razón, sin negarse a sí misma, se sobrepasa por encima del sujeto-objeto estructural». Es absurdo hablar de su aplicación universal: «la revelación es revelación sólo para mí, en mi situación concreta y en mi realidad histórica: *He who is the Christ, is contemporaneous, or He is not the Christ*» [154]. Los contornos de la persona y de la obra de Jesucristo son en Tillich muy borrosos. Si podemos hablar de él como de la suprema revelación de Dios, lo hacemos por estos motivos: 1) porque Jesús, a pesar de participar en todas las ambigüedades de la existencia, mantuvo siempre su unidad con El, y 2) porque Jesús lo sacrificó todo con el fin de preservar dicha unidad, por lo que su manifestación es final, «el momento estático de la historia de la humanidad y el verdadero centro que da sentido a todo lo que viene tras él...; el *kairos* que se cumplió en su persona constituye la constelación de la revelación de Dios» [155]. En cambio, la existencia histórica de Jesús no le interesa, y el cristianismo no cambiaría realmente si un día se probara que nunca vivió entre nosotros. La *búsqueda del Jesús histórico*, de A. Schweitzer, conserva aún su validez, y Tillich responde de modo evasivo cada vez que se le pide definirse sobre su divinidad [156]. En su teología se ha trastocado también el concepto genuino de *fe*, que es algo que subyace a toda creencia y emoción religiosa: «la entrega del hombre a su último destino *(ultimacy)*, su preocupación suprema del 'de dónde' y 'a dónde' de nuestra existencia» [157]. Considerada desde otro ángulo, la fe es la realización positiva de lo que expresamos negativamente en términos de *enajenamiento*. Si lo aceptamos, oiremos la voz que nos dice: «quedas aceptado por algo que es más grande que tú y cuyo nombre ni siquiera conoces... Entonces puedes decir que has experimentado lo que es la gracia» [158]. En cambio, la fe tillichiana prescinde del Dios revelador, del carácter totalmente libre de su iniciativa y de su contenido doctrinal [159]. Finalmente, Tillich, al sustituir la palabra *Iglesia* por la de *comunidad espiritual*, «creada por el Espíritu y que se manifiesta en el nuevo ser de Jesús como en el Cristo», se limita a ser el receptáculo de la revelación otorgada a los individuos y carece de la mayoría de los trazos que la constituyen en prolongación de la obra redentora de Cristo en la historia [160].

del ser. Aunque en apariencia mutuamente exclusivos, esos anhelos humanos tienden al mismo punto focal: a una entrega nuestra completa a aquel objeto en que creemos encontrar esa finalidad. Sin embargo, lo *Incondicional* está más allá de esas formas religiosas, que no son sino instrumentos para llegarnos al mismo. Cf. G. TAVARD, *Paul Tillich and The Christian Message* (Nueva York 1962) p.164.

153 *Systematic Theology* I p.136.115; II p.98.

154 *The Protestant Era* (Chicago 1957) p.82.

155 *Systematic Theology* I p.136.139. Esto no equivale a afirmar con las escuelas teológicas que Cristo, como ser divino-humano, sea la revelación del Padre. Lo es sólo en cuanto que, en un momento dado, hubo un hombre, llamado Pedro (Mt 16,18), a quien se reveló como enviado del Padre y en cuanto que esa revelación se comunica luego a nosotros. «El milagro y la recepción original continúan siendo el punto de referencia, mientras que la recepción espiritual de las siguientes generaciones cambia sin cesar» *(Systematic Theology* I p.126).

156 *Systematic Theology* II p.102. Cf. también su libro *The Shaking of the Foundations* (Nueva York 1968) p.114.



Con esto estamos capacitados para estudiar directamente su pensamiento sobre las religiones no cristianas. Piensa, al igual que Toynbee, que la ofensiva actual de las grandes religiones asiáticas nos debe asustar menos que los embates presentados por el secularismo y la indiferencia religiosa. Tillich pertenece de lleno a los partidarios de la escuela del *Logos spermatikos*, y los *semina verbi* de los antiguos se parecen no poco a su *Ground of All Being*, de cuya percepción son capaces al menos aquellos que saben hacer alguna reflexión intelectual. Al teólogo pertenece interpretar dichas experiencias re-

157 TILLICH, *The System of the Gospel* (Londres 1963) p.118, y *Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality* p.15.

158 *The Shaking of the Foundations* p.163. En materias de fe no nos interesa saber si sus objetos corresponden a la realidad: «La fe nos puede decir que la realidad neotestamentaria sobre Jesús como el Cristo tiene poder salvífico para quienes han sido aprehendidos por él, pero nada nos dice, ni nos interesa, si los hechos relativos a la figura de Jesús de Nazareth corresponden a la realidad» *(Dynamics of Faith* p.88-89). Cf. la dura crítica de J. Livingston *(Tillich's Christology and Historical Research*, en *Religion in Life* [1967] p.697-705).

159 TAVARD, o.c., p.33. Un gran teólogo sueco-americano, Nels Ferré, amigo también personal de Tillich, abriga dudas muy serias sobre las bases mismas de la teología de éste. Piensa que la fe de Tillich en un Dios personal no aparece clara, que niega el orden sobrenatural y la divinidad de Cristo, así como la resurrección de los muertos y la vida perdurable. Por esto le llama: «the most dangerous theologian», y piensa que, con razón, los autores de la teología de la muerte de Dios le dedican sus obras. Aun concediendo las buenas intenciones que presidían su investigación, Ferré concluye: «In intellectual honesty a person is a Christian or Tillichian, but he cannot be both». Cf. su estudio *Tillich and the Nature of Transcendence*, en *Religion and Life* (1967) p.671, y su obra *The Universal Word* (Filadelfia 1969) p.57.85-88.

160 Cf. C. ARMBRUSTER, *The Vision of Paul Tillich* (Nueva York 1967) p.170-174.

velatorias para elaborar sobre ellas «una teología de significado universal» [161]. Las religiones no cristianas nos revelan también el esfuerzo mancomunado del género humano para llegarse al Infinito *(The Ultimate Concern)*, que es, al fin y al cabo, el mismo en todas las religiones, sin excluir al cristianismo, ya que el concepto de religión «trasciende la existencia concreta de cualquiera de ellas del mismo modo que Dios trasciende cada una de sus manifestaciones» [162]. Tillich enfoca las relaciones entre diversas religiones desde dos ángulos filosóficos: el de la *tensión* contenida en la idea de Dios, es decir, entre lo universal y lo concreto que existe en toda religión, y la *tipología dinámica*, cuyo resultado es el *telos* o la finalidad subyacente en cada religión. «Lo concreto de la preocupación suprema *(The Ultimate)* conduce al hombre a adoptar posturas politeístas; la reacción al elemento absoluto le impele al monoteísmo; y la necesidad de equilibrio entre ambos aboca en el trinitarismo» [163]. La idea de *tensión* aparece sobre todo en cristología: «Jesús, el Cristo, representa todo lo que es particular y apunta a la identidad entre lo absoluto-concreto, de una parte, y lo absoluto-universal, de otra... Para que la revelación sea suprema, es necesario que tenga el poder de negarse a sí misma, pero sin perder su ser... Jesús de Nazaret es el medio de la revelación final, por sacrificarse completamente a sí mismo como en el Cristo» [164]. Pero aquí debe fundarse también la actitud del cristiano respecto de las demás revelaciones, lo que él designa con el nombre de *exclusivismo condicional*. «El cristianismo consiste en la aceptación de Jesús como el Cristo y, paradójicamente, en el rechazo del cristianismo como un particularismo que lo convertiría en nueva forma de idolatría. Dicho con otras palabras, el *exclusivismo condicional* debe consistir en aceptar en las religiones no cristianas todo aquello que en las mismas apunta hacia lo divino (del mismo modo que Jesús apuntaba a aquella meta) y en rechazar todo aquello que convertiría en sagrado un objeto que es finito, aquí el cristianismo como religión. Tanto la aceptación como el rechazo son términos derivados de la tensión existente entre lo universal y lo particular... No habrá, por parte del cristianismo, rechazo completo de las demás religiones, pero tampoco una aceptación completa de la otra religión, es decir, del cristianismo» [165]. Tillich habla también de la «tipología dinámica». Los «tipos» —nos dice—no son algo estático, sino que indican que las cosas cambian según las circunstancias del momento, son ideales que nunca alcanzan su plena realización. Los dos elementos conflictivos antes mencionados en las religiones son causa de ese «dinamismo constante» que existe en ellas, dinamismo que, sin embargo, puede convertirse en lazo de unión entre hombres de diversas creencias [166].



Aplicando estos conceptos bastante abstrusos a las religiones del mundo, deducimos las siguientes conclusiones. Ninguna de ellas, incluyendo el cristianismo, puede apropiarse para sí misma el monopolio de la verdad. «La superioridad del cristianismo consiste únicamente en testimoniar sobre sí mismo y contra las demás religiones en nombre de Cristo» [167]. Su contenido es siempre Cr sto. Pero no sólo puede tomar formas distintas, sino que, gracias a aquella diferenciación entre posesión de la verdad revelada y el carácter no-absoluto de su concretez, permite la existencia de otras muchas religiones, poseedoras también de la verdad. Su mayor o menor validez dependerá de los *kairoi* y de la crítica que se haga de los elementos demónicos que lleva en su ser. Según esto, la religión ideal (la *Religión del Espíritu Concreto)* se realizará a veces en una religión, y otras veces en otra. «En la historia de las religiones..., lo que es ganancia de un lado, se convierte en pérdida por otro... Por consiguiente, si el teólogo habla de progreso (en una religión), debe

161 *The Significance of the History of Religions* p.83.

162 *Systematic Theology* I p.79. «La sabiduría asiática... pertenece a la automanifestación del Logos y debe estar incluida en la interpretación de Jesús como el Cristo, si es que éste merece ser llamado la encarnación del Logos» (TILLICH, *How I Changed My Mind*, en *The Christian Century* [1960] p.143-5). En la eclesiología tillichiana, las religiones no cristianas forman lo que él llama la «comunidad espiritual latente». Han sido ya aprehendidas por la «Presencia espiritual», pero no se han decidido aún a emplear sus símbolos. Cf. ARMBRUSTER, o.c., p.216.

163 *Systematic Theology* I p.221.

164 Ibid., p.133-136. Cf. también su trabajo *Christianity and the Encounter with Other Religions* (Nueva York 1963) p.82-83. Tillich critica a los antiguos misioneros de China, que no hicieron más que sustituir a las religiones paganas por la cristiana, cuando su labor debía haber sido dejarlos en su paganismo y enfocar con espíritu crítico sus creencias a Jesús como al Cristo (ibid., p.84).

165 R. YOUNG, o.c., p.132-133.

166 *Systematic Theology* I p.64-65.

167 TILLICH, *Perspectives of Nineteenth and Twentieth Century Protestant Theology* (Nueva York 1967) p.107.

hacerlo refiriéndose al desarrollo en el cual la contradicción entre el elemento universal y el concreto quedan fragmentariamente superados en la idea de Dios» [168]. Esto se parece mucho al sincretismo religioso. Tampoco su otra respuesta: «ni las iglesias cristianas ni el cristianismo como religión pueden gloriarse de poseer la verdad final, porque ésta se funda en el evento que dio lugar al cristianismo, evento que ha sido distorsionado por las iglesias cristianas» [169]; da pruebas de mucha fe en la acción del Espíritu Santo en la vida de su Iglesia.

Pero, al menos, ello nos explica la actitud concreta de Tillich respecto a las religiones no cristianas en cuanto éstas se encuadran dentro de la acción misionera de la Iglesia, y que él concreta en el «slogan» *not conversions, but dialogue*. La razón es que la autocrítica de esas religiones las convertiría en instrumentos adecuados para la ofensiva común contra el secularismo que nos amenaza. Saber si esta acción común—necesaria, como lo ha indicado el Vaticano II—puede en algún punto, como se ha dicho en el mismo concilio, convertirse en óbice fundamental al cumplimiento del mandato misionero de Cristo, es algo que a nuestro filósofo no le preocupa demasiado. Por eso, a la pregunta: *¿Aboga usted por una mezcla de religiones, por la victoria de una de ellas o por el ocaso de todas?*, Tillich responde:

> «No admito ninguna de las alternativas. La mezcla de religiones destruiría su *concretez* destruyendo lo que les da poder dinámico. Tampoco acepto la victoria de una de ellas, pues impondría una respuesta religiosa particular a todas las religiones. El fin de la era de las religiones... me parece un concepto imposible. El principio religioso no puede terminarse, porque nos es imposible silenciar el sentido final de la existencia. La religión no puede acabarse, y las religiones particulares durarán tanto cuanto se nieguen a sí mismas como religiones. El cristianismo será el portador de la respuesta religiosa mientras continúe rompiendo con su propia particularidad. El modo de conseguir esto no está en el abandono de la propia religión a cambio de un concepto universal que no sería más que concepto. El verdadero camino consiste en penetrar con devoción, pensamiento y acción en las profundidades de nuestra propia religión. En la profundidad de cada una de ellas hay un punto en el que la religión misma pierde su importancia y, apuntando hacia lo que rompe el particularismo, lo eleva a libertad espiritual, y con ella a la visión de su presencia espiritual en otras expresiones del significado último de la existencia humana. Esto es lo que *el cristianismo debe buscar en su encuentro con las demás religiones*» [170].

[168] Ibid., p.30.

[169] Tillich, en su respuesta *Appreciation and Reply*, en el volumen de O'Meara *(Paul Tillich and the Catholic Thought* [Dubuque 1965] p.305).



## La tesis de Van Leeuwen

En estos últimos años se habla mucho de la «muy atrevida tesis» (el adjetivo es suyo) expuesta por A. T. van Leeuwen en su libro *Christianity in World History. The Meeting of the Faiths of East and West* (Nueva York 1964), sobre todo en su interesante capítulo «Christianity in a Planetary World» (p.399-431). Van Leeuwen parte de la hipótesis de que, por influjo del Occidente y de su irresistible empuje tecnológico (que, en su opinión, corresponde a la religión teocrático-profética del judeocristianismo), las grandes religiones orientales (que son por naturaleza ontocráticas, monistas, conservadoras y simbolizantes) están en claro proceso de desintegración y a punto de convertirse en una porción más del mundo secularista que nos rodea. El «virus occidental» ha entrado dentro de ellas, y no hay fuerza humana que se resista a su acción. Van Leeuwen, hondamente influido por la fobia barthiana contra las religiones paganas y poco entusiasta tanto del mandato misionero de Cristo como de la *plantatio ecclesiae*, se alegra de la rapidez y drasticidad del proceso secularista y aconseja a los misioneros que, aprovechándose de las reliquias culturales que existan todavía en esas religiones autóctonas, trabajen en unión con los dirigentes de éstas a crear una especie de lo que él mismo teme sea una «torre de Babel», pero que también podría darnos por resultado una re-orientación del cristianismo, que ya no puede volver a lo que antes fue ni pretender oponerse a las religiones asiáticas. Esto dará al misionero oportunidades para empaparse en las culturas y tradiciones afro-asiáticas, al mismo tiempo que ofrecerá a éstas ocasión para apropiarse lo mejor que el Evangelio de Cristo puede ofrecer al secularismo que nos espera. Es el único medio que nos queda para «cristianizar» las culturas islámicas, hindúes o budistas [171].

[170] *Systematic Theology* I p.96-97.

[171] VAN LEEUWEN, *Christianity and World History* p.418-419. La expresión de que haya que hacer saltar («blow up») todos los mitos religiosos, ha molestado—y con razón—a los asiáticos.

En general, la teoría ha tenido frío recibimiento en la mayoría de los círculos protestantes, a excepción de los radicales. Teólogos y pensadores como P. D. Devanandan, de Ceylán, y M. M. Thomas, de la India, le han acusado de aplicar a Asia, que todavía se conserva hondamente religiosa, categorías secularistas occidentales que no se le pueden aplicar. Pero temen, sobre todo (porque, indudablemente, los casos del comunismo de la China atea y del hedonismo japonés de la postguerra militan a favor de Van Leeuwen), que la aplicación de sus teorías supondría el fin de la obra cristiana misionera en el mundo contemporáneo. Aquí la posición de los críticos de Van Leeuwen es inexpugnable, y no se puede despachar la viabilidad —o inutilidad—de las religiones no cristianas con *slogans* pedidos de prestado al marxismo para ese efecto [172].

### La «teología» de la «muerte de Dios»

Los teólogos de «la muerte de Dios», al descartar de su sistema y de su vocabulario el nombre mismo de la divinidad, tienen que inclinarse al radicalismo en materia de religiones no cristianas. Afirman ser herederos de D. Bonhöffer, pero olvidando que lo que aquél atacaba era el hiper-individualismo y una obsesión por la redención personal que reducía el cristianismo a una religión utilitarista; que en muchos puntos él estaba cerca del barthismo, y que, por sus ansias de oración y de entrega a Jesucristo, en quien se manifiesta la plenitud de la trascendencia divina, merece ser catalogado entre los auténticos cristianos de nuestro tiempo [173]. En este sentido, ni Van Buren, con su afirmación dimidiada de Jesucristo, ni Hamilton con su proclamación del «Dios muerto», aunque sin perder todavía la esperanza de que alguna vez retorne a la tierra, tienen mucho que decir a los cientos de millones de cristianos que creen firmemente en la realidad del Verbo encarnado, o aun

172 Cf. K. F. HALLENCREUTZ, *New Approaches to Men of Other Faiths* p.68-70. Rust se queja de que, en toda la obra del holandés, se hable demasiado de «cristianismo secularista», y muy poco de la «honest religion» con que los protestantes creyentes han designado al cristianismo (o.c., p.176).

173 No es éste el lugar de discutir el «cristianismo sin religión», de Bonhöffer. Se ha escrito muchísimo sobre esta fórmula. Es evidente que el joven profesor alemán conocía poco el problema de las religiones no cristianas. Sobre el enfoque especial de este tema en el marco de su teología habla E. C. Rust (o.c., p.11-32). Sobre su impacto en la moderna misionología, cf. HALLENCREUTZ, p.64-67.



a los más numerosos paganos que buscan y, con frecuencia, hallan a Dios a través de sus cultos ancestrales.

T. J. Altizer, el más radical del trío, a pesar de proclamar que «Dios ha muerto en nuestro tiempo, en nuestra historia y en nuestra existencia», ha tratado de entablar contactos entre su cristianismo y las religiones no cristianas [174]. Su pensamiento, largo y difuso, toma como marco y como modelo al Espíritu absoluto de Hegel que avanza hacia su auto-realización por medio de la dialéctica racional, tomada de la naturaleza y de la historia. «El Espíritu absoluto es, en su esencia primordial, un ser puro, aislado y por encima de todas las relaciones, pero poseedor de una tendencia interna hacia la concretización, por la que se actualiza a sí mismo en un proceso universal... En el proceso, el Absoluto se niega a sí mismo en la encarnación (Hegel hablaba de la historia como del «Gólgota del Espíritu absoluto»), donde el Espíritu se convierte en carne y lo divino se niega a sí mismo en lo humano. Esta negación va creciendo hasta que Dios muere en la cruz para no resucitar ya, sino para que, a través de Jesús, la divinidad se convierta en herencia de todo el género humano. En el presente, Cristo está encarnado en todo hecho humano, y el Dios primordial se ha aniquilado a sí mismo en Jesús» [175]. Lo sagrado empieza a vivir en lo profano, y Jesucristo se convierte en el punto inicial del nuevo movimiento de lo divino dentro de lo secular. El hombre moderno, inmerso en el mundo, tiene que aprender, con Nietzsche, a decir «sí» a la humanidad, que es el receptáculo de lo divino.

En esta contextura no es fácil hallar puntos de contacto con las religiones no cristianas. Altizer, que es el único que lo ha intentado, descarta de un plumazo a las grandes religiones históricas del Asia como ineptas para la comparación, para fijarse en una vaga entelequia a la que designa con el nombre de *mística oriental*, en la que espera encontrar esas semejanzas con su cristianismo arreligioso. En ese misticismo oriental, dice, hay una negación radical del mundo que, sin embargo, mirado más de cerca, es una tendencia a la recuperación interna de la *Totalidad*, que puede expresarse con los nombres de Brahman,

174 T. J. ALTIZER, *The Death of God and the Uniqueness of Christianity*, en el volumen editado por J. M. Kitagawa *(The History of Religions. Essays on the Problem of Understanding* [Chicago 1967] p.119-141).

175 RUST, o.c., p.165-166.

Atman, Nirvana, Tao o Sunyata, y representa en forma mística la identidad del primitivo cosmos. Aquí tenemos ya un punto de contacto con aquel proceso dialéctico al que antes ha sometido a su cristianismo. Este, sin embargo, para continuar sus relaciones con el misticismo oriental, tendrá que renunciar desde ahora a una serie de creencias que siempre le han sido caras y, ante todo, al «abandono de todo el cuerpo doctrinal del cristianismo, aunque éste comprenda casi todo aquello que creíamos conocer por la fe, empezando por nuestra renuncia a lo originalmente sagrado o a aquello que nos conduciría a una forma más pura de la palabra de Dios». Tal es el camino señalado por el cristianismo radical. Los cristianos deberán abandonar también el concepto clásico de encarnación—con un Cristo que, al hacerse hombre, conserva toda su divinidad—, junto con las pretensiones a la revelación suprema de Dios y al título de religión exclusiva que de allí deducían para el cristianismo. Dígase lo mismo del significado de la muerte de Jesús, que es el de total aniquilación, sin una resurrección gloriosa ni una Iglesia que sea su continuación en la historia [176]. Puesto que, hasta la fecha, el otro cristianismo se ha resistido a seguir este movimiento progresivo («the forward movement of the World») y no hay trazas de que se arrepienta de ello, queda el nuevo cristianismo sin religión, que ha dado muerte a todo lo sagrado y «al mismo Dios», como el único que puede servir de lazo de unión con las religiones místicas del Oriente, prototipo de las demás religiones no cristianas.

### La búsqueda de posiciones moderadas

Tales son, en brevísima síntesis, las posiciones extremas (la de la ultraderecha de la escuela barthiana y la del liberalismo a ultranza) en el protestantismo contemporáneo. Por diversos motivos, ninguna de ellas, pero principalmente la segunda, puede caber dentro del marco de la interpretación católica de la historia. La inviabilidad de estas posiciones extremas la han visto también los anglicanos y otros grupos de la Reforma, y tal parece ser, aunque con indecisiones y notables diferenciaciones internas, la línea que se vislumbra en influyentes sectores del Consejo Mundial de las Iglesias.

176 ALTIZER, a.c., p.132-140.



### Anglicanos y metodistas

El anglicanismo se ha encontrado, aquí como en otros puntos, en posición peculiar. Es natural que sus teólogos, familiarizados como pocos con los estudios de la era patrística, hayan sentido atractivo especial por la teoría del *Logos spermatikos* para aplicarla después a la acción del Verbo en los individuos y pueblos que no han llegado todavía a la fe. De modo parecido, sus preferencias en el campo teológico por la *via media* los han inclinado también a no vincularse con los radicales de derecha (sus ataques a Barth-Kraemer han sido numerosos), aunque sin alinearse tampoco con el radicalismo liberal, a pesar de que algunos de los representantes de éste hayan salido de sus filas. La tendencia a no solidarizarse con nadie tiene, evidentemente, sus peligros, y el anglicanismo es consciente de ello. Pero, en nuestro problema particular, su postura coincide con lo que el catolicismo tradicional ha considerado como el modo más adecuado de explicar, por una parte, la unicidad de la encarnación de Cristo en la historia de la salvación, y por otra, la acción del Espíritu Santo en el mundo de las religiones no cristianas. A este modo de pensar se acercan también algunos escritores metodistas. Como representantes de ambas iglesias tomemos a A. C. Bouquet, Stephen Neill, John Marquarrie, Kenneth Cragg, Harond de Wolf y L. Starkey, todos ellos conocidos por su experiencia misionera y por sus investigaciones sobre cristianismo y religiones no cristianas.

Estos autores quieren partir de los datos de la etnología y del estudio de las religiones comparadas para dar un juicio sobre la posibilidad que tiene el hombre de conocer a Dios. El hecho de que las razas primitivas conocidas por nosotros y las religiones más desarrolladas de Asia participen de la misma creencia, les hace pensar que el Espíritu de Dios está trabajando en sus almas, dando razón a aquella, siempre antigua y siempre nueva, sentencia de San Agustín: *Fecisti nos, Domine, ad te, et irrequietum est cor nostrum donec requiescat in te* [177]. Tampoco la Biblia logra apartarlos de esa actitud, ya que, junto a las pin-

177 Una discusión del problema puede verse en A. C. BOUQUET, *Revelation and the Divine Logos*, en G. ANDERSON, *The Theology of the Christian Mission* p.183-189. John Marquarrie se adhiere a la misma posición, aunque sin negar la validez de ciertos puntos de vista de K. Barth. Cf. *Principles of Christian Theology* p.18.

celadas sombrías de la carta a los Romanos, hallan el mensaje más optimista de que «Dios nunca se ha quedado sin testigos», de los Hechos de los Apóstoles, y las referencias al «Dios escondido» del discurso de San Pablo ante el Areópago. «Las religiones no cristianas dan clara y abundante prueba de que son muchos los pueblos de la tierra que han respondido con gratitud a esas revelaciones *(disclosures)* de la misericordia divina..., y hasta podemos alegrarnos de que Dios no rechace, hasta que nosotros les llevemos el mensaje de la verdadera doctrina, las mismas idolatrías que practican» [178].

Que al proceder de esta manera no han errado de camino paréceles se deduce de su estudio del *Logos spermatikos* en la primitiva Iglesia, doctrina que, a pesar de las dificultades que contiene y nuestra imposibilidad de hallarle un vocablo moderno que le convenga, continúa ejerciendo especial atractivo para muchos de nuestros contemporáneos. El enfoque dio buenos resultados en los primeros siglos de la Iglesia, quedó adoptado por la escolástica medieval en la pluma de Santo Tomás de Aquino y halla confirmación en la experiencia cotidiana de los misioneros modernos. Esto basta para que lo retengamos. Su aplicación puede, además, convertirse en un gran instrumento de progreso misionero en nuestros días. Si hubo, en los primeros siglos del cristianismo, padres alejandrinos y platónicos, al igual que teólogos aristotélicos, no se ve por qué no puede haber en la actualidad «cristianos budistas, musulmanes, vedantistas, confucianos o taoístas». Aunque, por otra parte, debamos tener también en cuenta (y aquí viene la *compositio oppositorum*, tan cara al anglicanismo) que el cristiano moderno, lo mismo que el de otros tiempos, «está tan convencido de poseer a Cristo, que, a la postre, no puede menos de incorporar y sustituir por El todas las demás prácticas y creencias. El discípulo de Cristo nunca espera que aquéllas continúen sobreviviendo en un estado de coexistencia pacífica con su fe. Por muy gradual que sea la transformación, ésta no acabará en sincretismo, sino en sustitución... y en desplazamiento por el Evangelio de Cristo» [179].

178 L. H. DE WOLF, *The Interpretation of Christianity and the Non-Christian Religions*, en ANDERSON, o.c., p.209. También A. T. Mollegen *(Christianity and Modern Man. The Crisis of Secularism* [New York 1961] p.105-106) se inclina en el mismo sentido.

179 BOUQUET, a.c., p.195-196.



Lo dicho quiere indicar que, de una manera o de otra, anglicanos y metodistas se inclinarán a la teoría de que esa acción del Espíritu en las religiones no cristianas constituye una especie de *praeparatio evangelica*, cuya corona y perfección está en el cristianismo. De esa acción misteriosa del Espíritu se discute mucho en sus publicaciones. «Cristo, escribe Starkey, está oculto y activo en las religiones y culturas no cristianas a través de la acción preliminar del Espíritu Santo, y nuestra tarea ha de consistir en seguir sus inspiraciones hasta llegar a la completa revelación del Padre en su Hijo... Por medio de esta reinterpretación de sus experiencias paganas, la Iglesia puede bautizar algunas de las creencias y prácticas antiguas de sus neófitos... Los cristianos debieran mirar con aprecio todo cuanto de verdadero y bello existe en aquellas culturas, convencidos como están de la presencia del Espíritu en las mismas» [180]. El obispo Neill ve síntomas de esa acción de lo alto en los cambios sociales—y en cierta «cristianización del ambiente»—que el mensaje misionero ha llevado a la India y al Japón, o incluso en el hinduismo o en las doctrinas islámicas profesadas por los dirigentes contemporáneos de esas religiones, a las que considera en vías de transformación, lenta, pero segura, de lo que eran el «puro» islam o el «puro» hinduismo de hace ciento ochenta años, antes de la llegada de los misioneros [181]. De modo parecido, el tema del cristianismo como *corona* de las aspiraciones paganas asomó ya en el anglicanismo de principios de siglo con el libro de J. N. Farquar *(The Crown of Hinduism)*, en el que se quería probar que «el cristianismo es la realización de cada una de las grandes aspiraciones del hinduismo», y que «todos los motivos que han hallado en la religión india su expresión en prácticas impuras, indignas y envilecedoras encontrarán (en Cristo) su pleno ejercicio en obras destinadas a aliviar a los abatidos, a los ignorantes y a los enfermos» [182]. La controversia volvió a brotar en 1938, cuando Kraemer levantó su voz contra tales intentos y H. H. Farmer le contestó con su obra *The Authority of the Faith*. Si las demás religiones, escribía Farmer, se consideran como *ideas* y al cristianismo como *acto*, entonces no puede haber cumplimiento ni coronamiento por parte del último, porque se trata de planos completamente distintos. Pero si la revelación de Cristo, no sólo como *verdad*, sino también como *revelador*, llena las aspiraciones humanas, entonces puede admitirse que el hinduismo constituya una *preparación* y que el cristianismo cumpla y corone aquellas aspiraciones» [183].

180 L. STARKEY, *The Work of Holy Spirit* (Londres 1956) p.78. «Por la Palabra de Dios, es decir, por Jesucristo, hombres como Isaías, Platón, Zoroastro, Buda y Confucio pronunciaron y escribieron las verdades que declararon. Existe una sola luz divina, y todo hombre, cada uno a su medida, queda iluminado por ella» (W. TEMPLE, arzobispo de Canterbury, *Readings in Saint John's Gospel* [Londres 1945] p.10).

181 S. NEILL, *The Holy Spirit in the non-Christian World* p.306.

182 Londres (1908) p.475. «En él (en Cristo) halla su centro y su origen cada rayo de luz que brilla en el hinduismo».

183 *The Authority of the Faith* p.163ss.

Esto respecto de la teoría. En la práctica parece que ni los metodistas ni los anglicanos se han decidido por ninguna postura concreta, dejando a sus miembros un amplio margen en su actuación. K. Cragg trata de ser lo más generoso posible en las relaciones entre cristianismo e islam, rechaza la estrechez de miras de Kraemer y somete a examen, con cierta benevolencia, la teoría de Rahner sobre los cristianos anónimos, pero sin aceptarla, por creer que, con sus silogismos, el jesuita alemán llega a conclusiones demasiado nítidas y sistemáticas («too tidy and systematized a conclusion») en un campo lleno de oscuridades y donde hay tanto que investigar. Le parece mejor, y quizá no le falte razón, que en puntos como éste nos es mejor «preservar nuestra finalidad y lealtad a la unicidad de Cristo, combinándola con concesiones hechas a otras religiones, pero *sin preguntarnos* cómo esto último tiene lugar» [184]. Otros, como los ya citados Bouquet y De Wolf, se muestran más cautos; en tanto que el obispo Neill nos advierte que el olvido de la existencia del pecado y de la rebelión en el mundo pagano, o el prurito de «divinizar» a la humanidad como resultado de la redención o de la soberanía de Cristo, pueden conducirnos a un sincretismo religioso que mata en raíz el designio mismo del mandato misionero dado a la Iglesia por su Fundador. El gran historiador y misionólogo protestante sabe probablemente lo que se dice [185].

184 K. Cragg, *Christianity in World Perspective* (Oxford 1968) p.81. En cambio, su propia estima de las religiones no cristianas, en particular del islam, es muy elevada. Piensa que la entrega absoluta del musulmán a Alah y la experiencia divino-humana que se sigue, constituyen la clave de nuestro entendimiento con los hijos del Profeta. Contra lo que se ha dicho con frecuencia, el cristianismo, lejos de ser considerado como la piedra de escándalo para el islam, debe presentárselo como corona y perfección del mismo. Véanse sus dos conocidas obras: *The Call of the Minaret* (Londres 1954) y *Sandals at the Mosque* (Londres 1959). Tampoco los luteranos tienen especial estima por las teorías de Rahner, que el profesor Hans Gensichen, de Heidelberg, compara a una «filosofía de la evolución religiosa», pero sin abandonar la prerrogativa del cristianismo, al que coloca convenientemente en la cima de la evolución religiosa de la humanidad. Gensichen se extraña de que haya teólogos que adopten teorías «tan desacreditadas por la fenomenología de las religiones» *(Dialogue with Non-Christians* p.34).

185 *The Holy Spirit* p.310. Cantwell Smith, de Harvard, piensa que lo que en el estudio de las religiones nos interesa no es tanto la institución a que pertenece el individuo (budismo, hinduismo, etc., a los que llama «tradiciones cumulativas») como la fuerza con que se apega al Absoluto. Cf. su obra *The Meaning and End of Religion* (Nueva York 1964).



## El Consejo Mundial de las Iglesias

Pregúntase si, en el estado actual de la investigación, puede definirse la posición del Consejo Mundial de las Iglesias respecto de las religiones no cristianas. He de confesar que mis intentos han sido menos satisfactorios de lo que yo hubiera deseado. El movimiento ecuménico, aun antes de constituirse en organismo interconfesional (Amsterdam 1948) abordó en diversas ocasiones el problema, contentándose con reflejar lo que la mayoría de sus miembros opinaba en aquel momento concreto. Hubo una actitud razonable en el Congreso de Edimburgo (1910), que, condenando «la actitud iconoclasta e imprudente» de algunos de sus misioneros y reconociendo todo lo bueno y bello que hubiera en las religiones paganas, proclamaba su adhesión incondicional al carácter absoluto *(absoluteness)* del cristianismo, «por el que Jesucristo completa y sobrepasa a todas las religiones, mientras esperamos el día en que toda rodilla se incline y toda lengua confiese que él es el Señor de la gloria del Padre» [186]. En cambio, en el Congreso de Jerusalén (1928), presidido por los arzobispos Temple y Söderblom, prevaleció un aperturismo que a muchos delegados pareció escandaloso, aunque la resolución final se redactara en tonos tan dignos que el concilio Vaticano II la adoptó en uno de sus documentos [187]. La oposición a la benevolencia hacia las demás religiones, simbolizada en los defensores de la escuela dialéctica de Barth, volvió a triunfar, con Kraemer y sus seguidores, en el Congreso de Madrás (1938), rechazando la validez de la línea del *Logos spermatikos* y limitando prácticamente la revelación de Dios al hombre, a la revelación suprema que el Padre nos ha hecho en Jesucristo, aunque, una vez más, las resoluciones finales estuvieran re-

186 *Edimburgh Missionary Conference Report* (Londres 1911) p.267.

187 *Jerusalem Conference Report* I (Londres 1929) p.279. El famoso texto decía así: «Reconocemos como parte de la verdad (divina) el sentido de majestad de Dios y la consecuente reverencia en el culto del islam; la profunda compasión por los males de la humanidad que resplandece en el budismo; la creencia en un orden moral del universo y la consiguiente insistencia en la moralidad inculcados por el confucianismo; el deseo por el contacto con la realidad supramundana prominente en el hinduismo, y la desinteresada búsqueda de la verdad y del bien de todos que se encuentra en los seguidores de la civilización secular, aunque no admita a Cristo como a Salvador y Señor» (ibid., p.491).

dactadas con expresiones netamente evangélicas y nobles. «Sean los que fueren los cambios de nuestra presentación del Evangelio a las situaciones cambiantes del paganismo, el corazón del Evangelio queda siempre inmutable, y la obligación de la Iglesia de ser su testigo ante el mundo entero permanece firme como obediencia a la voluntad de su Señor» [188].

La «era de Kraemer» prevaleció durante los quince años que siguieron a la segunda guerra mundial. Las Conferencias Misioneras Internacionales de Whitby (1947), Willingen (1952), Ghana (1961) y México (1963), apenas aportaron cambios de consideración. En el Congreso Ecuménico de Evanston (1954) se tomó nota del «recrudecimiento de las religiones no cristianas», convertidas en instrumentos de nacionalismo y de reformas sociales, y se exhortó a los misioneros a un estudio más metódico de las mismas, cosa que el organismo internacional empezó a realizar por medio de *Consultas* en diversas partes del mundo. En el Congreso de Nueva Delhi (1961) parece que se da un paso adelante y en dirección opuesta a la barthiana. «La Iglesia va a los territorios misionales a sabiendas de que Dios no ha quedado sin testigos entre aquellos que todavía no conocen a Cristo y consciente de que la reconciliación aportada por él abraza a todo el género humano» [189]. Allí se habla también del «Cristo universal», a quien los paganos, «en su anhelo por la verdad, disciernen de manera oscura e incomprendida», y de que «Cristo, luz del mundo, ha precedido a los portadores del Evangelio hasta en los últimos rincones de la tierra» [190]. Pero oficialmente no se avanza más, y la razón es comprensible: dentro del Consejo Mundial existen individuos y corporaciones que no suscribirían tales afirmaciones.

En cambio, el Consejo parece tolerar que miembros prominentes en diversos organismos ecuménicos profesen teorías que contradicen a las posiciones moderadas que acabamos de indicar. J. Sherer

188 *World Mission of the Church* (Londres s.a.) p.55.

189 *The New Delhi Report* (1961) p.81.278. Sobre Whitby, cf. *Renewal and Advance* (Londres 1948); sobre Willingen, véase *The Missionary Obligation of the Church* (Londres 1952), y sobre México, *God for All Men* (Londres 1964).

190 *The New Delhi Report* p.77. En este punto, las discrepancias entre las diversas iglesias protestantes y ortodoxas se dejaron sentir: «por desgracia, hay también entre nosotros diferencias de opinión cuando se intenta explicar la respuesta de esos paganos a la acción divina en medio de ellos» (p.81).



aboga por la adopción de una misionología horizontalista en la que se prescinda de la predicación kerygmática, de las doctrinas trinitarias, de la obra de la conversión o de la *ecclesia plantanda*, para restringirse al testimonio, a la búsqueda de identidades con las demás religiones y al puro diálogo, aunque en ello haya que renunciar a muchos principios del cristianismo tradicional [191]. R. Shaull pide la inmersión del misionero en el secularismo circundante, y propone como su nuevo ideal el siguiente: 1) «El Dios que vino y viene todavía en la creación, en Cristo y en la consumación final, no reconoce ni quiere límites al reino de su reconciliación». 2) La vida de fe no depende, para su validez, de fórmulas doctrinales, sean bíblicas o conciliares, sino de nuestra adhesión al Absoluto. 3) La historia de la salvación difiere de la historia secular, no porque sus preocupaciones sean diferentes de las de aquélla, sino sólo por considerarlas desde la perspectiva que Paul Tillich llama la «dimensión en profundidad» *(the depth dimension)*. 4) «Las formas institucionales de la Iglesia (empezando por la vida de los sacramentos) son tan inservibles a nuestros contemporáneos como lo eran las comunidades cristianas judaizantes en el primer siglo de la era cristiana» [192].

Resulta difícil discernir hasta qué punto influyen estas ideas en el ambiente ecuménico universal que se está elaborando ante nuestros ojos. Según algunos observadores, en el congreso de Uppsala (1968), el último de la serie celebrado hasta esta fecha, reapareció con síntomas más agudos la tendencia sincretista (o sincretizante) que apuntara en 1928 y fue la causante inmediata de la escisión del cuerpo misionero por los años 30. Hubiesen querido que, al lado de su preocupación por los problemas sociales, raciales y políticos del nuevo

191 J. SHERER, *Ecumenical Mandates for Missions*, en el volumen editado por N. A. Hornet *(Protestant Cross-Currents in Missions* p.43-47). Ese misionero puede también dejar de recurrir a la Biblia en busca de criterios, porque el Libro, «además de carecer de importancia para el hombre moderno», ha llegado a ser «impedimento y embarazo a la proclamación del Evangelio». Por su parte, el misionólogo holandés J. C. Hoeckendijk se queja del eclesiocentrismo que ha dominado a las misiones protestantes a partir de 1928. El objetivo de las misiones, dice, es la predicación del *shalom* (paz) como signo salvífico único de Cristo. Esto se logra por una triple vía: el *kerygma*, o predicación del mensaje; la *koinonia*, o coexistencia de pequeñas estructuras eclesiales, y la *diakonia*, o servicio a nuestros semejantes. En la era postcristiana y postburguesa en que vivimos, este último servicio es el más importante de todos. De ahí también la necesidad de crear un cuerpo misionero no-profesional, el único que puede llevar a cabo dignamente este cometido. Cf. JESÚS LÓPEZ GAY, *La nueva escuela del «shalom» (paz)*: Misiones Extranjeras (1969) 417-430.

192 R. SHAULL, *Toward a Reformation of Mission Objectives*, en HORNET, o.c., p.100. La tarea del misionero ha de consistir en dar a conocer a sus contemporáneos «las nuevas posibilidades de existencia presentes en Jesucristo».

«humanismo misionero», se hubiese dado lugar a la importancia de la predicación kerygmática y a la obra de las conversiones individuales. Esta petición de K. E. Skydgaard halló escaso eco en los documentos, y lo mismo ocurrió a la demanda del veterano y benemérito K. Grubb de que el congreso declarase sin ambages que «no hay debajo de los cielos ni en la tierra otro nombre en que el hombre puede salvarse sino en Jesucristo» [193]. Sobre el tema de las relaciones del cristianismo con las religiones no cristianas, la actitud del congreso quedó resumida en estas palabras:

> «El contacto con hombres de otros credos, o sencillamente irreligiosos, ha de conducir al diálogo. Este no implica ni la negación de la unicidad de Cristo ni disminución alguna de nuestra entrega a él. El acercamiento del cristiano a los demás hombres ha de ser personal, humano, relevante y humilde. En el diálogo todos participamos de una misma humanidad y de la misma caída *(fallenness)* y expresamos una común preocupación por todos. El diálogo nos abre también oportunidades para la cooperación en nuevas formas de comunidad y de servicio. Cada uno sale al encuentro y estimula al otro; cada uno testimonia desde lo más íntimo de su ser la finalidad última que expresa de palabra y por acción. Como cristianos, estamos convencidos de que Cristo habla en este diálogo, revelándose así a quienes no le conocen todavía y corrigiendo los conocimientos limitados o deformados de quienes se llaman discípulos suyos. Diálogo y predicación no son una misma cosa, pero se complementan en testimonio total. Sucede a veces que los cristianos no pueden ni proclamar ni dialogar. Entonces su testimonio consiste en el silencio, en vivir como cristianos y en sufrir con Cristo» [194].

193 La queja del anglicano R. C. Scott tocaba la misma nota: «El Consejo Mundial confiesa que Jesucristo es el Señor, que envía a su Iglesia a predicar su buena nueva y hacer discípulos. Nuestro Señor Jesucristo lloró sobre la Ciudad, que lo había rechazado. Pero no veo a la asamblea preparada a derramar tales lágrimas» *(Uppsala Speaks, Section Reports* [Ginebra 1968] p.26).

194 Ibid., p.29. Las posibilidades que J. S. Samartha aduce para fomentar estas conversaciones entre el Consejo Mundial y las religiones no cristianas son limitadas: invitar a los no cristianos a conferencias sobre educación y temas similares; encomendar a especialistas el estudio de las religiones y participar «selectivamente» en conferencias mundiales sobre religiones. Cf. «The Ecumenical Review» (1970) 197ss. Por su parte, J. B. Carman, del Centro de Estudios de las Religiones, de Harvard, refleja la misma impresión y hace un contraste entre los misionólogos católicos, que reafirman su posición sobre la acción del Espíritu Santo en las religiones, y grandes sectores del protestantismo, influenciados aún por las teorías de Barth o inclinados a un sincretismo peligroso («The Ecum. Review» [1970] 200).



No es éste el momento de evaluar el documento. Unos lo han encontrado anodino. Otros, con E. Carlson Blake, secretario general del Consejo Mundial, piden que se le interprete con benevolencia, dentro del marco general del congreso y de los brotes de radicalismo que aparecieron durante su celebración. Lo menos que se puede decir de él es que no nos aclara mucho la situación presente de sus iglesias respecto a las religiones no cristianas. Uno queda, además, con la impresión de que, aquí como en otros aspectos, Uppsala marca un cruce de caminos que va a exigir a las iglesias protestantes una afirmación cada vez más neta de la unicidad de la persona y del mensaje de Cristo en la historia de la salvación.

## Capítulo V

## *LA ACTUAL CONTROVERSIA INTRACATOLICA SOBRE EL VALOR DE LAS RELIGIONES NO CRISTIANAS*

Si la segunda mitad del siglo XIX fue una época de auténtica explosión misionera en la Iglesia, los representantes de ésta tardarán todavía bastante en mostrar su aprecio por las religiones no cristianas. La advertencia se aplica casi por igual a misioneros protestantes y a católicos. De aquéllos nos hemos ocupado en el capítulo anterior. Respecto de estos últimos, los impedimentos que oscurecían aquella visión más serena de los hechos eran diversos. Los excesos de los defensores del figurismo religioso en el siglo anterior y la condenación en bloque de los «ritos chinos» habían dejado en muchos mal sabor de boca y escasas ganas de abordar de nuevo el problema. Los misioneros que iban a trabajar en Asia debían prometer bajo juramento no desenterrar aquella cuestión, lo que llevaba consigo el desinterés por las religiones asiáticas en su relación con el cristianismo. En los círculos anticlericales del Occidente estaba todavía de moda, siguiendo las huellas del enciclopedismo francés, propugnar una especie de igualitarismo entre todas las religiones, como cosa apta sólo para los que carecían de los beneficios de la cultura. Como reacción a estos extremismos, había hecho su aparición el tradicionalismo, que, en cualquiera de sus formas, negaba a la razón humana la posibilidad de co-

nocer a Dios, tendencia que sería duramente rechazada por el concilio Vaticano I. Políticamente, el terreno tampoco estaba preparado para el aprecio de las civilizaciones extraeuropeas. El viejo continente acababa de estrenar su era colonialista, que, quizás como justificativo de las rapiñas que llevaba a cabo, tenía a gala la exaltación de los valores occidentales, empezando por su religión, simbolizada, acaso mejor que en ninguna otra obra, en *El Genio del Cristianismo*, de Chateaubriand. Esto, a la larga, no podía menos de contribuir a la devaluación de todas las demás religiones, sobre todo de aquellas que ofrecían resistencia más sistemática a la penetración del cristianismo [1].

Los misioneros, como criaturas de la época, cayeron en algunos de aquellos prejuicios. Sería fácil espigar, en su correspondencia epistolar y en los libros que escribieron, juicios negativos, con frecuencia injustos o muy parciales, sobre las gentes y las religiones de aquellos países. No son páginas que nos hacen honor. Tampoco podemos justificar su conducta. Con todo, es de justicia añadir que fueron también los misioneros quienes, a través de sus obras de investigación (recuérdense, a modo de ejemplo, las grandes traducciones de los libros clásicos chinos, de Legge, al inglés, y de Zottoli, al francés), dieron a conocer al Occidente los tesoros de aquellas civilizaciones. Los mismos juicios negativos eran, al menos con frecuencia, resultado de su deseo de hacer a aquellas gentes partícipes del don de la fe, lo que—por un celo mal entendido—les llevaba a desvalorizar sus cualidades o magnificar sus defectos con el fin de suscitar la compasión entre sus bienechores europeos. Probablemente habrían procedido con mayor cautela de haber caído en la cuenta de que aquella «civilización cristiana» de que se gloriaban tenía los pies de arcilla, y del pésimo efecto que sus apreciaciones habían de hacer entre los asiáticos o africanos cuando se independizaran del blanco. Pero éste entonces se creía eterno [2].

[1] Los historiadores de las misiones no han estudiado esta fase del período con la atención que se merece, lo que obliga al investigador a espigar acá y allá los elementos necesarios para estudiar el problema. Las obras de Montalbán-Lopetegui, Latourette, Olichon o los volúmenes de Delacroix, pero, sobre todo, la correspondencia epistolar de los misioneros de la época, contienen bastantes materiales para formarse una idea suficiente de la situación.

[2] Esto no quiere ser una defensa del comportamiento de muchos de nuestros misioneros. Pero pienso también que la actitud equivocada (o al menos unilateral) de aquellos hombres tiene derecho a una comprensión y que, junto a aquellos defectos, dieron muestras de aprecio de muchos de los valores religiosos de las naciones asiáticas. Unas directrices romanas en tal sentido hubieran hecho gran bien. Pero no las tuvieron. Cf. ANDRÉ CHIH, *L'Occident «chrétien» vu par les Chinois* (Paris 1962); E. R. HUGHES, *L'invasion de la Chine par l'occident* (París 1938); N. S. LATOURETTE, *A History of the Christian Missions in China* (Nueva York 1929); B. WOLFERSTAN, *The Catholic Church in China from 1860 to 1907* (Londres 1909). De los abusos cometidos por las potencias occidentales contra los asiáticos no puede haber dudas. Ya en 1883, Maurice Jamelet amonestaba a aquéllas con estas palabras proféticas: «Si no tenemos cuidado (de reprimir nuestros abusos), las cosas llegarán a su colmo; los asiáticos, que han aprendido a conocernos viviendo bajo nuestro yugo, acabarán por no tenernos miedo, y entonces se producirá una reacción contra las pretensiones exorbitantes de la raza blanca, reacción tanto más de temer cuanto que hemos persistido demasiado tiempo en la política que hemos seguido frente a hombres de color distinto que el nuestro y por negarnos a dar al hombre lo que es del hombre y al chino lo que es del chino» *(La politique religieuse de l'Occident en Chine* [Paris 1883] p.40). Muchos modernos encontrarán defectos y «abusos» en la obra de L. Besse *(La Mission du Maduré,* Trichinopoli 1914).



## La teoría de Billot y la polémica en torno a ella

El primer planteamiento teológico en que entraban, al menos de modo indirecto, las religiones no cristianas tuvo lugar con la teoría de Billot sobre el limbo de los paganos adultos [3]. El ilustre tomista francés había mantenido un largo contacto con los misioneros jesuitas de China, quienes, imbuidos en el pesimismo de la época, le habían descrito una situación psíquica de sus habitantes en materias religiosas que desfiguraba la realidad. Los misioneros querían también que se les diese una respuesta a la doble cuestión: *¿qué debemos pensar de los*

[3] De los teólogos que en los siglos XVI-XVII mostraron parecidas tendencias habla A. Santos *(Adaptación Misionera* [Bilbao 1958] p.84ss). Este autor piensa que a Balmes, a pesar de ciertas expresiones en sentido opuesto, no se le puede catalogar entre los predecesores de la teoría. A mediados del siglo XIX aparecían, sin embargo, posiciones más abiertas. El jesuita Perrone afirmaba que la frase *post promulgatum evangelium*, como comienzo de la necesidad y obligatoriedad absoluta de los medios salvíficos cristianos, frase que, a veces, se había considerado realizada ya en los siglos primeros de la Iglesia, debía aplicarse sólo a su promulgación a los individuos concretos, o al menos a las regiones en que éstos vivían. El abate Martinet insistía en que Dios y Cristo han amado a los hombres desde los orígenes de la humanidad. Algunos de los grandes predicadores de Notre-Dame, en París, en particular Lacordaire, Ravignan y Monsabré, tendían a exhortar a sus oyentes a pensar que eran muchos los que se salvaban. El padre Faber, aunque con una teología un tanto melosa, se inclinaba en ese sentido. Tomado en su conjunto, la devoción al Corazón de Jesús, que entonces tuvo uno de sus momentos de mayor arraigo, incluso en las misiones, trataba de inculcar los aspectos de misericordia y de confianza de los hombres en el amor sin límites de Cristo a los hombres.

*millones de paganos que han muerto y mueren sin conocer el Evangelio?; ¿no podría excogitarse, basándonos en ciertas manifestaciones de su religiosidad diaria, algún modo de evitar su condenación, pero sin fundarnos exclusivamente en el argumento de la voluntad salvífica universal?* Billot se decidió a airear la cuestión en una serie de artículos publicados en la revista «Études» desde 1919 a 1923 [4]. Su título general era *La Providence divine et le nombre infini d'hommes hors de la voie normale du salut*, y el argumento se planteaba en los siguientes términos. Existían, según sus informaciones, en las grandes naciones de Asia numerosos hombres, adultos en edad, pero no en razón y conciencia religiosa. El caso era todavía más frecuente en los territorios africanos y australianos. «En el orden espiritual, decía, la condición de adulto no comienza sino en el momento en que la razón ha llegado al conocimiento de Dios y de su ley», y todo aquel que no llega a tal estadio, continúa siendo un «perpetuo infante en espíritu». ¿Por qué no equipararlos con los niños que no han llegado al uso de la razón, librándolos así de una eterna condenación, ya que no podía regalárseles la bienaventuranza perpetua en el cielo? Al famoso texto de San Pablo en la carta a los Romanos (1,19-20; 2,14) (y que él trataba de referir, no a los paganos, sino a los ya bautizados) oponía el cardenal francés «el hecho» de la existencia, pasada y presente, no sólo de personas ignorantes de Dios, sino también de grandes bloques culturales que neutralizaban prácticamente las posibilidades que en tal sentido pudieran existir, sistemas sociales en los que desaparecía totalmente la verdad de Dios para dar lugar a enseñanzas antirreligiosas. Lo dicho se aplicaba, no sólo a la revolución bolchevique, cuyos ramalazos llegaban hasta la China de Sun Yat Sen, sino a civilizaciones como las de Atenas, Roma y Babilonia y tantas otras «en las que, para la gran masa, no existían posibilidades de llegar al conocimiento de Dios y de su ley». *C'était donc l'ignorance invincible, avec toutes les conséquences quis' en suivent, au point de vue de la responsabilité morale et des sanctions de la vie future* [5].

[4] *Études* (1919) 129-49; (1920) 5-32.385-404.515-535; (1921) 257-279. 385-407; (1922) 513-535; (1923) 385-408. Billot, aprovechándose de la enorme autoridad de que gozaba en el campo teológico, trataba de dar la batalla definitiva al angustioso problema.

[5] *Études* (1920) 535. Para hacer triunfar su tesis, Billot no tenía dificultad en admitir «la exorbitante hipótesis de una humanidad colocada casi enteramente, desde sus mismos orígenes, fuera de las condiciones de la vida y de la responsabilidad moral». Para el historiador será interesante investigar qué parte de este lúgubre cuadro se debía a la correspondencia de los misioneros y dónde empezaban las ideas personales del autor.



Las objeciones le llovieron de todas partes. Los misioneros, en su mayoría, rechazaron de plano una explicación que contradecía a su experiencia pastoral. La etnología, que, por medio de la escuela histórica de Viena, daba entonces sus primeros pasos, trató a la teoría como contraria, incluso, a la vida religiosa de las razas más inferiores entre las que ellos trabajaban. Lagrange negó la interpretación arbitraria que se había dado a los textos paulinos. Desde el punto de vista de la reflexión teológica, añadía Garrigou-Lagrange, la teoría es «inadmisible..., multiplica desmesuradamente el número de idiotas, locos y semilocos... y lleva a la destrucción del sentido común». Los tomistas se unieron a las protestas, calificándola como «opuesta a toda la tradición teológica». «Nuestro tomismo, declaraba Hugon, tiene otras ideas sobre los caminos de la Providencia. Creemos que Dios concede a los paganos los medios naturales y las gracias suficientes, no sólo para elevarse al conocimiento de la ley moral, sino también para alcanzar la salvación. Estamos convencidos de que la misericordia infinita tiene a mano maravillosos medios para esclarecer, durante la vida o a la hora de la muerte, cuando la luz celestial puede iluminar súbitamente las profundidades del alma, y permitir al moribundo la consecución, por un acto supremo de amor, su eterna bienaventuranza» [6]. Billot, por supuesto, no cedió, y los últimos años de vida, implicado como estuvo con los integristas a rajatabla de la *Action française*, no eran los más aptos para la rectificación. La teoría, como tal, murió pronto de muerte natural. No así, como veremos pronto, el deseo de salvar a los no cristianos por vías distintas a las propuestas por la teología tradicional.

## La obra clásica de Capéran

Entre los años 1930-1945 tenemos un paréntesis de calma en la presente materia. Los misioneros trabajan incansables en sus campos respectivos, y los misionólogos trataban de dilucidar problemas, como *el fin específico de misiones*, la adaptación, el reclutamiento del clero nacional, etc. En los manuales de Schmidlin, P. Charles, Mondreganes, Perbal y otros, el tema de las religiones paganas, consideradas desde su ángulo de relación con el cristianismo, recibe escasísimo espacio. Los especialistas se interesan más sobre las relaciones que el Cuerpo místico de Cristo tiene con los diversos estamentos de la sociedad, pero de este punto nos ocuparemos en otro lugar. La misma controversia que surge en el protestantismo entre

[6] Citas aducidas por Capéran (o.c., p.523-524).

Barth y su escuela, por una parte, y Hocking y los suyos por otra, apenas afecta a la teología católica, y nuestras publicaciones se contentan con constatar el divisionismo y hasta la esterilidad apostólica que aquellas discusiones van a engendrar en una extensa sección de las misiones protestantes.

Lo que precede no significaba desinterés, en el campo católico, por el problema de la salvación de los no cristianos. Lo mostraba la segunda edición, corregida y puesta al día, de la obra de Louis Capéran, *Le problème du salut des infidèles* (Toulouse 1934). La edición original de 1912 había pasado sin suscitar polémicas. En cambio, ésta llegaba en un momento propicio para la causa de las misiones en toda la Europa continental y para ampliar la mentalidad de los misioneros de la era preatómica. El libro trataba directamente de la «salvación de los infieles», pero, como es natural, no podía silenciar los problemas relacionados con sus religiones. En fechas más próximas a nosotros, Capéran ha resumido sus ideas—sin cambios fundamentales—en un pequeño volumen, *L'appel des non-chrétiens au salut* (Paris 1962). Tomamos de ambos libros los puntos que más hacen a nuestro tema [7].

La autorrevelación de Dios al hombre, fundamento del cristianismo y punto de comparación con las demás religiones, se verifica en tres planos. 1) Tenemos, ante todo, una *revelación general*, coextensiva con la historia del género humano (e independiente de cualquier teoría sobre la antigüedad del hombre sobre la tierra), que él llama «cristianismo antes de Cristo». Contiene dos doctrinas esenciales: la existencia de Dios como autor del universo y la promesa de una redención hecha a la humanidad caída. «La fe en estas verdades es de absoluta e invariable necesidad para la salvación, pero la Providencia no se la niega a los hombres de buena voluntad» [8]. 2) Viene después la *revelación mosaica*, preparada por la elección de Abrahán y destinada a Israel como testigo del monoteísmo y depositario de la esperanza mesiánica. «Esta revelación estaba unida con la primitiva y anunciando la verdad del Evangelio como idéntica a la misma,

7 Al primero de los libros ha llamado M. Eminyan «the most authoritative and comprehensive exposition of the traditional and theological speculation on the subject» (*The Salvation of Infidels in Current Theology* [Boston 1960] p.17).

8 *L'appel* p.33; *Le problème du salut* p.574-575.



servía también de lazo unitivo del género humano y a la reunión de todas las cosas» [9]. 3) La *revelación cristiana*, destinada primarimente al pueblo judío, cuyas esperanzas realizaba, pero extendiéndose también al resto del género humano. «Ahora han cambiado ya los tiempos, pero la gracia de la redención en su valor infinito es retroactiva y no ha sido negada a ninguna época histórica o prehistórica: su llamada se extiende tanto a la humanidad primitiva como a las generaciones futuras». Además, gracias a la virtud redentora de Cristo, ésta es la fe (antes oscurecida y velada, pero ahora clara y explícita) que, a lo largo de los siglos, ha unido a todos los hombres con Cristo. Por eso podemos decir que en el mundo sólo hay una religión verdadera: aquella que, habiendo sido revelada al hombre primitivo, habiendo sido vivificada de antemano por Cristo, tomó el nombre de *cristiana* cuando, traída primero por el Hijo de Dios hecho hombre, ha alcanzado con el Evangelio y la Iglesia su definitiva perfección [10].

Piensa Capéran que este «ecumenismo de fe» ha sido desde los comienzos parte del depósito revelado. Lo encuentra en los escritos del Antiguo y Nuevo Testamento, que se abren paulatinamente a la idea del universalismo (Génesis, alianzas con Abrahán y los patriarcas, libro de los Salmos y visiones proféticas), para quedar incorporado por la predicación de Jesús y proclamado al mundo por Pablo y los apóstoles. Cuando en los primeros siglos hay individuos que lo ponen en duda, intervienen concilios, como el de Arlés (473), donde se declara enfáticamente como doctrina horrorosa para la Iglesia («hoc omnimodis catholica detestatur Ecclesia») que Cristo no haya muerto por todos. La misma posición reaparece en el año 849, contra Gotteschalk; en Trento, contra el predestinacionismo calvinista; y en el siglo XVIII, en oposición a las doctrinas jansenistas, que quedan rechazadas como «impías, blasfemas, injuriosas y derogatorias del amor de Dios a los hombres» [11]. Desde una perspectiva distinta, «las religiones prehistóricas e históricas son instituciones positivas que, a pesar de sus supersticiones, suponen y fomentan las ansias con que el género humano tiende hacia aquel poder que lo domina y para comunicarse con la realidad que está por encima de todos nosotros. El género humano, aunque dividido en numerosos cultos, es en lo más hondo de sus aspiraciones idéntico a sí mismo. Por medio de liturgias, brillantes o primitivas, el hombre se quiere

9 *L'appel* p.34.

10 Ibid. Jesús es el portador de esta revelación; la era evangélica es la última de todas y se termina con la muerte de San Juan Evangelista; no habrá tampoco otra economía providencial para la salvación de los hombres.

11 *Le problème du salut* p.144-146.

llegar a la presencia y a la intimidad divinas, y por su instinto y por una presión social tan antigua como la historia, trata de entablar una alianza y comunión con Dios» [12].

Por lo que se refiere a las condiciones necesarias para alcanzar la salvación, el autor sigue a la escuela tomista y la doctrina tridentina. La teología católica, dice, se ha guiado en esto por el principio fundamental asentado en la carta a los Hebreos: «sin fe es imposible ser grato a Dios, pues es necesario que quien se acerca a él crea que existe y que es remunerador para los que le buscan» (11,6). Sin embargo, no es necesario que esta fe sea explícita, ya que tal condición cerraría el paso a innumerables almas antes y después de Cristo. «Si los paganos, dice Santo Tomás, se salvaron sin recibir una revelación, no se salvaron sin fe en el Mediador, y, si no tuvieron fe explícita, la tuvieron implícita en la divina Providencia por el hecho de creer que Dios es el libertador de los hombres, según el modo que le ha placido escoger y según lo que el Espíritu Santo reveló a algunos que conocen la verdad» [13].

Esto, como es natural, ha dejado muchos problemas sin resolver. Por ejemplo, cuáles son aquellas verdades o actitudes absolutamente necesarias para que los hombres alcancen su salvación. Capéran es de opinión que «la solución más aceptable y coherente del problema» ha de fundarse en los siguientes principios: 1) Dios quiere la salvación de todos, y Cristo ha provisto con su redención los medios necesarios para que la alcancen. 2) Todo ser humano, capaz de discernir el bien del mal, debe, con la gracia de Dios, decidir en la vida presente su destino eterno, ya que «Dios, que te ha creado sin ti, no te salvará sin ti» (San Agustín). 3) El no cristiano que escucha la voz de su conciencia y de su razón —respetando siempre el misterio de la divina elección—recibe de El los elementos esenciales de la fe y de la vida sobrenatural. 4) Mientras llegue a tierras de misión la predicación del Evangelio y la implantación de la Iglesia, Dios provee a quienes viven en el paganismo «por medios extraordinarios,

[12] *L'appel* p.50. Esta es una faceta que Capéran elabora aquí con mayor gusto y extensión que en la obra anterior. Naturalmente, el ambiente está mucho más preparado para recibirla.

[13] II-II q.11 a.7 ad 3.



el conocimiento y las gracias necesarias para la salvación» [14].

¿Qué es lo que, más en concreto, se incluye en la fe implícita? El autor, aun aceptando la definición tomista, cree que dicha fe admite grados. En su nivel supremo incluye el conocimiento *explícito* de Jesucristo, Hijo de Dios, nacido y muerto por nosotros en la cruz por nuestra salvación (quedando implícitos ulteriores aspectos del *Credo). Con menor precisión,* supone cierta relación con el Redentor, o más bien con un Mediador entre Dios y los hombres. *A un nivel todavía inferior* y a modo de esbozo *(dans une première ébauche),* quiere decir que el hombre se abandona a sí mismo a la voluntad de Dios que está deseosa de salvarnos. En el último de los casos, la salvación queda envuelta en la creencia de la misericordia y bondad divinas, es, en otras palabras, la fe implícita en Dios Salvador. Abandonándose a sí mismo en los brazos divinos y aceptando de antemano, aun sin conocerlo explícitamente, los medios conducentes a ese fin, el no cristiano se adhiere a ellos y participa en la economía de la salvación [15]. Esta explicación pone, según él, punto final a la aparente antinomia entre las fronteras históricas de la revelación y la ilimitada atracción de la gracia. Reconcilia, por un lado, la obligación y necesidad de aceptar el mensaje evangélico, y por otro, y mientras se esté a la espera de la adhesión formal a Cristo, admite la pertenencia invisible, por la fe implícita al Salvador y por su bautismo de deseo, al Cuerpo místico de Cristo [16].

Posiciones básicamente idénticas, aunque difieran en el *modus* en el que se comunica al individuo la revelación, son las mantenidas por A. Santos, R. Lombardi, F. Jetté, D. Cattarzi y otros [17]. He

[14] Este es un tema que Capéran, en la primera de sus obras, desarrolló con enorme amplitud, en sus aspectos de fe implícita y explícita, según la problemática subrayada en la era de los descubrimientos, en la teología de los grandes escolásticos del siglo XVII y a todo lo largo de las discusiones con los jansenistas. En el índice analítico (I p.604) se encuentran las referencias completas. Dedica también sus páginas (459-467) a los «teólogos contemporáneos».

[15] *L'appel* p.61.

[16] Ibid., p.65. El hecho de que los teólogos continúen discutiendo sobre la materia podría indicar que la antinomia no ha quedado aún del todo resuelta. Cf. O. Domínguez, *Sin revelación propiamente dicha, ¿puede darse el acto de fe?:* Revista Española de Teología (1952) 77-98.

[17] A. Santos, *Salvación y paganismo* (Santander 1960); R. Lombardi, *La salvezza di chi non ha fede* (Roma 1949); F. Jetté, *Valeur religieuse des religions païennes:* 3e Semaine d'Études Missionnaires du Canada (1950) p.9-23;

aquí también lo que sobre este punto decía Ch. Journet en su obra *L' Église du Verbe Incarné:* «Ciertamente, las naciones y pueblos que no han sido tocados por la jerarquía católica no están abandonados a sí mismos. Dios, que quiere la salvación de todos y desea que todos lleguen al conocimiento de la verdad, envía a través de Cristo las gracias de conocimiento y de santidad que les lleguen a distancia, por vías extraeclesiales, permitiéndoles, con tal de que ellos den libremente su asentimiento a dichas invitaciones, pertenecer a la Iglesia por deseo y así alcanzar su salvación. Pero tales gracias serán siempre *supletorias* y nada más que *sustitutivos*. En la medida en que no son sacramentales, no son totalmente *crísticas* ni *cristoconformantes*. Permanecen en violenta tensión y quedan mutiladas, dando solamente lugar a un estado inicial, precario y anormal en la Iglesia» [18].

## El nuevo interés por el problema y la aportación de Daniélou

Con el fin de la segunda guerra mundial brota en la Iglesia católica un interés especial, auténticamente desconocido hasta entonces, por el estudio de las relaciones entre el cristianismo y las religiones no cristianas. El enfoque es ahora distinto del anterior: se quieren estudiar las mismas religiones en cuanto posibles vías de salvación (de la manera que luego se verá), quedando hasta cierto punto subordinado el problema salvífico según nos lo venían dando los esquemas clásicos de la teología escolástica. Las tendencias son también diversas entre sí. Una de ellas trata de aprovechar las conclusiones de la historia de las religiones comparadas para enlazarlas, lo más estrechamente posible, con las fuentes de la revelación (muy especialmente con la era patrística, tan semejante en muchos sentidos a la nuestra) y con las enseñanzas de la eclesiología conciliar. Es la que a las inmediatas vamos a considerar. La otra apenas menciona, si no es de pasada, las fuentes bíblicas, patrísticas y magisteriales, para concentrarse (cosa que cree completamente lícita, ya que se trata únicamente de una *discusión teológica)* en las razones filosófico-existenciales que

D. Cattarzi, *Lineamenti di Dommatica Missionaria* (Parma 1958); Y. Congar, *Vaste monde ma paroisse. Vérité et dimension du salut* (Paris 1959); S. Harent, *Infidèles (Salut des):* Dictionnaire de Théologie Catholique, VII 1726-1930; J. King, *The Necessity of the Church for Salvation* (Washington 1960); Th. Oiim, *Faites des disciples de toutes les nations* 3 vol. (Paris 1964-1967); I. Ortega, *De vocatione omnium gentium ad salutem* (Manila 1946); C. Pozo, *Valor religioso del acto de fe* (Granada 1961) p.95-119.

18 Ch. Journet, *L'Église du Verbe Incarné* II (Paris 1951) p.1235. En el mismo sentido, O. Lacombe, *La rencontre des religions:* Nova et Vetera (1968) 104ss.



condicionan actualmente nuestro apostolado. Dejaremos para un poco después su consideración.

Jean Daniélou ha sido, probablemente, el primer católico en llamar la atención de una manera sistemática sobre el papel que las religiones no cristianas, como tales, juegan en la obra divino-humana de la salvación. Entre sus obras más importantes en la materia están: *Le mystère du salut des nations* (1948), *Les saints païens de l'Ancien Testament* (1953), *Dieu et nous* (1956), *L'oraison, problème politique* (1965), *Scandaleuse vérité* (1961), *Christianisme de masse ou d'élite* (1968), etc. Su influjo desde el *Cercle saint Jean-Baptiste*, de París, así como por los numerosos artículos escritos y conferencias pronunciadas a lo largo de estos años, le han colocado entre los autores más conocidos del tema en el campo católico. E. Verástegui habla ya de una «tendencia Daniélou» (no quiere hablar de «escuela») en la que entrarían Maurier, Couturier, Bruls, Cornélis, De Lubac, Heinrichs y otros. Son también muchos los que, sin entrar dentro de ese discipulado, siguen muy de cerca su línea general, aunque difieran en ciertas interpretaciones, por juzgarlas demasiado rígidas. Sus nombres aparecerán a lo largo de estas páginas [19].

Daniélou descubre en tiempos vetero-testamentarios no solamente «santos paganos», sino también «filosofías de la religión» y «designios de la divina Providencia» en una religión cósmica destinada para todo el género humano. «La Iglesia ha mantenido siempre su respeto por los valores religiosos del mundo pagano. A pesar de su carácter incompleto y de sus corrupciones, tales valores son reales... Los santos paganos simbolizaban la misteriosa venida de Cristo al alma pagana y son un testimonio del hecho de que, como dice San Ireneo, 'el Verbo del Padre no ha cesado nunca de estar presente en la raza humana'. Eran los predecesores de aquella inmensa multitud de paganos que vivieron tanto antes como después

19 El estudio sistemático de esta «tendencia» ha sido hecho muy recientemente por R. Esteban Verástegui *(Christianisme et religions non-chrétiennes: Analyse de la «tendence Daniélou»:* Euntes Docete [1970] 227-279). Contiene un análisis más completo que el que nosotros, con bibliografía menos exhaustiva, habíamos podido hacer. Entre los numerosos «seguidores», en sentido más o menos amplio, de Daniélou, merece destacarse H. De Lubac, quien más bien completa la obra de aquél. Tres de sus libros han contribuido principalmente a ello: *Le fondement théologique des missions* (1946), *Aspects du Boudhisme* (1952) y su obra eclesiológica *Catholicisme* (1952).

de Cristo, paganos que no le conocieron en la plenitud de su presencia actual, sino en aquella rectitud de deseo que la teología ha reconocido como una forma de bautismo» [20].

Este *encuentro teológico*, sobre todo en el momento en que las religiones no cristianas están experimentando una renovación esplendorosa, presenta al experto católico problemas muy delicados que, sin embargo, no puede ni debe rehuir. «Sabemos, dice, que el hombre puede salvarse en cualquier religión. Pero, al mismo tiempo, nuestro deseo es que todo el mundo abrace el cristianismo. Esto nos coloca en una posición bastante delicada, porque también la verdad tiene sus derechos que no podemos escamotear. Sería mucho más fácil decir con los jansenistas: 'todo aquel que no está bautizado se va al infierno'. Pero no tenemos derecho a hablar así, ni lo debemos pretender porque ello sea más fácil. Debemos afincarnos en la verdad aun cuando ésta sea más dura, y decir ambas cosas: que puedes salvarte fuera del cristianismo (no fuera de Cristo, aunque hay mil caminos misteriosos de pertenecerle y salvarse) y que, al mismo tiempo, todos deben hacerse cristianos y convertirse a la fe de Cristo» [21]. El problema se complica al considerar las semejanzas externas de las diversas religiones, por ejemplo, en el terreno sacramental y litúrgico, ya que, «después de todo, los gestos sacramentales de todas las religiones son tan parecidos que muchas gentes se preguntan dónde está la diferencia del cristianismo o en qué punto las trasciende. De hecho, el sacramentalismo es el punto en que el cristianismo está más ligado a todas las religiones del mundo» [22]. Al teólogo católico se le ofrecen dos posibilidades. Una, totalmente radical, y derivada de la teología de Barth, según la cual «el hombre no puede alcanzar verdad religiosa alguna fuera de la revelación de Abrahán y de Jesús, con lo que las demás religiones se convierten en formas de idolatría que deben quedar totalmente destruidas

[20] DANIÉLOU, *Holy Pagans of the Old Testament* (Londres 1957) p.4-5.

[21] *The Advent of Salvation* (Nueva York 1962) p.66-67. Esta «dedicación» a la verdad molestará a algunos. Daniélou no es de los que se dejan llevar por la corriente, aunque a veces sería de desear una flexibilidad mayor en el empleo de algunas expresiones, para las que tienen que hallarse sustitutivos en la riquísima lengua de Corneille.

[22] Ibid., p.68. Tanto a Daniélou como a los de su tendencia les interesan menos las religiones paganas en sí mismas que «su encuentro vivo con la Iglesia en el campo de la misión» (VERÁSTEGUI, p.230).



para dar lugar a la revelación, ya que en su estadio actual no representan sino los derechos de la razón humana, que, en su orgullo, pretende formularse para sí misma la idea de Dios» [23]. La otra posibilidad es todavía más seria y frecuente en nuestros tiempos y se *llama sincretismo religioso*. Constituye la gran tentación de muchos de nuestros contemporáneos:

> «Pocos poemas religiosos son tan bellos como los del Baghavat Gita o los poemas místicos de El Helladj. Hallamos también en las religiones no cristianas a hombres de sincero y auténtico amor de Dios y del prójimo, personalidades hondamente religiosas que han llegado a las alturas del misticismo y de la unión con el Absoluto. Esto impulsa a muchos a ver en esas religiones otros tantos caminos—todos iguales—para llegarse hasta Dios. Quizá reconozcan la existencia de facetas distintas entre ellas, pero nada más. Nos dirán además que la sociedad libre, tolerante y abierta en que vivimos exige la existencia de esta diversidad» [24].

Tales son las premisas sobre las que se funda la teología del paganismo elaborada por Daniélou. Aunque no puede coincidir con Barth en su rechazo de la «teología natural», el jesuita francés está en completo acuerdo con el calvinista suizo en la afirmación de que «no hay salvación excepto a través de Cristo y de la fe en él» [25]. En este punto sus afirmaciones son rotundas. «No hay salvación fuera de Cristo y no hay santidad si no es en él. Y como Cristo forma un cuerpo con la Iglesia..., tampoco hay salvación si no es en ésta, ni santidad fuera de ella. Esto debe quedar claro desde el comienzo para que no haya lugar a ambigüedades, porque, por desgracia, son muchos los contemporáneos que colocan al cristianismo en el mismo plano de igualdad de las demás religiones. Pero el cristianismo no es una entre muchas religiones:

[23] *Holy Pagans* p.25. Piensa el autor que «este sectarismo, que nos induce a mirar con desprecio a las religiones distintas de la nuestra, juzgándolas además con juicios simplistas inaceptables», ha viciado en el pasado una parte del trabajo misionero de la Iglesia y no debe repetirse *(Introduction to the Great Religions* [Notre Dame 1964] p.7).

[24] Ibid., p.8. La clasificación de P. Cornélis es más completa: los cristianos han solido considerar a las demás religiones, o como obra diabólica, como búsqueda pretenciosa e imprudente del Absoluto, como restos mutilados de una revelación primitiva, o como piedras de un edificio en el que la piedra angular es Cristo. Cf. *Valeurs chrétiennes des religions non-chrétiennes* (Paris 1965) p.39-40.

[25] *Holy Pagans* p.26.

*es una revelación y un fenómeno con el cual deben enfrentarse los hombres de todas las demás religiones»* [26]. Pero el hecho de colocar a Cristo y a su Iglesia entre las condiciones *sine qua non* para la salvación, no quita nada a los valores y méritos positivos de las demás religiones. Como principio teológico hemos de empezar por admitir que «el dominio de Cristo y el de su Iglesia se extienden más allá de los límites de la revelación explícita de Cristo y la visible expansión de la Iglesia. En todo tiempo y en todas las naciones ha habido hombres que, como dice Journet, han pertenecido 'invisiblemente a la Iglesia visible'. 'Es necesario, dice San Agustín, incluir dentro de la Iglesia a todas aquellas gentes santas que vivieron antes de Cristo y creyeron que él *vendría* de la misma manera que nosotros creemos que él ya vino'» [27]. Por consiguiente, si Dios está presente en nosotros y la preparación para Cristo tampoco «está confinada a Israel», sino que de ella participan también todos los pueblos, podemos dividir las religiones —con sus consiguientes revelaciones—en tres categorías:

1) *Religiones cósmicas.*—La última de las palabras se usa en vez de «paganas», pues ésta le parece al autor peyorativa para los interesados. Son aquellas en que los hombres adquieren su conocimiento de Dios «a través de sus manifestaciones en el cosmos, en el mundo y en la naturaleza» [28]. En la categoría entran tanto las religiones superiores, por ejemplo, el hinduismo, como las primitivas. Para sus seguidores, el mundo que les rodea contiene algo de sagrado cuando se dirige la mirada a su Hacedor, pero también en los mismos elementos de la naturaleza, que se sacralizan y hasta divinizan. Estas religiones suponen asimismo la acción continuada del Verbo en la obra de la creación y la respuesta humana para responder al llamamiento divino que le habla de diversos modos, pero sobre todo a través de su propia conciencia. Pueden también considerarse como una nueva extensión del humanismo en su proyección hacia el Absoluto.

2) *Las religiones bíblicas.*—Incluyen al judaísmo y al islam. Se llaman así por estar fundadas «en intervenciones específicas de Dios

26 Ibid., p.9. Daniélou y todos los que le siguen se oponen abiertamente a toda especie de sincretismo religioso. Cf. VERÁSTEGUI, p.232-233.

27 *Holy Pagans* p.10.

28 *Introduction* p.9. Sus orígenes deben buscarse en la alianza noética o cósmica; su garantía está en la manifestación de Dios a través de los ciclos cósmicos y humanos; a esa revelación corresponde en el hombre la capacidad de conocer por la inteligencia y de ratificar por el amor su relación con la divinidad. Humbertclaude ha llamado a las religiones «la flor y el fruto de la conciencia y de la razón entre los mejores de los no-cristianos» (VERÁSTEGUI, p.244-245).



en la historia». Es, posiblemente, la categoría menos definida de todas. Al menos aplicados al islam, los términos de la definición se prestan a confusiones. Ni el término «revelación» resulta en el islam fácilmente distinguible de los mitos que han acompañado a otras religiones, ni la «historicidad» atribuida a hechos consignados en la vida del Profeta está exenta de notables vicios que la acercan más a la categoría de las leyendas. Otra cosa es si, por «religiones bíblicas», se entienden aquellas que han estado fuertemente influenciadas por las ideas de ambos Testamentos, y sobre todo por las del Antiguo. Entonces las dependencias son evidentes [28*].

3) Las *religiones cristianas* designan a «las diferentes denominaciones relacionadas con Cristo: iglesias ortodoxas, catolicismo y las múltiples formas de protestantismo». Las religiones cristianas forman «la fase final de la revelación, caracterizada por el hecho de que en Cristo se nos descubre la intimidad divina, absolutamente inaccesible a la comprensión humana, que se revela en el misterio de las tres personas y en el amor de Dios, que existe desde toda la eternidad». Trátase de algo «radicalmente nuevo, no sólo respecto de las religiones cósmicas, sino también frente al judaísmo y al islam» [29].

La contribución específica de Daniélou está en el campo de las religiones cósmicas. En ellas la religión se presenta como una búsqueda de Dios con quien los hombres ansían algún género de comunión. Dios ha estado siempre presente al mundo, y los primeros capítulos del Génesis tratan de hacernos caer en la cuenta de esa proximidad. Las «hierofanías» (ELIADE) nos lo presentan como a Creador y dueño providencial de cuanto existe, pero con proyecciones también mucho más lejanas, «ya que es el mismo Verbo que trabaja secretamente en el mundo no cristiano el que, después de haber mostrado al hombre su camino, se hará semejante a nosotros en la encarnación» [30]. Por eso podemos decir que,

28* ¿Por qué, además, en este caso, no incluir entre las religiones bíblicas al zoroastrismo, siendo así que—según los expertos—creencias tan importantes como la espiritualidad y la inmortalidad del alma, o los mismos tormentos de ultratumba, fueron tomados por los autores del Antiguo Testamento de creencias ya existentes en el mazdeísmo?

29 *Introduction* p.19. Cf. también *Essai sur le mystère de l'histoire* p.107; *Se convertir n'est rien nier:* Bulletin du Cercle S. Jean Baptiste (1963) p.79; *Comment dialoguer avec les cultures non-chrétiennes:* L'incontro Cristiano colle Culture (Milán 1966) p.26; *Christianisme et religions non-chrétiennes:* Études (1964) p.327. J. Neuner, que no pertenece al grupo Daniélou, piensa que la revelación cristiana, no sólo aclara muchas de las incertidumbres de la religión cósmica, sino que constituye «the ultimate and definite self-manifestation of God's saving love» (en el volumen *The Church as Sign*, editado por W. Richardson, p.67). En cambio, cree que la revelación cristiana «no supone tanto la comunicación de nuevas verdades».

30 *Advent* p.9-10.

«ya desde los comienzos, nos hallamos en presencia de un Dios que interviene en los negocios humanos, siendo la encarnación el ápice de esas intervenciones divinas» [31]. La presencia de que se habla es, además, una *presencia comunicativa*. Para designarla, Daniélou ha acuñado el nombre de *alianza cósmica*, expresión que parece indicar mejor ese carácter de intimidad en las relaciones entre Dios y sus criaturas. La palabra «berith» aparece por primera vez, no en la alianza con Moisés, sino en el pacto concluido con Noé y en la relación que por su medio se establece entre Dios y el cosmos [32]. Por esta alianza Dios comunica a los hombres ciertas verdades, y la comunicación es de naturaleza tan irrevocable, que permite al hombre poner su confianza en aquellos beneficios, no en virtud de derecho alguno que tenga sobre ellos, sino por la fidelidad de Dios, que ha empeñado en ello su palabra [33]. El modo como el hombre puede discernir esta presencia es al menos triple: por los cambios de la naturaleza (lluvia y sol; nacimiento y muerte; continuidad de las estaciones anuales), en una especie de «oscura intuición» por la que el hombre adivina que las acciones materiales que ocurren a su alrededor están, al menos con frecuencia, envueltas en misterios que él no puede adivinar; y en su persuasión de que esos elementos visibles y naturales constituyen otros tantos caminos para llegarnos hasta Dios [34]. Esta manifestación podría recibir el nombre de *especie de sacramentalismo universal*, ya que significa (simboliza) para nosotros unas gracias y unos beneficios que de hecho se nos confieren—y se nos comunican—por la voz de la conciencia o por la silenciosa presencia de Dios, que juzga nuestras acciones. «Este juicio divino aparece en el diluvio, acontecimiento cósmico que destruye el mundo del pecado al mismo tiempo que testimonia la realidad del pecado dentro de la primera alianza» [35]. Por eso afirma Santo Tomás que, después del diluvio y el juicio divino,

31 Ibid., p.11.

32 *Holy Pagans* p.79. Hay teólogos que ponen los comienzos de la alianza más atrás todavía en el momento de la ruptura de la obediencia debida por el hombre a su Creador. Cf. la palabra *Adán* en el *Lexik. für Theol. und Kirche* I col.125; y H. U. von Balthasar, *Theologie der Geschichte* p.32.

33 Ibid., p.79.

34 *Advent* p.69.

35 *Holy Pagans* p.13. Cf. B. Stoeckle, *Teología de la historia de la humanidad antes de Cristo*, en Mysterium Salutis II-2 p.1150.



«Dios concluye su alianza con aquellos pueblos que llama a sí» [36].

Podría preguntarse si esta concepción del designio universal de Dios continúa vigente aún para las épocas que siguen a la encarnación. Daniélou lo afirma:

> «El mensaje de Cristo se dirige a todos, de modo indiscriminado, a judíos lo mismo que a paganos. La llamada a la salvación universal ha hecho ya su aparición, y San Pablo, que, más que ningún otro, hubo de enfrentarse con el problema, afirma una y otra vez la existencia de una continuada revelación hecha por Dios a través del cosmos y dirigida a todo el género humano», cuyo portavoz es para nosotros la voz de la conciencia. El Apóstol asemeja el caso de los paganos de su tiempo a los que formaron la humanidad «antes de Abrahán», admitiendo la existencia «de una revelación universal de Dios a los paganos, aunque la mayoría de éstos no reconozcan a Dios en lo que es. Por eso la apostasía no ha hecho más que crecer, haciéndose con ello culpables ante él... Esto que continúa siendo verdad del mundo pagano después de Abrahán, hace posible la existencia de hombres que han aceptado la revelación cósmica, han reconocido a Dios en sus manifestaciones de la creación y le han servido como él se merece. *Estos son los santos de la alianza cósmica*» [37].

Los Padres de la primitiva Iglesia se adhirieron a esta tradición bíblica. «Así como el judío, al convertirse, vio en el cristianismo no la destrucción, sino la plenitud de su fe, del mismo modo hubo paganos que, conscientes de su fe en Cristo, vieron en él la realización de sus antiguos anhelos, o sea la reevaluación de las tradiciones paganas en que habían crecido. Esta mentalidad prevaleció, sobre todo, entre los filósofos paganos» [38]. Pero los Padres son testigos también de otra tendencia: «la lucha en la que Cristo se enfrenta con aquellos poderes misteriosos que, inmersos en la existencia humana, representan un mundo de seres humanos que son infieles a Dios y hos-

36 *Expositio in Genesim* c.9, edit. Vivès, t.31 p.63.

37 *Holy Pagans* p.16-17.

38 Ibid., p.18. Más sobre la misma materia en J. Daniélou, *Message évangélique et culture hellénique* (Paris 1956). Según De Lubac, los Padres de la Iglesia presentan al cristianismo como «la religión cósmica... en la que los elementos parciales se insertan después de haber pasado por una conveniente purificación». «C'est ainsi que toutes les 'révélations' antérieures (cosmique, abrahamique, mosïaque) se trouvent périmées en même temps qu'accomplies dans le Christ» *(Paradoxe et mystère de l'Église* [Paris 1967] p.132).

tiles al hombre... Desde este ángulo, las religiones no cristianas aparecen bajo luz distinta, no como preparaciones y etapas en el camino hacia el cristianismo, sino como fuerzas contrarias al mismo, tanto que sus relaciones con la fe no son de continuidad, sino de conflicto. Con esta ocasión convendría recordar que una de las partes esenciales del bautismo era para el pagano la renuncia a las obras y a la pompa de Satanás, que era otra manera de decir adiós a la idolatría y al paganismo, ya que se consideraba de hecho como una adoración de Satanás aquello a que los neófitos tenían que renunciar para hacerse cristianos» [39].

¿Dónde hallaremos el criterio y la piedra de toque para valorar las religiones no cristianas? La teología, dice Daniélou, enseña que el pecado original causó graves heridas, pero sin llegar a corromper totalmente al hombre; que las religiones pertenecen al mundo de la creación y conservan los restos de una primitiva revelación, lo que las constituye en una auténtica *praeparatio evangelica*. La prueba de que dichas religiones no están totalmente corrompidas aparece en sus contenidos positivos, en las riquezas espirituales que contienen, en el conocimiento natural de Dios que han conservado, así como en las virtudes que muchos paganos practican y en el heroísmo de que algunos de ellos dan prueba, aunque no deba hablarse de una verdadera *santidad* que se dé fuera del cristianismo [40]. Sus discípulos abundan en los mismos pensamientos. «Podemos abandonar la vieja teoría según la cual los demonios se esconden tras las religiones para ejercer en ellas sus villanas trampas. La teoría no nos resuelve ningún problema y omite hechos contrarios de gran importancia» (HEINRICHS). «La imagen tradicional, según la cual los pueblos duermen a la sombra de la muerte por razón de la ausencia de Cristo en ellas, palidece y se esfuma para dar lugar a la existencia de hombres tan dignos como nosotros, y a veces más religiosos que los cristianos» (COUTURIER). «El cristiano observa en la historia las

39 *Advent* p.11-12. Por eso hay autores que nos previenen sobre el abuso que puede hacerse de la teoría del *Logos spermatikos*, en la que, para ser valedera, el optimismo de la *iluminación* debe quedar equilibrado por la teología de la *kénosis*. El misterio del «cumplimiento es, al mismo tiempo, el de la desposesión... Las religiones paganas deben 'perder su alma', pero aquella pérdida les conducirá a la resurrección de forma sublimada en Cristo» (CORNÉLIS, o.c., p.71-72).

40 *Se convertir n'est rien nier* p.75.



huellas que el hombre, creado por Dios y naturalmente religioso, ha dejado tras sí en su vacilante busca del Absoluto» [41]. La religión de un pueblo constituye la puesta en práctica de la vocación de todo hombre según los designios divinos. En el camino hacia él, las religiones son una etapa y contienen «cierto aspecto providencial», como se transpira en sus ritos y en sus aspiraciones místicas. Constituyen «semillas», «preparaciones», «gérmenes» y «gracias expectativas» *(grâces d'attente)* que, de un modo o de otro, conducen a los no cristianos a Cristo y, por lo tanto, a la Iglesia. Por eso, «hasta que los paganos lleguen a aceptar el cristianismo de manera consciente y libre, nuestra tendencia debe ser animarlos a que sigan su religión, que, después de todo, habrá de constituir la base de su conversión» (DOURNES) [42].

Pero las religiones paganas se caracterizan también por su ambigüedad: son ambivalentes, preparaciones a la vez que piedras de escándalo para el Evangelio, sometidas a influjos divinos, pero también a la acción del pecado y del maligno. «El hecho religioso, tal como se expresa en las religiones históricas, está poco más o menos deformado y pervertido. La corrupción se muestra en la idolatría, en el panteísmo, en el dualismo, la magia y la inmoralidad. La razón de las deformaciones hay que buscarla en el hecho de que esos cultos 'pertenecen a un mundo manchado por el pecado'. Aunque queden en él restos de la primitiva revelación, pero, al no tener la luz de la revelación explícita, se convierten en confusas y pierden su pureza. Son una búsqueda de Dios, pero una búsqueda que no alcanza su fin... Esto ocurre todavía en mayor grado cuando, en vez de resolver su insuficiencia lanzando un grito de ayuda a Dios, se glorían de su plenitud, imaginándose poseer ya al Absoluto y de abrir, por sus propias fuerzas, a sus seguidores, el acceso al mismo. Desde este punto de vista, se ha notado con frecuencia que, lo mismo en teoría que en la práctica, las síntesis religiosas más ricas y espirituales son de ordinario las más impermeables a la revelación de Cristo. Desde las cimas adonde han conducido a sus adeptos, éstos perciben con más dificultad que les falta todavía alguna cosa esencial, la única piedra angular de la humanidad religiosa, que es Cristo» [43].

41 HEINRICHS, *Théologie catholique et pensée asiatique* (Paris 1965) p.104; COUTURIER, *Les religions, pierres d'attente ou d'achoppement?:* Bulletin du Cercle S. Jean Baptiste (1963) p.7. Cf. también P. GIRAULT, *Dialogues aux frontières de l'Église* (Paris 1965) p.190-191.

42 Esteban Verástegui (a.c., p.252-255) examina el vocabulario («valeurs», «germes», «semences») empleado por Dournes a la luz de la doctrina patrística del *Logos spermatikos*, pero piensa que otros, en especial Cornélis, son menos claros en su enfoque.

43 E. VERÁSTEGUI, p.257, con las citas correspondientes de Daniélou y de Couturier. Hay entre los misionólogos franceses (entre ellos Raguin

En opinión de Daniélou, los criterios más fecundos para juzgar si una religión se acerca o se aleja del cristianismo son dos: sus ideas respecto de Dios y su actitud frente al misterio de la encarnación. En el primero de los aspectos es el islam el que, con su idea central de la trascendencia divina y su radical distinción entre Dios y el mundo, se lleva con mucho la palma, aunque en ocasiones llegue a perder las dimensiones históricas y escatológicas del Dios de la Biblia [44]. En cambio, las contribuciones del budismo y del hinduismo son en este punto mucho más limitadas: ambos exaltan la radical unidad de *lo divino*, pero lo hacen a costa de *la divinidad*, que se manifiesta a sí misma con muchas caras... en Shiva y en Vishnu, en el amidismo, en innumerables budas y bodishatvas. Otro inconveniente está en que lo divino parece allí impregnando todo, rompiendo así las fronteras que las religiones bíblicas imponen entre Dios y sus criaturas. Al mismo tiempo, el budismo niega la idea de la creación, que se convierte en una emanación de lo divino, extendiéndose a través del cosmos y retornando a la unidad por medio de una meditación concentrada [45]. El mismo Buda, en quien reconocemos, con Guardini, «a uno de los mayores predecesores de Cristo», termina por enfrentar, contra el universalismo de la cristiandad, el universalismo del mundo natural, que es la verdadera caricatura del cristianismo: el sincretismo [46].

Respecto de la encarnación, las preparaciones que pueden descubrirse en las religiones paganas son pocas, mientras que las dificultades ofrecidas contra dicho misterio son muchísimas. Las «encarnaciones» *(avatars)* del hinduismo, o fenómenos parecidos en religiones animistas, están muy lejos de acercarse al «Verbo hecho carne» de la segunda persona de la Trinidad. En los primeros siglos de la era cristiana, Celso y otros pensaban que la encarnación llevaba consigo «una degradación de la naturaleza divina, que, siendo verdad, belleza y bondad, no se puede contaminar con las realidades terrestres». Los letrados chinos del siglo XVI se oponían al «carácter arbitrario de la encarnación, cuyos beneficios habían sido retirados de los no cristianos». El caso del islam quedó mencionado en otro capítulo. Aun en las religiones paganas más elevadas, las encarnaciones aparecen como resultado de una fuerza determinística y ciega o quedan relegadas a la esfera de las representaciones míticas. Por el contrario, es de la esencia de las intervenciones cristianas su plena inserción en la historia de la humanidad. De otro modo, «el Hijo de Dios no habría asumido nuestra humanidad en su concreta realidad, con lo que desaparecería todo el ser histórico de la encarnación. Y si la encarnación es un mito, si la concepción virginal y la tumba vacía no son realidades empíricas al mismo tiempo que acciones divinas, o si éstas no se relacionan con el hombre conocido por la ciencia, entonces desaparece toda la realidad de nuestra fe. Podremos todavía amar a Dios, pero no al Dios que nos ha amado en Cristo hasta el punto de dar su vida por nosotros» [47].



En materia de las relaciones entre las religiones no cristianas y Cristo, nuestro autor sigue claramente la línea del *Logos spermatikos*. A modo de introducción, asienta una importantísima verdad: no hay salvación fuera de Cristo; las religiones paganas no salvan, sino que, por razón de sus corrupciones y errores, pueden incluso ser impedimento a la salvación. En las religiones pueden existir esfuerzos ascéticos, pero no la eficacia, que nos viene sólo de la cruz: *en dehors de la religion catholique il n'y a pas de grâce, pas de Christ, pas de don de Dieu* [47*]. «La Biblia no nos dice, añade Maurier, que Dios ha establecido una doctrina, un rito o un fundador de religión que sirva a los paganos como medio de salvación. Creencias, ritos, costumbres no son sino resultados de la situación de los paganos; el hombre da su asentimiento o su negativa a esas

y quizás también Teilhard du Chardin) con experiencia directa en el Extremo Oriente una tendencia clara a hablar en ese sentido respecto del hinduismo, budismo y shintoísmo.

44 *Introduction* p.18.

45 *Christianisme et religions non-chrétiennes*, en *Notre Foi* (Paris 1967) p.114.

46 *Advent* p.62; *Notre foi* p.135ss.

47 *Introduction* p.141-142. Parrinder, anglicano, llega a idénticas conclusiones en su libro *Comparative Religions* (p.47-66). Más en general, Daniélou divide al género humano entre aquellos que creen que el Mesías no ha llegado todavía (judíos); los que dicen que nunca vendrá (deístas y ateos); los que piensan que siempre lo hemos tenido dentro de nosotros (inmanentistas), y los que afirman que ya llegó en un momento determinado de la historia (cristianos). Cf. *Notre foi* p.136ss.

47* *Le mystère du salut des nations* p.18. «No podemos, por una parte, profesar que toda salvación viene de Cristo, y suponer, por otra, al menos como tesis general, que esa salvación puede prescindir de las enseñanzas de Cristo. No existe para el género humano 'salvación sin el Evangelio'» (De Lubac, *Paradoxe et mystère* p.154).

formas por razón de su cultura y de su civilización» [48]. Esto supuesto, queda abierta la vía para su apreciación mejor. Las religiones paganas eran, para los Padres de la Iglesia, una especie de «pedagogía» por la cual Dios se adaptó a las debilidades del hombre hasta que se hallara presto a recibir el mensaje evangélico. Su verdadera plenitud era Cristo. Sin embargo, las cosas cambiaron después de la encarnación. Ahora la relación es esta otra: frente al cristianismo, todas las demás religiones se consideran como *anteriores* a Cristo en el sentido de que están ya gastadas. «No digo que sean completamente falsas, sino *viejas;* en otras palabras, pertenecen a un tiempo *anterior* a Cristo y se quedan, hasta cierto punto al menos, como *supervivencias* de algo que ya pasó. El cristianismo, que es el que las perfecciona, ha llegado ya, cumpliendo a la perfección lo que había de bueno en ellas» [49]. Este proceso de *cumplimiento* incluye dos fases: la *elevación* y la *conservación:*

> «La revelación es un acto de Dios...; quien viene en busca del hombre, lo toma allí donde está, lo levanta hasta donde es capaz de llegar con el poder de Dios, cosa que no lograría por sus solas fuerzas. En este sentido puede decirse que la revelación realiza los deseos de las religiones; en otras palabras, que para el hombre religioso nada hay mejor para ser fiel a su religión como adherirse a la revelación. Por este motivo, el cristianismo nunca constituye para el pagano ninguna clase de infidelidad. Hay que hacer una y otra vez hincapié en esto: *el pagano conservará en el cristianismo todos los valores auténticos de su religión, pero además hallará en Cristo la respuesta a todas sus aspiraciones* [50].

[48] MAURIER, *Essai d'une théologie du paganisme* (Paris 1965) p.46-47. Para este autor, la economía de la salvación en el paganismo se compone de cuatro elementos: 1) Dios se hace buscar de los hombres a partir de la condición humana; 2) Dios deja a los hombres bajo el poder (sous la coupe) de las potencias; 3) él mismo concede a los hombres tiempo para abrirse a sí mismos a otras cosas a partir de la insatisfacción que encuentran en las demás. Cf. VERÁSTEGUI, p.258.

[49] *Advent* p.18. En el mismo sentimiento abundan Maurier, Bruls y otros.

[50] *Introduction* p.22. En este sentido escribe Bruls: «Es absolutamente necesario insistir en que el cristianismo no se presenta como rival de las demás religiones ni quiere dominar sobre sus ruinas, sino que es su cumplimiento, su superación y una *transfiguración,* mezclada de purificación, de sus mismos valores religiosos» *(Lumière et Vie* [1966] p.51).



Para insistir en la faceta de la *conservación,* Daniélou recurre a las alianzas del Antiguo y del Nuevo Testamento. «Cuando el pacto de Dios con Abrahán suplantó al de Noé, el cambio no supuso una sustitución completa de algo totalmente nuevo en vez de lo antiguo o la desaparición completa de esto, como tampoco la alianza del Nuevo Testamento abolió en su totalidad la de Abrahán. Al contrario, supuso una *sucesión,* en la que el nuevo orden, lejos de destronar al anterior, daba su plenitud a aquél, incluyéndolo, pero superándolo también» [51]. En esta obra de reinstauración de todas las cosas en Cristo, el misionero tiene un papel importante que jugar. Su misma vocación es un misterio: «Dios podía haberse comunicado directamente con cada uno de los individuos, y, sin embargo, ha querido que su palabra y su reino les lleguen a través de intermediarios humanos... Lo que importa, por lo tanto, es que el apóstol sea un instrumento unido con Dios..., porque sólo cuando se dé esa unión obrará el Espíritu Santo por medio suyo. El misionero no está haciendo obra suya, sino una acción de Cristo, y lo puede llevar a efecto sólo en cuanto que está animado por el Espíritu que Cristo envió al mundo y en cuanto que vive dócil a sus inspiraciones» [52].

Daniélou es un adversario declarado de todo intento de *nivelación* del cristianismo con las demás religiones. La *trascendencia del cristianismo* es para él una cuestión decisiva sobre la que giran muchísimos problemas del mundo contemporáneo y, muy en particular, la acción misionera de la Iglesia. Espigo de los numerosos escritos en que el teólogo galo insiste en esta faceta de nuestra fe algunas de las notas por las que, según él, el cristianismo se presenta como radicalmente distinto de las demás religiones.

[51] *Advent* p.64.

[52] Ibid., p.161.163. En este punto es interesante el comentario del padre Cuoq, gran especialista en materias del islam. «El trabajo misionero será siempre necesario e indispensable..., no sólo para ayudar a la salvación de los no cristianos, sino también para situarlos en el camino normal de la salvación, que consiste en la adhesión visible y sacramental a la Iglesia en Cristo. Lo provisorio, las soluciones de espera, no son la vía ordinaria de la salvación, igual que el estado embrionario de la vida tampoco es la forma normal de la humanidad. Por eso el bautismo continúa siendo la vía normal, más segura y eficaz de la justificación» *(Les croyants non-chrétiens,* en *Parole et Mission* [1966] p.289). De ahí que, en el trabajo global de la misión, la asimilación de los valores no cristianos continúe siendo *secundaria* (DANIÉLOU, *Comment dialoguer avec les cultures non-chrétiennes* p.26).

1) El cristianismo es «fe en un evento: la encarnación y resurrección de Cristo, hechos que muestran una intervención de Dios en la historia que cambia la condición humana y constituye absoluta novedad... Las grandes religiones afirman la existencia de un mundo eterno opuesto al mundo en el tiempo. Nada saben de la intervención histórica de lo eterno en el tiempo, que es lo que da consistencia y transforma la historia» [53]. 2) Esta historia «no está hecha sólo de acontecimientos pasados. El Nuevo Testamento se continúa entre nosotros en los sacramentos de la Iglesia. El cristiano es aquel que sabe estar viviendo en el corazón de la historia, en un mundo en el que Dios nunca cesa de actuar, de intervenir, de realizar sus maravillosas acciones, que se cumplen en la conversión y santificación de los corazones» [54]. 3) Esta historia es al mismo tiempo «un plan ordenado a un fin, que es la glorificación de Dios y la santificación del hombre». Tiene su cumplimiento en Jesucristo, de tal manera que «no habrá ya acontecimiento comparable en importancia al de su venida, muerte y resurrección». De esta manera, «la hipótesis de alguna religión del porvenir, teniendo al cristianismo como camino que nos conduzca a ella, es inconcebible; nada va más allá o por encima de Jesucristo» [55]. 4) Con todo, «aunque el orden de las cosas instituido en Jesucristo es el final, pero lleva consigo por parte nuestra un crecimiento interior; la encarnación fue su comienzo; pero espera todavía su compleción». En otras palabras, «el cristianismo, aun después de la encarnación, continúa siendo escatología. Es la expectación de la última intervención de Dios trabajando más y más para llegar a su última perfección» [56]. 5) Si el cristianismo es la intervención definitiva de Dios en la historia, se sigue que «sólo esta acción de Dios puede salvar al hombre; en otras palabras, no hay salvación fuera de Jesucristo», doctrina «olvidada por una posición derivada del sincretismo, que cree, con Simone Weil, que 'los místicos de todas las religiones se encuentran y se identifican totalmente en el acto de su unión con Dios'». 6) Esta verdad se opone también a una de las afirmaciones básicas de las religiones paganas, según las cuales «el hombre es capaz de llegarse a Dios por sus propias fuerzas», aserción que el cristianismo rechaza categóricamente por dos razones: primera, «la realidad del pecado original», no aceptada por dichas religiones; y segunda, el hecho de que el Dios de los cristianos «es absolutamente inaccesible; por eso es él el único que puede introducir al hombre a participar en su naturaleza, que es la vida sobrenatural» [57]. 7) El mismo principio se aplica al cristianismo en el terreno doctrinal. «Hay en las religiones no cristianas un elevado número de aparentes analogías (sobre la redención, Trinidad, etc.) cuya superficialidad ha quedado demostrada repetidas veces, que serían rechazadas por toda persona medianamente instruida, pero que, sin embargo, reaparecen periódicamente, sembrando la confusión entre muchos contemporáneos». Pero aquí precisamente tocamos «el fondo de lo que constituye la irreductible originalidad del cristianismo: a saber, que el Hijo de Dios, habiendo descendido hasta nosotros, nos ha revelado estas dos verdades íntimamente unidas entre sí: la presencia de esta misteriosa vida de amor en Dios, llamada Trinidad; y el haber sido llamados, en él y por él, a participar eternamente en esa vida», lo que hace del cristianismo *un movimiento procedente de Dios, quien viene en Jesucristo a tomar al hombre para llevarlo hacia sí mismo* [58].

53 *Introduction* p.134.

54 Ibid.

55 Ibid. Lo mismo afirma Maurier (o.c., p.49), y Girault habla de «la originalidad absoluta de Cristo» (o.c., p.281).

56 *Introduction* p.134. Según Esteban Verástegui, la oposición entre cristianismo y religiones no cristianas viene, en la tendencia Daniélou, del hecho de que estas últimas pertenecen al orden de la creación y se ocupan de la vida presente, mientras que el cristianismo es del orden de la salvación y escatológico, con la mirada fija en las realidades últimas (a.c., p.266).



Las relaciones de la Iglesia con estas religiones son diversas y sirven al mismo tiempo para trazar la pauta que los misioneros han de seguir respecto de ellas. El principio fundamental ha quedado formulado por De Lubac con estas palabras: «Sabemos y creemos que Dios ha intervenido en la historia, trayéndonos el único fundamento capaz de purificarnos y de unirnos a él, que no es otro que Jesucristo, revelador y redentor. Sabemos y creemos igualmente que la Iglesia, esposa suya, es su depositaria, con misión de propagar los beneficios de esa redención, y que sólo por este camino, y por ningún otro, la humanidad entera llegará a su fin, reunida en el Cuerpo místico. La Iglesia, apoyada en Cristo revelador y salvador, aspira a ser la religión, de manera que todos los elementos de verdad, de belleza y de bondad puedan encontrar su puesto en la síntesis cristiana» [59]. La Iglesia se convierte así en la patria de todos los valores positivos que se contienen en las demás religiones. Pero no es sólo eso. A ella, como continuadora de la obra de la encarnación, le toca también encarnarse en esas culturas y religiones distintas de la suya. La Iglesia debe asumir todos los elementos buenos y auténticos con el fin de transfigurarlos en su mismo ser. Pero esta transformación supone un proceso y una catarsis que pueden ser lentos y penosos, porque llevan consigo también la puri-

57 *Introduction* p.137.

58 Ibid., p.139.140.141. Heinrichs aplica esta misma unicidad a la religión veterotestamentaria: «la religión israelita se distingue con la misma claridad de las demás religiones» (o.c., p.91).

59 *Paradoxe et mystère* p.138.

ficación de todos aquellos elementos que son incompatibles con la naturaleza del cristianismo. Deber suyo es, sobre todo, hacer pasar a los hombres desde el mundo de la religión cósmica, que es el de la creación, marcada por el pecado, al mundo de la fe, que es el de la salvación. El instrumento para llevarlo a término es el misionero o más bien la acción misionera, que a su vez actúa en dos vertientes: la de la transformación de las culturas y la de la conversión religiosa de los individuos. Ambas son necesarias, pero la primacía deberá ser siempre la de la conversión. «La misión, dice Daniélou, es el instrumento querido por Dios para el establecimiento de su reino, ya que la conversión de todos los pueblos, tomados colectivamente, es la condición de la resurrección final» [60]. «Cuando un pueblo se enfrenta con el cristianismo, recibe también la llamada a la conversión. Esta conversión supone una ruptura y una respuesta a la cuestión planteada por su religión original. *Convertirse no es cambiar de religión, sino pasar del plano de la religión al plano de la verdad*» [61].

¿Qué ocurre, entonces, con las religiones no cristianas? ¿Cuáles son sus perspectivas después de que el cristianismo ha penetrado en los individuos y en las culturas? La respuesta, dice Daniélou, resulta penosa, no tanto por los problemas teológicos que en ella intervienen, sino por las reacciones adversas de los afectados por la solución. Hay expertos católicos que opinan que no conviene tocar el tema o nos aconsejan dar la respuesta más fácil: las religiones no cristianas estarán con nosotros hasta el fin del mundo, porque forman parte integrante del plan salvífico del mundo querido por Dios. Nuestro teólogo se niega a aceptarlo por dos razones: la honradez intelectual, que debemos mantener, incluso, frente a problemas que no nos placen, y motivos pastorales, que han de quedar gravemente afectados por una u otra de las respuestas que ofrezcamos. Daniélou se adhiere completamente a las frases de Pío XII en su encíclica *Evangelii praecones:* «La Iglesia

60 *Le mystère du salut* p.104.

61 *Essai sur le mystère de l'histoire* p.118. También Dournes, en su conocida obra *Dieu aime les païens* ([Paris 1963] p.58.60), habla de la absoluta necesidad de esa ruptura. Para Van Caster, la dificultad está en discernir cuáles son los elementos que debe abandonar y cuáles los que puede retener «de telle sorte que tout l'homme, tel qu'il est situé dans son milieu, puisse être transformé chrétienement» *(Lumière et Vie* [1966] p.451).



nunca ha tratado con desdén las doctrinas de los paganos; por el contrario, las ha liberado de todo error, completándolas después y coronándolas con sabiduría cristiana». Si esto es así y el papel de la Iglesia consiste en «liberarlas» y «coronarlas», no podemos continuar afirmando que dichas religiones «continúan siendo providencialmente queridas por Dios» en el nuevo orden de cosas inaugurado por Cristo. Ante todo, el cristianismo «debe destruir la corrupción, sobre todo la idolatría» de esas religiones. El paso del paganismo a la fe nunca se lleva a cabo «por una evolución homogénea», y la conversión es siempre una ruptura.

> «El cristianismo no sólo completa y llena las verdades imperfectas que existen en las religiones paganas, sino que asume los valores naturales del hombre religioso y los recobra con el fin de consagrarlos». Tal fue el proceso seguido en la Iglesia primitiva con la filosofía griega. Si obramos de la misma manera, «veremos al cristianismo del futuro asumir todos los valores contenidos en el ascetismo de los hindúes o en la sabiduría de Confucio, después de haberlos purificado. La obra de la misión, cuando es lo que tiene que ser, no va a destruir, sino a liberar y transformar los valores religiosos del paganismo. Cristo no vino a destruir, sino a cumplir» [62].

Pero esta transición ocurrirá sólo en la hipótesis de que el cristianismo ocupe *de facto* el puesto de las religiones no cristianas, una posibilidad envuelta todavía en muchas incertidumbres. Mientras tanto, el cristianismo tendrá que coexistir con las demás religiones. Sin embargo, replica Daniélou, el tener que coexistir no significa en ninguna lengua que esa coexistencia sea querida positivamente por Dios, sino que, sencillamente, ése ha de ser el panorama del mundo hasta que los hijos de la Iglesia den cumplimiento al mandato misionero —bien explícito y terminante—de Cristo sobre la predicación del Evangelio al mundo entero. En la doctrina de los Padres de la Iglesia, la relación del cristianismo con las religiones no cristianas es *en parte cronológica*, es decir, «el cristianismo representa para ellos el fin y cumplimiento de todas las demás. Pero es también una *relación dramática*, a saber, si es verdad que el cristianismo llena y complementa, también lo es que destruye, de modo que, por un lado, las religiones paganas alcancen en él su floración, pero al mismo tiempo deben mo-

62 *Introduction* p.141-142.

rir para dejarle paso. Sólo la unión de estos dos elementos nos da una visión completa de lo que constituye el problema de la evangelización de las diversas culturas» [63]. San Ireneo aplicó esta doctrina a la religión judía después de la venida de Cristo. Nosotros, dice el autor, podemos extender lo mismo a las demás religiones:

> «Para éstas, el abrirse a sí mismas a Cristo significaría solamente producir su fruto (como en la vid) y arrojar las ramas. Las religiones tienen muchas formas gastadas que tendrán que resignarse a perecer; de hecho, estamos ante el misterio de la muerte junto con el misterio de la vida; el misterio de la renunciación y de la vejez junto al de la juventud y de la novedad» [64].

No todos los contemporáneos piensan que se debe ir tan lejos. Daniélou, buen teólogo y excelente patrólogo, cree que tal es la pauta trazada por la mejor tradición de la Iglesia.

### La teoría del cristianismo anónimo

En los últimos veinte años ha aparecido, dentro de la Iglesia católica, un pequeño pero influyente grupo de teólogos y escritores que han tomado la iniciativa de revaluar las religiones no cristianas y dar un nuevo enfoque a toda la vocación misionera de la Iglesia. Su teoría suele designarse con los nombres de *cristianismo anónimo* o de la *legalización de las religiones no cristianas*. Sus más conocidos representantes son Karl Rahner, Robert Schlette, Hans Küng y Raimundo Panikkar. La paternidad y dirección del movimiento está indudablemente en manos de Rahner, cuyos puntos de vista quedan copiados, adaptados o amplificados por los demás [64*].

[63] *Advent* p.8-9.

[64] Ibid., p.9. En toda la teoría de Daniélou queda una especie de antinomia, al menos aparente, que a los no cristianos les es difícil comprender: ¿cómo compaginar esta muerte del viejo árbol de la vid con las repetidas aseveraciones cristianas de que el Evangelio no viene a destruir a las antiguas religiones, ni quiere edificar su propio edificio sobre las ruinas de aquéllas?

[64*] «Rahner es el padre de los *cristianos anónimos*, que aparecen—con ese nombre o al menos en ese sentido—innumerables veces a lo largo de los nueve tomos de sus *Schriften zur Theologie*. Los 'cristianos anónimos' son una consecuencia de su teoría de la teología trascendental. El autor, por un lado, está enamorado de este descubrimiento suyo, y por otro, le preocupan mucho las consecuencias destructoras que ha tenido en la práctica. Por eso, precisamente, sigue tratando el tema» (Georg May: «Erasmus [1971] p.912). Schlette llama al artículo de Rahner, *El cristianismo y las religiones no cristianas (Escritos* V), «un punto d'aggancio per le nuove prospettive» en esta materia *(Il confronto con le religioni* [Brescia 1966] p.74).



Uno de ellos está familiarizado con alguna de las grandes religiones asiáticas, en tanto que los otros viven alejados de aquel mundo y elaboran sus teorías desde el seguro refugio de sus cátedras profesorales. Eclesiológicamente, la mayoría de ellos aboga por una Iglesia «menos institucionalizada» y favorece la constitución de pequeñas comunidades carismáticas (llámense «de base» o de otra manera), cuya vocación se limita a mostrar al mundo que la Iglesia es el sacramento de Cristo para la humanidad redimida. Impresionados, además, por los continuos «fracasos» de la Iglesia misionera durante diecinueve siglos, estos teólogos abogan por una cristiandad que viva «en perpetua minoría» y como auténtica «pequeña grey» dentro de un pluralismo religioso querido por Dios en la historia de la salvación. Esto, por otra parte, les impulsa a predicar al mundo contemporáneo un «Evangelio más optimista» que el de sus predecesores y a «facilitar» al hombre de hoy lo que hasta el presente se consideraba como el «angustioso problema de la salvación». A ello les empuja también el estudio de las religiones no cristianas, abordado «con excesiva timidez» por el concilio Vaticano II, aunque se deba también a esta magna asamblea la posibilidad de tratarlo sin estorbos de ningún género. Al hacerlo, creen contribuir a esclarecer uno de los temas neurálgicos del apostolado moderno de la Iglesia [65].

### La prehistoria de la teoría

¿Puede hablarse de precursores de la teoría del cristianismo anónimo? Suele a veces citarse a Otto Karrer, Karl Adam, Friedrich Heiler y M. Scheeler, pero éstos se contentaron con insinuar acá y allá ciertas ideas que más tarde servirían de base muy parcial a la construcción de la teoría completa.

[65] Sobre todo en sus últimos escritos, Rahner aduce como motivación específica la búsqueda de una respuesta satisfactoria a la secularización creciente del mundo y a las *tendencias horizontalistas* que aparecen dentro de la Iglesia y que se exteriorizan en su afán de desmitologización, en las tendencias ateísticas del hombre moderno y en las responsabilidades de éste por el mundo tecnológico y materialista que se va construyendo. Cf. *The Mission of the Church and the Humanizing of the World:* Doctrine and Life (1971) p.172ss.

He aquí, por ejemplo, cómo concebía el problema el primero de los autores citados. Como resultado del estudio comparado de las religiones, escribe Karrer, debemos afirmar que, dondequiera que existe una actitud religiosa, allí aparece también el núcleo de una verdadera relación entre Dios y el hombre. Dicha relación es además, fundamentalmente, de orden sobrenatural, contiene la fe salvífica y coloca al hombre (ya esté en posesión de la revelación, ya se vea privado de ella) en camino derecho hacia la salvación. Por otra parte, al estudiar esas religiones no debemos fijarnos demasiado en las apariencias de su culto y teología, sino en los aspectos positivos, pero ocultos, que se encierran en las mismas. Haciéndolo así, veremos cómo el hombre descubre en sí mismo o en el mundo que le rodea la presencia de una realidad que le supera y de la que se siente depender, que es la verdadera definición de la religión sentida en su más profunda intimidad por todo el género humano. Empleando un vocabulario teológico, diremos que el hombre posee ya *fe implícita* en un Dios que, además de ser el *Absoluto*, constituye al mismo tiempo el fundamento de la *suprema bondad* [65*].

Karrer no se atrevió a ir más allá, entre otras razones porque la encíclica *Mystici Corporis* había echado por tierra algunos de los supuestos en que él fundaba la adhesión del hombre a la Iglesia en su camino de salvación. En el ambiente plenamente misionero de los años 30, los teólogos tampoco estaban dispuestos a lanzar ciertas teorías sobre la materia. Faltaba la catarsis de la segunda guerra mundial, junto con la visión pesimista que hemos heredado de la era postcolonialista, para que el terreno quedara más dispuesto a su difusión. Es el momento preciso en que nos hallamos.

### El nacimiento de la teoría con K. Rahner

Karl Rahner, que ha abordado la presente cuestión en numerosos escritos, comienza su estudio sobre la salvación del mundo sustituyendo la teoría agustiniana de las *dos ciudades* —y el peso de pecado que en el tiempo acompaña a la ciudad del mal—por una especie de divinización de la historia humana como campo en que opera la voluntad salvífica de Dios y tiene lugar la salvación del género humano. «La salvación, escribe, tiene lugar en medio de la historia universal, y el hombre trabaja su salvación o condenación en todo cuanto hace y le empuja. Todo en la historia está impregnado de eternidad, de vida eterna o de ruina perpetua» [66]. En otras palabras, «el mismo hombre que en su ser se enfrenta con la salvación en su existencia histórica, vive, en fin de cuentas, una historia única, en el sentido de que no hay sectores de su existencia que no estén determinados al mismo tiempo por la historia de la gracia y de la fe, y viceversa» [67]. Además, puesto que la gracia sobrenatural trabaja en el hombre, su receptáculo, es decir, el mundo, queda también impregnado por la misma: «Es, por lo tanto, de esperar que este *fundamento divinizado del hombre* procurará siempre y en todas partes (aunque con distinta fuerza y resultados diversos) convertirse en objeto de reflexión, empujado a ello por el mismo dinamismo de la gracia y bajo la providencia sobrenatural y salvífica de Dios. Es también de esperar que el hombre trate de objetivarse a sí mismo en expresiones explícitas religiosas, tales como asociaciones literarias y religiosas... Si esta interacción entre la historia profana y religiosa, historia salvífica general y revelatoria, fuera posible, podría darse indudablemente la inteligencia de una historia explícita, refleja y continua de las religiones, que, después de todo, coexistiría con la profana» [68]. Por eso, para Rahner, «la historia de la humanidad, en su contenido material y en su forma viviente, es la esfera que Dios pone delante del espíritu finito como condición de su posibilidad... De modo parecido, la totalidad de la historia del mundo es la presuposición que él ha provisto para la historia de la salvación como condición de la posibilidad de su trascendencia en la misma. De ahí que la historia del mundo se convierta en la prehistoria de Cristo, ya que él está relacionado con la historia,

65* O. KARRER, *Das Religiöse in der Menschheit und das Christentum* (Freiburg i. Br. 1934) p.208-209. Cf. K. ADAM, *Das Wesen des Katholizismus* (Düsseldorf 1926) p.187. Sobre el influjo de ambos escritores en la preparación del nuevo clima que ha hecho posible la difusión de la teoría de los *cristianos anónimos*, cf. H. NYS, *Le salut sans l'évangile* (Paris 1966) p.109-125.

66 La bibliografía rahneriana de la materia está tomada de las siguientes fuentes: *Escritos Teológicos* vols.5 y 6; trad. esp. (Madrid 1964 y 1967); *Handbuch der Pastoraltheologie* II-2 (Freiburg 1966); el ya citado trabajo *The Mission of the Church and the Humanizing of the World; Anonymous Christianity and the Missionary Task of the Church:* IDOC-International (abril 1970) 70-96; ANITA RÖPER-K. REISENHUBER, *The Anonymous Christian* (Nueva York 1966). Al referirme, como a texto básico, a la conferencia pronunciada por Rahner en Eichstatd (28-4-61), empleo la traducción inglesa *Theological Investigations* (Nueva York 1966) V, que me parece en algunos puntos más fiel al original. Indicaré los lugares colaterales de la edición española.

67 Ibid., p.100 (ed. esp. V p.118).

68 Ibid., p.105 (ed. esp. V p.124.134).

no como alguien que necesita serlo, sino como el amor que se entrega a sí mismo, como la historia del mismo Dios»[69].

Desde este mirador de la historia universal, el teólogo alemán desciende al estudio de las religiones no cristianas. Dos factores principales le impulsan en esa dirección. Primero, el hecho de que el pluralismo religioso está con nosotros, a pesar de dos mil años de esfuerzo misionero por parte de la Iglesia, triste fenómeno que «constituye el mayor escándalo y la mayor vejación del cristianismo». Y segundo, la nueva situación histórica del mundo, que, al llevarnos más cerca de las religiones no cristianas, requiere también de parte nuestra un enfoque nuevo respecto de las mismas: «El mundo occidental se está abriendo a una historia universal en la que cada pueblo y cada sector cultural se convierte en factor interno de los demás pueblos y sectores culturales. O, más bien, el paganismo está entrando en una nueva fase: hay *una* historia del mundo y en esa historia *única*... conviven, se enfrentan y dialogan cristianos y no cristianos, con lo cual cobra cada día mayor importancia la cuestión del significado teológico de las demás religiones»[70].

Algunas de estas premisas—y las consecuencias que de ellas se van a derivar—son discutibles. Rahner lo sabe, y ello le hace—al menos ahora, a los comienzos—un poco vacilante de los resultados a que pueda llegar. Teme, por ejemplo, que, por falta de argumentos bíblicos, los protestantes se nieguen a aceptar sus posiciones. Cae asimismo en la cuenta de que sus puntos de vista no pueden proponerse como «interpretación común en misionología católica»[70*]. Sin embargo, cree también poderlas presentar como *interpretación dogmática católica*, sin más fuerza que el valor de los argumentos que aduzca. Las etapas de su razonamiento son las siguientes:

«El cristianismo se comprende a sí mismo como la religión absoluta, instituida para todo el género humano, y no puede reconocer a ninguna otra religión como poseedora de los mismos derechos que él»[71]. Pero el cristianismo tiene también su prehistoria, que se remonta hasta los orígenes de la humanidad, aunque sus puntos histórico-espaciales coincidan con Jesús de Nazareth, la cruz y el sepulcro vacío. La teología tradicional había establecido la *obligación objetiva* del cristianismo, para la humanidad redimida en general, desde la era apostólica y la predicación de los discípulos de Jesús. Naturalmente, a nadie se le había ocurrido trasladar la misma obligación subjetiva a aquellas remotas fechas, y sobre todo los teólogos españoles de la época de los descubrimientos, con Vitoria al frente, retrasaban la obligación hasta el momento de la predicación evangélica a cada uno de los pueblos. Por otra parte, es verdad también que en la mente de los Padres de la Iglesia (los primeros que se preocuparon del problema), la venida de Cristo devaluó a las religiones paganas, que, junto con el judaísmo, dejaron de aparecer como canales de salvación, aunque, debido a la ignorancia invencible de sus miembros, éstos recibirían de Dios las gracias necesarias a su salvación. La obligación subjetiva empezaba en el momento en que los individuos quedaban enfrentados por el mensaje evangélico y emplazados para tomar una decisión en favor o en contra del mismo[72].

69 Ibid., p.114 (ed. esp., p.128); K. RAHNER-J. RATZINGER, *Teología e historia* (Salamanca 1972) p.29-36.

70 Ibid., p.121. Cf. *Escritos Teológicos* VI p.48-49. «Precisamente las introducciones que Rahner da para fundar su teoría (VI p.545) hacen sospechar que pretende ayudar al cristiano a soportar la relativa ineficiencia de los conatos misioneros cristianos» (G. MAY, a.c., p. 914).

70* En un momento dado confiesa que, como resultado de las nuevas tendencias que parecen hacer menos necesaria la predicación del Evangelio a los paganos, «el *élan* misionero está sufriendo deterioro y no posee la misma intensidad de tiempos pasados» (*Mission et grâce* [Paris 1962] p.214). Más tarde, en cambio, propondrá su teoría como la única posible para continuar la obra misionera en los tiempos contemporáneos; más adelante aduciremos los textos. Otros juzgan el fenómeno con mayor severidad. «Las consecuencias que se derivan de la ideología de los cristianos anónimos, concluye G. May, tienden a anular la esencia y existencia de la Iglesia. Lo que proclama Rahner, entendido rectamente, no es más que *la salvación sin el Evangelio*» (ibid.).

71 Ibid., p.118 (ed. esp., p.138-139); *Grace and Freedom* p.82. En contexto parecido, los protestantes liberales hacían, en la década de los años 30, idénticas afirmaciones: «la unicidad del cristianismo, decía Hocking, no queda comprometida en absoluto por el desarrollo que acabamos de describir» (*Re-Thinking Missions* p.49). A lo que respondían los misionólogos protestantes que, si las religiones paganas pueden ejercer todos aquellos oficios y alcanzar todas las finalidades que nosotros atribuimos al cristianismo, la unicidad de éste queda reducida a meras palabras. «Hay en las demás religiones muchas cosas dignas de aprecio y con las que pueden contribuir al cristianismo, pero esto es muy distinto a decir que en todo ello pueden jugar el mismo papel que el Evangelio de Cristo» (E. SOPER, *The Philosophy of the Christian Mission* [Nueva York 1944] p.217).

72 Rossano (VARIOS, *Le religioni non-cristiane nel Vaticano* II 2.ª ed. [Torino 1967] p.66) llama a esto «opinión común entre los teólogos». Sobre la «devaluación» de las religiones paganas después de Cristo, cf. TH. OHM, *Zur Gliederung der Religionsgeschichte* p.338, y J. DANIÉLOU, *Dieu et nous* p.22.44.

Rahner no está satisfecho con la solución tradicional y se pregunta si «el comienzo del cristianismo para períodos actuales de la historia, para culturas y religiones, no podría posponerse hasta aquellos momentos históricos en que el cristianismo se ha hecho dentro de cada historia y cultura una magnitud suya real, un momento suyo históricamente verdadero» [73]. La posibilidad de esta segunda hipótesis le hace preguntar también si debemos todavía mantener «que el bautismo de infantes sea, desde el día de Pentecostés, obligatorio en todo el mundo para la salvación de los niños que mueren antes del uso de la razón, aunque ello no lo fuera antes de aquella fecha» [74].

Sea lo que fuere de este último problema, la ausencia de la proclamación del Evangelio en muchas tierras y culturas no lleva consigo su abandono por parte de Dios. En su medio, el individuo vive una atmósfera «sacralizada» y «cristificada» que ejerce influjo inmediato en su existencia. Aun el no bautizado goza de numerosos privilegios: «existe en una situación diferente por razón de la 'redención objetiva', que está a la base de la situación salvífica subjetiva de cada individuo. Esto continúa siendo verdad a pesar de la realidad del pecado original. En otras palabras, por razón del 'existencial sobrenatural', por razón de la continua oferta de la gracia divina para actos sobrenaturales, su situación es distinta de la que hubiera sido de estar determinada sólo por su 'naturaleza' y el pecado original. Nuestro hombre ya no puede ser 'natural' ni pecador. Por razón de la gracia de Cristo, que se le ofrece como una posibilidad y una obligación, estará siempre en una *situación cristiana*, sea que acepte o rechace aquella gracia» [75]. Este panorama transforma también toda la valoración de las religiones no cristianas. «Hasta el momento en que el Evangelio entra realmente en la situación histórica de un individuo, la religión no cristiana (aun fuera de la alianza mosaica) no solamente contiene elementos de un conocimiento natural de Dios..., sino también valores sobrenaturales derivados de la gracia, que se *da* a los hombres como gratuito don por los méritos de Cristo. Por consiguiente, una religión no cristiana puede quedar reconocida como *legal* (aunque en grados diferentes), sin negar por ello el error y la depravación que contiene» [76]. El paso, lo sabe Rahner, es audaz. Como hemos visto, la tradición cristiana había ofrecido posibilidades de salvación a los miembros de las religiones no cristianas, pero había rechazado siempre que éstas fueran instrumentos salvíficos. El privilegio estaba reservado en exclusiva al cristianismo y antes a la religión judaica. Pero el jesuita alemán piensa que este error se debió al olvido de dos consideraciones que entran directamente en juego en la cuestión: la voluntad salvífica universal y los elementos que realmente son necesarios para que un culto pueda adquirir ese título de *legalidad*.

73 *Theol. Investig.* p.119. Véase la crítica que Hacker hace del lenguaje historicista de Rahner (*The Christian Attitude toward Non-Christian Religions:* Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft [1970] p.84).

74 Ibid., p.119. En sentido distinto, cf. DENZINGER-SCHÖNMETZER, 1349.

75 El sentido del «existencial sobrenatural» lo explicaremos en seguida



La noción de la voluntad salvífica ha tenido en la historia sus altibajos: insistiendo en la soberanía divina hasta el punto de restringir la salvación a unos pocos (predestinacionismo), haciendo de la gracia un instrumento prácticamente irresistible por parte de la voluntad humana (la *gratia victrix* de los jansenistas), o extendiendo las posibilidades de salvarse aun después de la muerte (universalismo). Rahner tiene también sus ideas personales sobre el particular: «Si queremos ser de veras cristianos, debemos admitir el propósito serio y universal de Dios respecto de la salvación de todos los hombres... Trátase de una salvación querida para los cientos de millones de hombres que vivieron quizá millones de años antes de la venida de Cristo, lo mismo que para quienes vivieron después de esa fecha, en épocas y culturas totalmente alejadas de quienes vivimos a la luz del Nuevo Testamento... Por consiguiente, es *imposible* pensar que aquel *ofrecimiento* de gracia sobrenatural y divinizante hecha a todos los hombres, pueda *en general* (y prescindiendo de *pocas excepciones)* malograrse y quedar sin efecto *en la mayoría de los casos* por razón de pecados del individuo... Por lo que toca al Evangelio, no tenemos razón para pensar de manera tan pesimista acerca de los hombres. Por otro lado, y *contra toda experiencia humana opuesta*, tenemos razones para pensar de modo optimista sobre Dios y su voluntad salvífica, que son más poderosos que la extremadamente limitada estupidez y la maldad de los hombres... De tal modo que Cristo y su salvación no son sólo *una de las posibilidades* que se ofrecen a la libre voluntad del hombre, sino que constituyen en realidad *las acciones de Dios que se rompen abriéndose a la voluntad libre del mismo... y redimen su falsa elección sojuzgándola.* Dios no nos da en Cristo sólo

76 Ibid., p.121. Rahner, que ya antes «divinizó» la historia del mundo, ahora repite la operación con las religiones no cristianas, a las que, dice, la mancha de *ilegalidad* tocará «sólo cuando se pongan en contacto real, histórico y poderoso con el cristianismo, y sólo entonces» (ibid., p.122; ed. esp. V p.124).

la posibilidad de la salvación, sino la misma salvación efectiva... De ahí que nos asista todo derecho para suponer no sólo que Dios ofrece su gracia salvífica fuera de la Iglesia..., sino que, al menos *en muchísimos casos*, esa gracia alcanza su victoria por la aceptación libre que hace el hombre de la misma... Por consiguiente, si creemos seriamente en la voluntad salvífica universal de Dios, no tenemos realmente razones para dudar de que... los hombres aceptan aquellos influjos de la gracia cristiana y sobrenatural, a pesar del estado pecaminoso de los hombres y no obstante su enajenamiento de Dios» [77].

Esto por lo que toca a la voluntad salvífica universal. Tampoco existen objeciones insuperables por parte de la definición de lo que es una *religión legal*. «Esta es una religión cuyo *uso* por parte del hombre puede ser considerado, dentro de un período concreto de tiempo, como medio positivo para que él alcance una relación recta con Dios para la consecución de su salvación, siendo (dicha religión) instrumento positivamente incluido en los planes salvíficos divinos» [78]. La definición no queda anulada por el carácter incompleto o defectuoso que dicha religión pueda presentar. Basta, para comprobarlo, nos dice, acudir a la alianza pactada por Yahvé con Israel, que contenía simultáneamente lo que era «legal» para el pueblo escogido, pero incluyendo también «cosas que eran falsas, erróneas e incompletas», sin que ello obstara para que fuese una religión «querida por Dios, providencial para los israelitas y, con toda verdad, la religión legal para su salvación». En consecuencia, «no debe ser parte de la definición de *religión legal*... el estar libre de corrupción, de errores y de cosas que son objetivamente malas, o ni siquiera contener un claro objetivo y ser un tribunal de última instancia en el que se distingan claramente los elementos queridos por Dios y aquellos que son el resultado de acciones humanas y corrompidas» [79]; en otras palabras, tenemos que desechar los viejos prejuicios, según los cuales «una religión, o viene de Dios en todo lo que contiene, y entonces corresponde a la voluntad divina, o se trata simplemente de invención humana». La disyuntiva es inválida. Rahner no añade el porqué, pero se apresura a deducir estas importantes consecuencias:



1) Puesto que no pertenece a la esencia de una religión legal y, por lo tanto, querida por Dios como instrumento positivamente salvífico que esa voluntad divina se extienda pura y positivamente a todos sus elementos, tales religiones pueden considerarse como *absolutamente legítimas para las personas en cuestión*. Se trata de algo querido por Dios para esos hombres de acuerdo con su *voluntad* y por su *permisión* (aspectos que, en la práctica, no son separables) y de algo que, por consiguiente, se convierte en su religión en el marco concreto de su existencia. 2) Puesto que el hombre es un ser social, no puede practicar su religión fuera del ambiente en que vive. Si el hombre puede y debe ser siempre y en todas partes un *homo religiosus*, si es que ha de alcanzar su fin último, entonces ese hombre era ya un *homo religiosus* en la religión concreta de su 'pueblo' y no podía escaparse de su religión. 3) Dicha religión, tomada en su totalidad, «es *el camino* en el que el individuo se encuentra con la ley divina según la voluntad de Dios, y *el camino* en el que la ley natural recibe su poder actual y real en la vida del individuo, que no puede reconstruir de nuevo las tablas de la ley bajo su propia responsabilidad o sirviéndose de su metafísica personal» [80].

Del hecho de que Dios conduce por medio de sus religiones (o del ateísmo cuando no es consciente) a la salvación, legalizando para ello las religiones en que viven, se sigue evidentemente que la situación de los paganos es totalmente diferente de lo que teólogos y misionólogos habían enseñado

[77] Ibid., p.21-25. Nótese el desarrollo de la argumentación rahneriana: el ofrecimiento de la gracia por parte de Dios lleva consigo, casi ineludiblemente, su aceptación por parte del hombre; es imposible pensar que, en la inmensa mayoría de los casos, los hombres rechacen aquella oferta; la salvación, para casi todos los hombres, no es una posibilidad, sino una realidad; contra todas las apariencias en contrario, hemos de suponer que, fuera de unas pocas excepciones, todos los hombres se salvan.

[78] Ibid., p.125.

[79] Ibid., p.127; ed. esp., p.146-148. Este paralelo entre religiones no cristianas y Antiguo Testamento ha extrañado a los observadores. No es el modo en que la tradición y los concilios han mirado a aquel depósito de la fe. Pero se trata de una conclusión lógica, una vez admitido que dichas religiones son queridas por Dios y canales de gracia. En esa hipótesis, «el Antiguo Testamento, a diferencia del Nuevo, puede ser concebido, en muchos aspectos, más como un modelo interpretado por Dios de una religión precristiana que como una magnitud incomparable e irrepetible sin más y en cada uno de sus aspectos» (*Escritos* V p.124). Rahner, dice G. May, «se ve forzado a admitir que el Antiguo Testamento, que contiene la revelación, ha podido llegar a ser un puro signo» (a.c., p.914).

[80] Ibid., p.129-130; ed. esp., p.149-150. He aquí otra cadena distinta de *necesidades* en el camino de la salvación, propuesta por Pablo VI. «Dios, que es vida, es necesario; Cristo, como salvador, es necesario; la Iglesia, arca de salvación, es necesaria; el bautismo, sacramento de regeneración, es necesario; la fe, como acceso al sacramento y a Cristo, es necesaria; el misionero, para llegar a la fe, es también necesario. Y esta serie de necesidades gobierna los destinos del hombre, trazándonos al mismo tiempo el pensamiento divino respecto de su salvación. Todo ello no disminuye la amplitud de la misericordia divina..., sino que limita su voluntad respecto de nosotros» (L'Oss. Romano, 22-10-67).

hasta el presente. Rahner hasta ha acuñado los nombres para designarlos. Si nuestra tesis es correcta, escribe, «entonces el cristianismo no confronta al miembro de una religión no cristiana como a un no cristiano, sino como a uno que merece ser considerado como un *cristiano anónimo*». En 1961, el significado de la expresión se fundaba en estos principios: *a)* No podemos llamar *pagano* a un individuo que ha sido ya *tocado* por la gracia y la verdad de Dios. *b)* Al experimentar esta gracia (llegada por aquel «toque divino»), al hombre «se le ha dado ya una revelación, en el verdadero sentido de la palabra, aun antes de quedar afectado desde fuera por la predicación del misionero». *c)* Por lo tanto, la revelación que le llega desde el exterior «no es la proclamación de algo que le era absolutamente desconocido..., sino la expresión de algo que aquella persona había ya alcanzado—o podía alcanzar—en lo profundo de su existencia racional». *d)* «La verdad es que, en último análisis, la proclamación del Evangelio no hace cristiano a alguno que hasta entonces se hallaba completamente abandonado de Dios y de Cristo, sino que recae sobre un cristiano anónimo que, en lo profundo de su gracia, estaba ya familiarizado con la fe de Cristo, fe objetiva a la que se dará forma social en la Iglesia». *e)* El único modo de considerar a esas gentes es como a «seres que, por razón del carácter histórico y evolutivo del mundo marcado por lo definitivo (un definitivo aún inconcluso), están, en la profundidad de su ser, bañados (o susceptibles de serlo) por la gracia infinita de un Dios..., seres ya solicitados por su gracia eterna... y empujados a aceptarla, seres, en fin, a los que no falta sino conocerse plenamente en lo que son» [81]. Ocho años más tarde, la posición del autor era básica-

[81] *Theol. Invest.* p.131.132.133, ed. esp. p.152-155. En este punto, Rahner ha multiplicado las expresiones. «El hombre vive conscientemente, aun cuando no lo 'sabe' y no lo cree..., continuamente delante del Dios trinitario de la vida eterna» (IV p.228). La única diferencia esencial entre cristianos y no cristianos está en el hecho de que aquéllos han llegado a una conciencia refleja de lo que son ya desde siempre. La incorporación al cristianismo no es más que una especie de autoconocimiento, comparable en cierta manera a un tratamiento de psicología profunda. El cristianismo es un mero caso especial de la historia general de la salvación y de la revelación (V p.123), y la Iglesia llega a ser «la tangibilidad de lo que internamente ya une» y «constitución histórica de lo general» (geschichtliche Verfasstheit des Allgemeinen) (VIII p.348). Ser cristiano se convierte en una «más alta fase de evolución» del cristianismo anteriormente poseído (V p.135). «A veces, comenta G. May, Rahner parece estar más convencido de la existencia de cristianos anónimos que de la existencia de cristianos verdaderos» (a.c., p.914).



mente la misma, aunque, por razón de los ataques de que había sido objeto, se mostrara ya menos apodíctico sobre la propiedad del término «cristianismo anónimo»—pero defendiendo el de «cristianos anónimos»—sin insistir en colocar en esta última categoría a la «inmensa mayoría» de los paganos [82].

Con el fin de reforzar sus posiciones—y no perjudicar con ello a la causa de las misiones—, Rahner asienta estos otros principios. Para alcanzar la salvación, que Dios quiere de todos los hombres, es de absoluta necesidad que éstos se unan con Cristo y con su Iglesia; la necesidad es, además, la que los teólogos han llamado *necessitate medii*, y no sólo *necessitate praecepti* [83]. Asimismo, la necesidad que, por la naturaleza misma de su ser, incumbe a la Iglesia de predicar al mundo el Evangelio es una afirmación que no puede ponerse en duda *(afirmativo-indiscutibilis)*. «El cristianismo no podría expandirse y propagarse por contactos individuales, por el ejemplo y testimonio de los individuos en su vida privada. La Iglesia ha recibido la comisión y la expresa obligación de llevar a cabo la misión. Tiene que fundar entre las poblaciones no cristianas comunidades eclesiales destinadas a recibir la fe y el bautismo de los que todavía están fuera del cristianismo» [84]. A quienes le preguntan cuál es, en un mundo rebosante de cristianos anónimos, el papel concreto de la misión, el autor responde que su objetivo es la explicitación de todo aquello (verdades doctrinales, vivencias personales y comunitarias) que el individuo ya poseía, pero sólo implícitamente, en su estadio anterior. Después del bautismo, añade, el hombre será también capaz de captar «de manera más pura, clara y efectiva» la esencia del cristianismo. Aún podría afirmarse que, *caeteris paribus*, «él (el cristiano anónimo) tendrá dentro del cristianismo mayores oportunidades de salvación que cuando estaba fuera del mismo» [85]. Pero, sobre todo, este nuevo enfoque facilitará en gran

[82] Cf. el artículo ya citado de «IDOC-International» 70ss.

[83] *Escritos* V p.138. Cf. *Handbuch der Pastoraltheologie*, l.c. Otra cosa es cómo puede compaginarse esto con algunas de las anteriores posturas.

[84] *Handbuch* I p.52ss.

[85] Sin embargo, en la teología rahneriana se debe mantener que «la necesidad de predicar el Evangelio no se deduce, primero ni sobre todo, de la necesidad que los individuos tienen del Evangelio para su salvación individual..., sino de la positiva misión de Dios y de Cristo, fundada en la estructura encarnacional, que es única al cristianismo... y que debe aparecer en el carácter histórico-sociológico de la Iglesia» (ibid.). Esta exclu-

manera la acción de los misioneros. He aquí algunas de sus declaraciones sobre el particular: «Debiéramos poder hablar de nuestro cristianismo de tal forma que el otro (el no cristiano) reciba la impresión de hallarse ante algo que ya posee en el fondo de su alma». «Cuando el misionero de mañana predique el Evangelio a un no cristiano, procurará no hacer nada que ya no haya en él, sino que se esforzará en convertirlo en algo que ya posee... No creamos tampoco que con estas tácticas estamos retardando el progreso de las misiones... Todo lo contrario..., ya que, entre otras cosas, resulta mucho más fácil y liberador decirle a uno: 'vas a convertirte en lo que ya eras potencialmente', que increparle con palabras como: 'habrás de romper con todo lo que has sido hasta ahora'» [86]. Esto, naturalmente, molestará a quienes tienen «intereses creados» en misiones o juzgan de la Iglesia en términos medievales. «En adelante, les dice Rahner, la Iglesia no podrá considerarse a sí misma como la comunidad exclusiva para los candidatos a la salvación, sino únicamente como la vanguardia que expresa de manera histórica y social una realidad (la salvación) que los cristianos sabemos existe aun fuera de sus fronteras» [87]. Lo dicho deberá aplicarse no sólo a los que antes se llamaban «paganos de buena voluntad», sino también a los individuos y corporaciones «que se oponen al cristianismo», ya que éstos son «sencillamente hombres que todavía no se reconocen en lo que de hecho son, o pueden ser, aunque externamente estén contra el Evangelio» [88].

sión radical del Evangelio de la salvación de los individuos tiene, como veremos después, escasos fundamentos en el magisterio eclesiástico, pero es necesario para la operabilidad de la tesis rahneriana. Algunos de sus discípulos, por ejemplo, Hillman, ponen en duda las ventajas que el cristianismo pueda aportar a la salvación del individuo (*The Wider Ecumenism* p.27-28).

[86] *Grace and Freedom* p.85.

[87] *Escritos* V p.154. En los años inmediatamente anteriores al concilio —y en parte también durante la celebración de éste—estuvo muy de moda en ciertos círculos apuntar a los «intereses creados» del dicasterio romano encargado de la propagación de la fe. Como veremos en la parte doctrinal, la eclesiología del Vaticano II, junto con sus providenciales aperturas, no ha claudicado en el punto de la unicidad de la Iglesia católica en materia de salvación

[88] La cita completa, tomada de Hacker, dice así: «La Iglesia se ve en oposición por parte de las religiones no cristianas. Sin embargo, en este antagonismo, ella 'no se cree a sí misma como un momento dialéctico más'. Al contrario, ella 'ha superado la oposición por su fe, esperanza y caridad'. En



A estas consideraciones teológicas sobre el significado y la extensión del cristianismo anónimo añade Rahner su explicación filosófica, aunque mezclada también en ciertos puntos de presupuestos y argumentos teológicos. Para resumirlo sigo las líneas de Klaus Reisenhuber, *The Anonymous Christian according to Karl Rahner*. Tiene la ventaja de haber sido recomendado por el autor como expresión correcta de su pensamiento.

Hay en el espíritu humano, aun antes del conocimiento de su objeto, una tendencia hacia lo ilimitado *(Sein, esse)* que, lejos de dirigirse a un objeto particular, constituye su precondición necesaria. Este movimiento anticipante del espíritu humano es importantísimo, ya que ese absoluto, al que nos sentimos arrastrados, es el mismo Dios. La orientación recibe el nombre de *existencial sobrenatural*, y se explica de la siguiente manera. Como nuestra naturaleza es, en su *quiddidad*, igual a la naturaleza de Cristo, se sigue que aquélla puede también ser la expresión del Dios que se vacía a sí mismo en nosotros. Esa orientación no supone ninguna nueva obligación jurídica, sino la realidad de la condición humana. Es un dato *a priori* de la actividad libre del hombre y de su justificación, algo sobrenatural y gratuito, porque no se da como parte de la naturaleza, sino que es algo proveniente de la pura iniciativa de Dios para con el hombre.

El modo en que opera dicho *existencial sobrenatural* parece ser el siguiente. El hombre siente en su vida una nostalgia infinita y un tormento muy hondo al ver que sus anhelos no se realizan aquí abajo de modo satisfactorio. Ello le muestra a su vez que toda su vida está envuelta en el misterio, mientras que el misterio le muestra también la apertura a lo trascendental, propia del espíritu, así como su orientación hacia Dios, quizás hasta Dios considerado como Padre. Por eso podemos decir que «todo aquel que acepta su propia trascendencia natural y se entrega con docilidad al misterio, o aquel que en su actividad moral escucha la llamada de Dios, que se le muestra en el misterio, ha aceptado también a Dios, aunque se considere a sí mismo ateo. Puesto que esta experiencia de la trascendencia se funda en el dinamismo natural del espíritu, se mantiene en el

otras palabras, los que se oponen a ella son sencillamente gentes que no se reconocen en lo que radicalmente son (o pueden ser). Aun cuando en la corteza de su existencia, están en la oposición, pero de hecho son ya cristianos anónimos» (a.c., p.84).

plano natural, no es fe ni puede justificar. Pero nos permite vislumbrar la posibilidad de un teísta anónimo» [89].

Si el hombre es un espíritu adornado con una finalidad hacia lo sobrenatural, *este existencial* constituye el destino más alto a que puede aspirar, destino que, por su nivel ontológico y su inserción en el espíritu, debe ser algo consciente al hombre mismo. Su objeto tiene que ser también sobrenatural, algo que, como el hombre no es capaz de alcanzar por sí mismo, habrá de ser objeto de la gracia y de la revelación divinas, que, por su presencia y acción en el individuo, explican y objetivizan la experiencia que él ha tenido y que ya estaba en forma de existencial sobrenatural:

> «En otras palabras, el contacto divino de la revelación no le llega al hombre totalmente desde fuera, de forma que no halle afinidad alguna dentro de su ser». Por el contrario, se trata de algo que le es inmanente en la medida en que vive en el orden concreto de la salvación, y «los tres misterios absolutos del cristianismo (Trinidad, encarnación y gracia) se convierten en objetos de su experiencia en tanto que él es consciente de sí mismo, como de algo afincado inevitablemente en lo profundo de su conciencia y en los detalles concretos de su historia..., como intimidad benéfica, y no como juicio que le escudriña» (V 15; IV 124ss). Esta experiencia de la Trinidad presupone y tiene como fundamento la experiencia de la naturaleza humana... De este modo, la posibilidad de la encarnación y la concesión de la gracia *pertenecen* a las verdades vagamente delineadas «en el puro misterio de la autocomprensión primordial del hombre» (IV 144; V 21,23), mientras que el cristianismo no es «sino la expresión clara de lo que el hombre experimenta vagamente en su existencia concreta» (V 16), algo que es «divinamente sencillo y sublimemente ordinario a la vez» (V 16).

Si la revelación y el ofrecimiento de la gracia están presentes en cada hombre, éste debe ser capaz de experimentarlas y aceptarlas. Pero como ambas le son conscientes como horizonte inobjetivo y dinamismo interno, le tiene que ser también posible aceptarlas y rechazarlas con lo único real e inmediato de

[89] ANITA RÖPER, *The Anonymous Christian* (1966) p.163-171. Las citas de los escritos de Rahner son las mismas que hace Reisenhuber. Cf. también J. RATZINGER, o.c., p.30-35; A. DARLAP, *Heilsgeschichte*, en *Sacramentum Mundi* II col.647-656; H. FRIES, *Un reto a la fe* (Salamanca 1971) p.44-47. Rahner expuso por primera vez su teoría en su obra *Hörer des Wortes* (München 1941).



su existencia, en su encuentro con el mundo (IV 153ss). Si las acepta, el hombre hará un acto de fe sobrenatural (IV 226-8; V 15,154ss), ya que la revelación es algo que está depositado en su ser. El acto de fe que así se produce es la *fides implicita*. Más aún, dicho acto, por estar enraizado en un objeto superior en el que se experimenta toda realidad empírica posible, puede constituir la base y el substrato de toda volición y acción explícita consciente, bañando sobrenaturalmente su volición y haciendo de la persona que ya está ocultamente justificada un cristiano anónimo. De ahí que «quien se acepta totalmente como hombre... ha aceptado también al Hijo del hombre» (IV 154), porque el centro del hombre es el mismo Dios, y su forma es la forma misma del Verbo encarnado (V 16). Y, puesto que la Iglesia no es más que «la extensión del misterio de Cristo, y su gracia tiene siempre naturaleza eclesial», la aceptación de la gracia en la fe contiene un dinamismo interno hacia la Iglesia, por lo que, quien existencialmente ha aceptado la gracia, está enderezado a la Iglesia y posee por *voto implícito* la pertenencia a la misma [90].

Todo ello, notémoslo bien, antes de que dicha persona haya aceptado el mensaje evangélico o escuchado nada del mismo. El modo de conseguirlo es su autorrealización como persona en su propio ser y en sus relaciones con los semejantes. Esto último, que es básico en la concepción rahneriana, se explica así:

> «El hombre encuentra su salvación en sus relaciones con los demás. Toda relación por la que el hombre, de modo libre y consciente, se pone en contacto con sus semejantes, está producida por un movimiento por el que él se trasciende a sí mismo en cada momento de su experiencia. Cuando el hombre alcanza libremente una relación de auténtico amor con otra persona, con otro *tú*, realiza también una relación auténtica con Dios, aunque se trate de una relación inconsciente y no formulada. De hecho, puede ocurrir que el hombre ignore en absoluto que Dios tenga parte alguna en lo que él hace. ¿Cómo ocurre esto? Cuando el hombre, obedeciendo al mandato absoluto de su conciencia, trata de superar su egoísmo en un movimiento verdaderamente desinteresado hacia el prójimo, existe ya en él una tendencia hacia Dios, aceptada por él, y no menos real porque el hombre no caiga en la cuenta de su existencia. Ese movimiento hacia Dios, comenzado y elevado

[90] Un resumen de toda la teoría rahneriana en STOECKLE, *Mysterium Salutis* II-2 p.1154-1155.

por la gracia, *es salvación en el sentido estricto de la palabra...* incluso cuando el hombre se tenga a sí mismo por ateo. Lo dicho, naturalmente, no significa que las relaciones explícitas y conscientes del hombre con Dios carezcan de importancia, ya que la gracia y la revelación le pueden conducir a una realización refleja del significado último que tiene su amor con los hombres y con el mundo que le rodea» [91].

Rahner confirma su teoría con textos bíblicos, tratando de mostrar la «radical identidad» entre el amor de Dios y el del prójimo como mensaje central de Jesús: los «dos mandamientos» son iguales (Mc 12,31); ambos representan el trasunto de la Antigua Alianza; en el juicio final, el amor del prójimo se convierte en el único criterio de nuestra admisión al reino de los cielos (Mt 25,24ss). San Pablo abunda en los mismos pensamientos. Pero, sobre todo, tenemos aquí el meollo de la teología juanea: si somos amados de Dios y de Cristo, es para que nos amemos los unos a los otros (Jn 15,34); el amor es el mandamiento específico de los discípulos de Jesús (Jn 13,34; 15,17); y Dios, que es amor (1 Jn 4,16), nos ha amado, no para que le correspondamos con el mismo amor, sino para que nos amemos los unos a los otros (1 Jn 4,7). Finalmente, y según el mismo apóstol, puesto que no vemos a Dios ni puede él ser alcanzado en la intimidad gnóstica y mística, ese «Dios en nosotros», a quien únicamente podemos amar en el mutuo amor (1 Jn 4,12), es, en verdad, el Dios a quien encontramos en el prójimo, ya que, según la gran verdad juanea, «quien no ama a su hermano, a quien ve, no puede amar a Dios, a quien no ve».

> «Así, pues, en la teología de Rahner, supuesta la presencia del orden sobrenatural de la gracia para todos los hombres, hay que decir que todo auténtico amor del prójimo es formal y temáticamente amor de Dios; más aún, puesto que Dios sólo brilla inobjetiva y trascendentalmente, como experiencia límite al tú humano, 'el amor al prójimo categorial y explícito es el acto primario del amor de Dios', de suerte que, correspondientemente, hay que sentar también este otro principio: 'el acto temáticamente religioso, como tal, es siempre secundario respecto del otro', si bien, por el objeto, tiene dignidad superior» [91*].

[91] K. RAHNER, *The Mission of the Church and the Humanizing of the World* p.233-234. Lo había expresado años antes con estas palabras: «Allí donde el hombre, en el uso pleno de su libertad, pone un acto moral positivo, éste, en la efectiva economía de la salvación, es un acto saludable positivo, aun cuando su objeto *a posteriori* y el motivo dado también *a posteriori*, no procedan palpable y sensiblemente de la revelación positiva de la palabra, sino que, en este sentido, sean naturales. Dondequiera, por tanto, se dé en la actual economía de la salvación un acto moral absoluto de carácter positivo en el mundo, se da también un acontecimiento de salvación..., se actúa, pues, la caridad» (*Escritos* V p.221; VI p.285-286).



Tales son, en su no siempre clara complejidad, los fundamentos de la teoría del cristianismo anónimo, propuesto por Rahner. Veamos las modificaciones introducidas por algunos de sus discípulos.

### Historia especial e historia general de la salvación en Schlette

*Heinz Robert Schlette*, más filósofo que teólogo, ha escrito también una serie de pequeños tratados con miras al enfoque teológico de nuestro tema: *Die Religionen als Thema der Theologie* (1963), *Die Confrontation mit den Religionen* (1964), y *Colloquium Salutis. Christen und Nichtchristen heute* (1965), así como varias colaboraciones en la enciclopedia *Sacramentum Mundi* (1970). En una gran parte de los temas tratados: la legalidad de las religiones no cristianas, el hecho del pluralismo religioso como fenómeno querido por Dios y la aceptación de la teoría de los «cristianos anónimos» como doctrina que abre nuevos horizontes «a un método más racional de evangelización», Schlette sigue fielmente a Rahner. Su contribución está sobre todo en una profundización mayor de los aspectos sociales de la religiosidad del hombre y en la aportación de nuevos datos en apoyo de la legalización de las religiones no cristianas como «canales ordinarios de salvación» para la inmensa mayoría del género humano.

Schlette asume como «doctrina católica común» que «todo hombre que determine su conducta ética y su moralidad a base de vivir una existencia auténticamente humana y según un orden basado en la verdad, alcanza su salvación». Supone también, con Rahner, que la mayoría de los hombres, aun fuera de la Iglesia, se salvan. En contraste, se opone duramente a la «anticuada concepción» de la salvación eterna de los individuos como meta del apostolado cristiano. Sería un «individualismo salvífico universal» inaceptable, que no tiene en cuenta «el evento grandioso que sacude a la humanidad y al mundo, y se designa con el nombre de historia general de la salvación», desprecio debido, a su vez, al modo como los misionólogos han descrito

[91*] H. U. VON BALTHASAR, *Seriedad con las cosas* (Salamanca 1968) p.96.

las religiones sociales del mundo, «condenándolas en bloque como fenómenos degenerados de la religiosidad natural del hombre o como obras del demonio que es preciso eliminar» [92]. Son otros tantos conceptos necesitados de inmediata revisión. Veamos cómo lo concibe el autor.

> «La historia sagrada, como suma total de todo lo que ha ocurrido y ocurre en la vida del género humano y como reflejo de la acción divina en favor de la salvación del mundo, corresponde a aquel elemento fundamental y estructural de la situación humana que llamamos historia, caracterizada por la acción libre del hombre en la misma» [93]. El hombre existe como suspendido entre el pasado y el futuro del tiempo: nunca es totalmente pasado, aunque dependa de él, ni totalmente futuro, ya que su pasado influye en su presente y en su porvenir. Otra de las características de la historia sagrada es su coextensividad con la historia secular, de forma que aquélla no tiene lugar fuera de ésta, siendo también la naturaleza humana la que hace posible la historia de la redención. A la inversa, la historia sagrada recibe múltiples influjos de la historia secular, en cuanto que el *homo religiosus* no puede existir ni actuar fuera de su esfera [93*].

De aquí pasa Schlette a hacer una «distinción paradójica» entre dos clases de historia sagrada: una que llama general y otra especial. *Historia sagrada especial* es «aquella que está en posición de reconocer a la historia secular como historia sagrada», mientras que *historia sagrada general* es la que «se reconoce e interpreta como tal sólo a la luz de la historia sagrada, en el sentido más estricto de la palabra» [94]. Las definiciones no son muy netas, pero el autor intenta explicarlas a la luz de la historia sagrada del Antiguo y Nuevo Testamento. En el primero de ellos, sobre todo, tenemos la coexistencia de ambas concepciones. Está, por una parte, la concepción yahvista, que nos da la interpretación de los grandes problemas del mundo (origen temporal de éste, pecado, remordimiento, muerte, sexualidad, descanso sabático, etc.) concebidos por encima de y más allá de la historia peculiar de Israel, aunque fundamentalmente unidos también a aquélla. Allí vemos asimismo esta importante peculiaridad: Yahvé concluye pactos y alianzas incluso con razas no israelíticas; en concreto, con Noé y sus descendientes, lo que incluye, evidentemente, piensa Schlette, la sanción de todas las religiones no israelíticas, que así quedan reconocidas y aparecen como derivadas del mismo Dios, quien las confirma con un solemne pacto [95]. Israel hace simultáneamente un verdadero esfuerzo para conocerse a sí mismo, contrastando sus peculiaridades con la vocación de las demás razas, sabiendo que su religiosidad no parte de un momento histórico concreto, como el pacto con Noé, sino que hunde sus raíces en los orígenes mismos del género humano. Esto es lo que podríamos llamar *historia religiosa general*. A su lado, el Antiguo Testamento nos describe la *historia sagrada especial* de Israel, narrada con tanta riqueza de detalles a lo largo de sus páginas y continuada en su plena realidad a través de los evangelios y de los demás escritos neotestamentarios.

De suyo, este enfoque del Antiguo Testamento respecto de las religiones no cristianas encierra escasa novedad. Ohm, Daniélou y otros lo habían empleado como base para sus propias explicaciones en la materia. Pero ninguno de ellos se había atrevido a deducir de allí la «legalidad» de dichas religiones en la historia de la salvación. Schlette lo hace.

> «Si la historia sagrada general puede y debe ser considerada como querida por Dios, entonces las religiones no cristianas han de ser tenidas como queridas y sancionadas por el mismo. Las religiones paganas actuales son, por lo tanto, formas finales de una formación histórica en extremo amplia dentro del curso de la historia sagrada general..., sin que obsten a su

92 SCHLETTE, *Il confronto con le religioni* p.61. «Incluso hoy día existen teólogos que esperan que las misiones, eliminando las religiones no cristianas, asegurarían el triunfo definitivo de la fe» (ibid.). Entre ellos cita a J. BECKMANN, *Weltreligionen* (Freiburg-Basel 1960) p.184-190. Tampoco acepta la tesis de A. Brunner, según la cual, los hombres que, fuera del cristianismo, pueden unirse con Dios mediante una *piedad natural*, alcanzan así su salvación *(Die Religion* [Friburgo 1959] p.54.83). La explicación le parece falsa y rechazable desde el punto de vista teológico *(Il Confronto* p.59). Los tiempos en que vivimos exigen igualmente que queden abiertas algunas cuestiones: especialmente las relacionadas con la esencia del mal y del pecado original, el fin de la redención, los motivos de la encarnación y los principios fundamentales de la salvación general (ibid., p.84).

93 *Towards a Theology of Religions* (Nueva York 1966) p.67.

93* Aquí Schlette se inspira principalmente en A. Darlapp, cuyos trabajos aparecieron en el *Lex. Theol. und Kirche* y en *Handbuch theologischer Grundbegriffe*.

94 O.c., p.71.

95 Ibid., p.72-73. La conclusión, realmente, es audaz: del hecho del establecimiento de un pacto entre Yahvé y un servidor fiel, como Noé y todos los que, entre sus descendientes, sirvan a Dios con la misma fidelidad, se quiere deducir la aprobación de sus religiones paganas. ¿En qué partes del Antiguo Testamento se encuentran las aprobaciones concretas de las mismas?

legitimidad los errores y oscuridades que contienen..., ya que, en medio de éstos, aparece la acción de Dios, aunque no sea posible descubrir al detalle sus características» [96].

En cuanto «expresiones religiosas sociales, hechas posibles y queridas por Dios en el plano de la historia sagrada general y en cuanto que indican el esfuerzo humano en busca del amor divino, son manifestaciones de la oferta divina de la salvación y merecen llamarse *vías de salvación*. Es voluntad divina que esas religiones sean vías de salvación, con independencia de la historia sagrada especial de Israel y de la Iglesia» [97].

La aceptación de esta hipótesis está llamada a revolucionar nuestra acción misionera. Por de pronto, «la Iglesia, como sociedad divinamente querida de los electos», dejará de ser de una vez para siempre «la ancha vía ordinaria de salvación», que relega—si es que hace aún eso—a las religiones no cristianas a no ser sino «caminos extraordinarios de salvación». Para resignarnos a ello, conviene siempre recordar que la «Iglesia es la comunidad escatológica reunida desde los cuatro vientos y que, por su existencia-presencia en el mundo, es testimonio de la validez de las religiones (no cristianas) como vías ordinarias de salvación, mientras que, en nombre de Dios, pide se siga también con obediencia y humildad aquel camino extraordinario» que es la Iglesia [98]. En este sentido, la «era de la Iglesia» puede quedar catalogada como historia sagrada especial, no porque ofrezca «mayores oportunidades de salvación», sino por estas razones: la conocemos sólo por la fe, está limitada a una pequeña porción del género humano y tiene por objeto «revelar ante el mundo, en forma de historia sagrada especial, la gloria de Dios» [99]. La Iglesia tiene que cambiar también su actitud

[96] Ibid., p.80. Schlette reconoce expresamente su dependencia de Rahner (p.78-80).

[97] Ibid., p.90. El autor está convencido de que «un empleo no crítico» de la frase, «el cristianismo es el camino absoluto» de salvación, puede resultar en detrimento de la providencialidad de las religiones paganas (p.81-82); por eso aconseja a los teólogos, en nombre de la autocomprensión, renunciar al empleo intransigente de la «verdad absoluta» del cristianismo. Baste, concluye, con afirmar que, con Jesucristo, se ha llegado a la fase escatológica y definitiva en materia de religiones.

[98] Ibid., p.90. La «extraordinariedad» del cristianismo consiste en que no es sólo el *camino*, sino también la *verdad* y la *vida*, y en que por él «el hombre se encuentra en una presencia completamente nueva de Dios» (ibid., p.90).

[99] Ibid., p.93. Por el contrario, el cristianismo nunca debe ser, y menos en la práctica, discriminatorio respecto de las demás religiones, según aquel axioma de los escolásticos: *Deus gratiam suam non alligavit sacramentis*



negativa y condenatoria de las religiones no cristianas. No hay razón para pensar que sus fundadores procedieron de mala voluntad. Esas religiones tienen igualmente un puesto céntrico en los planes divinos: Dios, a pesar de esa historia sagrada especial, no puede atarse a la misma por lo que toca a la salvación de los hombres. Si la gente se salvó en tiempos paleotestamentarios fuera de la religión de la Alianza, habrá de ocurrir lo mismo después de la venida de Cristo. Finalmente, las religiones no cristianas, como vías ordinarias de salvación, deben—por voluntad positiva de Dios—permanecer indefinidamente entre nosotros, y no hay razones que avalen la teoría de su abrogación. «Una religión, en cuanto entidad social, con sus doctrinas claramente formuladas, sus ritos y sus leyes, no puede confrontarse con las demandas del mensaje escatológico, ya que es únicamente el individuo perteneciente a una cierta religión el que se halla en situación de decisión y crisis y el que, de aceptar aquella demanda, se desgarraría de la religión de la que vive rodeado» [100]. Lo dicho nos obligará a dar una interpretación «parenética, misionera o profética» a los textos bíblicos que hablan del paganismo, o incluso a prescindir de ellos cuando sus juicios son demasiado negativos [101].

La nueva toma de conciencia sobre religiones no cristianas nos ayudará asimismo a corregir las falsas perspectivas que hasta ahora dominaban al apostolado misionero de la Iglesia. Schlette desecha, como «debatible e inadecuada», la afirmación según la cual las misiones tienen por fin la salvación de las almas y la *plantatio Ecclesiae*; en concreto, esta última carece de base teológica. Las misiones, al igual que la Iglesia, miran al *eschaton* y podrían definirse, con J. Jeremias, como «el capítulo de la consumación final, la verdadera prueba de la entronización del Hijo del hombre y la escatología que en aquel mismo instante realiza su compleción». Con ello desaparece la urgencia de la evangelización, primero porque la salvación de los hombres

(ibid., p.94). Nótese la tendencia constante a devaluar el papel de la Iglesia y de los sacramentos, incluso con citas que, en su contexto, no miraban directamente a las religiones no cristianas.

[100] Ibid., p.97. La hipótesis se aplica también a las religiones aparecidas después de la fecha de la encarnación o a los que rehúsan sin culpa personal la aceptación del mensaje de Cristo (ibid., p.98).

[101] Ibid., p.95. En esto se refiere sobre todo a las alusiones de San Pablo al paganismo de su tiempo. Se trata de una posición incómoda, de la que Schlette y otros quieren a toda costa desembarazarse.

queda a cargo de Dios, y segundo porque los no cristianos tienen ya sus caminos salvíficos en las religiones no cristianas. «Si, al final de los tiempos, no se hubiera llevado a cabo todavía la cristianización universal, la convergencia de la historia sagrada en los últimos días consistiría... en que aquella finalidad (la salvación) se está logrando por otros caminos (los de las religiones no cristianas), aunque apuntando a aquella gran meta escatológica en virtud del camino, que es Jesucristo» [102].

### La Iglesia como medio extraordinario de salvación en Küng

*Hans Küng*, aunque quizá «uno de los portavoces progresistas de mayor influjo de la reforma de la Iglesia» (O. C. THOMAS), era desconocido en los círculos misionológicos o entre los expertos de religiones comparadas, hasta que, durante el Congreso Eucarístico Internacional de Bombay, en 1964, su nombre saltó a las primeras páginas de la prensa religiosa en el mundo entero por sus afirmaciones respecto del apostolado en misiones. Algunas de esas ideas quedarían luego incorporadas en su obra sobre la *Iglesia*. Puesto que más tarde tendremos ocasión de examinar algunas de sus posturas eclesiológicas, limitémonos aquí al enunciado de su enfoque en materia de religiones no cristianas [103].

Küng no cree en los peligros del relativismo en teología misionera ni en las amenazas que acechan al cristianismo por un excesivo énfasis en la valoración de las religiones paganas. «Tenemos una visión más grande, exaltada y reverente de Dios que la de aquellos que piensan de él como jefe de una tribu o de una facción religiosa». Es absurdo asimismo estar repitiendo que, «fuera de la Iglesia, no hay salvación» cuando sabemos que sólo una tercera parte del mundo es cristiana, con países, como la India, con un 2,5 por 100 de bautizados; China, con un 1,2 por 100, y el Japón, el 0,5 por 100 de su población global, con perspectivas aún más sombrías para el futuro. La marcha del mundo en estos últimos cuatrocientos años nos hace también

102 Ibid., p.88. Schlette no se muestra satisfecho de las consecuciones del Vaticano II respecto de las religiones no cristianas, y cree que, en sus decretos, se ha avanzado poco sobre las posiciones de Harent, Capéran, etc. Cf. también su artículo *La «identificación parcial» con la Iglesia:* Concilium (1971) 350ss.

103 El «libro de Bombay», editado por Joseph Neuner, lleva por título *Christian Revelation and World Religions* (Londres 1967).



pensar si nuestra teología de las misiones—con el señuelo de la conversión del mundo—tiene ya razón de ser, y si no sería mejor partir de la realidad de que el símil del «pequeño rebaño» aplicado por Cristo a sus seguidores se está convirtiendo cada día más en realidad. Esta consideración nos presenta el problema de las religiones paganas en el mundo que nos rodea. ¿Por qué continuar mirando a éstas desde una perspectiva puramente eclesial y no, más bien, del modo en que las mismas aparecen a los ojos de Dios? El Antiguo Testamento, a pesar de las apariencias en contrario, se mostró magnánimo con ellas. «Tomando su testimonio conjunto, resulta claro que, fuera de Israel, existe algo más que tinieblas y amenazas o pecado. Allí trabaja también, aunque de manera oculta, la gracia de Dios. Sus planes de salvación son más extensos y comprensivos que Israel, precisamente porque van dirigidos al mundo entero» [104]. Tampoco hay que fijarse demasiado en ciertas expresiones paulinas en la carta a los Romanos, «que no son juicios positivos sobre el mundo pagano en el plano de la teología natural» y que hay que contrastarlas con su actitud en Lystra y en el Areópago ateniense.

> «Los testimonios del Nuevo Testamento sobre las tinieblas, el error y el pecado del mundo pagano se refieren, no al paganismo en cuanto tal, sino en cuanto el mismo se opone a la voluntad salvífica de Dios... No son una condenación, sino únicamente una llamada al arrepentimiento... En cambio, los testimonios positivos acerca del mundo pagano constituyen una prueba de la existencia de una comunicación primitiva y original de Dios con todo el género humano... Ese Dios es el Dios de la gracia. Por eso el conocimiento que el hombre tiene de él no se limita a un autoconocimiento derivado de la 'teología natural', sino que es una respuesta a la revelación básica del Dios de gracia en una creación de la que el hombre forma parte integrante» [105].

Pasando de largo la idea que los Padres de la Iglesia se formaron de las religiones no cristianas, Küng hace una valoración de éstas. *a)* A pesar de la verdad que contienen en relación con Dios, esas religiones están también en el error, lo que, por otra

104 Ibid., p.41.

105 Ibid., p.45-46. Resulta muy interesante, aunque quizás no muy lógica, esta vivisección de textos bíblicos, a los que se da una interpretación literal o simbólica, según convenga a la tesis que se propugna.

parte, no les impide «proclamar la verdad divina». *b)* Frente a la Iglesia, «vía extraordinaria de salvación», las religiones paganas son el «camino ordinario» salvífico para la humanidad no cristiana. *c)* Las religiones del mundo enseñan la verdad de Cristo («a quien, en su error, no reconoce lo que verdaderamente es»), no sólo porque muestran interés por la salvación, sino porque «Cristo es el único capaz de liberarlas de su confusionismo del error y del pecado» [106]. Con esto, los paganos adquieren una posición privilegiada.

> «Aunque quieran huir de Dios, pero Dios no está lejos de ellos, sino que están mantenidos graciosamente por aquel que es su Dios. El los capacita, en medio de sus errores, para hablar la verdad. La gracia del verdadero Dios es también capaz de transformar su culto a los ídolos en una oculta adoración de Dios, y sus supersticiones confusas y hasta erróneas, en una oculta fe. De ahí que, en sus llamadas a la conversión, el Evangelio de Cristo no exija la renuncia de nada de lo que en las religiones del mundo 'hay de honorable, justo, puro, amable y gracioso'» [107].

¿Dónde queda, entonces, el mandato misionero de Cristo? No pierde, nos responde, nada de su valor, aunque en el modo de llevarlo a efecto sus enviados tienen que moderar sus entusiasmos triunfalistas y ensanchar al mismo tiempo sus miras respecto de la salvación de los no cristianos. «La Iglesia no es el club privilegiado y exclusivo de quienes tienen asegurada su salvación, en contraste con quienes carecen de ella. Para decirlo con Rahner, 'la Iglesia no es la comunidad exclusiva de los que esperan la salvación..., sino la vanguardia histórica de algo que el cristiano anónimo posee fuera de su seno'... Es, al igual que el antiguo Israel, la *pars in toto*, la minoría al servicio de la mayoría, la porción pequeña en representación del todo... La Iglesia es el signo de invitación para gentes que, siendo ya cristianas *de iure*, puedan convertirse en cristianos *de facto;* de cristianos *in spe*, en cristianos *in re;* de cristianos por designación y vocación, en cristianos por profesión y testimonio» [108].

106 Ibid., p.49.

107 No puede negarse que es una manera bonita de exaltar las religiones no cristianas. Más difícil resultaría probar, por las Escrituras o por los Padres, la veracidad de tales asertos. Remitimos al lector a los capítulos de la segunda parte que tratan de ambos aspectos.

108 Ibid., p.58. Cf. también p.53 y 66.



## El Cristo desconocido según Panikkar

A *Ramón Panikkar* nos lo presentan en las cubiertas de los libros como a sacerdote católico, nacido de padre indio y de madre española, que, a sus muchas actividades filosóficas, añade su gran interés por las religiones comparadas y por el hinduismo en particular. Profesor en la Universidad de Benares, investigador en el centro de estudios religiosos de Harvard y conferenciante en numerosos centros europeos y norteamericanos, su producción literaria es muy elevada. Mencionemos, por tocar más de cerca nuestro tema, los siguientes títulos: *Religion and Religions* (1961), *Die vielen Götter und der eine Herr* (1963), *The Unknown Christ of Hinduism* (1965), *Mystery Cults in Hinduism and Christianity* (1964), *L'homme qui devient Dieu* (1969), *Misterio y revelación* (1971). Filósofo por vocación, Panikkar recurre con frecuencia a la teología con el fin de responder a las muchas cuestiones presentadas por nuestra sociedad religiosamente pluralística y, en particular, para explicarse las relaciones entre cristianismo e hinduismo, la religión de sus antepasados, que todavía parece ejercer una atracción telúrica en sus preocupaciones.

Llevado, como otros muchos, por el deseo de hallar «una base común» para todas las religiones, el autor rechaza como insuficiente la idea patrística del *Logos spermatikos*, así como la posición de los tradicionalistas del siglo XIX, que veían en las religiones paganas «una reliquia de la primitiva revelación». El teólogo moderno, dice, debe penetrar más profundamente, hasta dar con el «dinamismo interno y unificador» que existe en toda religión y que él, siguiendo los pasos de F. Heiler, encuentra en las ideas de oración, adoración, sacrificio, relaciones entre Dios y el mundo, etc., que entrelazan a todas. Por este medio, «toda religión auténtica tiene existencialmente la función de llevar a los hombres a Dios y realiza ese papel entre todos aquellos que, con conciencia recta y puro corazón, caminan por el camino indicado por aquélla» [109]. Además, si aceptamos como razonable que «todo miembro de una religión que sigue el camino cristalizado en sus reglas, alcanza con ello la meta de su vida (la salvación), entonces hemos de admitir una cierta unidad funcional en todas las religiones» [110]. En la opinión de Panikkar, el pluralismo religioso es

109 *Religión y Religiones* (Madrid 1965) p.162. Sobre la inadecuación de la teoría del *Logos spermatikos;* ibid., p.149. Panikkar tiene también una disertación en el libro ya citado de Neuner, sobre *The Relations of Christians to Their Non-Christian Surroundings* (p.143-184).

110 *Religión y Religiones* p.162. Lo mismo se deduce del hecho de que «toda religión auténtica tiene existencialmente la función de llevar al hom-

algo inherente de modo radical a la situación histórico-cultural de los distintos pueblos. Como resultado de ello, «si hay un Dios que conduce a los hombres a su fin por medio de una religión, entonces la fe de cada grupo histórico habrá de adaptarse a la situación espiritual de aquel grupo» [111]. Por otra parte, como las religiones no son algo estático, tienden hacia un poderoso centro de atracción que tiene por objeto purificarlas de sus acrecencias. El centro de todas las religiones es el cristianismo; y, dentro de las diversas comuniones cristianas, el catolicismo es el que, de modo impresionante y casi escandaloso, aparece como sede de dicha unidad. «Por su misma naturaleza, el cristianismo se presenta a sí mismo como la religión total, católica y universal. No sólo la voluntad de Dios, sino también el hecho de que esa voluntad haya moldeado de esta forma al cristianismo, nos impide considerarlo como *una* religión entre otras, o aun como la *prima inter pares*. El cristianismo es la plenitud de la religión, y de esa manera la *perfección* de la misma. Su relación con las demás religiones no es ni de simple contigüidad, ni de total rechazo, ni de dominio totalitario. Es una descripción *sui generis*» [112].

Sin embargo, esto no excluye el valor real inherente a las demás religiones, a las que el autor designa empleando el símil gandhiano de «los diferentes rayos de una misma luz», o de «los ríos que fluyen a un mismo mar». «Puede haber muchos ríos que discurran hacia el mar, pero sólo hay un mar. A pesar de la apariencia, no son los ríos los que llenan el mar, sino éste el que suministra el agua a los ríos. Igualmente, las religiones pueden ser las diferentes formas que ofrecen los humanos para alcanzar su fin: pero es este fin el que realmente inspira, atrae y proporciona todo lo que vive sobre la tierra. En último grado, todo anhelo, todo deseo, es un ansia de Infinito, y todo conocimiento, toda experiencia es un descubrimiento de lo Absoluto, aunque imperfecto, parcial y, hasta cierto punto, erróneo» [113]. Más aún, en la situación en que se halla el mundo, nada puede esperarse mejor que este pluralismo religioso. Por eso es absurdo rasgarse las vestiduras en presencia de ese policromado *religiosismo* que los misioneros (sean cristianos o mahometanos) quisieran eliminar en favor de su propia fe. «El panorama que ofrecen las religiones no es un escándalo ni el fracaso de Dios, como incluso algunos buenos cristianos imaginan a menudo...,

bre hacia Dios, y, por lo tanto, lleva a cabo esta función para los que con recta conciencia y corazón puro siguen el camino trazado por ella» (ibid.).

111 Ibid., p.171.

112 *The Unknown Christ of Hinduism* p.IX.

113 *Religión y Religiones* p.188. ¿Es ésta la visión de Yahvé frente a las demás religiones en las páginas del Antiguo Testamento?



sino una dinámica, histórica y dramática situación de desarrollo y cumplimiento» [114]. Tampoco parece que Panikkar se ha formado una idea clara de cómo hemos de salir de este *impasse*. Por una parte dice que «la visión filosófica e histórica de las religiones sobre la tierra no es precisamente el cuadro optimista e ingenuo de una sinfonía armónica y llena de color, sino más bien la de un coro de miles de voces gritando o cantando que esperan la manifestación de los hijos de Dios» [115]. La plenitud de esa manifestación, como nos ha dicho antes, habría que buscarla en el cristianismo. Por otra, si «no existe una primacía entre las religiones, excepto en cuanto al servicio... y en el amor»; si «no existe conquista, excepto la conquista de la verdad», y «sólo la que ofrece un servicio más puro y desinteresado, un amor superior, la que reconoce una verdad más brillante... será la que guiará, reinará y conquistará», no sería imposible—y así lo proclaman ciertos sistemas religiosos—que haya religiones que ofrezcan programas humanamente más altruistas que los practicados por el cristianismo en algunos períodos de su historia. ¿No sería mejor fundar su unicidad en la pura iniciativa de Dios, quien, en la persona histórica de Jesucristo, se nos ha revelado a sí mismo como aquel a cuya amistad personal y eterna hemos sido llamados? [115*].

El modo concreto con que Panikkar concibe la coexistencia y la interdependencia de las religiones y el cristianismo queda plasmado en su estudio sobre el *Cristo desconocido del hinduismo*. El estudio entre ambas religiones no ha de hacerse contrastándolas como la verdad y la falsedad, o lo natural y lo sobrenatural, sino como la potencia y el acto, la semilla y el fruto, el símbolo y la realidad. Su unidad debe buscarse, no en el plano doctrinal, en el que los contrastes aparecen, ya desde los comienzos, insuperables, sino en el plano óntico-intencional, que es idéntico en todas las religiones, aunque su expresión varíe según el trasfondo de cada cultura e ideología: los discípulos del yoga lo hallarán en el puro aislamiento; los hindúes, en Ishavara; los budistas, en el nirvana, y los cristianos, en el Mediador entre Dios y los hombres, Jesucristo. Este principio, apoyado

114 Ibid., p.201.

115 Ibid., p.201.

115* El interés de Panikkar por examinar lo que han dicho los grandes teólogos, católicos o protestantes, sobre estos temas parece muy limitado. Es francotirador, aunque tomando de diversas fuentes—en general con pocas citas—lo que le conviene.

en otros, tomados de las fuentes de la revelación y del estudio del hinduismo, completará su idea del *Cristo desconocido* y de la salvación por el hinduismo. Los pasos para llegar a dicha meta son los siguientes: Cristo es el salvador universal, y nadie se salva sino por él. Por otra parte, la revelación nos muestra que Dios ha provisto para todos los hombres los medios necesarios a su salvación. La religión es el camino por el que los hombres llegan a la unión con Dios. Antes de la aparición del cristianismo en la historia, el hinduismo constituía el medio de salvación provisto por él para las gentes del país. «El hindú de buena fe se salva por Cristo, y no por el hinduismo; pero es, al mismo tiempo, a través de los sacramentos del hinduismo, de su mensaje de moralidad y de vida honesta, por medio del *misterio* que le llega a través del hinduismo, como Cristo salva normalmente a los hindúes». Esto nos prueba que «el hinduismo constituye el punto de partida de una religión que culmina en el cristianismo» [116]. En esta concepción, el papel asignado a «los sacramentos del hinduismo» nos podrá parecer extraño y hasta fuera de lugar. Panikkar nos pide no sorprendernos por ello. Los escolásticos hablaban de *sacramenta naturae*, y los modernos, de los *sacramentos cósmicos*. Nosotros podemos aplicar el lenguaje a los signos externos y eficaces de la gracia divina empleados por todas las religiones:

> «La Iglesia no debe quedar identificada con sus apariencias externas, ni tampoco los sacramentos, limitados al bautismo o la Eucaristía. Los sacramentos pueden ser *los medios ordinarios* por los que Dios conduce al pueblo de la tierra hacia sí. Pero hay una concepción aún más amplia que debemos mantener. Cristo es no sólo el redentor histórico, sino también la segunda persona de la Santísima Trinidad, el único lazo de unión ontológico, temporal y eterno entre Dios y el mundo. Si el bautismo y la Eucaristía tienen el apoyo del Cristo histórico y están unidos con la voluntad de Dios, ¿no podría suceder que hubiera otros sacramentos apoyados por el Cristo eterno y por el Dios trino?» [117].

116 *The Unknown Christ* p.54-58. Cf. su libro *Misterio y Revelación* p.198, donde afirma que el hinduismo no es ni cristianismo ni no cristianismo, sino una relación de otro tipo. «El cristiano, concluye, da (con su religión) testimonio simplemente de una dimensión nueva, oculta, de la misma realidad» (que el hinduismo). ¿Cómo compaginar esto con lo que antes ha dicho sobre la unicidad del cristianismo?

117 Ibid., p.53-54. La respuesta de Panikkar es afirmativa. «Esto indica que al hinduismo le corresponde su puesto en el marco de la providencia salvífica universal de Dios» (p.54). Cf., sin embargo, L. NEWBIGIN, *The Finality of Christ* p.40-42. Otro experto indio, D. S. Amalorpavadass, hablando de las ambigüedades que, en materias sacramentales, puede haber en el cristianismo, por haberse mezclado en él prácticas paganas, hace esta observación: «Hay diferencias entre los signos de salvación en la Iglesia y en otras religiones, por ejemplo, en el hinduismo. En el cristianismo, los signos son dinámicos por naturaleza *(per se)*, porque esencialmente proféticos y dinámicos, aunque existencialmente, acá o allá, puedan a veces convertirse en ritualísticos y mágicos. Por el contrario, en el hinduismo, tales signos no son salvíficos por naturaleza, ya que les falta el dinamismo interno, el profetismo y la apertura hacia la transcendencia, aunque, existencialmente, *para algunas personas concretas y en ciertos casos*, puedan convertirse en proféticos, abiertos al Dios personal y respuestas a sus intervenciones. La raíz de la dificultad está, por lo tanto, en el sistema mismo, y es el sistema el que no puede ser bautizado» *(Spiritus* [1969] p.408).



La unidad y multiplicidad de las religiones queda resuelta por nuestro autor con una distinción. La palabra *unidad* puede tener dos sentidos: *único*, en el sentido de excluir a todos los demás, como, por ejemplo, el número *uno* es único y excluye toda multiplicidad o cualquier otro número; o puede ser *uno* por incluir en sí mismo todo lo demás, al modo en que el infinito matemático es único porque ningún otro número posee sus atributos o es idéntico a él. De estos dos sentidos, Panikkar acepta el segundo como aplicable al cristianismo en sus relaciones con las demás religiones; de lo contrario, se deduciría que todas éstas son falsas, «lo que constituye una proposición sencillamente inaceptable». Por eso el cristianismo, a pesar de contener «la fe verdadera y completa», es decir, «la plenitud de todas las demás religiones», no es *único* en el primer sentido de aquella palabra, y las religiones paganas «pueden cumplir *la misma función* (del cristianismo), aunque sólo sea de una manera provisional, en ciertas épocas históricas o con grupos particulares dentro de las razas humanas» [118]. Por eso las religiones no cristianas quedan como «lugares de acción desde los que Dios dirige su actividad, o más bien como el ambiente específico para el poder de Dios que llamamos Cristo» [119].

Todas ellas contienen «una esencia divina» (un «atman») en la que Dios pone su morada. Si designamos al cristianismo por *R*, y a las religiones no cristianas por *Rn*, tendremos lo que sigue. Si *Rn* (lla-

118 *Religión y Religiones* p.191. «De hecho, la religión católica ha afirmado, desde su principio hasta nuestros días, que la catolicidad que afirma es del segundo tipo» (p.192).

119 En cambio, se muestra crítico respecto de la distinción de Schlette-Rahner-Küng sobre las vías «ordinarias» y «extraordinarias» de salvación. «Carecemos de todo criterio para una discusión de esa índole; nada nos ha sido revelado ni sobre el número, ni la cualidad, ni la facilidad, ni cualquier otra cosa que se refiera a la salvación personal» *(Misterio y Revelación* p.177).

mémosle budismo, hinduismo, etc.) es *católico*, se deberá al hecho de que, dentro de todas las religiones, existe un germen por el que el Dios vivo ha tomado posesión de esas religiones; en otras palabras, porque contienen porciones de *R*, o mejor, quizá, porque Dios las usa como instrumentos de unidad, o como fermento de catolicidad y luz de universalismo. De esta manera, *Rn* se convierte en *voz del Dios universal*, que permite, de manera incomprensible para nosotros, la existencia y la vitalidad de tantas religiones [120].

Para muchos, esta situación resulta poco envidiable. Pero la razón estriba en su falta de la virtud de la tolerancia y en su escasa fe en la «gran Iglesia» que alrededor del cristianismo se formará algún día. Mientras tanto, «no debiera haber religión que muriera sin haber dicho la última palabra y sin haber transmitido su fuego sagrado a otra religión más alta y comprensiva... La multiplicidad de los cultos gravita sobre nuestras cabezas de la misma manera que la diversidad de las razas... De nuevo, ésta no es la situación ideal, pero el realismo ideal nos inclina a no buscar precipitadamente ninguna síntesis que requiere gran madurez. El catolicismo no está preparado a integrarse con las demás religiones ni a sofocarlas totalmente. Por eso, precisamente, el cuadro policrómico del momento continúa siendo el menos deseable de todos» [121].

La *fe* en Cristo, en cuanto aceptación de su doctrina y entrega a su persona, se ha tenido siempre como condición necesaria para la salvación. Panikkar no tendría dificultad en ello, pero con tal de cambiar una buena parte del significado de la palabra *fe*, que, a sus ojos, debe ser, no un *shiboleth* exclusivo de los cristianos, sino una noción aplicable a cualquier religión y hasta una cualidad de la que la inmensa mayoría de los hombres no se pueden desprender. De este modo se aparta tanto de la teología barthiana como de la transmitida por los grandes concilios de la Iglesia [122].

120 *Religión y Religiones* p.193-197. Como vimos, ya Hocking empleaba el mismo símil. Sobre los inconvenientes serios que ofrece el «principio de lo implícito» cuando se aplica al cristianismo en sus relaciones con la salvación, cf. H. KRUSE, *Die Anonymen Christen:* Münchener Theologische Zeitschrift (1969) p.24.

121 No se ve claro si un día ese catolicismo de que él habla podría o querría *sofocar* esas religiones. ¿Es que no hay un término medio entre esa sofocación y la *asimilación* o *asumpción* de que hablan los Padres de la Iglesia? Por otro lado, esa fidelidad absoluta al hinduismo (en cuanto religión) a la vez que al cristianismo auténtico, de lo que se gloría Panikkar, no han sido objetivos fáciles de conseguir. Cf. *Misterio y Revelación* p.16.

122 Empleo sobre todo su trabajo *L'homme qui devient Dieu* (París 1969), que en gran parte había aparecido ya en el volumen *Mito e Fede*, editado por Castelli (Padua 1966). Las mismas ideas se repiten prácticamente en su largo artículo *Faith. A Constitutive Dimension of Man:* Journal of Ecumenical Studies (1971) 223-254.



La fe, nos dice el autor, no puede quedar atada a definiciones doctrinales definidas porque tiene que expresar lo transcendente, y esto es imposible encerrarlo en categorías intelectuales... El intentarlo no sólo constituiría un pecado serio contra la historia *(un péché de lèse histoire)*, sino también la negación de aquello que la fe quiere ser: el lazo ontológico que pone al hombre en relación con lo transcendente [123]. Asimismo, si queremos que la fe sea algo común a todos los hombres, «sus versiones conceptuales y sus manifestaciones vitales habrán de ser numerosas... y, en la pantalla doctrinal, aparecerán muy distintos colores» [124]. Este principio de la no-univocidad se aplica a las conductas morales distintas (e incluso contradictorias) que se derivan de las diversas clases de religión. «Esta consecuencia me parece importante en orden a captar el significado de las demás religiones y culturas, cuyos modos de ser y comportamientos, aun en nuestros días, aparecen a muchas gentes como inmorales» [125]. «Así como hay pluralismo ideológico, hay también otro de orden moral; y como el primero no lleva consigo al caos intelectual, de la misma manera el segundo no conduce a la anarquía moral. Con el fin de interpretar un código, necesitamos una clave; y para confrontarnos con moralidades diferentes, debemos mirar a religiones que son mucho más elevadas» [126]. ¿De dónde se deriva la necesidad de esta *fe universal?* Del principio expresado ya antes por Rahner: «o decimos que sólo los que tienen fe pueden salvarse, o, si no, tiene que haber una fe que se aplica también a los no creyentes y a los no cristianos, lo que lleva consigo una redefinición de la fe» [127]. La consecuencia que de aquí se deriva puede expresarse con estas palabras: «La fe es algo común a los hombres, cualquiera que sea la religión que profesen. La alternativa sería decir que la mayoría de los hombres no se salvan y se condenan. Pero esto es igualmente inadmisible, porque ello supondría que la creación, al menos cualitativamente, ha constituido un completo fracaso» [128].

Panikkar ha intentado hacer tres distinciones en materia de fe. Una es la que mira en ella el aspecto, sobre todo, de *ortodoxia*

123 *L'homme...* p.34.

124 Ibid., p.36. Por eso, la fe debe ser algo común al cristiano, al budista y al mismo ateo. Los intentos de hacer de la misma algo monocolor han servido solamente para hacer imposible el creer a muchos hombres modernos *(Faith. A Constitutive* p.227.231).

125 *L'homme...* p.38-39.

126 Ibid., p.29.

127 *Faith. A Constitutive* p.241.

128 Ibid. «La distinción clásica entre fe cristiana implícita y explícita suponía ya una relajación en la ortodoxia rígida de los comienzos, pero la fe implícita de que se hablaba incluía ciertos elementos intelectivos y de orden doctrinal: el reconocimiento de que Dios existe y de que es remunerador. Sin embargo, la salvación de los niños bautizados ha hecho posible reconocer, por virtud del cambio ontológico introducido por el bautismo, una fe implícita que no es de orden doctrinal, sino que está en otra esfera distinta» (ibid., p.241).

*doctrinal*, es decir, la expresión correcta de su contenido teológico. Es evidente para él que esta definición ni puede aplicarse a toda fe, ya que ésta puede cristalizarse en diversos sistemas teológicos, ni conviene identificarla con la fe salvífica. Es un inmovilismo que mataría en germen la riqueza de la fe y, por supuesto, anularía todo conato de aplicarla a quienes no han recibido aún la semilla del Evangelio [129]. Otra es la *ortopoiesis*, que insiste en el carácter voluntarista y vital de la fe, y se refleja sobre todo en la conducta moral y en el perfeccionamiento de quienes la profesan. Tampoco esta faceta agrada al autor, porque, como acaba de afirmarnos—sin demasiadas razones comprobativas—, no hay dificultad en admitir diversas y aun contrarias moralidades, todas ellas igualmente conducentes al fin último del hombre. El tercer tipo de fe recibe el nombre de *ortopraxis*, y consiste en «entender la fe como amor, como ofrecimiento personal, como decisión respecto de la vida, como una libremente aceptada libertad... Es, en otras palabras, la condición que nos permite actuar rectamente» [130]. «El hombre posee inteligencia y voluntad, lanzándose con ellas en busca de la verdad y el bien. Pero no queda agotado en eso, o, para decirlo de otra manera, estas actividades primordiales brotan de otra raíz más profunda que es el ser, el *acto*. La vida humana no queda exhausta ni por el proceso intelectual ni por construcciones extrínsecas. El hombre es mucho más que un espectador o constructor del mundo. Es, sobre todo, un *actor* de sí mismo por su capacidad. No queda exhausto por su *facere*, y quiere abarcar asimismo su *agere*. Su actividad no es solamente *poiesis*, sino *praxis*. Aquí se funda el sentido de la acción sagrada, que es común a todas las religiones: el horizonte de la *ortopraxis*» [131].

Por la *ortopraxis*—y su doble respeto a la doctrina y a la moral, ambos en el sentido ya explicado—«el hombre se completa a sí mismo, alcanza su plenitud, obtiene su liberación última, su fin último, cualquiera que sea el nombre que le dé» [132], logrando de esa manera su verdadera finalidad, que no

129 Ibid., p.232; *L'homme...* p.35-36.

130 *L'homme...* p.39.

131 *Faith. A Constitutive* p.238. «Faith is not a doctrine or an ethic. Rather, it is manifest as a fundamental act which opens to us the possibility of perfection, permitting us to attain to what we are not yet. The concept of orthopraxis does not eliminate the possibility of false actions, but it excludes the possibility of interpreting them only as inherent in doctrine or ethic» (ibid., p.239).

132 *L'homme...* p.40-41.



es la de enseñar, sino la de abrirle el camino hacia la plenitud, cualquiera que ésta sea. De este modo, «la *ortopraxis* trata de iluminar una faceta común a toda clase de fe y de conducta: la de ayudar al hombre a alcanzar su fin y su plenitud». Como ejemplos de esta plenitud, Panikkar ofrece los siguientes: «si el fin del hombre es convertirse en Dios, la *ortopraxis* lo diviniza; si la finalidad consiste en la anihilación de lo existente y contingente (por ejemplo, en el hinduismo), la *ortopraxis* estará representada por aquellas acciones que liberan al hombre de su condición terrena» [133]. En ambos casos—y aquí está su peculiaridad—, el acento se pone en la apertura del hombre a algo que es más grande y que está más allá de sí mismo. Es la confesión de que «el hombre no es Dios, que no es completo, absoluto y definido; que hay en él algo que ha de evolucionar..., es la capacidad del hombre para lanzarse a la plenitud». Tiene sus raíces en el Absoluto y en la libertad humana, y puede compararse «a un puente tendido entre nosotros y el Absoluto, al mediador entre la esperanza y entre lo que todavía no es», a «la nunca extinguible capacidad del hombre, o a un ansia antropológica que no puede quedar satisfecha» [134]. No es tanto, como quisieran ciertos modernos al hablar de nuestras relaciones con el *totus Alter*, la *respuesta* del hombre a Dios como el eterno preguntar por él. Podríamos definir la *ortopraxis*: «aquel acto fundamental que nos abre la posibilidad de perfección y nos permite convertirnos en lo que aún no somos», o también «el abrirse existencial del hombre hacia lo trascendente» [135]. Por consiguiente, si la fe—en el sentido de *ortopraxis*—es algo tan profundamente enraizado en la naturaleza humana, no puede considerarse como «privilegio de casta» de cualquier religión, incluso de la cristiana. *La foi n'est pas le privilège des chrétiens orthodoxes, mais un don universel accordé á l'humanité, dont la libre réponse peut être négative, mais sans que cela signifie qu'elle*

133 Ibid., p.42. Esto supone una «flexibilidad» muy especial por parte de Dios, que inspira a sus criaturas acciones y actitudes contradictorias.

134 Ibid., p.56.58. En este punto, Panikkar se pone elocuente. «La fe es aquella dimensión a-sustancial del hombre que le permite no detenerse, no anquilosarse en el pasado. Es algo dinámico, funcional, 'aquello que esperamos'. La fe es la respuesta a una invitación, a una llamada a ser hombres, y esta llamada ha sido hecha, como leemos en la carta a los Hebreos (9,12; 7,26), de una vez para siempre a todos los hombres» (*Faith* p.242).

135 *L'homme...* p.55.

*doive être uniforme et unisonnante* [136]. De aquí deduce Panikkar dos importantes conclusiones: 1) «La misma gracia de Dios puede inspirar actos de fe que son doctrinalmente desiguales; en otras palabras, la falta de ortodoxia doctrinal o moral no son señales seguras de carencia de fe». 2) «La fe debe ser algo común a todos los hombres por mucho que difieran sus creencias; de otra manera, deberíamos decir que la mayoría de los hombres no logran la salvación a la que habían sido destinados» [137].

**Otros seguidores de la teoría del cristianismo anónimo**

La teoría rahneriana del cristianismo anónimo ha tenido numerosos seguidores. A algunos de ellos, Thils, Hillman, Fransen, etc., los encontraremos más adelante. Ultimamente, un teólogo indio, Kurien Kunnumpuran, con su breve tesis doctoral en Innsbruck, *Ways of Salvation. The Salvific Meaning of the Non-Christian Religions according to the Theaching of Vatican II* (Poona 1971), adopta las mismas posiciones. La teoría está siendo también objeto de lecciones magisteriales en algunos seminarios y centros de enseñanza superior, o propuesta a públicos más extensos en revistas y folletos de divulgación. Creemos, con todo, que en la mayoría de los casos se añade poco a los aspectos fundamentales ya expuestos por el fundador o sus inmediatos colaboradores. Esto nos permite entrar de lleno en el examen teológico de las razones aducidas para justificarla [138].

136 Ibid., p.66. Por eso, según Pannikar, «respuestas prefabricadas, soluciones del pasado y cosas semejantes son algo inadmisible en el plano de la fe. La dignidad humana se funda precisamente en la dimensión antropológica de la fe» (*Faith* p.245). La expresión es enigmática y no sabe uno si se refiere también a los grandes dogmas cristianos del pasado.

137 *L'homme...* p.50.53.

138 Baste, por ahora, una observación de conjunto, que tomamos de Hacker. En la teoría rahneriana, por causa del triunfo obtenido por el hombre, que, al transcenderse a sí mismo, recibe la comunicación directa de Dios, «los conceptos de expiación, redención y sacrificio, ensalzados por la tradición cristiana desde los tiempos neotestamentarios, pierden prácticamente su sentido. Como inevitable corolario, el pecado pierde su fatal carácter de ruptura de las relaciones del hombre con Dios, para quedar, desde sus mismos orígenes, 'abrazado por la voluntad de perdón'. Esta minimización de la gravedad del pecado trae como consecuencia que, incluso en la atmósfera más viciada de paganismo, el hombre aparezca siempre, lo sepa él o no, como un espíritu que siempre está tendiendo hacia Dios» (HACKER, a.c., p.89).

# PARTE SEGUNDA

# *EL PROBLEMA TEOLOGICO CONSIDERADO EN SI MISMO*

## Capítulo VI

# *PRESUPUESTOS TEOLOGICOS*

En los capítulos precedentes hemos sometido a análisis una extensa gama de pareceres, tomados de especialistas tanto católicos como protestantes, que han contestado a nuestra doble cuestión: *las relaciones entre el cristianismo y las religiones no cristianas y la necesidad de llevar el mensaje evangélico al mundo pagano, paganizante o ateo, con el fin de proporcionar a nuestros contemporáneos la posibilidad del acto de fe y asegurar, con la gracia de Dios, su salvación.* Debe quedar también ya claro que este problema, aunque tan antiguo como la misma Iglesia, ha adquirido en nuestros tiempos importancia especial. Sintetizando los elementos hallados a lo largo de nuestro recorrido, podemos hablar de una postura «minimalista» y de otra «maximalista» en la materia. Rossano describe la primera con estas palabras:

«Existe, según estos autores, fuera de la Iglesia un verdadero régimen social de la gracia al que designan con los nombres de cristianismo anónimo, implícito o desconocido, o de una presencia sacramental a escala mundial de Cristo. En dicha hipótesis, las religiones no cristianas se convierten en 'medios ordinarios de salvación' y poseen estructuras y elementos doctrinales derivados de la revelación positiva. Hasta podemos afirmar que no existe fuera del cristianismo religión alguna que no sea *querida por Dios.* Desde otro ángulo, esas religiones quedan equiparadas al Antiguo Testamento en su relación con el Nuevo e incluidas *eadem ratione* en la historia de la salvación, integrada por un pluralismo religioso bajo la alta dirección de la Iglesia. Hablan también de un desarrollo continuo y ascendente del mundo religioso, en el que Cristo se encontraría al principio, en medio y en el ápice de la evolución socio-religiosa de la humanidad. Los argumentos teológicos en defensa de la teoría van desde la voluntad salvífica de Dios y la redención universal de Cristo, hasta la unidad de la salvación o la presencia en el mundo de Cristo y del Espíritu Santo, aun antes del momento histórico de la encarnación o de la acción socio-cultural de toda manifestación religiosa. En cambio, mar-

ginan los aspectos escatológicos del cristianismo, la dualidad (como resultado de la divina elección) que existe en la historia de la salvación y la novedad absoluta que el cristianismo ha traído a la historia del género humano» [1]. En el campo opuesto se halla un extenso sector de cristianos—llamémoslos «maximalistas»—, pertenecientes sobre todo a las iglesias de tradición calvinista y luterana, lo mismo que a los grupos de sectas fundamentalistas, que mantienen en el particular posturas mucho más severas. «La teología protestante—escribe J. Marquarrie—, desde Calvino a Barth, ha despreciado la teología natural y depreciado la ley natural, minimizando los logros humanos en la esfera religiosa y hasta enseñando la doctrina de la 'depravación total', distinguiendo con violencia entre 'Iglesia' y 'mundo', o defendiendo que Dios se preocupa únicamente de los elegidos» [2]. Se trata de un sector muy extenso y empujado de un proselitismo mal entendido. En ambientes católicos, al menos en teoría, esta escuela no debiera tener seguidores, aunque en la práctica (entre predicadores, misioneros o escritores populares) tampoco resulte siempre fácil negar su existencia. Citemos de nuevo a Rossano:

«Este sector reacciona con fuerza contra el optimismo histórico y social de los defensores del cristianismo anónimo, habla de la impotencia radical de las religiones paganas para llevar a los hombres a Dios y de la obstinación mostrada por sus seguidores en su rechazo del Evangelio. Encuentra también que sus sistemas religiosos contienen demasiados elementos de egoísmo y de nihilismo, desviaciones materialistas y una total esclavitud al cosmos. A sus ojos, dichas religiones, prescindiendo de sus funciones sociológicas y por razón de las consecuencias del pecado original, están marcadas inexorablemente por el estigma del error y someten a sus seguidores a la alienación diabólica de lo que es bueno y verdadero. Además, a medida en que esos no cristianos adquieren una más refinada cultura, tanto más se oponen a la aceptación del Evangelio. Los teólogos y misionólogos que pertenecen a este grupo in-

[1] P. Rossano, *Deux manières d'envisager les religions non-chrétiennes*, en el Boletín n.7 del *Secretariatus pro non-christianis* (1968) p.35-36. La descripción se refiere a autores católicos.

[2] J. Marquarrie en la introducción a la traducción inglesa del libro de Urs von Balthasar, *The God Question and Modern Man* (Nueva York 1967) p.XII.



sisten en la *novedad* del mensaje cristiano, en la necesidad de la fe y de la conversión, en la irreductibilidad entre la vida presente y la futura y en la liberación y redención que nos ha sido aportada por Cristo» [3].

En presencia de estos enfoques divergentes—y otros más radicales que antes hemos notado—, las posibilidades de elección del teólogo y misionólogo son limitadas [3*]. A lo largo de los siglos, el apostolado católico se ha desarrollado sobre bases que, en ciertos puntos fundamentales, parecen opuestos a la línea calvinista-barthiana. En teoría al menos, la tradición del *Logos spermatikos* y la de la *praeparatio evangelica* forman una herencia de familia que no nos es posible eliminar sin razones muy poderosas. Por lo que toca a los países de misión, la herencia ha quedado fuertemente reforzada por el renacimiento misionológico en lo que llevamos de siglo, desde Streit y Schmidlin hasta Capéran, Zameza y Ohm. Para decirlo con Teilhard du Chardin, «hay fuera del cristianismo una cantidad inmensa de bondad y de belleza que encontrará su compleción en Cristo, pero que es obligación nuestra amar y preservar si queremos ser buenos cristianos y llevar a los hombres más cerca de Dios» [4]. O como proclamaba Pablo VI en su mensaje pascual de 1964: «Cada religión tiene sus rayos de luz que nosotros no podemos despreciar y apagar, porque toda religión nos eleva hacia el ser transcendental, sin el cual nuestra existencia no tiene razón de ser... Toda religión constituye el anuncio de la fe» [5]. Parece, por lo tanto, que éste es para nosotros un camino sin retorno.

Pero, por razones contarrias, el camino hacia un entendi-

[3] Rossano, a.c., p.36. En un capítulo anterior estudiamos las posiciones de la escuela barthiana. El problema está tratado por J. Marquarrie *(Principles of Christian Theology* [New York 1966] p.43.115ss).

[3*] Para que las divisiones de Rossano fuesen aplicables también a la teología protestante, habría que añadir el grupo que hemos descrito como liberal (desde Schleiermacher hasta Hocking, Toynbee y Altizer), que, en la práctica al menos, abriga serias dudas sobre la divinidad y resurrección de Jesucristo, así como de la unicidad del cristianismo. De este sector hay que distinguir claramente a aquellos protestantes y anglicanos cuyas posiciones se acercan mucho a las del catolicismo tradicional, empezando por la aceptación de la teoría del *Logos spermatikos*.

[4] P. Teilhard du Chardin, *Lettres de voyage* (París 1956) p.91.

[5] «Documentation Catholique» (1964) 484. Tal será, también, uno de los temas básicos de su primera encíclica *Ecclesiam suam*, que más tarde analizaremos.

miento fructuoso parece también bloqueado por aquellos autores (desde Schleiermacher o Troeltsch hasta Hocking, Toynbee y otros) que, en la práctica, si no en palabras, asimilan al cristianismo con las religiones paganas. Nuestra fe en la unicidad de Jesucristo, de su mensaje y de su Iglesia son inconmovibles, y cualquier vacilación—aun en la hipótesis de que «el cristianismo, por razón de la novedad de la vida que trae al mundo, pueda convertirse en motivo de contraste y de división entre los hombres» (Pablo VI)—resulta inaceptable. Para expresarlo con las palabras de un eminente seglar, experto al mismo tiempo en religiones no cristianas: «Un Cristo que no sea la única y completa revelación, sino una entre muchas o incluso la más alta y perfecta de todas, no sería ya el verdadero Cristo. De todas las religiones, el cristianismo es la única que, o contiene la verdad total, o es una pretensión absurda. *Tertium non datur.* Un 'cristianismo homólogo' sería una religión entre muchas y desaparecería como una quimera. El cristianismo, o es incomparable, o no es nada» [6].

En teología católica, esta unicidad se aplica también a la Iglesia, lo que induce al concilio Vaticano II a afirmar que

[6] J. A. CUTTAT, *El encuentro de las religiones* (Madrid 1960) p.93. «Aspirar a que la humanidad sea mejor y más feliz por medio de la unificación de todas las religiones, es una cosa; interceder con fervor por la unión de todas las almas en el amor santificante del Dios revelado, es otra muy distinta. *Lo primero es tal vez, hoy día, la tentativa diabólica más sutil para hacer fracasar lo segundo*» (ibid.). El grupo de los que defienden esta pretensión incluye *a fortiori* a aquellos cristianos nominales que se glorían en público de no serlo y aducen las «razones» que les asisten para ello. Como ejemplo conocidos, citemos Bertrand Russell *(Why I am not a Christian,* Londres 1957) y Frithjof Schuon *(The Transcendent Unity of religions,* Londres 1953). Al grupo podría adherirse también C. Bleeker, presidente de la *Sociedad Internacional para el Estudio de las Religiones,* cuyo argumento es el siguiente: «Si tomamos en serio el amor de Dios, no es posible que él haya permitido a los pueblos que no han tenido el privilegio de vivir bajo la luz del Evangelio andar errantes durante siglos en tinieblas espirituales, debiendo contentarse con aspiraciones piadosas, pero impotentes... A mi modo de ver, la doctrina de la revelación debería tener contemporáneamente una dimensión histórica y otra cósmica... El ámbito de la revelación se monta sobre el de la cristología en todas las direcciones» (citado por P. ROSSANO, *Fede e Rivelazione nei non-cristiani:* Studi Francescani [1971] 340). A lo que responde el luterano Hans W. Gensichen que, no obstante esos buenos deseos, hay también en el cristianismo ciertas verdades no negociables a precio alguno: «There is a hard core of non-negotiable convictions which must not be surrendered» *(Dialogue with Non-Christian Religions,* en el volumen editado por W. DANKER, *The Future of the Christian Mission* [Grand Rapids 1971] p.32).



«no podrían salvarse aquellos hombres que, conociendo que la Iglesia católica fue instituida por Dios a través de Jesucristo como necesaria, sin embargo, se negasen a entrar en ella o a perseverar en ella» [7]. Como se sabe, hay quienes rechazan la palabra *absoluto* aplicada al campo religioso. Y, sin embargo, como escribía Pablo VI en su primera encíclica *Ecclesiam suam,* «no podemos permanecer indiferentes como si estas múltiples expresiones (en las religiones no cristianas) fueran igualmente buenas o excusaran a sus seguidores de preguntarse si Dios ha revelado una religión sin error, perfecta y definitiva, en la que él quiere ser conocido, amado y servido. Al contrario y por lealtad a la verdad, debemos proclamar que existe una sola y verdadera religión, y que ésta es la cristiana, en la esperanza de que llegue un día en que será reconocida como tal por todos aquellos que buscan y adoran a Dios» [8].

Esto mismo nos permite deducir el hecho de que todas las religiones paganas contengan doctrinas incompatibles con el cristianismo o carezcan de otras que son básicas a la esencia misma del Evangelio. A modo de ilustración, aduzcamos unos pocos ejemplos concretos tomados de las grandes religiones asiáticas, relativos al concepto cristiano de monoteísmo [8*].

### El monoteísmo en las grandes religiones no cristianas

El *budismo* niega, pone en duda o profesa una creencia muy vaga en el Dios personal. «Según el budismo del *Pequeño vehículo,* debemos excluir cualquier creencia en un ser supremo. Hablando, además, de las diversas escuelas budistas de

[7] *Lumen gentium* n.7. Nunca he entendido por qué Congar llama a esta afirmación del concilio «hipótesis absurda», pues puede aplicarse a los paganos, a los ateos y quizás hasta a ciertos cristianos nominales, entre quienes el «odium fidei» no es tan raro como a veces se cree.

[8] Acta Apostolicae Sedis 54 (1964) 654-655. Cf. también C. Pozo, *El Credo del Pueblo de Dios* (Madrid 1968) p.170-173; y Von Balthasar, o.c., p.77, donde se subraya la rebelión que esta clase de «absolutismo» causa en la mentalidad de muchos de nuestros contemporáneos.

[8*] El «Dios monoteísta» a que nos referimos los cristianos, escribe Cuttat, «no es solamente uno y único—el Absoluto de las demás religiones también lo es—, sino que es además personal en su esencia absoluta, es el Absoluto que se revela como Persona» (o.c., p.23). Según este autor, el 50 por 100 de la humanidad actual profesa este monoteísmo, mientras que, para la otra mitad, «el Absoluto—allí donde se le reconoce—es impersonal (o suprapersonal) en su última realidad transcendente, y personal únicamente en algunos aspectos relativos o en sus manifestaciones inmanentes» (ibid., p.24). Quizás no se pueda generalizar tanto.

pensamiento, tenemos que afirmar que el budismo es ateo. Por ejemplo, el *nirvana* no posee trazos de una deidad personal» (cardenal KÖNIG). «El cristianismo es monoteísta, y el *vedanta*, panteísta... El budismo *zen* no es ni monoteísta ni panteísta, porque sencillamente desafía a cualquier designación» (D. T. SUZUKI). «El budismo no exige ninguna creencia en Dios, carece de dogmas y no impone ritos... Consiste sencillamente en la regulación natural de nuestra conducta... Satisface las necesidades de aquellos hombres de cuyos ojos han caído las escamas de la superstición y no necesitan de ayudas espirituales para conocer lo que es bueno y verdadero» *(The Budhist*, Colombo). «El budismo *zen* está enraizado en metafísica panteística o cosmotística» (H. DUMOULIN). «Aun en el día de hoy, los grandes maestros budistas se sienten orgullosos del ateísmo profesado» (P. ANATRIELLO). «En el mundo budista no existe un Padre misericordioso, ni un Hijo salvador. Cada individuo debe procurar su propia salvación» [9].

Los especialistas discuten si el hinduismo es monista o reconoce en su panteón alguna especie de ser supremo. Las dificultades se basan en la carencia de un credo hindú que sea aceptable a todos y en la transformación de la teología hindú en manos de los comentaristas. El abate francés Monchanin, que pasó la mejor parte de su vida encerrado en un *ashram* de la India, llegó a la conclusión de que el hinduismo es una religión antropomórfica, y que sus seguidores, «cuanto más profundamente religiosos son, tanto más alejados se hallan de Cristo», ya que, «fuera de la revelación cristiana y de la única Iglesia de Cristo, el hombre es incapaz de distinguir la verdad

[9] Cf. el interesante capítulo *L'athéisme bouddhiste*, de T. d'Eypernon, en su libro *Les paradoxes du Bouddhisme* (Paris 1947). «Le Bouddha n'est pas un dieu», es su conclusión. Sería fácil multiplicar los testimonios. «For the Budhist there is no God in the Christian sense, though there may exist beings temporarily greater in power and length of existence than human beings» (W. L. KING, *Buddhism and Christianity* [Philadelphia 1962] p.19). Cf. W. HOCKING, *The Coming World Civilization* p.151; GEORGE F. VICEDOM, *The Challenge of the World Religions* p.73-76; E. PERRY, *The Gospel in Dispute* p.202-204. «Budha has never given an answer to the question about God. The same can be said with regard to the immortal soul and other important religious questions» (E. LASALLE). En cambio, Cuttat (o.c., p.45-46) habla de un «budismo de la fe» que, en su forma de amidismo, supone la «adoración implícita del Dios personal». Un buen resumen de la teología budista en el volumen editado por C. J. Bleeker *(Historia Religionum* II) debido a la pluma de A. Wayman *(Buddhism* p.374-452); T. R. V. MURTI, *The Central Philosophy of Buddhism* (Londres 1955).



del error y el mal del bien» [10]. En cambio, R. C. Zaehner es algo más optimista y distingue en los estadios primitivos del hinduismo «un concepto claro, a la vez inmanente y transcendente, de la deidad, aunque nunca se llegara a elaborar una idea precisa sobre el ser contingente y tendieran a identificar a Dios con el mundo, con el alma o con ambos» [11]. En el primero de los casos, concluye, «tenemos el panteísmo; y en el segundo, el monismo» [12].

Por desgracia, los mismos intelectuales hindúes más cercanos a nosotros tampoco nos ayudan a aclarar la cuestión. Ram Moham Roy estaba convencido de que el hinduismo original era teísta y que la proliferación politeísta moderna constituye una perversión del mensaje inicial [13]. Para otro de los

[10] JULES MONCHANIN-H. LE SAUX, *Ermites du Saccidananda* (Paris 1957) p.27; MONCHANIN, *Écrits spirituels* (Paris 1961) p.99. Esto no quita su seguridad en la religión nacional. «L'absence d'inquiétude de l'Hindou typique est sans doute l'épreuve la plus dure à qui vient d'Occident». Citado por DE LUBAC, *Images de l'Abbé Monchanin* (Paris 1967) p.96.99.100.

[11] R. Z. ZAEHNER, *The Comparison of Religions* (Londres 1962) p.39.

[12] Ibid. En posición totalmente opuesta está H. Kraemer *(Religion and Christian Faith* p.104-111). Para Ninian Smart *(The Religious Experience of Mankind)*, los hindúes adoran al mismo Dios bajo dos y hasta tres denominaciones, como efecto del *kathenotenismo* del período védico (p.118). R. L. Slatter, en su libro *World Community, Religions and World*, tiene un capítulo muy interesante sobre el *relativismo hindú*, y cuenta la anécdota mantenida con un sabio de aquella religión: «'¿Cree usted que el supremo Brahma es Dios (un Dios personal)?' 'Sí, por cierto'. '¿Se referiría usted a esa divinidad como *El* o como *Ello* (He or It)?' 'Nunca como a *El;* siempre como a *Ello*. Hablar del supremo Brahma como de *El*... sería demasiado antropomórfico'» (p.65). J. Kitagawa, japonés educado en el Occidente, escribe: «God in Hinduism is not the 'Wholly Other'. He is everywhere, and he is in everything. Man may not grasp his ultimate nature, but man can realize his union with God because man is part of God. In Hinduism man is immanent, while man as well as the whole of nature is immanent» *(Religions of the East* [Philadelphia 1970] p.116-7). Cf. también C. REGAMEY, *Las religiones de la India*, en la colección de F. KÖNIG, *Cristo y las religiones de la tierra* III p.136, y J. GONDA, *Die Religionen Indiens. Veda und alter Hinduismus* (Stuttgart 1960); ID., *Der jünger Hinduismus* (Stuttgart 1963).

[13] A. L. BASHAM, *Hinduism*, en R. C. ZAEHNER, ed. *The Concise Encyclopedia of Living Faiths* p.256. Según Trevor Ling *(A History of Religion East and West* p.365ss), su programa era «un monismo espiritual del tipo de los *Upanishas*..., influenciado por la doctrina islámica sobre la unidad de Dios y por los puntos de vista unitarios de algunos de sus amigos protestantes». Veánse también A. C. BOUQUET, *Hinduism* (Londres $^{2}$1962); A. DANIÉLOU, *Hindu Polytheism* (Londres 1963); R. GUENON, *Études sur l'Hindouisme* (Paris 1968); K. KLOSTERMAIER, *Hinduismus* (Colonia 1965); H. O. MASCARENHAS, *The Quintesence. of Hinduism* (Bombay 1965); M. QUEQUINER, *Introduction à l'Hindouisme* (Paris 1958).

grandes reformadores, Ramakrishna, hondamente influido por el monismo de Sankara, «todas las religiones de la humanidad son iguales», y lo único que nos interesa saber es que «la unidad de todo cuanto existe es el espíritu universal». La verdadera religión tampoco consiste «en creencias ni en credos, sino en la experiencia divina» [14]. Por su parte, madame Blavatsky ponía la esencia del hinduismo en la doctrina de la transmigración y en nuestra posibilidad de comunicación con el mundo del más allá, sin preocuparnos mucho ni poco de los demás problemas religiosos [15]. D. Tagore (padre) profesó también el reincarnacionismo, mientras que su hijo, el famoso poeta Rabindranath, prefirió el monismo hindú en materia de religión y la expresión simbólica en el arte [16]. Mohandas R. Gandhi se glorió siempre de la ortodoxia de su hinduismo, basado en el Bhagavad Gita, que, al aceptar una divinidad superior, aunque no personal, constituye la base común de todos los seres. Gandhi no creía en el origen divino exclusivo de los *Vedas*, pero hablaba simultáneamente de la «inspiración» de la Biblia, del *Corán*, de los *Vedas* y del *Avesta*. Si a Krishna, Rama y otras divinidades, se les da el nombre de «encarnaciones de Dios», se debe a que nosotros les atribuimos dichas cualidades, aunque no sean «más que creaciones de nuestra imaginación», sin que sepamos—ni nos interese de modo especial saber—si alguna vez vivieron entre los mortales. En materias religiosas, decía el célebre Mahatma, lo único verdadero es que «Dios es omnipotente y vive dentro de cada ser humano, por lo que todos nosotros podemos llamarnos también *encarnaciones divinas*» [17].

[14] S. NIKHILANADA, *Hinduism* (Londres 1959) p.185. Prácticamente, todos los autores que hablan de religiones orientales dedican especial atención a Ramakrishna y su misión (KITAGAWA, p.139; N. SMART, p.135-136; BASHAM, p.254-256; LING, p.369-70, etc.).

[15] La señora Blavatsky fue la fundadora de la Sociedad Teosófica, y en su fundación intervino directamente el deseo de retardar el progreso que entonces empezaba a tener el cristianismo en la India.

[16] BASHAM, o.c., p.256-257. Las ideas religiosas del laureado poeta pueden verse en su libro *The Religion of Man* (Boston 1961), que contienen las *Hibbert Lectures* (1930). Interesante la conversación del poeta con A. Einstein sobre la naturaleza de la realidad (p.222-225).

[17] La bibliografía del Mahatma es inmensa y no es éste el lugar de citarla. La frase está tomada de R. Rolland *(Mahatma Gandhi* [París 1924] p.34). R. C. Zaehner, en su libro *Hinduism* (Londres 1962) p.243-244, ha dedicado unos inspirados párrafos al gran líder hindú. «Porque fue un santo y porque practicó lo que predicaba, fue capaz de atraerse a las masas no solamente en su lucha por la independencia política, sino también en su lucha por sus almas y el alma de su nación por medio del *dharma*, que siempre había sido suya, pero que costumbres perversas y corrompidas habían logrado oscurecer». «Gandhi, concluye el autor, no abandonó al hinduismo; pero después de él el hinduismo nunca será ya el mismo».



Como era de temer, el panteón popular hindú es mucho más confuso y heterogéneo, lo que nos explica—aunque sin justificarlo—que el cuadro trazado del mismo por muchos misioneros que vivían diariamente sus incidencias, difiera en más de un trazo del de algunos historiadores indios que conocen mejor los orígenes y las sucesivas transformaciones e impurezas adquiridas en la religión de las masas. He aquí la versión de G. Parrinder, un gran estudioso de las religiones comparadas:

«Vishnú es hoy para muchos hindúes su único dios. Pueden reconocer a otras deidades o mirar a todas ellas como manifestaciones del Uno, pero ellos se entregan a Vishnú como a su suprema divinidad. Es el que apareció en diez formas o encarnaciones *(avatares)* en los mitos: como pez, tortuga, Rama, Krishna, Budha, jabalí, hombre-león, enano, Brahma y Kalki, y el que un día vendrá como hombre montado en caballo blanco, para juzgar al mundo y restaurar la edad de oro. A Vishnú se le considera como deidad cósmica, de cuyo cuerpo emergen los mundos, y al que, al final de innumerables siglos, volverán a retornar, para quedar absorbidos y empezar de nuevo su ciclo de existencia... Para otros hindúes, el gran dios se llama Shiva..., y su hijo, Ganesha, es el dios de cabeza de elefante... Se trata de una gran diosa..., y Ramakrishna, el gran santón hindú, fue durante mucho tiempo sacerdote en su templo... El pueblo indio venera a otras muchas divinidades..., aunque el hombre instruido se contente con decir que todas ellas no son más que manifestaciones de un mismo Brahma» [18].

Teniendo en nuestras manos estos elementos, la conclusión que se impone es de cautela. «El *vedanta*, escribe P. Johanns, habla de nuestra *identidad* con Dios, mientras que nosotros, los cristianos, sólo nos atrevemos a mencionar nuestra *amistad* e *intimidad* con él. Y lo que es íntimo, es diferente de nosotros,

[18] G. PARRINDER, *What World Religions Teach* (Londres 1962) p.26-27. A. K. Reischauer *(The Nature and Truth of Other Religions*, Tokyo 1966) dedica un extensísimo capítulo a la materia: *The God-Concept in Hinduism* (p.29-48), inspirándose grandemente en la obra de D. S. Sarma *(The Religion of Hindus*, Madras 1952).

lo que significa—contra una corriente hinduista muy fuerte—que Dios no soy *yo* ni somos *nosotros*» [19]. Incluso en la más alta especulación hindú, el peligro de monismo es real, mientras que en la religión popular resulta muy difícil evitar concepciones panteístas. Los autores nos han mencionado también la ausencia de la doctrina de la creación *ex nihilo* en el hinduismo. En el mismo Bhagavad Gita, la idea del Dios personal está oscurecida, Dios queda identificado casi siempre con el universo y, aun en aquellos casos en los que se refiere a él como al soberano Señor, nunca aparece—como es el caso de Yahvé—aparte de y sobre las cosas creadas, lo que lo acerca muchísimo al *Deus sive natura*, de Spinoza, la identificación de Dios con el mundo y con el espíritu humano [20].

Como es obvio, el islam es, en muchos aspectos, empezando por su radical monoteísmo, muy distinto del budismo y del hinduismo. «Dios—no hay otro Dios que él *(lā ilāha illā Allāh)*—, el Eterno... El conoce lo que hay por delante y por detrás de los hombres, y éstos nada saben sino en cuanto que él lo quiere. Su trono comprende los cielos y la tierra... El es el Altísimo y el Gloriosísimo» [21], sin dejar por ello de ser también «el Compasivo y el Misericordioso», como será «el Soberano en el día del juicio». «Los musulmanes, dice a este propósito la constitución *Lumen gentium*, reconocen al Creador... y, confesando adherirse a la fe de Abrahán, adoran

[19] P. Johanns, *La pensée religieuse de l'Inde* p.214-215. Las concepciones de Radhakrishnan y A. K. Coomaraswamy han sido discutidas por Cuttat (o.c., p.22ss). La teodicea del último de los autores citados puede verse en su libro *Hindouisme et Boudhisme* (París 1949) p.25-42. Sobre Radhakrishnan, cf. también L. Newbigin, *A Faith for This World* p.30-41.

[20] El problema de la «pureza» del monoteísmo del Bhagavad Gita continúa siendo objeto de discusión entre los expertos. Cf. Ninian Smart, o.c., p.97; Cuttat, p.60-64; Kitagawa, p.119-120, y, sobre todo, S. Kulandran, *Grace. A Comparative Study of the Doctrine in Christianity* (New York 1964) p.138-144. «The Gita is the first piece of Indian literature where we can find a doctrine of Grace and a Deity sufficiently definite and sufficiently capable of bestowing grace» (p.139). Era el libro más leído por Gandhi en sus tribulaciones y ha servido de inspiración religiosa a innumerables hindúes. Existe una nueva traducción comentada por Swami A. C. Bhaktivedanta *(The Bhagavad Gita As It Is*, New York 1968). Nuestro tema, *Knowledge of the Absolute*, está tratado en las páginas 166-186. Todos los grandes indólogos, Renou, Olivier Lacombe, Johanns, Fallon, etc., tratan del problema. Véase también R. E. Loasby, *The Challenge of the Bhagavad-Gita and the Bhakti-Marga:* Andrews University Seminary Studies (1964) 79-96.

[21] Sura 2,256.



con nosotros al Dios único y misericordioso que juzgará a los hombres en el día postrero» [22]. Alah, afirman, dio también a la humanidad un libro «confirmando lo que existía antes en el mundo, revelando la Ley y el Evangelio para que sean guías de los hombres, aunque reservándose a sí mismo su interpretación» [23]. Al mismo tiempo, Alah envió a un Profeta, Mahoma, siervo y portavoz suyo ante los hombres. Los *Seis artículos del Corán* incluyen: 1) la creencia en Alah como Dios uno y único; 2) la creencia en los ángeles como mensajeros de Dios; 3) la creencia en las Sagradas Escrituras, que son palabra revelada de Dios, pero con el *Corán* como suprema y última revelación; 4) la creencia en los profetas y apóstoles de Dios, con Mahoma como el más grande entre todos ellos; 5) la creencia en el juicio final; y 6) la creencia en el destino último de los buenos y de los malos [24].

¿Cuál es el puesto de Mahoma en el marco religioso del islam? La respuesta no es del todo clara. Con todo, parece poder afirmarse lo siguiente: la ortodoxia islámica ha mantenido siempre el carácter humano del Profeta, rechazando como inaceptables todos los conatos de adoración de su persona. Con todo, después de la aparición del sufismo (s. XII) y tratándose de las masas populares, esa distinción es menos nítida, ya que, «para muchos musulmanes, la esencia pre-eterna de Mahoma constituye el lazo de unión entre Dios y lo creado, del mismo modo que el hombre Mahoma se convierte en intermediario de la revelación de Dios a los hombres» [25].

[22] *Lumen Gentium* n.16 Véase declaración *Nostra aetate* n.3. Para el musulmán, dice Kenneth Cragg, su Dios nunca admite nada superior, *Deus semper maior, Allah akbar*. «He aquí, comenta, una fe que vive de la unidad de Dios, de la eficacia de su Profeta, de la soberanía de su ley, de la certeza de su voluntad y de la finalidad de su poder. Aquí tenemos de nuevo la autoridad del Sinaí, reinterpretada en árabe para todo el mundo, y la última expresión de la religión» *(Christianity in World Perspective* [Nueva York 1968] p.119).

[23] Citado por E. Jurgi, *The Great Religions of the Modern World* (Princeton 1967) p.184. «The Qur'an, escribe K. Cragg, is the ultimate miracle of Islam. It is the final evidence of the divine origin of the Prophet's mission» *(The Call of the Minaret* [Nueva York 1964] p.95). Ninian Smart (o.c., p.378) habla de «la estrecha analogía entre las visiones del Antiguo Testamento y las de Mahoma». Otros son menos apodícticos.

[24] Citado por A. Reischauer (o.c., p.21). Excelentes resúmenes de teología islámica en F. Pareja, *Islamología* II (Madrid 1954) p.584ss, y A. Schimmel, *Islam*, en *Historia Religionum*, ed. Bleeker, II (Leyden 1971) p.141-208.

[25] A. R. Gibb, *Islam* p.23, en la obra de Zaehner, *The Concise Encyclopedia of Living Faiths*. La especialidad de la vocación de Mahoma será

Zaehner se ha referido al islam como a «la piedra de escándalo más seria del cristianismo». En páginas anteriores (en el c.2) hemos estudiado la génesis del antagonismo. Teológicamente, «el cúmulo de enconos y malentendidos» que lo separan del cristianismo debe atribuirse a las concepciones trinitarias y cristológicas entre el islam y los postulados de la doctrina cristiana [25*]. Sírvanos para enunciarlas las palabras de un eminente autor moderno musulmán, Amir Ali:

> «El musulmán no ve razones para que al profeta de Nazareth se le dé el nombre de 'Hijo unigénito del Padre'... La idea misma le resulta absurda y el solo pensamiento de que Dios pueda tener descendencia le horroriza... Para el mahometano, no cabe duda de que los evangelios, en su forma actual, sólo dan una noción imperfecta y hasta errónea de la predicación de Jesús... A la conciencia islámica le repugna igualmente la idea de asociar a cualquier otro ser en su adoración de Dios..., ya que 'nadie puede interceder con él sin su permiso... y él es el Dios eterno, no engendra a nadie, ni puede ser engendrado por otro y no hay ninguno que se parezca a él'... Tampoco podemos reconciliarnos con el espíritu de humildad que transpiran las palabras de Jesús... Los musulmanes, al igual que los docetas, negamos que Jesús muriera en la cruz... Las narraciones sobre su crucifixión y resurrección son poéticas e inconvincentes, más míticas que reales... Nos repugna asimismo pensar que el Creador haya sacado de sus manos un mundo lleno de pecados y que, al no lograr extirparlos, envíe a su unigénito hijo para que, ofreciéndose en sacrificio, salve al género humano de la perdición... La idea de la expiación es una doctrina inaceptable derivada del paganismo... Finalmente, nos resistimos a creer que aquel Jesús que oró en el desierto o en la ladera de los montes o en las chozas de los pobres o de los pescadores, haya dado pie al abigarrado ceremonial cristiano con todos sus ritos que engañan y mixtifican a los hombres, apartándolos de la adoración del verdadero y único Dios... Por todo ello estamos convencidos de que es solamente en el islam donde se realizan perfectamente los ideales del cristianismo» [26].

La cita nos revela, entre otras cosas, el *scandalum crucis* que los dogmas específicos del cristianismo causan hasta el día de hoy entre los hijos del Profeta. El *Corán*, concluye R. Caspar, «niega la multiplicidad y toda clase de filiación en Dios, rechazando con ello la verdadera Trinidad y la verdadera encarnación. Aun aquellos teólogos suyos como Al-Ghazzali, mejor familiarizados con las fuentes cristianas, negaron siempre esos misterios, resistiéndose además a catalogar al cristianismo entre las religiones monoteístas. En una palabra, uno no puede ser mahometano y aceptar al mismo tiempo la divinidad de Cristo» [27].

## El concepto de revelación

Otro de los aspectos, insinuado ya en el caso del islam, en que las religiones paganas muestran sus deficiencias básicas—y sus diferencias fundamentales—con el cristianismo, es el de la *revelación*. El tema, que, en los últimos decenios, ha ejercido enorme atractivo entre ciertos autores de la teología dialéctica

la eliminación de la idolatría (Cragg, *Christianity in World Perspective* p.121). Mahoma se negó a que se le atribuyeran milagros: «Di: no poseo para mi alma provecho ni daño, sino lo que quiere Alah; y si fuere yo sabedor de los arcanos, entonces abundaría en bienes, y no me tocaría el mal; ciertamente, yo no soy sino amonestador, albriciador para un pueblo que cree» *(Sura* 7,188). W. Cantwell Smith, admitiendo que la opinión mayoritaria de los musulmanes parangona a Mahoma con Jesucristo, piensa que el verdadero paralelismo debe establecerse entre San Pablo y el Profeta *(Islam in Modern World* p.25-26). No parece, al menos, ser éste el sentimiento comunitario de las masas islámicas. Cf. J. Jomier, *The Bible and the Coran* (París 1959) p.115s; M. Gaudefroy-Demombynes, *Mahomet* (París 1957), tiene un capítulo interesante: *La personne de Mohammet* (p.209-223).

25* El concilio Vaticano II (l.c.) discutió largamente el texto que debía adoptarse para caracterizar la religiosidad del islam. Véanse los incidentes en R. Caspar, *La religión musulmana*, en el volumen editado por A. M. Henry, *Las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas* (Madrid 1966) p.273ss. El concilio quería resaltar las convergencias entre ambas religiones. Deliberadamente se omitieron los contrastes (ibid., p.282).

26 M. S. Amir Ali, *Christianity from the Islamic Standpoint*, en el volumen de D. W. McKain, *Christianity: Some Non-Christian Appraisals* (Nueva York 1964) p.226-227. Alfred Guillaume, en su libro *Islam* (Londres 1956), indica de este modo las diferencias trinitarias y cristológicas entre el islam y el cristianismo. En paréntesis van las doctrinas negadas por los mahometanos: «Creo en Dios (Padre) todopoderoso, creador del cielo y de la tierra; y en Jesucristo (su único Hijo, nuestro Señor), que fue concebido por el Espíritu Santo, nació de María la Virgen (padeció bajo el poder de Poncio Pilato, fue crucificado), murió(?), (y fue sepultado, descendió a los infiernos, y el tercer día resucitó de entre los muertos), subió a los cielos (y está sentado a la diestra de Dios, Padre todopoderoso), desde allí ha de venir (a juzgar a los vivos y a los muertos)» (p.194).

27 Caspar, o.c., p.275. Un buen estudio de los textos coránicos en Gaudefroy-Demombynes, o.c., p.385-389. Cf., en sentido menos rigorista, Jomier, o.c., p.79-89; S. M. Zwemer, *Moslem Christ* (Edimburgo 1902); G. Parrinder, *Jesus in the Qur'am* (Londres 1965); H. Michaud, *Jésus selon le Coran* (Neuchâtel 1960); M. Hayek, *Le Christ de l'Islam* (París 1959). Para un estudio de la religiosidad del islam, véase Jomier, *The Spirit of Islam.* A History of the Evolution and Ideals of Islam (Londres $^{6}$1952).

y entre los estudiosos de la historia de las religiones, ha sido tratado por Jan-Hendrik Walgrave en su libro *Un salut aux dimensions du monde* (1970).

El teólogo holandés parte de la idea modernamente más elaborada de revelación, como acto debido a la pura iniciativa de Dios, en el que él, a través de nuestro Señor Jesucristo, se nos comunica en forma personal e íntima con el fin de hacernos, inicialmente aquí abajo, y plenamente en la eternidad, partícipes de su misma naturaleza.

> «La palabra de Dios llega hasta nosotros personalmente y por ella nos invita a la comunión con él. En nuestro contacto con Cristo, nos encontramos con Dios en persona. Es Dios quien viene a nuestro encuentro y se ofrece a nosotros en Cristo. Por esto, *creer* no significa para el cristiano únicamente tomar por verdadero el mensaje de una persona, sino volvernos hacia la misma aceptando su invitación. Cristo es el sacramento visible de Dios, y sus acciones expresan la actitud de Dios respecto a nosotros. Nuestra unión con él en la fe es el símbolo y la realidad de nuestra unión con Dios, que se revelará un día a cara descubierta cuando los signos hayan cedido su puesto a la realidad. El Hijo de Dios ha entrado en la vida humana para hacernos partícipes de la vida de Dios... El trazo más original en la historia judeo-cristiana de la salvación no consiste en la revelación de un Dios, creador omnipotente y juez misericordioso, sino en la emergencia progresiva de una idea de salvación que consiste en una relación de amor y de comunión con Dios... La Nueva Alianza llevará a término este proyecto: Dios ha asumido nuestra humanidad para hacernos partícipes de su divinidad. Como dice San Ireneo, y toda la patrística se hará eco de esta idea, Dios se apropia (en Cristo) lo que es nuestro para hacernos el don de lo que es suyo, hasta darnos a comer su cuerpo y a beber su sangre. Parece imposible imaginar una expresión más fuerte y más realista del amor de amistad entre Dios y el hombre. En esto consiste la salvación del cristiano» [28].

En materias *revelatorias*—tal como las ha interpretado la teología cristiana—, el contraste con las *cinco grandes religiones no cristianas* (que son cultural y teológicamente las más desarrolladas) del mundo: el zoroastrismo, el islam, las religiones chinas, el budismo y el hinduismo, es significativo. Basten para nuestro propósito algunas indicaciones elementales en un tema fascinador que, en un tratado de religiones comparadas, requería muchísimo más espacio que el que aquí le podemos dedicar [29].

[28] P.25. Más tarde nos extenderemos en este punto. Me llega tarde para ser aprovechado en el texto el magnífico volumen n.20 de *Studia Missionalia* (1971), editado por la Facultad de Misionología de la Pontificia Universidad Gregoriana, dedicado al tema de la *revelación*, sobre todo, en las religiones no cristianas. Allí se indica una buena bibliografía sobre la materia.



El *zoroastrismo* es la religión que, en otros tiempos, floreció en el imperio persa, aunque al presente sus seguidores—algo más de cien mil, conocidos con el nombre de *parsis*—estén concentrados en algunas de las grandes ciudades de la India. El zoroastrismo está siendo objeto de numerosos estudios por ser (como acaban de confirmarlo los descubrimientos de Qumrân) la religión que, junto con el judaísmo y el islam, más se aproxima el cristianismo o, como escribe Emil Brunner, «la única religión que realmente ha influido sobre el mensaje del Nuevo Testamento». Zoroastro se creía profeta de Dios y en contacto directo con el Altísimo. Dejó a la posteridad un libro sagrado, el *Avesta*, en el que se contienen las doctrinas y las prescripciones cúlticas de su religión. Eliminó en vida el politeísmo reinante en las planicies iranianas y prescribió a su pueblo el culto de un único y supremo Dios, Ahura Mazdah, o «Sabio Señor». Las relaciones entre el profeta y Mazdah parecían íntimas, sin mostrar siquiera aquella especie de coacción a que parecían sometidos los profetas de Israel una vez que Yahvé les había comunicado su mensaje. Pero fueron las acciones del «Sabio Señor» y, sobre todo, el haber engendrado como a dos mellizos a los espíritus del bien y del mal, los que perturbaron la situación, dando así lugar al dualismo que todavía caracteriza al zoroastrismo entre las religiones antiguas. En su

[29] Hay un grupo de teólogos alemanes (Geiselmann, Heisbeltz, Stoeckle, etc.) que mantienen en este punto posturas diferentes. «Aun no teniendo en cuenta el aspecto genuinamente teológico, y aun no considerando a las religiones más que por sus existenciales teológicos y por sus elementos estructurales, nos encontramos con *revelación propiamente dicha:* a la contextura esencial de toda religión pertenece la revelación en cuanto manifestación real de lo divino e interpelación auténtica de lo absolutamente santo. Esto significa que un conocimiento de Dios con esta base es *fe* en el más genuino sentido de la palabra: respuesta nacida de la captación del ofrecimiento divino. Frente a este conocimiento, el posible conocimiento de Dios obtenido por la razón filosófica discursiva *(cognitio metaphysica)* no es más que un fenómeno ulterior, de segundo orden» *(Mysterium Salutis* II-2 p.1166-1167). El problema es si estamos ante el concepto cristiano de revelación y, si es así, cuáles son las fuentes bíblicas, patrísticas o conciliares que lo apoyan. Cf. E. Joly, *What is Faith?* (Nueva York 1958) p.96ss.

teología aparece clara la doctrina de la creación. En cambio, falta la del pecado original. Los hombres son libres y, al revés de lo que pensaban los maniqueos, la materia es buena y el mundo creado digno de reverencia, empezando por sus elementos más simples, el agua y el fuego, convertidos desde el comienzo en sus primordiales objetos de culto. Zaehner ha comparado la ética del mazdeísmo a la enseñada por el libro de los Proverbios o el Eclesiastés, por la simplicidad de sus preceptos y las miras aparentemente terrenales de los mismos. Con todo, Zoroastro fue también uno de los primeros en enseñar la inmortalidad del alma, el juicio final y la resurrección de los muertos, doctrinas todas que, posiblemente, ejercieron notable influjo en las verdades paralelas profesadas por el judaísmo tardío [30].

Todo esto concede al mazdeísmo un puesto especial entre las grandes religiones de la antigüedad. Sin embargo, considerado desde la perspectiva de la comunicación de esa suprema divinidad con sus criaturas, las diferencias son también notables. Toynbee cree que Ahura Mazdah presenta los caracteres de una divinidad abstracta e impersonal [31]. Hay mucho en su manera de actuar que sugiere esa actitud. Como divinidad suprema, se ha apropiado la ley moral que todo hombre debe instintivamente seguir, porque hacerlo de otra manera (aun interviniendo su libre voluntad) constituiría un atentado contra la recta razón, que es lo que, precisamente, trata de hacer el espíritu malo. En el mazdeísmo, la historia del mundo es la historia del conflicto entre ambas opciones, y la revelación salvífica se reduce al descubrimiento que hace el hombre de su propia situación al sentirse envuelto entre las fuerzas del bien y del mal. Pero, un día no lejano, la situación conflictiva tocará a su fin y el hombre recuperará su estado primordial y celeste

30 Cf. R. Z. Zaehner, *Zoroastrim*, en la *Concise Encyclopedia* p.209-225. El autor se refiere siempre a Zoroastro como al «profeta que habla a Dios y escucha su voz». Ese Dios se comunica a los hombres por sus «facultades», que a veces se dicen engendradas por él (p.213). Recuérdese el alto concepto que del zoroastrismo tenía Söderblom. Walgrave (p.17-19) se inspira sobre todo en Zaehner. Cf. Ninian Smart, p.241-250. Del zoroastrismo trata extensamente la obra ya citada del cardenal König, editada en castellano por la Biblioteca de Autores Cristianos (II p.567-617) y G. Widengren, *Die Religionen Irans* (Stuttgart 1965) p.60-94.

31 A. Toynbee, *An Historian's Approach to Religion* (Londres 1956) p.276. Zaehner (o.c., p.213) se muestra más optimista: «for Zoroaster there is only one God, Creator of all things».



en presencia del Supremo Saber, cuya acción ha consistido en ordenar las cosas para que tengan ese feliz desenlace.

Esta concepción, no hace falta decirlo, carece casi en absoluto del calor profético del cristianismo. «La doctrina de Zarathustra, dice Emil Brunner, posee un concepto adecuado de lo que es moralmente bueno, pero desconoce en absoluto lo que es la gracia del perdón. Incluso al fin de los tiempos, su Salvador no es el Dios de amor que inaugura la era de la Nueva Alianza, sino el Todopoderoso que lucha al lado del hombre recto y, con su supremo poder, decide la victoria final... La paradoja de la unión entre la santidad y la misericordia divina, tan característica ya del Antiguo Testamento, está totalmente ausente de sus enseñanzas, cuyo fundamento continúa siendo la autoafirmación de la conciencia moral» [32]. Walgrave apunta a otras diferencias. La oposición entre ambas religiones comienza con su concepto del hombre mismo. Este es, en el mazdeísmo, un ser que habita originariamente en la presencia de Dios y, por libre voluntad, escoge la existencia humana para luchar al lado del Saber Supremo contra las fuerzas del mal, mientras que, en el relato bíblico, Adán, el hombre de arcilla, animado por el Espíritu, ha sido creado de la nada y puesto en el mundo para alabar y servir a Dios, para ser un día premiado con la comunión divina en el cielo. En sus relaciones con el hombre, Ahura Mazdah «permanece ante los males tan impasible como el sol ante un cataclismo cósmico», en tanto que Yahvé siente el pecado como «atentado personal a su amor cometido por el hombre». Por eso precisamente «la amistad entre el hombre y Dios se hace imposible mientras dura el pecado, y el amor triunfante de Dios se manifiesta en la encarnación de su Hijo eterno, que nos une al Padre del amor destruyendo nuestro pecado en la cruz» [33]. En otras palabras, en el cristianismo, «la revelación de la salvación es mucho más que la explicación de nuestra situación existencial en el mundo o la promesa de una victoria del bien sobre el mal. La revelación es estrictamente necesaria por ser la comunicación personal de la voluntad del perdón de Dios, que nos da acceso por pura gracia a una comunidad de

32 Citado por H. Kraemer, *Religion and the Christian Faith* p.184.

33 O.c., p.31. Por eso, precisamente, no hay en el zoroastrismo ideas claras sobre la remisión de los pecados. Cf. J. C. D. Pavry, *Zoroastrian Doctrine of the Future Life* (Nueva York 1926) p.13ss.

amor con él. Aquí está, en nuestra opinión, la oposición fundamental entre las dos religiones, en el carácter radicalmente personalista de la visión cristiana de salvación» [34].

El islam, al rechazar la divinidad de Cristo, impugna también la naturaleza específica de su revelación. Los contrastes entre la religión del Profeta y el cristianismo empiezan por el «instrumento» que nos transmite la revelación (Mahoma es el mensajero, el *medio* por el que se nos da a conocer la inmutable voluntad de Alah, mientras que Cristo es la *Palabra* consustancial al Padre), pero se remontan efectivamente al concepto mismo de divinidad y de comunicación entre Dios y los hombres. «Este día yo he perfeccionado para vosotros una religión y he completado mi amistad con vosotros escogiéndoos como religión el islam» *(Sura* 5,3). Un misionero protestante con mucha experiencia en tierras islámicas solía decir que la diferencia esencial entre cristianismo e islam está en la doctrina cristiana sobre la inhabitación del Espíritu Santo en los corazones de los fieles; en otras palabras, en la experiencia de intercomunión entre el hombre y Dios, creencia que, a su vez, nos lleva a reconocer al Hijo, que nos revela y nos reconcilia con el Padre, haciendo posible la presencia del Espíritu en nosotros [35]. «Esto, añade Walgrave, es totalmente extraño al islam, en el que Dios permanece siempre como el *totus alter* y el inaccesible. La idea de un amor personal entre Dios y el hombre, entre el Maestro omnipotente y el servidor privado de toda autonomía es tan impensable al mahometano como la idea misma de la encarnación. Son conceptos que mutuamente se atraen, ya que entre el hombre y su Dios no puede haber unión más íntima

[34] WALGRAVE, p.32. La comparación de Jesús y Zoroastro en el libro de C. S. Braden *(Jesus Compared* [Englewood Cliffs 1957] p.146-160) resulta en varios aspectos superficial. Coincido, sin embargo, con él en que, para Zarathustra, la salvación es algo que el hombre puede y debe alcanzar con sus propios esfuerzos. Es el hombre quien determina su destino final: si, en el juicio que se le hace, las buenas obras superan a las malas, irá a la Casa del Canto; de lo contrario, será enviado al Lugar de la Mentira (p.157).

[35] Citado por Herbert C. Jackson *(Man Reaches out to God. Living Religions and the Christian Missionary Obligation* [Valley Forge 1963] p.66). «El *Corán*, comenta Jackson, representa la revelación originada en Dios, pero no recibida hasta nosotros por medio de Dios *(from* God, but not *of* God), porque Alah no es un Dios que se revela a sí mismo..., mientras que la convicción central de Jesús es la de ser *la revelación* del Padre». Cf. L. GARDET, *La cité musulmane* (París 1954) p.29.157, y MAURIER, o.c., p.221.



como la incluida en el hecho de que Dios se haga hombre por nosotros. Los dos movimientos del *admirabile commercium* en el que los Padres de la Iglesia han reconocido la economía de la salvación (es decir, la *humanización* de Dios y la divinización participada del hombre) son, para el islam, conceptos inadmisibles y hasta blasfemos» [36]. De ahí también el sentido opuesto que la *gracia*, necesaria también, según el islam, para la salvación, reviste en ambas religiones. El mahometano no tiene libertad para rechazar aquella semilla sembrada por Dios en su alma; su actitud frente a la misma es de mera pasividad. El cristiano, por el contrario, precisamente por el carácter personal del don, no sólo puede aceptar o rechazar aquella gracia, sino que, en la primera de las hipótesis, debe colaborar con ella para alcanzar, siempre con el auxilio divino, su propia salvación [37].

> «El *Corán* constituye, escribe E. Perry, la suma y sustancia de la revelación islámica. Pero, digámoslo una vez más, la revelación del islam no sugiere la comunicación de Dios a los hombres. No es una revelación personal, sino una comunicación informativa. Dios, el revelador, permanece siempre ocul-

[36] WALGRAVE, p.73. En cambio, Reischauer (o.c., p.283) atribuye un carácter revelatorio al islam. Según los musulmanes, no hay duda de ello, y hasta Massignon habla de un «dictado sobrenatural» por parte de Alah. Sobre la mentalidad de algunos musulmanes modernos, cf. «Bulletin du Cercle S. Jean Baptiste» (1966) 388-410. Para H. Hanafi, el *Corán* fue dictado por Dios directamente a Mahoma y redactado inmediatamente por éste, lo que hace que el islam no se sienta agobiado por el problema de la «trasmisión» que se plantean los cristianos. El padre Hayek, convertido del islam, reconoce en Mahoma «un cierto carisma profético», y en el *Corán*, «una cierta autoridad de fe, limitada a la porción que él pudo percibir del misterio crístico», y «el conocimiento que el islam tiene de Cristo es el que tenían los apóstoles antes de la venida del Espíritu Santo» (o.c., p.405-406). No veo clara la posición de R. Caspar en su artículo *Vers une nouvelle interprétation du Coran en pays musulman?* (Studia Missionalia [1971] 115ss). Cf. también A. J. ARBERRY, *Revelation and Reason in Islam* (Londres 1957).

[37] Así, en teoría, pues, en la práctica, la seguridad que el musulmán tiene de su religión, de sus oraciones y ayunos, se asemeja a la certeza de la salvación alcanzada por sus propios esfuerzos. La idea de que el hombre, dejado a sí mismo, es nada, parece, en la práctica, inexistente. Cf. CRAGG, o.c., p.120-126. Existe un gran parecido entre el concepto de salvación alcanzada por el esfuerzo personal entre los miembros de la secta de los «testigos de Jehovah» y los musulmanes. Por lo demás, el pecado personal no puede impedir la salvación. Basta para ello que sea miembro de la comunidad musulmana. El profeta dice: «Gabriel me visitó y me regocijó asegurándome: 'todo miembro de tu comunidad que muera confesando la unidad de Alah irá al paraíso'. Yo le dije: '¿también si ha incurrido en impudicicias y robos?'. El dijo: 'incluso si ha incurrido en impudicicias y robos'» (citado por H. L. GOTTSCHALK, *El islam*, en König, III p.29).

to. Es el Dios por encima de y sobre toda revelación. Por medio del *Corán* provee de directrices al género humano, a modo de información sobre lo que espera del comportamiento de los hombres para con él. Los noventa y nueve hermosos nombres de Dios, contenidos mayormente en el *Corán*, indican cuáles han de ser nuestras relaciones con el Altísimo. Pero ninguno de ellos admite una interpretación que describa esas relaciones nuestras con él en el sentido de *filiación* o de *amistad (fellowship)* que en el cristianismo se da a estos conceptos. Tal relación personal no sólo pondría en peligro la unidad y majestad divinas, sino que viciaría la interpretación islámica de revelación, que no consiste en la auto-revelación personal de Dios, sino en una instructiva descripción de cómo él manda a los hombres ordenar sus vidas. La voluntad revelada de Dios es algo en que el hombre debe creer y según la cual debe vivir... La auténtica relación del hombre con Dios, según el islam, no es la *filiación*, sino la *servidumbre*. Esto, lejos de degradar, dignifica al hombre. Por eso dijo Jesús: 'el que sea mayor entre vosotros, hágase vuestro siervo'... En esa postura halla el mahometano una paz que supera la de este mundo... Y se siente orgulloso de no tener otro dueño que Alah» [38].

A primera vista al menos, el *budismo* podría prescindir casi en absoluto de lo que en el vocabulario bíblico se ha entendido por revelación. Como quedó indicado, sus nociones de divinidad suprema son borrosas y tampoco se ha mostrado especialmente interesado por la existencia histórica de Buda. Lo importante en su sistema no es el personaje, sino el *método* salvífico que a él se atribuye. Alguno hizo el hallazgo y su validez se ha demostrado una y otra vez en el laboratorio de la experiencia humana. Eso es lo que cuenta [39]. Tampoco su

[38] E. PERRY, *The Gospel in Dispute* (Garden City 1958) p.157-158. En cambio, L. Massignon clasificaba al islam como «la religión de la fe», comparándolo con el judaísmo, «religión de la esperanza», y el cristianismo, «religión del amor», pero combinando a las tres como «religiones abrahámicas», según las palabras de San Pablo en 1 Cor 13. Cf. también C. J. LEDIT, *Mahomet, Israel et le Christ* (París 1956). Su conclusión es: si es verdad que el carisma de Ismael no es propiamente una profecía de carácter teológico (carisma extinguido ya en el Apocalipsis de San Juan), ¿no pertenecerá a una profecía de carácter directivo *(Summa Theol.* II-II q.172 a.1 ad 4), destinada a provocar «la envidia de Israel», invitándole a recobrar una vocación perdida? (p.159ss). Sobre el papel de la *fe* en el islam, véase GAUDEFROY-DEMOMBYNES, o.c., p.449-461.

[39] En este *racionalismo*, que asegura, sin creencias de orden sobrenatural, una paz absoluta al *hombre moderno*, reside uno de los atractivos del budismo para los cristianos que han abandonado su religión. Cf. «World Buddhism» (5 diciembre 1955) 1. Otro de sus grandes atractivos es su pa-



concepción del hombre y de la vida parece exigir intervenciones suprahumanas. La vida no tiene comienzo alguno, porque la causa engendra el efecto, y viceversa. El nacimiento y la vida son dos fases de un mismo proceso que, precisamente por su interdependencia, se mueven de una existencia a otra en un flujo continuo de elementos o *dharmas* hasta llegar, por fin, al *nirvana* o apaciguamiento de todos los deseos de la vida. Para alcanzar esta meta, el hombre debe convencerse y regir sus acciones por estos principios.

El primero, *anicca*, consiste en saber que todo ser está en continuo proceso de cambio, lo que traerá consigo la convicción de que la existencia de una personalidad individual y separada es una mera ilusión. El segundo, *anatta*, enseña que, al no existir un alma permanente ni en el hombre ni en ningún otro de los seres, el hombre es un puro proceso psíquico-físico compuesto de cinco elementos, *kandhas*, de su ser: el cuerpo, las sensaciones, la percepción (las ideas abstractas), la conciencia de sí mismo y el pensamiento, elementos que el hombre tiene que aprender a controlar. Durante la vida esos elementos están como ligados por un debilísimo vínculo. En la muerte se separan para no volverse a juntar en idéntica combinación (como ocurre en la transmigración hinduista), sino que cuatro de ellos se unirán con otro distinto para formar un nuevo ser. El tercero, *dukkha*, es el sufrimiento permanente que nos causa la ilusión de llevar con nosotros un alma o ser permanente y que, en gran parte, nos viene de la experiencia sensorial asociada con nuestra experiencia. El hombre, ni puede alcanzar lo que quiere ni huir de lo que no le gusta, hechos que le causan frustraciones consigo mismo y fricciones con los demás. La aplicación a estos males del método enseñado por el budismo, amortiguará esos deseos y le traerá al fin la liberación. «El budista no trata de desligarnos del yo, sino de matar nuestra fe en su existencia. Una vez que el hombre cae en la cuenta de que no hay nada que se puede llamar ser, ya no tiene necesidad de dioses, ni de cielos, ni de infiernos. Son su creencia en el ser y su ansia de conservarlo lo que ha dado lugar a la aparición de las religiones de redención por medio de la gracia divina, pues no hay hombre, por optimista que sea, convencido de la posibilidad de preservar su identidad sin esos medios sobrenaturales y externos» [40].

cifismo: «frente al colapso moral de las naciones cristianas de Occidente, el budismo dice poseer el único camino para la paz entre las naciones». Cita de Kulandran *(Resurgent Religions:* World Evangelism Today [1957] 24).

[40] PERRY, o.c., p.205. Porque el budista no tiene por qué pensar en Dios ni en la retribución por sus buenas obras, y porque los sufrimientos de los demás (sobre todo cuando se nos presentan como injustos e irracionales) suscitan en nosotros sentimientos de compasión, el budismo ha elaborado su hermosa doctrina de la compasión universal *(metta)*, que en una de sus expresiones se enuncia con este bello ejemplo: «como la madre

Basado en estos convencimientos y guiado por sus famosas *ocho vías*, el budista cree poder conseguir una paz de espíritu que es la anticipación del *nirvana*. Las dos primeras: la aceptación y el debido conocimiento de la verdad, así como los pensamientos correctos y las sanas aspiraciones, le preparan para la iluminación y la salvación. Las tres que les siguen: el hablar con verdad, obrar la verdad conocida y el debido modo de vida, contienen preceptos morales. En cambio, las tres últimas: entrenarse en acciones que tienden a la verdad, contemplar la verdad completa y concentrar debidamente la atención en la ilusoriedad de las cosas terrenas, son más bien un método de disciplina con el fin de alcanzar las metas propuestas. Prescindiendo, por el momento (pues no es éste el sitio de intentarlo), de los aspectos positivos que pueda haber en estas concepciones budistas, parece evidente que el sistema, a pesar de que la palabra misma *buda* significa *iluminación*, apenas puede quedar catalogado entre las religiones proféticas o revelatorias. «Teológicamente, dice Jackson, el Evangelio cristiano se halla en plena contradicción con la mayoría de las doctrinas budistas». Y esto se aplica a su concepto mismo de revelación. Faltan para ello casi todos los elementos indispensables: un Dios supremo distinto del mundo creado; voluntad de comunicarse personalmente a seres cuya esencia es la no permanencia y casi el no ser; la necesidad, por parte de los budistas, de ayudas externas y sobrenaturales que les ayuden a obtener la plena comunión con el Dios personal, o el concepto mismo de salvación, que es el paso de una ilusión a otra para volver a comenzar el ciclo angustioso de la humana existencia, sin esperanza alguna de alcanzar una auténtica felicidad eterna.

«El budismo, leemos en uno de sus catecismos, enseña la perfecta bondad y sabiduría sin revelación; un orden moral y una justa retribución, logrados por razón de las leyes naturales y de nuestro propio esfuerzo; continua existencia, sin necesidad de un alma inmortal; una eternidad feliz, sin ningún cielo lo-

ama a su hijo único, aun con peligro de su propia vida..., así también el hombre debe cultivar un amor sin fronteras hacia todos los seres» (citado por PERRY, p.206). Un estudio mucho más sistemático, extendido además a los diversos tipos de budismo asiático, puede verse en la *Encyclopédie de la Pléyade, Histoire des religions*, ed. H. C. Puech (Paris 1970): *Le bouddhisme indien* (A. BARREAU) p.1146-1212; *Le bouddhisme chinois* p.1249-1316, y *Bouddhisme japonais* (G. REDONDEAU) p.1320-1348.



calizado; la posibilidad de redención, sin un redentor que muera por nosotros; una salvación que se alcanza en esta vida, en la que cada uno es su propio salvador y cuyos objetivos se obtienen sin oraciones, sacrificios, penitencias ni ceremonias, sin sacerdotes, mediadores o santos, únicamente con nuestro esfuerzo personal» [41].

En su empeño de practicidad, aplicado al terreno religioso, ningún pueblo oriental ha ido tan lejos como el chino. La frase *San Chiao* significa que China profesa a la vez tres religiones: el *confucianismo*, el *budismo* y le *taoísmo*. Dicho en otras palabras, que una gran parte de los habitantes del Celeste Imperio (con el comunismo han podido cambiar mucho las cosas) eran —a la vez o según las ocasiones—confucianistas, taoístas y budistas. El fenómeno es complicado y no lo podemos explicar aquí. Anotemos únicamente que, en todos sus tres aspectos, la religión china se identifica en gran parte con el esfuerzo humano de llegarse hasta Dios o de tenerlo propicio en momentos de necesidad. Ello implica, al menos en muchos casos, que los chinos no han sentido inclinación especial a recurrir al orden sobrenatural para justificar sus actitudes religiosas. El caso del budismo ha quedado ya explicado.

El confucianismo—más filosófico que religioso—debe entrar en la misma categoría. Está probado que los chinos del neolítico daban ya culto a un supremo Señor, a quien llamaban indistin-

[41] Citado por H. Jackson (o.c., p.81). Cf. W. L. KING, *Buddhism and Christianity* (Londres 1962) p.205-206. En la estructura del budismo, «there is not the slightest room for the slightest penetration of grace at least in the full-scale Christian sense». Budha «no es un salvador que nos salva por sus méritos o por su muerte sacrificial, ni el Dios a quien llamamos en nuestra ayuda... Todo el budismo está orgulloso de su autoconfianza». El budismo y el cristianismo no pueden a la vez ser verdaderos: las contradicciones entre ambos son «impresionantes, básicas e irreconciliables» (K. S. LATOURETTE, *Introducing Buddhism* [Nueva York 1946] p.57). Sobre el concepto que los budistas tienen de Jesús, G. Vicedom dice: «Los budistas hablan de Jesús con gran respeto, pero ven en él sólo a un gran maestro de la humanidad. A sus ojos, él no puede ser otra cosa que la encarnación del principio búdico. Puesto que a Jesús no se le puede comprender sin su fe en Dios, y los budistas teóricamente no creen en él, Jesús se reduce para ellos a un ejemplo moral» (o.c., p.19-20). Partiendo de nociones más amplias de *revelación* y de *fe*, J. Masson parece llegar a conclusiones algo distintas. Cf. «Studia Missionalia» (1971) 191-214. Véase, en la misma publicación, los interesantes detalles del padre Lasalle sobre la teología salvífica del budismo *(Buddhism and Revelation* p.223ss).

tamente Señor de lo Alto *(Shang T'i)* o Cielo *(T'ien)* [42]. En ambos casos se trataba de un ser suficientemente personal y distinto del mundo creado, aunque, con el tiempo, el concepto de cielo degenerara en algo parecido al de *naturaleza* u *orden moral*. Pero, ya desde las primeras épocas, sus manifestaciones son muy impersonales. Lo que a él le interesa es el recto orden del mundo, la conducta moral de los hombres, la justicia que éstos deben ejercer con sus semejantes y—casi como único deber religioso—la adoración de ese Señor de lo Alto en ciertos períodos del año y el culto a los antepasados. Esta actitud de respetable distancia queda patente en muchos de los escritos atribuidos a Confucio. «La sabiduría, decía, consiste en dedicarse asiduamente a los deberes que uno tiene con la humanidad, en respetar a los espíritus, al mismo tiempo que se guarda la debida distancia de los mismos» [43]. «Si no eres capaz de entender tus deberes para con los hombres, ¿cómo vas a entender los que tienes con los espíritus?... Y, si no sabes lo que es la vida, ¿cómo vas a comprender lo que es la muerte»? [44] Lo que interesa en el confucianismo son «los decretos del cielo», que los hombres han de seguir con el fin de que se conserve en el mundo una armonía semejante a la que los humanos observan en la bóveda celeste. Los problemas de ultratumba quedan aceptados como parte de ese orden moral—o como indicios de una cierta creencia en la inmortalidad—, pero envueltos en sentencias crípticas, que tanto aman los chinos, como para indicar que todo lo de más allá está envuelto en misterios que a los mortales nos es muy difícil descifrar: «Todos los vivientes deben

[42] El problema ha sido estudiado por H. G. Creel *(La naissance de la Chine* [París 1937] p.167-209). «Los antiguos chinos, decía Liang Chi-Chao, padre de la revolución literaria de la China moderna, creyeron en el Cielo y se postraron reverentes ante él. Cuando a él se referían, querían expresar algo que se parece mucho al término *Creador* de las religiones occidentales. Un estudio concienzudo de los libros clásicos nos prueba que, para ellos, el Cielo equivalía al Señor que da la vida a los hombres y a los seres y es origen de cuanto existe» (citado por L. Wieger, *Controversiae* [Tientsien 1933] p.12).

[43] *Los Analecta de Confucio* (Lun Yu) VI 20. Sobre los significados *Shang T'i* y *T'ien*, véase Fong Yu-Lan, *A History of Chinese Philosophy* I (Princeton 1952) p.22ss. Para interpretaciones más benignas, cf. el muy erudito trabajo de P. D'Elia *(La religione dei cinesi)* en la *Storia delle religioni*, de Tacchi-Venturi y Castellani, II (Roma 1963) p.12-105.

[44] *Lun Yu* XI, II. Cf. detalles muy interesantes, corroborados por documentos originales, en L. Wieger, *Histoire des croyances religieuses et des opinions philosophiques en Chine* (Tientsien 1922).



morir y retornar a la tierra. Los huesos y la carne quedan reducidos a polvo y, desapareciendo, se convierten en alimento para los campos, en tanto que el espíritu sale afuera y resplandece en lo alto con glorioso fulgor» [45]. Pero no pasa de ahí. El discípulo de Confucio no detesta, ni menos niega, la existencia de los bienes de esta tierra, aunque sin juzgarlos tampoco como premios a su virtud. Van y vienen según el ritmo de la naturaleza o la intervención más o menos activa del hado. Lo importante para él es cumplir con su deber sin preocuparse en exceso de sus consecuencias favorables o adversas. De todo esto, como se ve, está ausente la idea de un Dios revelador y de un mensaje revelado. Por eso quizás los deístas del siglo XVIII, que tan escasas simpatías profesaban a la revelación cristiana, creyeron hallar en el confucianismo la religión ideal que, sin intervenciones de lo alto, era capaz de formar ciudadanos moralmente perfectos en la tierra [46].

¿Quedan estas deficiencias suplidas por el *taoísmo?* A primera vista podría parecerlo. Hay en los escritos de sus representantes, sobre todo de Ch'uang Tzu, un *élan vital* ausente del confucianismo y referencias frecuentes a una vida futura menos concordes con el diario quehacer de la religiosidad china, aunque en otras materias las coincidencias entre ambos sistemas sean notables. Su «libro sagrado», el *Tao-Te-ching*, inculca la práctica de tres virtudes (las llamadas «perlas del taoísmo»): la amabilidad, la frugalidad y la humildad. Su misma norma ética del «wu wei» (no hacer nada en exceso) tiene sabor típicamente confuciano: «el sabio descarta todo lo que sea excesivo, extravagante y extremoso... Cuando el oro y el jade llenan los cofres, no es ya posible guardarlos (seguros). La riqueza y los honores engendran la insolencia y acarrean la ruina. Una vez cumplido con tus deberes, retírate; tal es el camino *(tao)* para el cielo» [47]. Se ha hablado del misticismo taoísta como del momento

[45] *Li Chi* 21,2,1. Del concepto confuciano de la divinidad y de las cautelosas y respetuosas menciones que se hacen de sus dioses habla Hans Steininger *(The Religions of China*, en Bleeker, o.c., II p.476-487).

[46] J. Shih, en su trabajo *Revelation in Chinese Religion:* Studia Missionalia (1971) 237ss, llega a la conclusión de la existencia de diversas *revelaciones naturales* (en forma de fenómenos estacionales, en la bóveda celeste, etc.), a lo largo de la antigua historia de China.

[47] *Tao Te-Ching* IX y XXIX. «Tao designa la realidad total, trascendente y omnipresente, a un mismo tiempo como origen y fin supremo y como camino que nos conduce o que, más bien, nos vuelve a llevar a ellos» (Cuttat, o.c., p.80). La «definición» del *tao* más empleada es la siguiente: «Hay un ser, formado de lo incomprensible, que consistía de cielo y tierra. Estaba inmóvil, vacío, único e inmutable. Se movía hacia todos los lugares, sin alterar su estabilidad. Puede considerársele como madre del mundo. Yo no conozco su nombre y lo llamo *tao*. Forzado a darle un nombre, lo

climático de la religiosidad china. Según el mismo Ch'uang-Tzu, el hombre es, por esencia, una misma cosa con el *tao*, y para realizar mejor esta unión, el medio es vivir pegado a la naturaleza y absorto en sus bellezas (¡los maravillosos fondos de los lienzos de los pintores chinos!) y así estar en perfecta comunión con las hermosuras del mundo. Esta identificación con los cambios de la naturaleza (desde sus estaciones anuales hasta sus cataclismos de las inundaciones y sequías, tan frecuentes en la historia de China) inspira al taoísta ese estoicismo tan difícil de comprender al hombre occidental. El hecho de que la vida presente sea efímera y limitada no debe perturbar al hombre que se sabe enraizado en el *tao* e inmunizado contra cualquier cambio, incluso ese que llamamos *muerte*, que, de hecho, no es más que la transición de una forma de existencia a otra. Es posible que el *tao* nos traiga algún día otra existencia llena de felicidad. No hay nada mejor que aceptar las cosas como vienen. «Cuando nacemos (a este mundo) es porque tal es nuestro destino, y cuando nos vamos de él, seguimos también el curso natural de las cosas. Aquellos que viven tranquilos en cada momento y siguen el curso de la naturaleza, no quedarán afectados ni por la tristeza ni por la alegría. A éstos precisamente consideraban los antiguos sabios como liberados de un cautiverio» [48].

Hay en esta filosofía de la vida no poco que admirar, y el cristiano mira en ella la acción fecunda del *Logos spermatikos* que llega hasta los confines de Asia. Pero tampoco se vislumbra en las religiones del gran imperio nada que sugiera la presencia de un Dios que personalmente quiere revelarse a los hombres. Más aún, la atmósfera semipanteísta en que se desenvuelve la actividad del *tao*, significa una clara regresión de aquel Dios supremo, diferenciado de sus criaturas, venerado por los antiguos chinos. Nada digamos del taoísmo popular, que ha mezclado de forma increíble a las divinidades con cultos y supersticiones para todos los gustos. «Si es verdad, concluye Walgrave, que el *tao* no queda identificado con la armonía cósmica, no lo es menos que la visión de la antigua China esté montada sobre base puramente terrestre. La misma salvación parece encerrarse dentro de los estrechos límites del mundo en que vivimos, y si, a veces, se vislumbra la existencia de un ser trascendente,

llamo lo grande, a lo grande lo llamo lo que avanza, a lo que avanza lo llamo infinitamente lejano, y a lo infinitamente lejano lo llamo lo que retorna» (citado por M. EDER, *La religión de los chinos*, en KÖNIG, III p.309). Véase también WIEGER, o.c., p.189ss y sus trabajos más especializados: I: *Bibliographie, Le canon, Les «Index»* (Hien-hien 1911); II: *Les pères du sistème taoïste* (1913). Max Kaltenmarck *(Le taoïsme religieux*, en H. C. PUECH, p.1216-1247) reproduce una selecta bibliografía.

48 Cf. EDER, o.c., p.311-314.



su misterio queda envuelto en un silencio reverencial» [49].

Las alusiones hechas en este mismo capítulo a las ideas inmanentistas, si no panteístas, de una buena parte de la *teodicea hindú* nos preparan para entender las dificultades que sus seguidores experimentarán para concebir una intervención personalista de Dios en la vida de los individuos [50]. Quedaron ya también indicadas las teorías comunes a budistas e hindúes sobre el origen y la ilusoriedad de las cosas terrenas, así como los esfuerzos llevados a cabo por sus fieles para liberarse de las mismas y alcanzar—como meta de ciclos que parecían interminables—una paz sin fronteras. En antropología, el hindú profesa tres principales creencias: el *karma* o la transmigración de las almas, que, al abandonar unos cuerpos, son introducidas en otros como expiación de pecados cometidos en otras existencias; el *dharma*, principio eterno que regula el mundo entero y uno de cuyos engranajes es el sistema de castas; y el *maya*, que es la ilusión que acompaña al hombre en su vida mortal, haciéndole creer que hay en el mundo seres personales diferenciados del Brahman, cuando, en realidad, es éste el que, impersonalmente, pero de modo pervasivo, es todas las cosas. «Funcionalmente, el concepto de *maya* (que es lo que, en el hinduismo, más se acerca al concepto cristiano de *pecado)* es aquello que mantiene al hombre alejado de la salvación. Mientras persista esa ilusión sobre la existencia personal de las cosas, o el deseo de poseerlas, no habrá posibilidad de librarnos de las consecutivas reincarnaciones» [51]. En cambio, la salvación *(moksha)* consistirá en liberarnos de las mismas con el fin de que-

49 O.c., p.37. La «comparación» entre Jesucristo y Lao-Tze (BRADEN, p.132-147) podía haberse omitido. Sobre las divinidades del taoísmo, cf. W. EICHHORN, en la *Concise Encyclopedia* p.386ss, y sobre el taoísmo popular, EDER, p.314-317.

50 Kraemer *(The Christian Message* p.163) piensa que «todos los conceptos de Dios, teístas o panteístas, están en el hinduismo embebidos en una atmósfera de inmanencia, porque el proceso cósmico natural no permite ninguna idea de trascendencia real». Como decía el abate Monchanin, «el pensamiento hindú, tan profundamente centrado sobre la unicidad de lo Uno, no podrá sublimarse hasta la concepción trinitaria sin una crucificante noche del alma, sin sufrir una metamorfosis noética y una pasión del espíritu» (H. DE LUBAC, *Images de l'abbé Monchanin* [Paris 1967] p.91). En el *vedanta*, «la création s'évapore devant l'absolue pureté indifférenciée du Brahman; ni amour ni connaissance de Dieu par l'homme ne sont possibles, ni la grâce, et non pas même la connaissance ou l'amour de Dieu par Dieu» (ibid.).

51 H. JACKSON, o.c., p.92.

dar absorbidos en el alma de Braham, meta a la que podemos aspirar de tres maneras: por las obras *(karma-marga)*, la devoción *(bahkti-marga)* y el convencimiento intelectual *(yoga)* [51*].

Al hinduismo se le ha llamado «everyman's religion»: la religión apta para todos. El significado del dicho es: no que todo el mundo deba abrazarlo, sino que sus conceptos de religión, de creencias y de culto son tan amplios y abiertos, que le permiten a cada cual quedarse con el sistema que le parezca, o, por mejor decir, con aquel que predomina en la nación o en el ambiente cultural en que a uno le ha tocado nacer. Esta ha sido la tarea que se han asignado a sí mismos algunos de sus más conocidos exponentes: abrir los ojos de los contemporáneos sobre lo racional de esta postura religiosa.

> «La verdad que forma el núcleo de toda religión, dice sir Sarvepalli Radhakrishnan, es siempre la misma, aunque las doctrinas varíen tanto como las aplicaciones a cada una de las circunstancias humanas... Aunque todas ellas (las doctrinas) sean necesarias, pero si las tomamos demasiado a la letra, nos pueden llevar al error... Los ritos, ceremonias, sistemas y dogmas nos introducen, por encima de sí mismos, en una región de plena claridad, aunque en sí posean sólo una verdad relativa. Son válidas siempre y cuando se les asignan los debidos puestos. Pero hay que tener cuidado de no confundirlas con la verdad total. Están destinadas a comunicar la sombra de las realidades... El signo no debiera confundirse con la cosa significada» [52].

Esta postura del hinduismo presenta a los cristianos un desafío fenomenal: primero, por los principios teológicos enunciados; luego, por razón de la santidad personal de no pocos de sus seguidores (piénsese en sus penitentes y sanyasis); y hasta por sus ansias, quizá hasta de orden místico, de ponerse en contacto con la última realidad. Hablará de revelaciones, de encarnaciones y hasta de trinidades divinas, pero dando a los vocablos significados muy distintos del empleado por los cristianos. En su panteón habrá siempre un nicho reservado a Cristo, y pocos líderes religiosos paganos han ensalzado en estos ultimos decenios las grandezas del Hijo de María tanto como los

51* Cf. las atinadas consideraciones de J. Masson sobre el significado del *karma-yoga* en el volumen de A. Henry, *Las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas* p.218-26.

52 Citado por Perry, o.c., p.178-179.



más prominentes pensadores y políticos hindúes: Ram Moham Roy, Swami Akhilananda, Keshab Chandra Sen, S. Vivekananda, Manilad Parekh, M. R. Gandhi o S. Radhakrishnan. Los «gurus» indios han elaborado también sus propias teorías para «explicar» las razones del triunfo del cristianismo en el Occidente, las supuestas doctrinas y prácticas apropiadas por el cristianismo del hinduismo original e incluso para «probar» la plena inadaptabilidad del mensaje evangélico al *ethos* de la India o, más en general, al conjunto de los países asiáticos [53].

Pero la medalla tiene también su reverso. Para el cristiano, el mundo, lejos de ser una ilusión, es el campo fecundo en que, con la ayuda divina, ha de trabajar su propia salvación. Esta no consiste en huir de cuanto nos rodea, ni en el abandono de nuestra conciencia particular con el fin de sumergirnos en el absoluto de Brahman como en la única realidad existente, así como la condenación tampoco está en que las almas *(purushas)* se dejen arrastrar por los átomos eternos de la materia. El mundo del cristiano no es metahistórico, sino existencial. Por eso el Hijo unigénito del Padre lo pudo escoger para realizar en él el hecho único e irrepetible de la encarnación y de la redención del género humano. En este medio divino-humano tendrá también lugar la revelación por la que «Dios quiere, con su bondad y sabiduría, revelarse a sí mismo y manifestar el misterio de su voluntad, para que, por Cristo, la Palabra hecha carne, y con el Espíritu Santo, puedan los hombres llegar hasta el Padre y participar de la naturaleza divina y escuchar al Dios invisible que habla a los hombres como amigos y trata con ellos para invitarlos y recibirlos

53 Una buena parte del magnífico libro de G. Parrinder, *Avatar and Incarnation* (Nueva York 1970), está dedicado a este tema. Cf. también Olivier Lacombe, *La rencontre des religions:* Nova et Vetera (1968), donde habla de cómo, en más de una ocasión, los elementos espirituales aprovechables de una religión pagana pueden convertirse en piedras de escándalo al institucionalizarse y formar parte del *corpus doctrinae* de aquella religión. «Cuando en la India se habla de *avatara* o descenso divino, esto podría aproximarse a lo que nosotros entendemos por *encarnación*. Pero pronto las diferencias históricas, míticas y doctrinales de aquella primera idea empiezan a oponerse a lo que los cristianos entendemos por encarnación del Hijo de Dios, y los hindúes aplican a Krishna o a Rama. De ese modo, lo que debía haber sido *praeparatio evangelica* se transforma, a causa de endurecimientos históricos inevitables, en impedimento para el mutuo entendimiento» (p.118). Véase también su libro *Chemins de l'Inde et philosophie chrétienne* (París 1956).

en su compañía» [53*]. Todo esto, naturalmente, es imposible en el hinduismo, donde ninguno de los dos polos: Dios-hombre, son, por carecer de personalidad y por no concebir las honduras del amor divino que nos revela el Evangelio, capaces de ese diálogo y de esa intimidad. Nada, quizá, sintetice mejor este cúmulo de perspectivas distintas del mundo sobrenatural como la idea que los hindúes educados se hacen de Cristo y de su obra redentora:

> «Para la mayoría de los hindúes, escribe el P. Fallon, Cristo es un Mahapurusha, uno de los grandes dirigentes religiosos del género humano. Todos ellos admiran sus enseñanzas morales, su compasión y su paciencia... El misterio del Dios trino: Padre, Hijo y Espíritu Santo, equivale para ellos a la categoría cósmica del Trimurti, la tripartita personificación de las relaciones de la divinidad con el mundo exterior. De hecho, el hinduismo tradicional no sabe de *personas*, sino sólo de manifestaciones del Absoluto, o personificaciones concretas del impersonal *Ekam-advitiyam*. La finalidad de la misión de Cristo continúa siendo ininteligible a la tradición hindú y le es absurdo pensar que Dios pueda hacerse hombre para elevarle a éste a la divinidad. A sus ojos, la redención y la adopción divina pueden significar únicamente la liberación de *avidya* y la recuperación de lo que ha habido siempre de divino en él como partícula del Absoluto. Increíbles igualmente al hindú, que ha creído siempre en el *karma*, son: el sacrificio vicario de Cristo, la persuasión de que todos los hombres, como miembros de un cuerpo, están mutuamente relacionados en el pecado y en la gracia, en la muerte y en la resurrección. La mayoría de los hindúes educados tratan la vida de Cristo como mito, y a los evangelios como *puranas* en general, dando importancia a los relatos del nacimiento, del sermón del monte y de la crucifixión, pero omitiendo totalmente el de su resurrección. Por supuesto, la resurrección de los muertos carece de sentido en el marco del hinduismo» [54].

## La actitud de la Iglesia frente a la ambivalencia de las religiones no cristianas

Volviendo al punto de partida, esta situación ambivalente entre cristianismo y religiones no cristianas nos explica la actitud de cautela de la Iglesia. Los grandes sistemas históricos

[53*] WALGRAVE, o.c., p.44-45; *Lumen gentium* n.2. Noción importante en la teología hindú es la del *bhakti*. Cf. MASSON, a.c., p.225-226; WALGRAVE, p.47-55; M. DHAVAMONY, *Revelation in Hinduism:* Studia Missionalia (1971) 181-186; CUTTAT, p.62-67.

[54] P. FALLON, *A Critical Evaluation of the Hindu Interpretation of Christ*, en *The Indian Journal of Theology* (1966) p.84-85.



del paganismo que acabamos de mencionar contienen, en medio de elementos totalmente aceptables, errores que son incompatibles con nuestra fe u omisiones que tocan a la esencia misma del mensaje cristiano. Por ello merece las más graves reservas la posición de aquellos autores cristianos «radicales» que, en la práctica, mantienen una equivalencia entre el cristianismo y las mayores religiones asiáticas [54*].

Por otra parte, las limitaciones indicadas no nos han de hacer caer en el extremo contrario. «Rechazamos, escribe Heinrichs, todas las posiciones extremas como incompatibles con la sana teología y fundadas en prejuicios dogmáticos. Sin género de duda, proclamamos la superioridad absoluta del cristianismo debida a su divina revelación, y en este sentido nos unimos a Barth. Pero, por otra parte, insistimos en la necesidad de reconocer a las religiones no cristianas un significado positivo en los planes divinos y, desde esta perspectiva, nos apropiamos algunos de los elementos de la teología liberal» [55]. «Sería señal de ingratitud al Creador, concluye Von Balthasar, presentar el poder de trascendencia que existe en el hombre como una imposibilidad de parte de éste, o ver en esta forma de contacto, que es superior al mundo, una *fabrica idolorum*, cosa inseparable de la blasfemia. Pero sería asimismo ingratitud por parte nuestra, respecto del autor y redentor de la gracia, el negarnos a ver en ésta una realidad absolutamente distinta que completa y perfecciona los esfuerzos humanos» [56]. «La tradición católica, nos advierte Congar, nunca ha aceptado la tesis que rechaza todas las relaciones positivas entre la búsqueda de Dios por el hombre y el don de la verdad y de

[54*] Lo ha expresado de forma valiente y enérgica Visser't Hooft: «El cristianismo no puede resignarse a ser parte de una gran *religión mundial* compuesta de elementos tomados de diversas religiones. Y esto no por soberbia ni egocentrismo, sino sencillamente por su naturaleza y sus orígenes, según los cuales, Dios se ha revelado a sí mismo de una vez para siempre; y el hombre debe responder a esa revelación. Ahora bien, si es verdad que Dios ha hablado y actuado de manera definitiva, esa revelación suya no puede compararse con los objetos de la admiración estética o de la investigación científica de los hombres. Cuando Dios habla, el hombre no puede responder: 'Lo acepto hasta cierto punto, pero a condición de quedar libre para mirar en otras direcciones'. Su única reacción debe ser un *sí* o un *no*» (*No Other Name* p.89).

[55] M. HEINRICHS, *Théologie catholique et pensée asiatique* (París 1965) p.90; J. MARQUARRIE, *Principles of Christian Theology* p.145-146; J. DANIÉLOU, *The Salvation of Nations* p.47.

[56] H. U. VON BALTHASAR, *La théologie de l'histoire* (París 1955) p.167.

la gracia que él envía a su pueblo, sobre todo, en Jesucristo» [57].

Desde esta perspectiva, las consideraciones precedentes son básicas, primero para los misioneros, y luego para quienes se dedican al apostolado en general. Cualesquiera que hayan sido nuestros enfoques en el pasado, es evidente que debemos deponer ciertas actitudes que hemos tenido respecto de las religiones no cristianas. Tomás Ohm, hablando a los misioneros, expresa así su punto personal en la cuestión:

> «Hay ciertos caminos por los cuales ya no podemos avanzar, y ciertos medios que no nos es ya lícito emplear. No podemos hoy actuar como lo hicieron Francisco Javier, Lavigérie y Charles de Foucauld... El ambiente ha cambiado, y uno no puede (o al menos no debiera) tratar a los no cristianos o hablar de ellos como se ha hecho en el pasado. Basta de referirnos a un pueblo como a 'enemigo hereditario del cristianismo' o hablar de las religiones no cristianas como si fueran obra del demonio o pertenecieran enteramente al reino de las tinieblas. No es posible ya ridiculizar las religiones paganas o considerarlas como cuantidades negligibles en la historia de la salvación, ni siquiera imitar el modo de hablar de los primeros Padres de la Iglesia, exponer—como lo hacía Javier—sin compasión alguna las prácticas de los bonzos, o imitar al padre Lacombe, que no deseaba dejar nada bueno al paganismo; al padre Kervyn, que inventaba 'un pecado original adicional' para los chinos, o a L. Wieger, que ignoraba con desdén a los mismos» [58].

[57] Y. CONGAR, *L'activité missionnaire de l'Église* (París 1967) p.190. Es, como veremos, la problemática que subyace a todos los documentos eclesiales y misioneros del Vaticano II. Cf. B. STOECKLE, *Mysterium Salutis* II-2 p.1159-1160. El enunciado fundamental de la unicidad del cristianismo implica dos afirmaciones: 1) no todas las religiones son igualmente buenas o igualmente malas, como pretendía la Ilustración; y 2) el cristianismo, contra lo que piensa Barth, ocupa un puesto entre las religiones, lo que le vindica el carácter de *religión* y la posibilidad de compararse con las demás. «Si la revelación de Dios implica la supresión y total liquidación de la religión, y si la religión es producto de la impiedad del hombre, expresión materialista de la infidelidad, entonces no le cabe a la teología la posibilidad de hablar del carácter universal de lo religioso ni de la orientación de las religiones hacia Cristo».

[58] TH. OHM, *Are Missions Coming to an End?*, en el volumen editado por R. E. CAMPBELL, *The Church in Mission* (Nueva York 1966) p.274. Vimos que el problema de San Francisco Javier no es tan sencillo. Lavigérie y Foucauld son personajes de una talla apostólica tal que no pueden despacharse con una alusión despectiva. Dígase algo parecido de Wieger, cuyos escritos sobre China contienen materiales preciosos que otros han explotado citándolo o sin citarlo. El caso es diferente con Lacombe y Kervyn.



Esto desde el punto de vista negativo. Pero hay que avanzar más y examinar no solamente la posibilidad de hallar elementos sobrenaturales en esas religiones, sino también—y esto es quizá mucho más esencial—la conveniencia de hacer un uso más extensivo de las grandes filosofías orientales (que nunca florecen separadas totalmente de las religiones correspondientes) para edificar sobre ellos *sistemas cristianos* que nos ayuden a presentar a Asia o a Africa un cristianismo más *encarnacional* y apto para las categorías intelectuales o los simbolismos más propios de sus culturas. El intento es, ciertamente, arriesgado y expondrá a más de uno de los que lo intenten a resbalones o a situaciones que difícilmente son compatibles con los postulados de su fe. He aquí—sin entrar en la crítica de la propuesta—lo que un gran conocedor del hinduismo, tras largos años de experiencia en la India, formula sobre el particular:

> «Si Aristóteles y Plotino prepararon el camino para la edificación de una gran filosofía cristiana, dice el padre Fallon, estoy convencido de que los *Upanishas* y *Sankara* han dado también a la India una gran tradición filosófica que ofrece todavía mayores posibilidades una vez que quede absorbida por el pensamiento cristiano indio... Hay en la tradición hindú muchas 'preparaciones' naturales y quizá 'sobrenaturales' que lo acercan mucho a Cristo... El *vedanta* representa la búsqueda metafísica y espiritual más rica fuera del cristianismo... Y hasta la idolatría hindú, con sus innumerables mitos y *avatares*, está sumergida en un ansia de acercarse a Dios y de tenerlo visible y cercano. Y aunque no hay *avatar* que sea igual al Dios-encarnado, ni ídolo que equivalga a la hostia consagrada, pero hay en el *puja* y en el *bahkti* del devoto hindú mucho de movimiento humilde y amorosa adoración de la divinidad... De suyo, la idolatría no es rechazo, y esta devoción amorosa, aunque todavía ignorante de su verdadero objeto y, por lo tanto, inadecuada y defectuosa, puede convertirse también en el instrumento empleado por Dios para abrir los corazones de los hindúes a su gracia y amor. Por otra parte, la vida familiar y social hindú queda marcada por un número de costumbres, fiestas y ceremonias que le recuerdan continuamente su religión. Los libros sagrados del hinduismo contienen también mucha sabiduría, y, aun en el supuesto de que sus teologías y mitologías contengan muchos errores, han enseñado, sin embargo, a los indios, grandes y sublimes verdades, así como ejemplos de virtud y de total entrega y devoción. Algunas de sus oraciones no podrían menos de conmover a Cristo. En la ascética y en el desprendimiento hindú, en

el ejemplo viviente dejado por sus peregrinos y sanyasis que están en continua búsqueda de Dios, el cristiano hallará una continua confirmación de la primacía de lo espiritual en nuestra existencia. La teología hindú de la gracia, tal como la exponen los gurus Vaisnava y Saiva, ponen al hinduismo más cerca del Evangelio por su confianza en la iniciativa todopoderosa del Dios amante y misericordioso» [59].

**Las reservas frente a la teoría del «cristianismo anónimo»**

¿Quiere todo esto decir que el reconocimiento de los elementos religiosos positivos y de las cualidades morales que descubrimos en las religiones no cristianas o entre sus seguidores, implican nuestra conformidad total con los teólogos que «legalizan» esas religiones hasta elevarlas al rango de «vías ordinarias de salvación» y, en la práctica, si no en teoría, marginan al cristianismo a la categoría de «canal extraordinario» de la gracia y de la salvación o, en cuanto institución religiosa, lo equiparan con las grandes religiones de la historia? En este punto, el teólogo y el historiador se enfrentan con una situación muy delicada. Nada habría resultado tan fácil como terminar nuestra extensa investigación histórica con el apoyo incondicional a ciertas tendencias que, en el mismo seno del catolicismo, lo mismo en misiones que en países llamados cristianos, abogan por una revolución radical en relación con el mandato misionero de Cristo o con «las trasnochadas teorías paulinas» sobre el papel de la fe en Cristo como requisito para la salvación. Ello nos colocaría en la categoría de algunos conocidos e influyentes teólogos que abogan por esta «línea de condescendencia y de amor» hacia nuestros contemporáneos. Pero es todavía temprano para decidirnos sobre el particular. El tema es muy serio, y la honradez científica, sobre todo en puntos que tocan cosas tan esenciales como la unicidad del cristianismo y la vocación misionera de la Iglesia, tienen también sus derechos que conviene sopesar. «Debemos

[59] P. FALLON, *Religious Hinduism*, en un volumen editado por los Jesuit Scholars (Bombay 1964) p.20-21. Este sería el momento de estudiar lo que el neohinduismo piensa y escribe sobre la persona y la obra de Cristo. Una nota no da espacio para ello. Cf. dos excelentes artículos aparecidos en «The Indian Journal of Theology»: BALWANT A. M. PARADKAR, *Hindu Interpretation of Christ from Vivekananda to Radhakrishnan* (1966) p.65-87; y V. P. THOMAS, *Indian Christian Approaches to Knowledge of Christ* (1969) p.88-99. El segundo de ellos, aunque referente a protestantes, revela influjos claros del pensamiento hindú.



estar convencidos, decía en 1957 el cardenal Montini, de que la misión de Cristo a su Iglesia tiene que estar acompañada por una escrupulosa ortodoxia que se convertirá en lazo de unión, canal y garantía de su autoridad» [60].

El problema de si las teorías propuestas llevan consigo esa garantía de ortodoxia, es algo que hay que analizar, sin apasionamientos ni soluciones preconcebidas, a la luz de las fuentes de la revelación y de los rectos criterios teológicos. Así lo está haciendo en nuestro problema concreto un creciente número de teólogos y misionólogos. Los nombres famosos que piensan de modo contrario no deben impresionarnos excesivamente. Hace años, H. de Lubac se mostraba extrañado de que «ciertos pensadores que, en otras situaciones, han dado pruebas de profundidad de pensamiento y de espiritualidad, no hayan tomado en cuenta, en este punto, la evolución espiritual y la historia de las religiones» [61]. El análisis de los hechos nos dirá si estas afirmaciones del padre Lubac guardan todavía su razón de ser. Recordemos también el consejo dado por A. Mulders, misionólogo de la Universidad de Nimega, a quienes nos adentramos por vocación en el estudio de estos temas:

«Con el fin de que nuestra actitud frente a las religiones

[60] *Second World Congress of Catholic Apostolate* (Rome 1957) p.8. A esta fidelidad al «depósito de la fe» se oponen los defensores del sincretismo religioso como necesidad para mantener la unidad espiritual del género humano. «El no hacerlo indica presunción y malicia espiritual, dos características de la cultura occidental», dice el científico de Oxford J. Needham. En presencia de la profunda espiritualidad asiática, no tenemos más remedio que admirar la obra del Espíritu Santo en todas sus religiones. Por eso, «continuar preocupándonos con detalles de ortodoxia cristiana heredados en nuestros hogares, equivaldría a despachar con malos modales al divino huésped que ha tocado a nuestras puertas» («Theology» [mayo 1962] 180ss).

[61] H. DE LUBAC, *Paradoxe et mystère de l'Église* (Paris 1967) p.155. H. U. von Balthasar se ha defendido también contra los que le acusaban de impugnar posiciones tomadas en este punto concreto por personajes a quienes antes había apoyado en el campo teológico. Cf. *Cordula*, ed. inglesa, p.117-119. Su crítica es particularmente dura con respecto a la expresión misma de «cristiano anónimo», que, precisamente por la forma lapidaria de la expresión, hace creer que, a fin de cuentas, no hay diferencia entre él y el verdadero cristiano. «Por lo tanto, y a pesar de las subsiguientes protestas, importa realmente si uno emplea ese nombre o no» *(The Moment of Christian Witness* [Glenn Rock 1966] p.71-72). Rossano ha tomado la misma posición por ver en quienes han entrado por este nuevo camino una «scarsezza di fondamenti teologici, l'accettazione acritica di approssimazioni, di giudizi parziali e non per ultimo uno scarso contatto con la realtà» *(Le religioni non-cristiane* p.74). Cf. asimismo J. BRULS, *Chrétiens et autres croyants*, en *Église vivante* (1956) p.5-15.

no cristianas no degenere en una especie de sincretismo, los teólogos deben abstenerse de hacer afirmaciones inmaduras y vagas. Porque sucede también que lo que ellos proponen de manera hipotética, queda luego recogido y expresado en publicaciones populares de modo tan positivo que da la impresión de ser una cosa cierta. La única luz en la cual la Iglesia puede mirarse a sí misma con respecto a las religiones no cristianas es la de su vocación misionera, y esto se aplica también a lo que el concilio Vaticano II ha dicho sobre libertad religiosa o sobre temas parecidos» [62].

De proceder de esa manera precipitada y desconsiderada, podríamos caer en lo que Pablo VI ha llamado uno de los peores sofismas de nuestro tiempo: *¿Para qué tomarnos la molestia de predicar el Evangelio, si una religión es tan buena como otra, y por qué perturbar la buena fe de las gentes privadas del mensaje evangélico, si el buen Dios los puede salvar sin el mismo?* [63]

Unas pocas consideraciones más. Conviene—un poco a la manera de la escolástica tradicional—que fijemos de antemano el estado de la cuestión. Partimos del supuesto de que la teoría de los cristianos anónimos contiene los siguientes elementos. Aun admitido el carácter absoluto y único del cristianismo, se ha de aceptar también la *sacralización* del mundo no cristiano como resultado de la encarnación con todos los cambios radicales que aquel evento ha introducido en el género humano. La teoría afirma ulteriormente que el hombre debe alcanzar su salvación, no sólo en el ambiente social y concreto en que vive, sino también como miembro de la religión o de las religiones que profesa. Puesto que, además, éstas han sido positivamente queridas por Dios, se concluye lógicamente que, para el hombre no tocado aún por el Evangelio,

62 «Het Missiewerk» (1966) p.20. Muchos de estos criterios aparecen, además, en forma de *slogans* cuya explicación científica ignora el gran público, pero que atraen por su plasticidad simplista y gráfica. «Los *slogans* tienen eficacia por sí mismos mucho más allá de los principios de los que pueden proceder y en los que pueden fundarse; incluso, al separarse de tales principios, los criterios pierden matización y se hacen rígidos y radicales» (C. Pozo, *Teología humanista y crisis*, en Daniélou-Pozo, *Iglesia y secularización* [Madrid 1971] p. 74-75). De ahí la responsabilidad de quienes lanzan al mercado esos *slogans* y luego se quejan de que se abusa de los mismos; cf. Von Balthasar, refiriéndose concretamente a Rahner *(Cordula* p. 103ss).

63 *L'Osservatore Romano* (20 octubre 1968).



dichas instituciones constituyen *religiones legalizadas;* en otras palabras, *canales ordinarios* de salvación. Se proclama igualmente que Cristo murió por todos los hombres, que la voluntad salvífica de Dios abraza a la totalidad del género humano y que esa voluntad y esa redención son eficaces para la inmensa mayoría de los individuos. Es decir, que, fuera de algunas excepciones, la gran mayoría de los hombres se salva en sus propias religiones, porque lo contrario equivaldría a frustrar el plan divino de la redención. Mirando al problema desde otra perspectiva, se afirma que ha llegado la hora de extender a horizontes tan anchos como el mismo amor de Dios la fórmula «extra ecclesiam nulla salus», que la teología postridentina había reducido a cauces estrechísimos. Cualquier otra interpretación del axioma resultaría sencillamente inaceptable tanto a paganos como a cristianos educados de nuestro tiempo. Por razones parecidas se impone la revisión del concepto tradicional, pero raquítico, de fe. Esta, sobre todo al aplicarse a los no cristianos, debe prescindir del contenido doctrinal para limitarse a una entrega incondicional del hombre hacia un ser infinito, que, aunque percibido sólo de manera instintiva y vaga, cumple con los requisitos que el Evangelio le asigna como condición ineludible para la salvación. Admitidas estas premisas, la función apostólica de la Iglesia—en misiones o allí donde haya hombres que tienen que pasar de la incredulidad a la fe—consistirá simplemente en *explicitar* lo que esos individuos (paganos, indiferentes o ateos) llevan ya dentro de sí en su calidad de cristianos anónimos y en dar una dimensión social a lo que ya poseían de modo individual e implícito, todo ello sin olvidar el meollo de la tesis: que la mayoría de los no cristianos se salva sin la aceptación explícita o implícita de Cristo como Salvador y Señor [64].

Constatemos también un hecho real: el escaso entusiasmo o la positiva oposición que la aparición de la teoría de los cristianos anónimos ha suscitado en amplios sectores responsables de la acción apostólica y misionera en la Iglesia: en los misionólogos y en una buena parte del cuerpo episcopal de los territorios misionales, entre las autoridades a cuyo cargo corre la evangelización del mundo y en muchos de los ambientes

64 Trato de sintetizar las posiciones, antes explicadas, de Rahner, Schlette, Schillebeeckx, Küng, Panikkar y algunos otros.

oficiales de los que emanan las directrices del apostolado, especialmente misionero.

La causa del «escándalo» puede resumirse en estas palabras: la aparente contradicción de las «nuevas ideas» con las directrices del magisterio misionero y apostólico a lo largo de los últimos cincuenta años, y el temor de que esta «desviación» esté en relación directa con la crisis del apostolado que afecta a los diversos estamentos de la Iglesia. «La teoría de los cristianos anónimos, escribe O. Domínguez, por su conato de destruir una convicción que ha constituido uno de los impulsos más importantes y valiosos de la obra misionera, asesta un fuerte golpe a las misiones cristianas. Hasta ahora, las misiones se consideraban como instrumentos de la obra de salvación, en la que nosotros, miembros de la Iglesia, cooperamos con Cristo en la difusión de su gracia redentora en el mundo... y como algo que, en la economía de la redención, parecía necesario a la salvación de los paganos. La grandeza de esta cooperación servía además de estímulo para encender y sostener el entusiasmo misionero... La teoría intenta terminar de una vez con tales ideales» [65].

Uno de los primeros en elevar su voz fue el cardenal Agagianian, prefecto de la Sagrada Congregación de Propaganda Fide, durante la Semana de Misiones de Burgos en 1966. «Según algunos teólogos, decía, la predicación del Evangelio no tiene por objeto la salvación de los no cristianos, ya que éstos, aun antes de ser evangelizados por el misionero, son cristianos anónimos; en otras palabras, cristianos, pero sin saberlo ellos mismos. Con la difusión de tales ideas no parecen caer en la cuenta de que están matando de raíz entre nuestros candidatos a misiones uno de los incentivos más importantes y favoreciendo la peligrosa tendencia de no predicar el Evangelio a los paganos. Son también los hombres que ya abrigan dudas sobre si la Iglesia ha sido enviada a cristianizar al género humano por la unificación del mundo en una fe... En esta situación no ha de extrañarnos que la obra de la evangelización

[65] O. Domínguez, en *Misiones Extranjeras* (1964) 457. Es lo que, con otras palabras, argüía un misionero de la India ante ciertas afirmaciones del *symposium* de Bombay durante el Congreso Eucarístico celebrado en dicha ciudad. Cf. H. Van Straelen, *The Catholic Encounter with World Religions* (Westminster 1966) p.71.



avance a paso mucho más lento que en los decenios anteriores» [66].

En tono parecido se ha expresado con frecuencia el cardenal Suenens, de Malinas-Bruselas. Tomemos, de sus declaraciones, una relativa a la necesidad de predicar a todos aquellos que no han recibido el don de la fe, no obstante su pertenencia a algunas de las grandes religiones asiáticas. «La tragedia, dice, no está en que el mundo no se encuentre preparado para escucharnos, sino en que nosotros no lo estemos para hablar... El misionero debe acercarse a los no cristianos con respeto hacia su libertad de conciencia y con la máxima prudencia. Pero esto no significa que debamos callarnos... Debemos liberar a ciertos ambientes cristianos de la atmósfera de silencio que les rodea y lanzar exorcismos contra el 'demonio mudo' del que tantos cristianos parecen estar poseídos... Dios es pacientemente impaciente o, si preferimos, impacientemente paciente. Y la Iglesia participa de la misma impaciencia de Dios en su amor a los hombres. Lo dicho no significa que dejemos de tomar las debidas precauciones. Pero quiere decir también que debemos tocar a la puerta (de nuestros oyentes) y volver de nuevo a tocar» [67].

Entre los responsables de las órdenes y congregaciones misioneras, citemos al padre Pedro Arrupe, general de la Compañía de Jesús, quien, al analizar las causas de la presente crisis misionera, apunta las siguientes: 1) «El exagerado optimismo prevalente en ciertos ambientes sobre la posibilidad de salvación fuera de la Iglesia..., optimismo que no sólo debilita la urgencia de la misión, sino que mata de raíz su misma razón de ser», ya que «no hay motivo para dejar casa y patria para ir a países de misión—sobre todo teniendo tantos 'paganos' entre nosotros—si sus habitantes pueden salvarse sin la predicación explícita del Evangelio». 2) «Un falso concepto de la libertad religiosa, que ha inducido a muchos no sólo a la condenación de un proselitismo de mala ley, sino hasta minusvalorar o despreciar la conveniencia de predicar el Evangelio, en la falsa hipótesis de que la tarea del misionero con-

[66] Publicado originalmente en *Misiones Extranjeras* (1966) 517-520, y reproducido después en numerosas revistas, como *Christ to the World*, *Documentation Catholique*, *Ecclesia*, etc.

[67] Christ to the World (1966) 70-71.

temporáneo ha de consistir en 'ayudar a los paganos a vivir mejor sus propias religiones, a ser mejores budistas y mejores hindúes'». 3) «La indebida evaluación de las religiones no cristianas y de su función salvífica». Una cosa es reconocer los elementos y vestigios de verdad contenidos en ellas, pero resulta más arriesgado hablar de sus «componentes sobrenaturales», al menos en el sentido de que se conviertan en instrumentos de salvación. «Ciertamente, concluye, la Biblia no participa del mismo optimismo», y la teología nos advierte que «el hombre es siempre libre para aceptar o rechazar la gracia divina». 4) La teoría de que la Iglesia ha de permanecer, en los designios divinos y hasta el fin de los siglos, como una «pequeña grey». La aceptación de la idea—sin fundamento en las Escrituras—basta para cortar el nervio del entusiasmo misionero, que siempre ha creído que «Dios no quiere excluir a ninguna nación de agregarse a su Iglesia» [68].

Apuntando más directamente a los sanos criterios que deben presidir nuestras relaciones con las religiones no cristianas, el cardenal Marella, presidente del Secretariado para tales religiones, señala aquellas tendencias que, en su opinión, abren el camino al sincretismo religioso. Son las propugnadas por los grupos siguientes: 1) Quienes afirman que el encuentro entre el cristianismo y las religiones no cristianas tiene lugar por encima de las diferencias categóricas y en base únicamente de la experiencia inmediata e inefable de la última realidad. 2) Los que pasan el tiempo teorizando sobre la realidad de un misterio cristiano, cósmico y omnipotente, en el que se resuelve toda la evolución histórica de las religiones. 3) Aquellos que proclaman a las numerosas religiones del mundo como «medios ordinarios de salvación» y depositarios de una revelación similar, si no idéntica, a la de Cristo. 4) Quienes abogan por el redescubrimiento de la esencia del cristianismo, con objeto de adaptarlo a las necesidades del mundo contemporáneo. Para el cardenal Marella, aquellos que utilizan para los paganos nombres como los de «cristianos anónimos» o «cristianos implícitos» son culpables de un «colonialismo espiritual», y sólo logran ofender los sentimientos de los no cristianos. A ellos, concluye, podrían aplicarse las palabras de Pablo VI:

«El esfuerzo, comprensible y en sí dignísimo, de exponer las verdades de la fe en términos asequibles al lenguaje y a la mentalidad de los tiempos, ha dado lugar en ocasiones a la búsqueda de éxitos facilitones y a ignorar, debilitar o hasta distorsionar ciertos 'dogmas difíciles' de nuestra fe... El intento está lleno de peligros y sólo debiera emplearse cuando, además de presentar la doctrina de manera inteligible, se hace preservando su integridad y evitando cualquier calculada ambigüedad» [69].

68 En un discurso pronunciado en la Pontificia Universidad Gregoriana y publicado por la Agencia Fides el 6 de abril de 1968. M. Quéguiner, superior general de la Sociedad de Misiones Extranjeras de París, abundaba en los mismos conceptos: «La creciente opinión según la cual, desde ahora en adelante, todas las religiones constituyen medios efectivos y adecuados de salvación, así como la teoría de la Iglesia como *pequeño rebaño*, sencillamente anulan y hacen inútiles las doctrinas del Evangelio, evacuan el designio salvífico de Dios y traen la ruina a la razón de ser de la Iglesia» *(Documentation Catholique* [19 diciembre 1965] col.2196).



## Las respuestas de los defensores de la teoría

Los promotores de la teoría de los cristianos anónimos conocen estas objeciones y otras parecidas, pero ofrecen las siguientes explicaciones. Es absurdo mantener que esta teoría tenga nada que ver con la crisis apostólica y misionera de nuestros días. El término de «cristiano anónimo» es fácilmente comprensible, no engendra confusionismos y se puede, por lo tanto, considerar como legítimo. Tampoco se nos puede acusar de poner óbices a la obra de las misiones, puesto que somos los primeros en afirmar su necesidad con el fin de *explicitar* todo aquello que los no cristianos poseen ya «de modo anónimo». Por lo demás, es necesario saber que «ya no se puede derivar la necesidad de las misiones solamente ni primariamente de la necesidad de salvación del individuo, que, fuera de casos aislados, no se salvaría sin conocer el mensaje evangélico o sin recibir el bautismo... Tenemos que tomar en cuenta la existencia de una seria posibilidad de justificación de todos los hombres, y esto, naturalmente, incluye a los no cristianos». Lo dicho, por otra parte, no supone que, en esta nueva interpretación, «la obra de las misiones no tenga relación alguna con la salvación de los individuos..., porque acep-

69 *Euntes Docete* (1965). El cardenal nombraba, bajo el primero de los párrafos, a Beda Griffiths, K. Klostermaier y Le Saux; bajo el segundo, a R. Panikkar, H. Le Saux y Anita Röper; bajo el tercero, a R. Schlette; y bajo el cuarto, a H. Halbfas y a Geffré.

tamos como evidente que la misión *ayuda* a dicha salvación y procura ocasiones para alcanzarla, aunque debamos añadir también que, a partir del Nuevo Testamento, el problema de la salvación se ha radicalizado más, convirtiéndose hasta en peligroso». Finalmente, aquí como en otras materias, una teoría no debe aceptarse o rechazarse por su *practicidad*, sino por la validez de los argumentos que se aduzcan [70].

Hay en estas respuestas su grano de verdad. Es posible que se haya *exagerado* el influjo decisivo de esta teoría en la escasez de vocaciones misioneras. Es un fenómeno demasiado complejo en el que juegan factores muy diversos, empezando por el descenso general de las vocaciones al sacerdocio y a la vida religiosa [71]. Con todo, basta escuchar a lo que se dice en los congresos misioneros o a lo que se escribe en ciertas revistas misioneras para quedar sorprendido por el impacto que la supuesta idea de la «inutilidad» o de la «no urgencia» de las misiones entre no cristianos ha alcanzado en nuestros días. Y cuando se les pregunta el porqué—y a veces, sin preguntarlo—, la «razón» aducida es la teoría de los cristianos anónimos y la «autoridad» de los teólogos que la propugnan. Tampoco puede rechazarse levemente la opinión casi unánime de los responsables de la misión. Creo que ha llegado el tiempo de abrir los ojos a la realidad y prepararnos—si necesario fuere—a una «*metanoia* intelectual», que parece al menos tan difícil como la del corazón. Asimismo, la admisión, por parte de esos autores, de la necesidad de la Iglesia y de las misiones, no debe estar en práctica contradicción con premisas tales como la suficiencia de las religiones paganas como canales ordinarios de salvación ni con la convicción de que la inmensa mayoría de los hombres se salvan *de hecho* sin el Evangelio. La vocación misionera es demasiado costosa—humanamente hablando—y exige sacrificios que sólo una visión clara de su vocación respecto de la salvación del mundo puede hacer llevaderos. Lo dice la historia de veinte siglos de la Iglesia. En este punto, la escuela liberal del protestantismo, desde Hocking y Tillich a Altizer, es mucho más consecuente al concluir que, una vez rechazada la unicidad

70 Todas estas respuestas aparecen en un largo artículo de Rahner publicado en IDOC (4 abril 1970), bajo el título *Anonymous Christianity and the Missionary Task of the Church* p.70-96.

71 Es la posición de A. Bouchard, en *Spiritus* (1964) 420ss.



del cristianismo y su necesidad para la salvación, las misiones, en su sentido tradicional, no tienen ya razón de ser, por lo que es menester sustituirlas por una estrategia horizontalista cuyas coordenadas sean la liberación de los pueblos y la elevación cultural y material de sus habitantes. Por lo demás, admito sin reservas que, en temas como el presente, la solución nos ha de venir más de los argumentos teológicos que de los derivados de una inmediatez pastoral.

## Programa de trabajo en orden a la solución

Es lo que intentaremos en los capítulos que siguen, apoyándonos en los siguientes principios. Estamos, ante todo, frente a un serio problema teológico y no ante un mero *theologumenon* dejado a la libre discusión de los que se interesan por la materia. Como decía Rahner en uno de sus escritos, «se trata de una interpretación dogmática, porque planteamos la cuestión, no en cuanto historiadores de la religión, sino desde el cristianismo sobrenatural; por lo tanto, en cuanto dogmáticos» [72]. De ahí que sea necesario fundarnos, por una parte, «en legítimos principios teológicos», y tener, por otra, «experiencia auténtica del apostolado de los no cristianos y conocer (directa o indirectamente) el contenido doctrinal de las religiones no cristianas» [73].

El problema tampoco puede resolverse por meros sentimientos de compasión hacia los no cristianos o por una ilimitada admiración por las religiones que profesan. Aquí las tentaciones son grandísimas. «Decir hoy con claridad que el cristianismo incluye una negación de las religiones tiene inconvenientes no pequeños. Vivimos en una época que, en el sector religioso, como en otros muchos ámbitos de la vida, intenta

72 RAHNER, *Escritos Teológicos* V p.137.

73 R. GONZÁLEZ VALLÉS, *El diálogo con las religiones no cristianas:* Studium (1967) 84. Aquí puede hallarse uno de los puntos débiles del sistema rahneriano de los cristianos anónimos, basado en lo que pudiera llamarse «idealismo existencial», o «dinamismo espiritual». «Este predominio de la especulación filosófica es responsable de su atrofia de la teología positiva. Sus teorías marginan prácticamente la Escritura, la Tradición e incluso las referencias a religiones no cristianas concretas. Su respuesta de que está tratando el problema desde el punto de vista dogmático, tampoco es válida, fuera de su propia hipótesis de estar construyendo sobre bases metafísicas prefabricadas. En esto su enfoque difiere totalmente del de los Padres de la Iglesia, que, en sus evaluaciones del paganismo, tenían siempre ante sus ojos el culto y las doctrinas del mismo» (HACKER, a.c., p.87).

destacar con mucho más énfasis lo que une que lo que separa, y sabe percibir lo bueno hasta dentro del desvarío y la perversión declarada, llegando incluso a ignorar completamente lo destructivo. Todo ello ha cuajado significativamente dentro de la teología católica en el intento de 'bautizar las religiones'» [74]. La tendencia, aunque admisible en principio, no puede constituir la norma en una materia tan delicada como la presente, en la que hay que combinar la grandeza de la voluntad salvífica universal de Dios con los repetidos avisos sobre «la puerta estrecha» o «los muchos que buscarán y no podrán entrar», dados por Jesús a sus seguidores. Por eso, en la discusión del problema o en las aclaraciones que pudiéramos aportar al mismo, nuestra norma quisiera ser la asentada por Rahner para el estudioso de la teología en general: *el teólogo debe expresarse fundando sus conclusiones en la Escritura y en la Tradición, interpretadas por el magisterio eclesiástico* [75].

## Capítulo VII

## *LA DOCTRINA DE LA SAGRADA ESCRITURA*

Nuestro punto de partida serán las Sagradas Escrituras, con el fin de discernir lo que los autores sagrados piensan sobre el paganismo y la idolatría o lo que Dios nos revela acerca de la necesidad del conocimiento del mensaje evangélico y de la aceptación de Cristo por la fe como camino indispensable para la salvación. Su examen se hace necesario, ya que a los defensores de la teoría de los cristianos anónimos se les ha criticado por «su extraordinariamente débil posición exegética siempre que se les enfrenta con los textos bíblicos que determinan el kerygma de la conversión y la actividad misionera de San Pablo o del mismo Cristo» [1]. «Cuando dichos autores aducen sus pruebas escriturísticas, éstas resultan totalmente inoperantes» [2]. Veremos si se confirman estas apreciaciones con el estudio de los textos.

74 Stoeckle, o.c., p.1162.

75 Rahner, *Mission et grâce* p.6.

1 T. de la Cruz, *Kerygma y conversión:* Misiones Extranjeras (1968) 289.

2 F. X. Durrwell: Spiritus (1967) 395. Es también la conclusión de H. Kruse *(Die anonymen Christen exegetisch gesehen:* Münchener Theologische Zeitschrif [1967] 28-29).



### Doctrina del Antiguo Testamento

La investigación debe empezar por lo que Israel—el único pueblo favorecido con revelación especial y por la alianza con Yahvé—tiene que decirnos sobre el *paganismo* y la *salvación*. Naturalmente, no pretendemos aceptar *in toto* una mentalidad que, en algunos de sus aspectos, quedará corregida por el mismo Cristo y sus discípulos, sino averiguar hasta qué punto aquellos principios van a tener vigencia en los tiempos neotestamentarios. Por el momento, notemos con Martin-Achard, que «la Iglesia primitiva estaba convencida de que la conversión de los paganos y la predicación del Evangelio formaban parte del plan salvífico del Antiguo Testamento y que tocaba a la Iglesia, como a comunidad escatológica e Israel de los últimos tiempos, llevar a su cumplimiento dicha profecía» [3]. Existe, en consecuencia al menos, la posibilidad de que las iglesias cristianas sigan, en la materia concreta que nos ocupa, criterios parecidos a los que prevalecían a lo largo de la historia de Israel.

En el vocabulario bíblico se habla más de *naciones* (se entiende paganas) que de paganos o de paganismo en general. Las *naciones (goyyim, ezne)* indican pueblos que profesan una religión, pero no viven bajo el régimen de la *alianza (berith)* que Yahvé ha establecido con Israel[4]. Estas *naciones* van a des-

3 Martin-Achard, *Israel et les nations* (Neuchâtel 1959) p.8. «Israel no tiene otra misión frente a los paganos que de ser el pueblo elegido, y es como nación santa y consagrada a su Dios... el modo en que asumirá, por su presencia en el mundo, su función mediadora... Esta incluye tres aspectos complementarios: comunicar a todos el oráculo divino, hablar en nombre de Yahvé y testimoniar su realeza sobre la creación; en otras palabras, la misión escatológica de Israel frente al mundo consiste en asumir los ministerios de sacerdote, profeta y rey» (ibid., p.66).

4 Ello supone que *los otros,* los comprendidos dentro de la alianza, han sido escogidos y están especialmente protegidos por Dios, quien les ha destinado también a una vocación especial. Véase P. Hacker, *The Religions of the Nations in the Light of Holy Scriptures:* Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft (1970) 163. Para las nociones de pagano, paganismo, gentilidad, etc., consúltense las enciclopedias y las obras especializadas: G. Kittel, *Theologisches Wörterbuch; Die Religion in Geschichte und Gegenwart; Weltkirchenlexikon; Enciclopedia Cattolica; Sacramentum Mundi; Lexikon für Theologie und Kirche;* E. Brunner, *Man in Revolt* (Philadelphia 1940); W. Eichrodt, *Gottes Volk und die Völker:* Evangelisches Missions-Magazin (1942); H. H. Rowley, *The Missionary Message of the Old Testament* (Londres 1950); J. Zeiler, *Paganus* (Roma

empeñar diversos papeles en la historia de la salvación, hasta el punto de convertirse casi en la razón de ser del pueblo elegido dentro del gran drama bíblico: Dios, las *naciones* e Israel. A veces se las considera en su relación con el pueblo escogido: son los observadores, los enemigos, las gentes sobre las que Israel va a ejercer su dominio o las que se convierten en su verdadera tentación cada vez que el pueblo escogido se siente tentado de apartarse de Yahvé. Otras, en cambio, aparecen como parte de la obra de la creación divina, es decir, como pueblos salidos de las manos divinas que, sin la ayuda de una revelación especial, tienen que buscarse su camino hacia Dios, aunque un día no lejano serán también objeto especial de las divinas promesas [5]. Será este segundo aspecto, aunque inseparable del primero, el que retendrá nuestra atención. Y el punto que intentamos dilucidar es el siguiente: ¿causan estos paganos del Antiguo Testamento—a pesar de la revelación general y cósmica en que se mueven, la proximidad geográfico-cultural con Israel y la gracia divina que, según la teología, no ha de faltar nunca a quienes, según sus luces, hacen lo posible para amar a Dios y servir al prójimo—la impresión de que, a los ojos de Yahvé, viven pacíficamente en sus religiones ancestrales precisamente porque éstas se han convertido para ellos en instrumentos legales de salvación, lo que les da en la práctica las mismas seguridades que la alianza daba a los israelitas?

En capítulos anteriores hemos hablado de la existencia de «santos paganos» para la época del Antiguo Testamento, y es evidente que, lejos de ser los únicos, constituían más bien el símbolo de otros muchos incluidos en la misma categoría. A medida que se abría la revelación divina, se fueron extendiendo también a ellos las promesas de la redención, así como las bendiciones del Mesías que había de venir. «A partir del Deuteronomio, escribe Hacker, hay toda una serie de profecías, exhortaciones e interpretaciones poéticas que nos van descubriendo de modo siempre creciente la conversión y la salvación futura de las naciones. El Siervo de Yahvé se convertirá en 'luz de las naciones' y la salvación llegará 'hasta los confines de la tierra'. Los extranjeros quedan invitados a 'unirse a Yahvé', a 'amar su nombre' y a creer en sus promesas. Entonces, dice Yahvé, 'yo los conduciré a la santa montaña y los alegraré en mi casa de oración..., pues mi casa se llamará casa de oración para todos los pueblos'» [6].

Pero, entre tanto, la vida de las naciones, lejos de estar centrada en Dios, vive con frecuencia inmersa en pecado y expuesta a la miseria y al castigo. Este aspecto, aunque no ausente de los Salmos ni de los Profetas, está tratado de modo más sistemático en el libro de la Sabiduría, en el que se exponen, entre otros, estos conceptos. Aun los no judíos pueden conocer a Dios y saber su voluntad, «pues por la magnitud y belleza de las criaturas, por cierta analogía, se deja ver su Hacedor original. Mas, aun así, es menor el reproche que cae sobre ellos, por cuanto que se extravían tal vez buscando a Dios y deseando hallarle, ya que, tratando con sus obras, las escudriñan y quedan prendados de su vista, pues tan hermoso es lo que se ve. Mas, por otro lado, ni aun éstos son perdonables, pues si tanto lograron saber que acertaron a conocer el universo, ¿cómo no hallaron más presto al Señor de ellos?» (Sab 13,5-9). Y, como dichos hombres, al no reconocer a Dios en las obras de la creación, se van a tornar a la idolatría, el autor sagrado se hace a sí mismo esta consideración que es toda una definición teológica: «desventurados aquellos y perdidas en cosas muertas sus esperanzas los que llaman dioses a obras de manos humanas, oro y plata, engendro laborioso del arte y simulacros de animales, o piedra inútil, obra de mano antigua» (ibid., 13,10) [7].

1917); H. Haag, *Diccionario de la Biblia* (Barcelona 1963) p.747-753; *Conceptos fundamentales de Teología*, edit. por H. Fries, III (Madrid 1966) p.267-282.

[5] El tema está muy bien tratado por Johannes Blauw *(The Missionary Nature of the Church. A Survey of the Biblical Theology of Mission* [Nueva York 1962] p.25-27). «Si la elección de Abrahán, e.d. Israel, tiene finalidad universal, la consecuencia para el resto de los pueblos es el que, de ahora en adelante, se les designará como a 'naciones a quienes Yahvé no conoce'. La palabra 'naciones' *(goyyim)* no tiene significado político ni nacional, sino religioso» (p.25).

[6] A.c., p.172. Ya en la tabla cronológica del Génesis 10 se mencionan, entre los antepasados de Israel, más de setenta grupos étnicos, o sea todos aquellos conocidos al autor. «Este interés por las *naciones* refleja a las claras el énfasis bíblico por la historia como vehículo de revelación, y por las *naciones* como objeto del propósito redentor de Dios. Se trata de una preocupación totalmente ausente del resto de la literatura religiosa del mundo» *(The Interpreter's Dictionary of the Bible* III [Nueva York 1962] p.515).

[7] No todos los autores (empezando, naturalmente, por los protestantes, que no reconocen este libro como inspirado) aducen estos textos para pro-

El problema está tratado también en la Biblia desde otro ángulo: el de un Dios quien, al mostrarse a sí mismo en las obras de la naturaleza o por medio de la revelación cósmica, invita al hombre a responder afirmativa o negativamente a aquella llamada. «Desde los comienzos de la historia sagrada, escribe Maurier, Dios se presenta al hombre invitándole a tomar una decisión a favor o en contra de él. La presencia divina se le presenta de modos diversos, pero sobre todo por la voz de su propia conciencia. El hombre deberá escoger, en plena caridad, a favor o en contra de su Creador. Y esta elección no queda condicionada por los antecedentes de la persona; y así, un fetichista, con uno o muchos crímenes en su corazón, puede libremente abrirse o cerrarse a la gracia» [8]. Esta confrontación aparece ya en el pecado de los primeros padres (Gén 3); en la conducta de Caín y Abel (Gén 4) y, poco antes del diluvio, cuando vio Yahvé «que era mucha la maldad del hombre en la tierra y toda la traza de los pensamientos que formaba su corazón... y se arrepintió de haber hecho al hombre en la tierra» (Gén 6,5-6). La historia continúa después de Noé y llega hasta nosotros simbolizada por la torre de Babel. «Las primeras páginas del Génesis son importantes, porque... nos descubren lo que el análisis etnológico moderno ha hallado por otros caminos: la tendencia del hombre a no someterse a Dios y su violencia contra sus hermanos» [9]. Al modo humano de pensar, será en buena parte esta maldad de los hombres la que invite a Dios a hacer un pacto con Abrahán y la promesa de que «yo haré de ti una gran nación» (Gén 12,2), pacto que traerá consigo, a medida que crezca Israel, una separación más radical entre el pueblo escogido y las *naciones*.

bar la *lejanía* en que los paganos están de Dios. No hay duda de que la mentalidad del autor es más helénica que palestinense. Con todo, San Pablo se inspirará en el libro de la Sabiduría para formar su juicio sobre el paganismo. Creo que, con Hacker, hemos de ver en sus descripciones un aspecto intelectual-religioso de esa sección del género humano y considerar sus páginas como complemento de los demás escritos vetero-testamentarios (a.c., p.174-176).

[8] H. MAURIER, *The Other Convenant. A Theology of Paganism* p.160. El tema está tratado seriamente, aunque el tono sea de excesivo pesimismo, por Mark Spindler *(La Mission* [Neuchâtel 1967]) a lo largo de un capítulo intitulado *Le combat de la mission* (p.164-309). Entre los óbices para que el hombre escoja a Dios está la presencia viva y real del demonio y de las fuerzas idolátricas en el mundo. No es superfluo recordar al hombre moderno su existencia.

[9] MAURIER, p.163.



En la época de los patriarcas, ese contraste aparecerá con viveza aún mayor. Sin embargo, ya antes «la Biblia mira ya a las religiones distintas de la de Israel como ilegítimas, por lo que no hay tampoco indicación alguna de que los descendientes de Abrahán e Isaac practicaran cultos iguales o semejantes a los de las *naciones*» [10]. Por el contrario, a Jacob se le ordena «deshacerse de los dioses extraños que hay entre vosotros» (Gén 35,2), aunque existan también casos, como el de las ceremonias nupciales de José en Egipto, donde las prohibiciones no pueden imponerse por causa del medio ambiente en que vive el personaje que ha de ser el gran guía del pueblo escogido desde el país de exilio a la tierra de promisión. Donde, sin embargo, las normas *exclusivistas* imperan en todo su rigor es después de la conclusión de la alianza de Yahvé con Moisés en el monte Sinaí. Sus mandatos en este sentido son terminantes y se resumen en las palabras iniciales del Decálogo: «No tendrás otros dioses frente a mí. No te fabricarás esculturas ni imagen alguna de lo que existe arriba en el cielo, o abajo en la tierra, o de lo que hay bajo la tierra en las aguas. No te postrarás ante ellas ni las servirás; pues yo, Yahvé, tu Dios, soy Dios celoso que castigo la iniquidad de los padres...» (Ex 20,3-5). Los libros del Exodo, del Levítico y del Deuteronomio recuerdan una y otra vez a los israelitas la prohibición de adorar otras divinidades que, al contrario de Yahvé, «no son Dios» (Dt 32,21), sino demonios (ibid., 32,16ss). El asco que el judaísmo posterior tendrá hacia los ídolos no será únicamente la herencia de aquellas prohibiciones iniciales y la señal que le distinguirá de otros pueblos, sino que representará también el juicio y el concepto exacto de Yahvé, tal como se nos revela en los libros sagrados, sobre toda clase de culto idolátrico [11].

[10] HACKER, a.c., p.164.

[11] E. Jacob *(Théologie de l'Ancien Testament,* Neuchâtel 1955) tiene un capítulo muy interesante sobre este punto: *Yahweh et les autres dieux* (p.51-53); P. VAN IMSCHOOT, *Teología del Antiguo Testamento* (Madrid 1966) p.124-126. En sentido más benévolo, H. Rusche, en *Conceptos fundamentales de Teología,* edit. por H. Fries, III, p.269-274. El mismo pueblo de Israel se ha mostrado en más de una ocasión infiel a las repetidas prohibiciones que en este sentido había recibido de Yahvé: las denuncias paulinas del paganismo universal toman sus orígenes de la denuncia profética de la infidelidad de Israel; Rom 1,23 repite las quejas del salmo 106,20 y de Jeremías 2,11. «Es—dice Spindler—la confesión de los pecados de Israel la que se convierte en la condenación de la idolatría de los paganos». De ahí deduce,

La actitud no varía con los profetas, cuya misión va a ser el anuncio del Mesías y el arrepentimiento que tanto Israel como las *naciones* habrán de poner en práctica como preparación a su venida. Su profesión de fe en un solo Dios que ha creado el cielo y la tierra eligiendo a su pueblo, pero sin olvidar al mismo tiempo el destino de las *naciones*, constituye uno de los temas centrales de sus mensajes. Las *naciones* se convierten también, como en el caso de Ciro, en instrumentos de castigo del pueblo elegido. En esta época post-exílica, la separación entre Israel y las *naciones* se hace más radical: Israel insiste continuamente en el culto del Dios único, mientras que las *naciones* no sólo van apartándose más del recto camino, sino recibiendo los castigos debidos a sus maldades. Entre éstas se menciona de modo particular la *idolatría*. En una primera serie de textos, los profetas acusan a Israel por su infidelidad hacia Dios y porque, a pesar de los muchos beneficios recibidos, se han vuelto a los ídolos (Is 65,1-7; Am 2,4; Ez 5, 5-6). Luego van describiendo la fealdad inseparable de aquellos cultos. La idolatría hace necios a los hombres, y sus ídolos son objetos vanos, ridículos y carentes de vida que los idólatras mismos terminan arrojando al fuego (Is 37,17). Y, sin embargo, los paganos continúan fabricándolos como si no pudieran vivir sin ellos [11*]. «La gran tentación del hombre, escribe D. Barthélémy, consiste en re-crear, según su propia imagen, a su Creador. Tratando de rechazar su situación de criatura, pero consciente en lo más íntimo de su ser de que Dios no puede ser eliminado, el hombre trata de convertir a su Creador en la más noble de sus criaturas» [12].

en buena lógica calvinista, que «la misión, llevada a cabo por hombres pecadores, no deja lugar alguno al orgullo, ni ningún sentimiento de superioridad o de desprecio sobre el pagano» (o.c., p.182-183).

11* Una obra, escrita a principios de siglo por F. X. Kortleitner *(De polytheismo universo et quibusdam eius formis apud hebraeos usitatis,* Innsbruck 1908), contiene abundantísimo material, confrontado con citas de escritores grecorromanos y Padres de la Iglesia. He aquí algunos títulos de sus capítulos: *De deorum fictorum simulacris et templis* (p.86-105); *De deorum commentitiorum cultu* (p.108-174); *De cultu locorum excelsium* (p.174-178); *De cultu imaginum* (p.178-195), etc.

12 D. Barthélémy, *Les idoles et l'image: comment Dieu se révèle:* La vie spirituelle (1962) 289. Sobre estas idolatrías se ejerce «la cólera de Dios», que es, según Spindler, «la noción más frecuentemente empleada por el escritor sagrado para designar la situación de las naciones paganas, y ocasionalmente también la de Israel» (o.c., p.177). Cf. E. Jacob, *Théologie de*



Entre los aspectos reprensibles de la idolatría, los autores sagrados apuntan a la magia y a la adivinación. Todos estos vicios florecen principalmente en las grandes ciudades (Tiro, Sidón, Babilonia, etc.), donde las riquezas, el poder y la ambición política empujan a sus dirigentes a proclamar que no hay Dios, a hablar en voz alta contra él y a perpetrar toda clase de injusticias contra sus semejantes. Por todas estas razones, Israel tiene que huir de las *naciones* y evitar sus vicios. Algunos textos parecen insinuar la necesidad de exterminar los ídolos con el fin de evitar su contaminación [13].

Este es, según las fuentes vetero-testamentarias, el concepto genuino de paganismo e idolatría que heredó el pueblo de Israel. Es también el cuadro de conjunto que, a pesar de la existencia de ciertos islotes de santidad fuera del pueblo elegido, nos transmiten los autores sagrados. De este modo interroga Yahvé a su pueblo, rodeado de naciones paganas para exigirle su fidelidad, y éstas son las lecciones que le da con relación a la idolatría. Prescindiendo de la buena voluntad de quienes la practican, la llamada de Yahvé es clara: abandonad esos dioses, que no son dioses, y volved los ojos al Dios oculto «que es quien es» (Ex 3,14). Es evidente también que de los documentos vetero-testamentarios «no se puede deducir la más mínima indicación en el sentido de que el culto y las creencias del paganismo constituyan una religión legítima. Por el contrario, la universalidad exclusiva de la alianza y de su salvación lleva consigo el reconocimiento de Yahvé como el único Dios y la aceptación de su voluntad» [14]. Más aún, los

*l'Ancien Testament* p.91-93. De la prohibición de las imágenes en el Antiguo Testamento habla G. von Rad *(Teología del Antiguo Testamento* [Salamanca 1972] p.272-280).

13 Hacker, a.c., p.172. Buena prueba de ello es la historia de Jonás. Los ninivitas no se salvan por sus religiones idolátricas. Tampoco el miedo del profeta y la idea raquítica que tiene de Yahvé, a quien juzga incapaz de perdonar las maldades de aquel pueblo, ayudarán a su retorno a Dios. Es solamente la iniciativa y la misericordia divina, a la que los ninivitas, primero los marineros y luego la población, responden con sus oraciones y sacrificios, lo que obra el milagro. Haag (o.c., p.752-753) demuestra la evolución histórica de la separación mutua, cada vez mayor, que tiene lugar entre Israel y las naciones paganas. De ahí vendrán las prohibiciones incluso de los manjares empleados por los gentiles.

14 Hacker, a.c., p.172. Pretender, con Stoeckle, que «lo no-bíblico en las religiones no está motivado por el pluralismo», o que este «error» está inspirado en la categoría del pensamiento griego, según el cual «la pluralidad de individuos es el resultado de la decadencia de la unidad», necesita ser

escritores inspirados suspiran por el día en que los paganos, abandonando a sus ídolos, abrazarán jubilosos la ley de Yahvé. «Aquel día, leemos en Isaías, el hombre volverá la vista a su Creador, y sus ojos mirarán al Santo de Israel. No volverá la vista a los altares, obra de sus manos, ni mirará a lo hecho por sus dedos (los ídolos), a las *aseras* ni a las estelas solares» (Is 17,7-8) [14*]. Porque a las *naciones*, al igual que al pueblo de Israel, les espera como don gratuito la salvación. Fernando Hahn explica los jalones del itinerario:

> «En el Génesis (12,3), después de la historia de la torre de Babel, el yahvista ha explicado la promesa a las *naciones* sin darle todavía una interpretación precisa: por mediación de Abrahán y del pueblo escogido, cuya historia está comenzando, aparece como meta final, tras el juicio de Génesis 11, la supremacía de las bendiciones divinas para todos los pueblos de la tierra. A partir de Isaías, esta idea toma forma más clara en unión con la acción escatológica de Yahvé. La visión de la peregrinación de las naciones a Sión en los días últimos despunta aquí por primera vez para continuar después de modo bastante fijo en el resto de la tradición vetero-testamentaria... Israel se convierte en testigo único de Dios por razón de su existencia y la salvación divina que se da por medio de él. Pero, puesto que esta actividad salvífica tiene lugar en medio de las naciones, e Israel o el Siervo de Yahvé es su testigo agra-

confirmado con algo más que unas afirmaciones apodícticas (*Mysterium salutis* II-2 p.1167). La contraposición entre el monoteísmo del pueblo judío y el culto a los numerosos dioses de la gentilidad es algo que salta, en todo momento, a los ojos en las páginas de la Biblia y en la tradición cristiana.

14* Martin-Achard, o.c., p.19-21; J. Guillet, *La polemique contre les idoles et le serviteur de Yaveh:* Analecta Biblica 10 (1959) 294-300. La tensión entre las ideas particularistas y universales del pueblo de Dios duró a lo largo de casi toda su historia. «Por mucho que pueda demostrarse la universalidad de la religión *oficial* de Israel, no es menos cierto que muchos de los israelitas que vivieron en la época de Moisés y de los reyes estaban imbuidos de un particularismo estrecho y nacionalista» (Ohm, I p.209). El cerco empezó a romperse con los profetas: Amós proclama abiertamente la voluntad salvífica de Yahvé (9,7-8); Isaías es, según San Agustín, «prae caeteris, evangelii vocationisque gentium praenuntiator apertior»; Miqueas, Jeremías, Habacuc, Ezequiel, Daniel y Jonás siguen la misma línea. Hay, después de la época de los mencionados profetas, un nuevo bache de nacionalismo, debido a las circunstancias políticas por las que atraviesa el país. Pero pronto los profetas Ageo, Zacarías y Malaquías, al igual que el libro de los Salmos, los de Judit, Tobías y los sapienciales—o el libro de Job—, retornan a la tradición universalista. «Por lo demás, concluye Ohm, no hay contradicción entre 'mi Dios' y 'nuestro Dios'. Los santos se han sentido elegidos por Dios, sin excluir por ello al Dios de los demás hombres. Una religión viva supone una tensión entre el particularismo y el universalismo» (ibid., p.212).



> decido, se convierte también en *luz de las naciones* con el fin de que vengan a reconocer a Yahvé como a su Dios. De este modo, las *naciones* vienen al pueblo de Dios, experimentan lo que Israel ha experimentado en sí mismo y reconocen lo que el pueblo escogido reconoce, que su juez y conquistador es el único Salvador» [15].

Como conclusión de esta sección vetero-testamentaria, digamos unas palabras sobre el concepto de *economía de la salvación* aplicada a los tiempos anteriores a la encarnación de Cristo o a aquellos que en nuestros días se hallan en la misma situación. Se identifica con la *ley* natural, definida por Charles Journet con estas palabras: es aquel contexto histórico en que el hombre, «aunque anticipado por la ayuda y la luz de la gracia y en ausencia de ley alguna escrita, tiene como regla única de conducta la ley natural» [15*]. La Biblia nunca dice que Dios haya instituido doctrinas, ritos o fundadores religiosos que sirvan a los paganos como medios ordinarios de salvación. Lo único que sabemos es que él les ha proporcionado en la obra de la creación una situación histórico-cultural-nacional en la que puedan encontrar a Dios. Las creencias, los ritos y las costumbres no son sino el resultado de aquella obra de la creación: el hombre, inmerso en ella, conoce a Dios de esta o de la otra manera, le ofrece o le retira su adoración, se le acerca por el amor o se le aparta por el pecado en el mundo concreto en que le ha tocado vivir [16]. Recibe los nombres de «ley natu-

15 Ferdinand Hahn, *Mission in the New Testament* (Londres 1965) p.18-19. Martin-Achard (o.c., p.30ss) señala como textos-clave para el universalismo vetero-testamentario los siguientes: Gén 12,3 (Abrahán y las naciones); Ex 19,6 (Israel, sacerdote de Yahvé); Malaquías 1,11 (Egipto y Asiria, reconciliados, adoran a Yahvé); Jonás 4,11 (la misericordia de Yahvé no conoce fronteras); y salmo 117,1ss (alabad a Yahvé, todos los pueblos). Véase, en particular, el comentario sobre el relato de Jonás, al que se ha llamado «el manual misionero» del Antiguo Testamento (p.45-48). «Jonás proclama la igualdad de las naciones ante el amor de Dios por sus creaturas. Admite que los paganos, aun permaneciendo extranjeros, pueden convertirse en verdaderos adoradores de Dios, y que el israelita, al menos en ciertos momentos, tiene el deber de predicarles... El libro vuelve a tomar el tema del deber misionero de Israel con respecto a las naciones paganas» (A. Lods). Cf. también J. Alonso, *Paralelos entre la narración del libro de Jonás y la parábola del hijo pródigo:* Analecta Biblica 11 (1959) 64-72.

15* Ch. Journet, *La loi de la nature:* Revue Thomiste (1961) 362. Se trata, en otras palabras, «de la situación de personas concretas que, al enfrentarse con su destino personal y cogidas dentro de una totalidad religiosa que las rodea, ésta les da ocasión de expresarse, orientarse y condicionarse a sí mismas» (Maurier, p.29).

16 Maurier, p.29-30.

ral», o «economía de la ley natural», y aparece de diversas formas: como religión cósmica, aludiendo a Gén 8,22, o como «alianza noética», con referencia a la figura de Noé como intermediario entre Dios y los hombres. Esta economía nos presenta diversas características: 1) Es, como queda indicado, del orden de la creación: se basa en la naturaleza misma del hombre, ordenado a Dios como a su única salvación; y esto sirviéndose de las cosas creadas: su propia conciencia y el mundo que le rodea. 2) La primera oferta salvífica, hecha por el Creador, no es fácil de guardar, puesto que entre el hombre y él se interpone la dura realidad del pecado, que «desecha al Dios vivo y verdadero y le reemplaza por ídolos de fabricación humana, ya sean imágenes hechas por el hombre primitivo, ya representen a tipos ideales de civilizaciones más avanzadas» [17]. 3) La economía de la salvación de que estamos hablando tiene carácter transitorio y dura hasta que el mensaje de Cristo se haga presente a los paganos. Por otra parte, nuestra incorporación a la nueva alianza tampoco elimina aquellos elementos que nos corresponden como miembros del orden histórico y creado [18]. 4) Esta economía constituye «la preparación, la figura y la expectación de la realidad definitiva que ha de venir». Aquel Dios a quien el hombre ofendió con su pecado, vuelve a llamarle con una segunda palabra de amor que, «inscrita en acontecimientos históricos, culmina en Cristo, Palabra eterna e Hijo muy amado de Dios, quien, por el sufrimiento de la cruz, nos reconcilia con la santidad del Padre y nos admite como hijos en su mansión, que es la Iglesia» [19]. 5) Hablamos siempre de una economía salvífica *sobrenatural*. «El orden que pudiéramos llamar *pagano* está orientado hacia Cristo y termina sólo en El. Toda salvación será en Cristo»—por los *méritos previstos* para quienes vivieron antes de la encarnación, a través de la Iglesia por El fundada para quienes vivimos después—. Lo mismo debemos decir de la *gracia* que Dios dio a quienes vivían antes de la encarnación o concede

17 WALGRAVE, o.c., p.98.

18 «Por consiguiente, la economía salvífica pagana debe entenderse más bien como una infraestructura, como el fundamento sobre el que Cristo ha de construir algo más. Desde entonces, aun siendo cristiano, continúo siendo un hombre inmerso en la creación; para mí el paganismo nunca me trascenderá totalmente» (MAURIER, p.31).

19 WALGRAVE, o.c., p.99.



al presente a quienes no han llegado todavía a la plena luz de la fe. 6) Hasta cierto punto al menos, podemos decir que se trata de una economía salvífica querida por Dios. No tanto en el sentido de que él desee su permanencia a través de los siglos; en este sentido hablaríamos más bien de una voluntad *permisiva* suya, al igual que cuando se trata de cosas que no son según su voluntad positiva, aunque ocurran en la historia. Pero sí en cuanto que, aun antes de la encarnación, el camino del hombre a Dios no era algo que él recorriese por sus propias fuerzas, mientras que, después de la venida de Cristo, la iniciativa vendría sólo de Dios. Esa dicotomía es inaceptable. En ambos estadios, la iniciativa de la gracia, de la vocación y de la salvación procede únicamente de Dios, quien es absolutamente libre en sus decisiones. Solamente *el modo* de la llamada podrá ser distinto: en el primero de los estadios se hará por los elementos y acciones del orden natural; en el segundo, por la predicación evangélica, la Iglesia y los sacramentos [20].

### El Nuevo Testamento

Con el Nuevo Testamento, las perspectivas del paganismo experimentan un cambio casi radical. En adelante, el pagano, lejos de ser elemento marginal en la historia de la salvación, cobrará puesto casi tan céntrico como Israel. Como consecuencia de esta transformación, las palabras *pagano* y *gentil* adquieren nuevo sentido en la historia del cristianismo: «el pagano es ahora un individuo que profesa una religión, pero sin pertenecer ni al Antiguo ni al Nuevo Testamento» [21]. Pero

20 Más tarde veremos las importantísimas consecuencias que para la doctrina de la salvación se derivan de estas premisas.

21 HAAG, o.c., p.751-752. Son «ethne», en contraposición a «laos», que es Israel; los pueblos a los que no ha llegado todavía la revelación (Mt 10,18; Act 21,21; 26,17; Rom 3,29; 9,24; 15,10). «Sólo en el judaísmo postcristiano se llaman también *goyim* los adherentes de una religión monoteísta, cristianos y mahometanos». El estudio de los textos neotestamentarios nos deja la impresión de hallarnos ante un juicio ambivalente respecto a las religiones no cristianas. «La causa, dice Stoeckle, no es que sus autores no estuvieran dotados para lograr una coordinación o visión sintética. La ambivalencia está en la cosa misma, que no permite una uniformación unilateral: Cristo es a la vez el *sí* y el *no* de las religiones. Cristo es su culminación y su plenitud, y es a la vez su crisis, el desvelador de su invalidez, las religiones quedan *superadas* por Cristo en los dos sentidos de la palabra: en él y por él» (*Mysterium salutis* II-2 p.1160).

no sólo es esto. Según las narraciones evangélicas, las naciones aparecen llamadas a ocupar las sedes dejadas vacantes por Israel y como auténticos herederos de las promesas del reino. A ellos ha enviado el Padre a su propio Hijo, «a fin de que todo el que crea en él, tenga la vida eterna» (Jn 3,16), y a todos los que le reciben y creen en su nombre, él les ha dado poder para ser hijos de Dios, porque el Padre «no envió a su Hijo a juzgar al mundo, sino para que el mundo sea salvado por él» (Jn 3,17). Y aunque es verdad que Jesús respeta en su vida pública la primacía de Israel, afirma que no ha venido a abolir la ley, sino a cumplirla y, en consecuencia, no traspasa en sus itinerarios las fronteras de Palestina, pero no lo es menos que, a lo largo de su predicación y en toda su conducta, lejos de excluir a los gentiles de su reino, les predicará un mensaje fundado en la paternidad universal de Dios y en la consecuente hermandad de todos los hombres [22]. Hay, asimismo, en la vida pública de Jesús, individuos de origen pagano (el centurión romano de Cafarnaún, la mujer cananea, etc.), que no sólo acuden a él para pedir y conseguir favores, sino que se convierten en objeto de sus alabanzas por sus virtudes o son presentados a todos como símbolos del mundo pagano que el Mesías ha venido a redimir: «Por razón de estas alabanzas, escribe T. Ohm, Jesús provoca la ira de los judíos, que se sentían orgullosos de sus méritos y de sus orígenes. Jesús no acepta que ellos tengan tales derechos preferenciales, o, al menos, que los mismos tengan valor especial a los ojos de Dios. Hasta prefiere usar el título de 'Hijo del hombre', que es más universal, al otro de 'Hijo de David'» [23].

22 ¿Debemos hablar de *continuidad* o de absoluta *novedad* entre el concepto del Antiguo y del Nuevo Testamento en relación con el paganismo? Blauw se inclina claramente por la segunda respuesta: «In fulfillment, the expectations are not only exceeded, but also overtaken, modified and corrected... The *new* in the New Testament is nothing else than that which had been predicted in the Old Testament» (o.c., p.65-66).

23 TH. OHM, o.c., I p.233. «Jesús, dice Hahn, tomó posesión de todo el pueblo de Dios... Al revés del ministerio del Bautista, preocupado por el juicio, Jesús se concentra en el mensaje de la salvación. No vuelve a la idea de congregar al *resto sagrado* (de Israel), como era común entre los predicadores de la época, sino que abraza al *pueblo entero de Dios*... Por eso no existen ya para él las fronteras convencionales israelíticas: no se aparta de los enfermos por razones rituales, ni de los alcabaleros por motivos nacionalistas o políticos» (ibid., p.30). En sentido opuesto, y bien poco persuasivo, cf. M. I. BOAS, *God, Christ and Pagan* (Londres 1960), quien explota los episodios de la mujer siro-fenicia, de la cananea, las parábolas del hijo pródigo y de los invitados a la boda para «probar» las escasas simpatías de Jesús por los paganos (p.131-178).



Las parábolas del Nuevo Testamento constituyen una nueva prueba del mensaje universal de Jesús y de la inclusión completa de los paganos en los beneficios de la redención. En la parábola del sembrador, el campo es el mundo entero (Mt 13,3ss); en la de la mostaza, la semilla crece hasta convertirse en un gran arbusto en el que las aves del cielo hacen sus nidos (ibid., 13,31ss); y en la de la viña, los asesinos del hijo del dueño serán condenados a muerte y la viña será dada a gente que produzca sus frutos (ibid., 21,43). La lección no deja lugar a dudas: como resultado de la muerte de Cristo, Israel «perderá su posición y su función en la historia de la salvación, cesando de ser 'el pueblo de la religión' y el soporte del reino de Dios. En su lugar entrará otro *pueblo* (no en el sentido político, sino en el espiritual de la palabra), es decir, las *naciones*» [24]. Esta línea de pensamiento resulta aún más clara en las parábolas escatológicas, sobre todo en los pasajes que se refieren al banquete celestial, a la reunión del único rebaño, al templo, a la herencia, etc. «En todas ellas brilla la misma preocupación..., la salvación universal y escatológica... Entre los conceptos más empleados en su desarrollo para indicar el reino de Dios y de los cielos figuran las *naciones*» [25]. Por este motivo, concluye Hahn, «las promesas hechas a todas las naciones y las narraciones sobre la aceptación de individuos paganos no deben ser nunca separadas... El Evangelio, rechazado de muchos modos por Israel, se vuelve en palabras amenazadoras contra el mismo pueblo escogido, y se convierte en promesa directa para los gentiles, cuya aceptación por Dios en los últimos días era algo que en lontananza se vislumbraba al fin de la época veterotestamentaria. De ese modo, el mensaje de Jesús y las obras hechas en Israel se convierten en testigos para los gentiles..., y Jesús, proclamando a Israel el reino de Dios, predica el derecho y la salvación que Dios ofrece a todo el mundo, y el hecho de que hasta los gentiles han oído la buena nueva del Evangelio» [26].

Sin embargo, lo dicho no es más que una cara de la verdad. La vocación de las *naciones*, tan inculcada en palabras y hechos por los escritores del Nuevo Testamento, no las purifica de sus pecados y vicios, ni convierte a las religiones en que viven en instrumentos de salvación. Ante todo, dice Blauw,

24 OHM, p.233-234; RUSCHE, a.c., p.272-273.

25 BLAUW, p.70-71.

26 HAHN, p.39. Las continuas alusiones a los «últimos días», junto con la duda sobre la existencia de un verdadero mandato misionero de Jesús, pertenecen a la posición escatologista de Hahn, muy influida por Schweitzer, Jeremias, Harnack y Otto Michel. La explicación tradicional de este mandato para el tiempo histórico la atribuye él a influjos del cristianismo helenístico (ibid., p.76-77).

«los evangelios nos describen a los gentiles con los mismos negros colores que el Antiguo Testamento: no conocen a Dios, sino que camuflan su ignorancia con la verbosidad de sus oraciones (Mt 6,7), buscan las cosas de este mundo (ibid., 6,32) y obran en contra de Dios y de su Mesías» [27]. Por esta razón, los discípulos de Jesús no deben adoptar costumbres paganas ni preocuparse de las cosas de este mundo a imitación de los paganos, que no entienden de providencia divina; hasta en los castigos con que el Señor amenaza contra los «escándalos del mundo» se encuentran «las abominaciones de los paganos» (Mt 18,7ss). En segundo lugar, los paganos—al igual que todos los demás hombres—deben recordar que «los llamados son muchos, pero los escogidos pocos» (Mt 22,14), y que son muchos los que dan pobre cuenta de sí mismos o llegan tarde —o vestidos de manera impropia—al festín, por lo que son excluidos del banquete celestial. Finalmente, los paganos—como los demás discípulos de Cristo—deben creer en Jesucristo, recibir el bautismo y cumplir sus mandamientos, objetivos todos que no se alcanzan sin esfuerzo constante, porque el camino del cielo es cuesta arriba, y su entrada estrecha (Jn 3, 18; Mt 7,13; Mc 13,24). En otras palabras, los evangelios nos trazan un cuadro sobre la realidad espiritual del pagano y de sus posibilidades de salvación totalmente opuesto a la actitud de *laissez-faire* o de completa seguridad de salvarse que algunos autores quisieran ofrecerles [28].

Estos requisitos, establecidos por Jesús tanto para los judíos como para los paganos que desean alcanzar su eterno destino, forman la base del mandato misionero de Cristo (Mt 28,18-20; Mc 16,14-18; Lc 24,47-50) y le dan cumplida explicación. Si hay alguna exhortación de Jesús dirigida expresa y directamente a favor del mundo pagano, es ésta, como

[27] O.c., p.67. En la parenesis apostólica son frecuentes las admoniciones a no admitir las creencias y costumbres paganas. Las advertencias cobrarán especial fuerza en San Pablo. Cf. RUSCHE, a.c., p.271-272.

[28] Véanse las hermosas páginas que, bajo el título de *Les moyens de combat*, dedica Spindler a comentar las frases de San Pablo en su carta a los Efesios (6,10-20). Fuera de su pesimismo barthiano contra *los medios humanos* de la misión (incluidas las escuelas cristianas) y su tendencia al «evangelismo puro», de Roland Allen, o las invectivas contra «el reino de los especialistas» que hoy priva en misiones, su enfoque contiene instructivas lecciones para los católicos (o.c., p.194-203).



lo ha interpretado de manera ininterrumpida la Iglesia [29]. El mandato incluye, no solamente la afirmación solemne del poder recibido por Jesús y la orden de predicar la buena nueva dada a sus discípulos, sino también las condiciones que, supuesta siempre la exclusiva iniciativa de Dios y la operación de la gracia, el hombre debe poner en práctica con el fin de quedar incluido entre los verdaderos seguidores de Cristo. A los apóstoles se les envía a *todo el mundo*, sin distinción de culturas ni de razas; tienen que predicar la buena nueva a *todos los hombres*, sin ponerse de antemano a pensar si éstos han asegurado ya su salvación en sus propios sistemas religiosos; han de *hacer discípulos*, de manera análoga a la empleada por los antiguos maestros atenienses, que reunían cabe sí y ganaban a sus ideas a sus seguidores; deben *bautizarlos* en su nombre, acción transcendental que, lejos de dejar a sus recipiendarios en el estado en que se encontraban en el paganismo, incluye la muerte del hombre viejo y su resurrección en Cristo al hombre nuevo; por fin, deben enseñarles a «guardar todo cuanto yo os he enseñado», desde las bienaventuranzas hasta los consejos de perfección [30].

Realmente, es difícil imaginarse algo más antagónico a la actitud de «dejar a los paganos donde están» o trabajar para que «los budistas, los hindúes o los mahometanos sean mejores en sus propias religiones». Digamos también que el mandato misionero perdería su sentido de urgencia (y quizás hasta su razón de ser) si la mayor parte de los hombres alcanzaran su salvación en el estado de «cristianos anónimos», sin necesidad alguna de ponerse en contacto con el mensaje evangélico de Cristo, y que la Iglesia misionera habría actuado de manera ilógica y hasta objetivamente engañosa al exponer a los más generosos de sus hijos a sacrificios sin cuento y al peligro de sus vidas por insistir precisamente en la necesidad de su presencia para asegurar la salvación del mundo pagano. ¿No es

[29] Cf. OHM, o.c., II p.116-128, con la bibliografía allí citada. La posición protestante tradicional, con el eclipse parcial de la *ecclesia mittens*, puede verse en G. VICEDOM, *The Mission of God* (Saint Louis 1965) p.45-96.

[30] En aquellos a quienes llevan el mensaje evangélico se da una aparente antinomia: son gentes que no pertenecen aún al Pueblo de Dios, pero al mismo tiempo han sido ya objeto de la presencia y de la acción del Espíritu Santo, que nunca los ha abandonado por completo. Cf. H. J. MARGULL, *Die Erneuerung der Kirche im Vollzug ihrer Sendung:* Evangelisches Missions-Magazin (1960) 102.

más lógico suponer que la Iglesia universal de todos los tiempos, al interpretar como lo ha hecho las palabras del Señor resucitado, ha estado actuando bajo la inspiración del Espíritu Santo?

### San Pablo y el mundo pagano

San Pablo tiene más de un título para darnos su autorizada versión sobre el paganismo, los paganos y la relación de ambos con el problema de la salvación y de la expansión de la Iglesia. El hecho de que, según su propia confesión, fuera escogido por Jesús para ser «heraldo y apóstol del Evangelio..., maestro de los gentiles en la fe y en la verdad» (1 Tim 2,7), constituyó en su vida el punto de partida que le impulsó primero a romper sus lazos con los cristianos judaizantes, a dedicar después la mejor parte de sus energías a la conversión de los paganos y, finalmente, a elaborar, a través de su correspondencia epistolar, lo que podría llamarse el «primer esbozo para una teología del paganismo». Tres de las facetas de esta rica herencia van a retener nuestra atención: qué es lo que pensaba Pablo de los paganos y de sus posibilidades de salvarse en sus propias religiones; la estrategia misionera del Apóstol al ponerse en contacto con las más elevadas formas religiosas del mundo grecorromano y el puesto que la fe en Cristo y la predicación del Evangelio tuvieron en su esquema de salvación.

Estos enfoques paulinos merecen resaltarse precisamente porque los defensores de la teoría de los cristianos anónimos se han encontrado en su camino con el Apóstol de las gentes y han tratado de desembarazarse del mismo de modo bastante singular. «Nos vemos forzados a resaltar, escribe uno de ellos, que nos es imposible el día de hoy admitir en la materia los puntos de vista de San Pablo. Es verdad que él representa, sin género de duda, una norma absoluta para los fieles cristianos. Con todo, quienes vivimos en el siglo XX tenemos sobre él la ventaja de una larga tradición y una jerarquía más organizada... De ahí que a los cristianos contemporáneos nos resulte imposible compartir respecto de la salvación de los paganos las ideas pesimistas paulinas, ideas profesadas también por la Iglesia hasta el siglo XVIII. En la teología paulina, los hombres que no se bautizan, sencillamente, no pueden



salvarse. Es verdad que él nunca habla de modo dogmático en este punto, pero la idea era clarísima, y con ese enfoque dirigió todo su apostolado, con la agravante de que, hasta la Edad Media, y aún más tarde, los cristianos sacaron de esas mismas fuentes sus afanes y teorías misioneras» [31]. Tal fue, al parecer, el error inicial que los cristianos modernos no pueden aceptar. «Nuestra conciencia cristiana, continúa el mismo autor, es ahora distinta de la de Pablo. Se nos hace difícil creer que los hombres que no han oído hablar de Cristo se condenen para siempre. Sabemos también de la existencia de un cristianismo invisible, en el cual, bajo la acción de Dios, está trabajando la justificación. Por eso el hombre que pertenece a este cristianismo oculto, aun cuando no pueda formular con certeza que Cristo es el Hijo de Dios, está, sin embargo, constituido en objeto de la divina elección» [32]. Por eso también, nuestros métodos misionales han de ser totalmente distintos de aquellos que, en el pasado, sirvieron de pauta a la Iglesia. «Francisco Javier trataba de convertir a hombres que, en su opinión, estaban pura y simplemente bajo el poder del maligno. Al contrario, el cristiano moderno ha de ver en el hombre que se gloría de no creer en nada a *un cristiano que se ignora a sí mismo*... Dios salva a un gran número de personas, y los salva sin ayuda nuestra y por caminos que son incomprensibles para nosotros. Lo único que él espera de los misioneros es que la gracia que ya está operando en ellos, adquiera a la faz del mundo una expresión oficial en la Iglesia; que la gracia que salta ya a borbotones en las profundidades de muchísimas almas..., pueda aparecer externamente..., ya que la salvación, que Dios quiere para todos, desea también que no permanezca oculta al mundo... En otras palabras, nuestra misión consiste en dar testimonio del cristianismo en su acción visible» [33].

31 K. RAHNER, *Mission et grâce* (Paris 1962) p.213-214. No deja de ser extraño que, para justificar su postura, el autor invoque una tradición y una «jerarquía más organizada» que durante veinte siglos «se ha empeñado» en seguir las huellas paulinas. Lo estudiaremos más en concreto en el siguiente capítulo.

32 Ibid., p.214-215.

33 Ibid., p.215. Ya vimos que la explicación del enfoque misionero de Javier no es tan sencilla como supone el autor. Al teólogo le parecerá también menos correcto universalizar expresiones como «el cristiano moderno», etc., para atribuir a todo el mundo concepciones peculiares de un grupo muy limitado de pensadores.

Como tampoco aquí nos proporciona el teólogo alemán las fuentes bíblicas, históricas o magisteriales que avalan sus afirmaciones, es difícil concretar el valor objetivo de las mismas. Desde el punto de vista histórico resulta arriesgado dudar de la familiaridad de San Pablo, no con las religiones de Asia, Africa o América, de las que sus contemporáneos no tenían idea alguna, sino con las filosofías grecorromanas, entre las que había nacido y en medio de las cuales había transcurrido una buena parte de su vida. Tarso, su ciudad natal, era un hormiguero de religiones orientales y de cultos místéricos que a un hombre tan abierto como Saulo no podían menos de interesar. Para confirmarlo, bastaría el examen del vocabulario paulino y sus frecuentes alusiones a las creencias religiosas del paganismo que le rodeaba [34]. La hipótesis contraria resulta todavía menos aceptable cuando el enfoque paulino en este punto tenía por objeto principalmente comparar y contrastar hechos que le eran conocidos por experiencia personal con verdades de orden sobrenatural y ligadas íntimamente con el dogma de la redención y de la salvación de los hombres. «Pablo, comenta Maurier, procede aquí por afirmaciones masivas, esbozándonos con grandes pinceladas el mundo que le era conocido, y sin intención de aplicarlas a cada uno de los individuos. Tampoco intenta Pablo presentarnos una descripción completa del paganismo mundial, primero por desconocer el de fuera de las fronteras grecorromanas, y segundo porque caía fuera de su intención el llevar a cabo una investigación científica sobre la materia. A pesar de ello, tampoco tenemos derecho a minusvalorar sus palabras. Pablo es consciente de ser en esto el intérprete de la palabra de Dios y pronuncia un juicio divino sobre el mundo pagano, juicio que es aplicable a todo el paganismo. Aunque se ve obligado a emplear en su descripción elementos tomados del mundo pagano que personalmente le son conocidos, *la acusación profética* que enuncia lleva consigo un significado universal bien definido» [35].

[34] A. ROBERT-A. FEUILLET, *Introducción a la Biblia* II (Barcelona 1967): *El paganismo grecorromano* p.46-54. Hay varios trabajos relativos a esta materia en *Recueil Cerfaux* II (Lovaina 1954) p.415-423. Cf. también R. G. CASTELLINO, *Sapienza 13-14 e la Storia delle religioni*, en *Studiorum Paulinorum Congressus* II (Roma 1963) p.253ss.

[35] O.c., p.423-424. Cf. J. LEBRETON, el capítulo *Dieu et les dieux*, en su libro *Les origines du Dogme de la Trinité* (Paris 1919) p.1-40.



El *locus classicus* del tratado paulino sobre el paganismo se encuentra en los capítulos primero y segundo de la carta a los Romanos. Basten para nuestro propósito unas consideraciones directamente relacionadas con el tema que estamos tratando [36].

A Pablo, escribe Fitzmeyer, se le ha acusado por sus antecedentes judíos y por sus perspectivas mediterráneas. No olvidemos, con todo, que sus descripciones forman parte del depósito de la fe. Y, si bien es verdad que sus conclusiones «hacen eco a un juicio sobre el mundo pagano que era común entre los judíos de su tiempo», pero contienen también el criterio de la Biblia respecto a las religiones no cristianas y hasta constituyen lo que podríamos llamar el módulo de sus sermones a auditorios paganos [37]. El Apóstol, yendo mucho más allá de las concesiones que el judío ordinario estaba dispuesto a hacer, admite que los paganos conocen a Dios (Rom 1,21) [37*]. Sin embargo, añade, tal conocimiento les ha sido vano, «por cuanto, habiendo conocido a Dios, no le glorificaron como a Dios ni le dieron gracias, antes se desvanecieron en sus pensamientos y se entenebreció su insensato corazón» (ibid.). En otra parte se refiere a los paganos como «quienes viven sin Dios en el mundo» (Ef 2,12). La aparente antinomia, existente ya en la carta a los Romanos, incluso prescindiendo del texto de la carta a los Efesios al que acabamos de aludir, ha sido objeto de diversas explicaciones. «Lo que se niega en la carta a los Romanos, dice el autor citado, es un conocimiento de Dios real, afec-

[36] De la inmensa bibliografía existente, mencionemos: S. LYONNET, *La historia de la salvación en la Carta a los Romanos* (Salamanca 1967); A. M. HUNTER, *The Epistle to the Romans* (Londres 1955); M. J. LAGRANGE, *Épître aux Romains* (Paris 1950); O. MICHEL, *Der Brief an die Römer* (Göttingen 1957); L. CERFAUX, *Une lecture de l'Épître aux Romains* (Tournai 1947); A. NYGREN, *Commentary on Romans* (Filadelfia 1949); J. I. VICENTINI, *Carta a los Romanos*, en *La Sagrada Escritura, texto y comentario. Nuevo Testamento* II 2.ª ed. (BAC, Madrid 1965) p.171ss.

[37] J. FITZMEYER, *The Letter to the Romans*, en el comentario editado por Brown-Fitzmeyer-Murphy, *The Jerome Bible Commentary* (Englewood 1968) II p.296. Tanto en el caso de los que cumplen con la ley natural como en los que reciben castigos por su ceguera, se trata de paganos y no (como piensa, entre otros, Barth) de cristianos venidos del paganismo. «Cela ne souffre pas de doute», dice Prat (*La Théologie de Saint Paul* I [Paris [38]1949] I p.236). Sobre la predicación paulina, cf. J. MURPHY-O'CONNOR, *La prédication selon Saint-Paul:* Cahiers de la Revue biblique (Paris 1966) p. 27ss.

[37*] «Les païens ont connu Dieu: Paul l'affirme a plusieurs reprises avec une aveuglante clarté. Il ne dit pas qu'ils pouvaient le connaître; il dit qu'ils l'ont connu» (PRAT, o.c., I p.230).

tivo, que lleve al amor y a la reverencia... Lo que está a la raíz de su pecado es el carácter inconsecuente de un conocimiento que no se traduce en conocimiento religioso de Dios... La queja de Pablo no se centra tanto en la ignorancia de los paganos como en su rechazo de manifestar a Dios la gratitud y reverencia que debían haber surgido del conocimiento divino inceptivo que ya poseían y que, sin embargo, ellos dirigieron hacia las criaturas..., de lo que se habían seguido tres consecuencias: la inutilidad de su vanaglorioso razonamiento, el oscurecimiento de su razón y la idolatría» [38].

Después de esas afirmaciones generales, San Pablo desciende a describirnos la decadencia y corrupción moral de la sociedad grecorromana de su tiempo. El pasaje, calificado por R. Niebuhr como la «definición mejor del pecado que nos da el Nuevo Testamento..., el pecado del hombre que se busca a sí mismo», ofrece abundante materia de meditación aun cuando no lo interpretemos según los tétricos criterios de la exégesis barthiana [39].

En los versos 19-32 del primer capítulo se nos describe el fracaso de los gentiles al no reconocer a Dios, que se les ha manifestado, así como el castigo que se seguirá de aquella desobediencia. Pablo no afirma que Dios les haya revelado todo lo que puede ser conocido de él, sino que hay realmente algo que los paganos conocen con suficiente claridad: su eterna potencia y su divinidad. Por eso, precisamente, son «inexcusables» (v.20), ya que, «habiéndole conocido, no le glorificaron como a Dios ni le dieron gracias», lo que trajo como consecuencia el «entenebrecimiento de su corazón», es decir, una menor capacidad para llegarse a él y el debilitamiento de su voluntad, que así se inclinaría a las cosas de la tierra: «alardeando de sabios, se embrutecieron; y trocaron la gloria del Dios inmortal por un simulacro de imagen de hombres corruptibles, y de volátiles, y de cuadrúpedos y de reptiles» (v.22-23). Junto con esta idolatría crasa, los romanos caerían en bajezas morales que hubieran sonrojado

[38] PRAT, ibid., p.230-243; VICENTINI, o.c., p.191ss; E. DA SAN MARCO, *L'ira di Dio si manifesta in ogni genere di empietà e di ingiustizia*, en *Studiorum Paulinorum Congressus* I (Roma 1963) p.259-269; G. FESSARD, *Connaissance de Dieu et Foi au Christ*, en *Mito e Fede*, edit. por E. Castelli (Roma 1966) p.117-160.

[39] R. NIEBUHR, *The Nature and Destiny of Man* I (Nueva York 1948) p.150.



a pueblos de culturas inferiores. Pablo las ha trazado con pinceladas de un realismo atroz que denuncian también el espíritu del antiguo rabino con todo su innato horror a la idolatría y a los vicios de los gentiles (v.24-32). La descripción paulina, nos dice un historiador, como cuadro completo de la sociedad romana, resulta inadecuado, pero no falso, puesto que la corrupción a que se refiere está confirmada por otras muchas fuentes. Su intención tampoco es la enumeración exhaustiva de los vicios, sino la afirmación de los castigos que se seguirán de ellos. En la mentalidad paulina, la relación entre los vicios *contra naturam* y el castigo divino es estrechísima. Más aún, son ya la señal de que la ira de Dios está cayendo sobre ellos [40]. Para G. R. Cragg, el último verso que habla de «quienes conociendo el justo decreto de Dios, que los que hacen tales cosas son dignos de muerte, no solamente las hacen ellos, mas incluso dan plácemes a los que las hacen», es el más devastador de todos:

«La ignorancia no puede exonerar a los hombres a quienes se refiere Pablo. Conocen la sentencia justa de Dios; la razón y la conciencia les dicen que esos crímenes llevan consigo la marca de la muerte y merecen los castigos últimos del pecado... Sin embargo, lo más serio es la cínica aprobación de quienes aprueban y aplauden a los que cometen esa clase de transgresiones... Esto revela un espíritu tan alejado de Dios, que sólo puede equipararse a la negación de todo lo que es Dios o de lo que él defiende» [41].

Tanto los exegetas como los teólogos, hallando difícil aplicar la descripción paulina a todo el mundo grecorromano, y más todavía a las naciones no cristianas de la época, nos advier-

[40] La corrupción moral, escribe Spindler, tiene su símbolo mejor en la idolatría, que es, negativamente, una *aversio a Deo*, al mismo tiempo que, positivamente, una *conversio ad creaturas*, una inversión religiosa «de todo cuanto Dios ha dado al hombre para su bien, una falsa emisión de moneda que no puede circular sino por su parecido con la verdadera». Por eso, el objeto de la misión no es, como cree el padre Henry, «el ataque a la incredulidad y al pecado», sino más bien el «combate contra la idolatría» (o.c., p.182).

[41] G. R. CRAGG, *The Interpeter's Bible* IX (Nueva York 1954) p.404. En esto Pablo refleja una mentalidad muy judía. Sin embargo, hay algo también que le distingue radicalmente de sus compatriotas: su simpatía hacia los paganos; «se queja de ellos sin despreciarlos, y les acusa sin condenarlos irremisiblemente; los coloca al mismo nivel que a los judíos, y si los engloba en un mismo acto de acusación, deja a los unos y a los otros abierta la puerta a la esperanza» (PRAT, o.c., I p.239).

ten que el Apóstol «no afirma que todos los individuos que vivieron antes de Cristo fueron un desastre moral»; que habla «colectivamente»; que nos describe «una situación *de facto*, sin argüir de ahí que «el paganismo sea incapaz de producir hombres honrados»; que, en otras secciones de su epistolario, la figura de los paganos es menos tétrica que en la carta a los Romanos, etc. Todo ello es mucha verdad, tanto del paganismo de entonces como del de ahora. Pero, a no ser que queramos vaciar las acusaciones paulinas de todo contenido histórico, y sobre todo espiritual, hay que admitir también la validez del veredicto teológico del Apóstol. La corrupción de que habla trae sus raíces de la idolatría, y ésta es el instrumento de las fuerzas demoníacas que luchan contra los santos hasta la venida del anticristo. Eran cosas de las que Pablo no abrigaba dudas. Por eso las flagelaba [42]. «El Apóstol, concluye Maurier, pone aquí al descubierto los pecados del pagano entregado a la idolatría. No le reprocha por el conocimiento vago e incompleto de las cosas divinas que posee, sino por no dar gracias a ese Dios a quien conoce, al menos de modo imperfecto. Y este pecado tiene extensión universal. Al principio puede ser solamente un movimiento de orgullo o de propia complacencia, pero alcanza a veces proporciones gigantescas y, cuando se le somete a un análisis sistemático, va acompañado por la perversión moral que aquí se estigmatiza» [43].

El resultado neto de esta situación es la enajenación de los paganos de Dios. Sus modalidades son, según Th. Ohm, las siguientes:

1) Los paganos, dice San Pablo, muestran en sus vidas ignorancia y ceguera (Rom 1,19; Ef 4,18; 1 Cor 1,21; Col 1,13; 1 Tes 5,15). «Esto no significa un desconocimientoa bsoluto de las cosas de Dios, sino ignorancia muy profunda y casi completa de las verdades de orden sobrenatural» [44].

2) El conocimiento de Dios por parte de los paganos es *insuficiente*. Es lo que Santo Tomás de Aquino llamó su «cognitio Dei confusa», o indicó al decir que la razón humana puede alcanzar a Dios sólo «implicite in quolibet confuso» [45]. «Estamos, comenta Ohm, ante unas afirmaciones que ningún especialista en historia de las religiones se atreverá a discutir, incluso tratándose del mazdeísmo». La «insuficiencia» se muestra en muchos aspectos: en su falta de relaciones vitales e íntimas entre el hombre y su Dios; en la ausencia de un espíritu de oración en su presencia; en el hecho de que la mayoría de los paganos no saben orar a Dios «en espíritu y en verdad»; en su carencia de esperanza («la desesperación es una de las características del paganismo», que «ignora la alegre esperanza de la eternidad»); en su falta de amor a Dios (que, al no poder ser nunca de orden sobrenatural, se manifiesta en la ausencia de una relación filial hacia él), ya que, en general, «los paganos ven en Dios al dueño y al juez, y no al padre, y puesto que le tienen miedo, Dios permanece siempre a distancia de ellos» [46].

3) Los paganos abrigan *falsos conceptos* respecto de Dios y prefieren adorar a los falsos espíritus y a las divinidades (Rom 1,25). Entre ellos, la idolatría puede degradarse hasta el punto de adorar a animales y a objetos sin vida en vez de a Dios (Gál 4,8), o hasta el punto de ofrecer sacrificios a los demonios en vez de a Dios (1 Cor 10,20). «Esto, dice el citado benedictino, constituye un juicio extremadamente duro sobre los sacrificios paganos. Recordemos, sin embargo, que Pablo está hablando de los paganos y de la sociedad de su tiempo. Aquí, como en otros muchos casos, no podemos generalizar» [47].

4) Vienen, por fin, las *aberraciones de orden moral* tal como se describen en la carta a los Romanos. Ohm nos repite lo que ya ha dicho con anterioridad: «estas acusaciones no pueden aplicarse a toda la humanidad no cristiana; el Apóstol tiene ante sus ojos a sus contemporáneos. Con todo, en el fondo, su crítica se aplica también a las demás formas del paganismo, y la situación moral del mundo no cristiano debe llamarse sencillamente seria» [48].

42 L. Cerfaux, *Le monde païen vu par Saint-Paul*, en *Recueil Cerfaux* I p.422.

43 Maurier, o.c., p.187. Sobre su aplicación al mundo grecorromano que conocía Pablo, cf. Feuillet, en «Revue Biblique» (1950) 346, donde califica a la descripción de «sobria». Véase también el magnífico comentario que a este pasaje hace Lagrange *(Épître aux Romains* [Paris 1931] p.22-27. 30-31.34-35). El historiador J. Huizinga comparó la situación de la Europa de la segunda guerra mundial en alguno de sus aspectos a los que debió de ser la depravación del hombre en ciertos momentos del Imperio romano (Walgrave, o.c., p.78-79).

44 *Faites des disciples* I p.150.

45 Ibid., p.161. Por otro lado, la Iglesia ha rechazado siempre la doctrina según la cual en los paganos no existe ninguna influencia de la gracia de Dios. En 1690 condenó la siguiente proposición jansenística: «Pagani, iudaei, haeretici aliique huius generis nullum omnino accipiunt a Iesu Christo influxum; adeoque hinc recte inferes, in illis esse voluntatem nudam et innermem sine omni gratia sufficienti» (DS 2305).

46 Ohm, ibid.

47 Ibid., p.153. Sin embargo, tampoco se puede decir—como vimos, por ejemplo, en el capítulo histórico—que se tratara de algo exclusivo del Imperio romano. Precisamente por haber hallado situaciones parecidas entre otras poblaciones paganas, muchos misioneros se formaron de ellas opiniones unilaterales e injustas.

48 Ibid., p.153. Naturalmente, hombres como Barth despliegan los torrentes de su elocuencia cuando se ponen a comentar estos versículos; cf. *The Epistle to the Romans* (Londres $^{6}$1928) p.47-54. Como ejemplos del «lenguaje brusco, decidido e implacable» del Apóstol aduce Stoeckle los siguientes: 1 Cor 10,19-22 (inmolación a los ídolos); 1 Cor 12,2 (los ídolos

Aquí, una vez más, se hace necesario mitigar las tintas del cuadro paulino sobre el paganismo acudiendo a aquellos pasajes en que el Apóstol completa su juicio con perspectivas más halagüeñas sobre las posibilidades de su salvación y de su completa integración en el Pueblo de Dios 48*. Pablo sabe que hay paganos cuya conducta avergonzaría a la de no pocos cristianos; que aquellos mismos gentiles que «tienen entenebrecido el entendimiento, ajenos completamente a la vida de Dios, por la ignorancia en que se hallan, por el encallecimiento de su corazón» (Ef 4,17-19), pueden convertirse un día en «oblación acepta y santificada en el Espíritu Santo» (Rom 15,16); que Dios no sabe de parcialidades, sino que «dará a cada uno el pago conforme a sus obras» (Rom 2,6); que debemos apreciar todo lo bueno, justo, amable y honorable que se encuentra en el mundo (Flp 4,8); que el Dios que «juzga los secretos de los hombres por Jesucristo» recompensará a los paganos que, al carecer de ley especial, «guiados por la naturaleza, obran según los dictámenes de la ley», ya que «éstos para sí mismos son ley» (Rom 2,14-15). Pablo y los apóstoles se habían encontrado también en su camino con individuos no judíos de conducta ejemplar, a quienes Dios había llamado a la fe, pero cuyo modo de vida no podía, aun antes de su conversión, menos de ser agradable a los ojos divinos. El caso más importante que Lucas tuvo cuidado especial de anotar para la posteridad fue el del centurión Cornelio, «hombre devoto y temeroso de Dios» (Act 10,2), cuya vida, regulada por los dictámenes de su conciencia, había sido aceptable a Dios (Act 10,35). El Señor había intervenido en su vida indicándole, al menos de una manera vaga, la senda que debía seguir (las incertidumbres aparecieron ya al presentarse y arrodillarse ante Pedro como si éste fuera una encarnación de la divinidad), hasta el momento en que, respondiendo a la llamada divina, encontró la verdad. A Pedro se le esfuman en una visión sus escrúpulos sobre la recepción de los paganos en la fe; el Espíritu Santo muestra con sus dones carismáticos que el centurión y su familia están preparados para su ingreso en la comunidad, y el jefe del Colegio apostólico da orden de que «sean bautizados en el nombre de Jesucristo» (Act 10,48) 49.



De modo más general, debemos a San Pablo la proclamación—chocante para sus correligionarios judíos—de que Cristo, la verdadera paz *(shalom, eirene)*, había destruido de una vez para siempre el muro que existía entre israelitas y gentiles en favor de estos últimos, de modo que, en adelante no habrá ya diferencia entre ambos, mientras que los antiguos extraños adquirían los mismos derechos de ciudadanía que los santos que pertenecen a la «familia de Dios» (Ef. 2,9). «Nos es difícil, dice Blauw, caer en la cuenta de lo revolucionarios que estos conceptos debían sonar a los oídos de los israelitas... En un sentido teológico, Pablo estaba afirmando algo que a los judíos fieles era increíble: la línea de descenso bajaba ahora directamente por Abrahán y a través de Cristo hasta el mundo pagano, y el mismo Abrahán se convertía en el prototipo del cristiano pagano. ¡Una auténtica 'revaluación de todos los valores' *(Überwertung aller Werte)*, un dejar de lado al Israel según la carne, una traslación del centro de la acción de Dios desde Israel al

mudos a los que servían antes de la conversión); y 1 Tes 4,5 (los paganos no conocen a Dios), así como Ef 2,12, donde su vida se describe «sin Cristo, sin esperanza y sin Dios». «El déficit de las religiones frente al cristianismo no se reduce, pues, a una articulación deficiente de la fe en Dios, a una simple ignorancia superable. Las religiones en las que piensa Pablo (cultos místéricos) son engañosas, porque lo han trastrocado todo, están transidas de arriba abajo por las 'pasiones del corazón'» *(Mysterium salutis* p.1162-1163).

48* «La preparación de los gentiles a la fe, escribe Prat, podría parecer, sobre todo, negativa. Sin embargo, la difusión del cristianismo en su medio está allí para demostrar que no fue menos eficaz. El desprecio inspirado por la absurda e inmunda mezcla del panteón grecorromano, el disgusto producido a la larga por su corrupción desenfrenada, la saciedad del vicio que se apoderaba poco a poco de las almas honradas, el desarreglo intelectual producido por la bancarrota de las filosofías, la aspiración a un ideal religioso más elevado y el despertar de la conciencia, la vaga sospecha del Dios desconocido, fueron otros tantos predicadores mudos que prepararon el camino a los heraldos del Evangelio» *(La Théologie de Saint Paul* II [Paris $^{38}$1949] p.114-115). Cf. J. Levie, *Les «valeurs humaines» dans la théologie de Saint Paul:* Analecta Biblica 11 (Roma 1959) 232-246.

49 «Podríamos, dice Cerfaux, empleando los trazos pesimistas paulinos, hacer una requisitoria pavorosa contra el paganismo. Pablo mismo acaba de hacérnosla en su carta a los Romanos... Con todo, hay también en sus escritos otros trazos que nos permiten suavizar el cuadro. La civilización como tal, la filosofía y aun la religión del mundo antiguo ofrecen posibilidades para una apreciación más equilibrada» (a.c., p.423). El mismo Ohm habla, en otra parte, de «la cercanía de los paganos respecto de su Dios», del «presentimiento» que sienten de él y hasta del amor con que se someten a sus mandatos, lo que no le impide concluir que, tomados en conjunto, «los paganos no forman el pueblo *(laos)* de Dios, o—de lo contrario—no se sabe lo que se dice» (ibid., p.160). Por su parte, Yves Raguin mantiene que cuanto más alta es la civilización de un pueblo pagano, mayores son los obstáculos que tiene que vencer y la repugnancia que experimenta para abrazar el Evangelio *(Adaptation et conversion:* Bulletin du Cercle Saint Jean Baptiste [1965] 15).

mundo de los gentiles! En otras palabras, lo que antes era periférico, se convierte ahora en central para los designios salvíficos de Dios» [50].

El Apóstol nos ha indicado también cuál es el camino que conduce del paganismo a Cristo, de la no fe a la fe: la conversión, que, a su vez, incluye la muerte al pecado y a los vicios y la resurrección a la nueva vida en Cristo. Lo describe el autor de los Hechos poniéndolo en labios de Jesús, que dice a Pablo: «Te he sacado de tu pueblo y de los gentiles, a los cuales te envío para abrirles los ojos, a fin de que se conviertan de las tinieblas a la luz y del poder de Satanás a Dios, a fin de que reciban la remisión de los pecados y la herencia entre los santificados por la fe en mí» (Act 26,17-18).

### Fe y salvación según San Pablo

Antes de describir el modo concreto en que San Pablo predica el kerygma y el empleo que hace de las ideas religiosas grecorromanas, analicemos su concepto de *fe* como elemento indispensable para la salvación. Después de todo, es este papel de la fe el que está a la raíz de la diferenciación entre el cristianismo y las religiones no cristianas, y nadie tan preparado como el Apóstol de los gentiles para enunciarnos sus características.

San Pablo sigue en esto las nociones bíblicas prevalentes en la primitiva comunidad cristiana, aunque matizándolas con su estilo propio y acoplándolas a las necesidades pastorales de sus iglesias locales. Como fervoroso judío, había siempre creído en la palabra de Yahvé y esperado que las promesas hechas al pueblo escogido tendrían un día su plena realización. Luego vino la experiencia de su propia conversión. «La visión del camino de Damasco originó un cambio repentino en la vida de San Pablo y, lo que es más importante, fue el principio de su fe en Cristo, que mantuvo hasta la muerte a pesar de todas las dificultades, trabajos y persecuciones, y que demostró mediante una vida fiel y un sacrificado servicio a la causa de Cristo... Más tarde, Pablo penetra en el misterio de Cristo, y su teología

[50] BLAUW, o.c., p.98. Cf. F. HAHN, o.c., p.102. «Si los gentiles, antes de la venida de Cristo, comparados con los judíos, eran como los esclavos respecto de los hijos, ahora, en desquite, los gentiles son hijos por naturaleza, y los judíos no son más que unos esclavos que siempre han vivido bajo la ley» (L. CERFAUX, *La Iglesia en San Pablo* [Bilbao 1959] p.78). Sobre el pretendido antisemitismo paulino, ibid., p.68-71.



se desarrolla y enriquece al contacto luminoso con los escritos del Antiguo Testamento, al resolver las dificultades y las necesidades surgidas en las comunidades cristianas y al hacer frente a los círculos judaizantes y a la sabiduría terrena de los seguidores de la falsa gnosis. Pero su fe en Cristo ha permanecido la misma (1 Cor 9,1; 15,8; Gál 1,12-17). Su fe y, por consiguiente, su teología han madurado, pero no han cambiado» [51].

En la teología paulina, la fe ocupa un puesto central, y frases como «pistis eis ton Christon Iesoun», o «pisteuein eis Christon Iesoun», tan frecuentes en sus escritos, indican ya desde el comienzo el norte a que apuntan: la realidad de su relación personal con Cristo, análoga, pero, al mismo tiempo, diferente de su relación con Dios [52]. Dentro de este marco cristológico, su pensamiento se dirige a la acción salvífica de Dios en Jesucristo crucificado, a quien él ha resucitado, confirmándolo como Salvador definitivo del género humano, y a quien el hombre debe llegarse con la fe si quiere alcanzar su salvación. «Cristo Jesús, el que murió o, más bien, el resucitado, es el que intercede por nosotros» (Rom 8,34). «Creemos en el (Dios) que resucitó a Jesús, nuestro Señor, de entre los muertos, el cual fue entregado por nuestros pecados y fue resucitado por nuestra justificación» (Rom 4,24). Quienes tengan esta fe han asegurado ya su salvación. «Si confesares con tu boca a Jesús por Señor y creyeres en tu corazón que Dios le resucitó de entre los muertos, serás salvo» (Rom 10,9). «Estas breves confesiones y otras parecidas (Rom 6,10; 14,9; 2 Cor 5,15; 1 Tes 4,14; 2 Tim 2,8) poseen una importancia extraordinaria, porque representan, por su for-

[51] A. LANG, *Teología Fundamental* I (Madrid 1970) p.191-192. Para el papel de la fe en San Pablo, véanse: F. PRAT, *La Théologie de Saint Paul* I 205-212. P. ANTOINE, *Supplement du Dictionnaire de la Bible* III p. 276-310; BULTMANN, en *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (Kittel) VI p.205ss; O. KUSS, *Der Glaube nach den paulinischen Hauptbriefen: Auslegung und Verkündigung* I (Regensburg 1963) p.131ss; R. AUBERT, *Le problème de l'acte de foi* (Louvain 1950); J. ALFARO, *Fides, spes, charitas* (Roma 1963); ID., *Fides in terminologia biblica:* Gregorianum (1961) 463-505; C. BUTLER, *The object of Faith according to St. Paul's Epistles*, en *Studiorum Paulinorum Congressus* I (Roma 1963) p.15-31; W. H. P. HATCH, *The Pauline Idea of Faith:* Harvard Theological Studies (1917). Véanse además P. VALLOTON, *Le Christ et la foi. Étude de théologie biblique* (Ginebra 1960) y A. SCHLATTER, *Der Glaube im Neuen Testament* (Stuttgart 1963).

[52] Cf. FITZMEYER, *Pauline Theology*, en el *Jerome Biblical Commentary* II p.821. La experiencia comienza con la audición *(akoue)* de la palabra de Dios y termina con la obediencia y sumisión *(hypakoue)* a la misma.

ma condensada, fórmulas de fe de la instrucción catequética y, por lo tanto, no ofrecen solamente la fe de San Pablo, sino también la de toda la primitiva comunidad cristiana» [53].

La fe profesada y enseñada por San Pablo es un concepto complejo. Etimológicamente significa poner nuestra confianza en la persona que se supone fiel a la palabra dada; se contrapone tanto a la «incredulidad» por parte nuestra como a la de «infidelidad» por la otra. San Pablo ofrece a menudo listas de virtudes; la mayor parte de ellas empieza por la fe, *pistis*, y algunas terminan por el conocimiento, *gnosis*, como para indicar la íntima conexión de ambos conceptos. «Siguiendo al judaísmo, los apóstoles, en especial San Pablo, tuvieron en muy alta estima los dones del conocimiento. De un modo general, el pleno monoteísmo bíblico comporta la afirmación de que el hombre es *verdadero*, de que existe verdaderamente cuando, en vez de buscar la ilusoria autonomía de su juicio, que es, desde el origen, su tentación (Gén 3,5), acepta someterse y entregarse a Dios por la fe, dar a Dios ese crédito total de admitir que él es la verdad, tomar apoyo en él, no en uno mismo, y así llegar a ser sólido y verdadero con la solidez y la verdad misma de Dios. La afirmación bíblica es que, en estas condiciones, hay una consumación ontológica del hombre sobre la base de una sumisión al principio de toda existencia; hay una consumación de su inteligencia, una 'renovación' de su juicio (cf. Rom 12,2; Ef 4,23) por la fe, que lo une al principio de toda verdad» [54]. En esta línea de pensamiento, la fe supone que el hombre tiene un deseo instintivo de salvación, que, después de una larga espera, esa salvación se ha convertido en realidad, porque el Padre nos ha dado en Jesucristo la redención, y que, en adelante, a condición de que se cumplan ciertos requisitos, esa salvación está asegurada para quienes tienen fe. De ese modo, la fe se convierte en la senda segura de salvación. A Jesús le ha puesto el Padre como «propiciatorio en su sangre»; y esta acción decisiva la apropiamos nosotros «por la fe», que, a su vez, nos conduce a la justificación (Gál 2,16) y a la salvación (Rom 1,16; 10,9).

Para quienes no somos testigos oculares de las maravillas de Dios en Cristo, que son objeto de nuestra fe, el *kerygma predicado* cobra importancia particular. En la perspectiva de los sinópticos, la fe se dirige primeramente a Dios (Mc 11,22), o a Jesús, en cuanto que él manifiesta el poder de Dios (Mt 18,28),

[53] Por esa proximidad a los hechos y a las circunstancias concretas históricas hay en San Pablo alusiones polémicas, sobre todo a los judíos, que creían que, con conocer la ley y la voluntad salvífica de Yahvé sobre ellos, tenían ya asegurada la salvación. Pablo les mostrará que el hombre queda justificado por la fe *(pistei)* sin las obras de la ley *(choris ergon nomou)*. Sobre la problemática del Apóstol, distinta, en muchos aspectos, de la de Lutero, cf. S. Lyonnet, o.c., p.29-52.

[54] Kuss, p.192.



hasta que el mismo Señor empieza a pedir a sus discípulos que tengan fe en su obra mesiánica (Mt 11,2-6; Mc 6,6), así como también en su mensaje (Mt 13). Pero esa misma fe adquiere una nueva dimensión cuando, a partir del día de Pentecostés, los apóstoles se convierten en predicadores del kerygma. Los apóstoles y discípulos alcanzan una nueva inteligencia de la obra y del mensaje de Cristo, iluminados ambos por la esplendorosa luz de la resurrección, y Jesús se convierte, de portador del mensaje, en objeto de la predicación. La fe en el «Evangelio» (Mc 1,15) cobra entonces un contenido específicamente cristológico, y la fe se centra en la obra que Dios ha realizado en Cristo Jesús, a quien predicadores y oyentes confiesan como el *Kyrios Christos*. Por eso en San Pablo «creer» equivale con frecuencia a la aceptación del kerygma de salvación (1 Tes 4,14; Flp 2,10-11). Es el argumento que emplea para probar que, dada la necesidad de la fe para la salvación, la predicación apostólica se convierte en *conditio sine qua non* para su consecución. Si es verdad que «con el corazón se cree para la justicia y con la boca se confiesa la fe para la salvación» (Rom 10,10), porque «todo el que invocare el nombre del Señor será salvo» (v.13), y en esto no hay distinción entre judío y gentil (v.12), «¿cómo invocarán a aquel en quien no creyeron? Y ¿cómo creerán en aquel de quien no oyeron? Y ¿cómo oirán sin haber quien les predique? Y ¿cómo predicarán si no fueren enviados?» (v.14-15).

A la predicación del kerygma responde el hombre con la aceptación libre del mensaje. «El contenido de la palabra (predicada) es, ante todo y en términos más explícitos, que Jesús ha resucitado y que por la resurrección ha quedado constituido en juez de vivos y muertos, Señor y Cristo. Por él nos ha llegado la salvación; él es el autor de la vida, el Salvador, fuera del cual no hay salvación. En él termina y culmina la historia profética. La respuesta que conviene dar al kerygma y al testimonio es la fe. Esta tiene en los Hechos de los Apóstoles algo de global: es la adhesión absoluta y total a Cristo; es la fe en el Señor Jesús (Act 2,38) y la entrega a Cristo. Por ella se acepta a Cristo y todo lo que él implica. La fe incluye asimismo la conversión; por eso los oyentes creen en el Señor y se convierten» [55]. Al desmembrarse, esta *totalidad* nos descubre un aspec-

[55] Y. Congar, *El misterio cristiano de la fe y la teología* (Barcelona 1970) p.130; Alfaro, *La fe como entrega personal del hombre a Dios y como acepta-*

to intelectual (la *fides quae creditur)* muy explícito y desarrollado en la teología paulina; y el de *confianza* en las promesas y en la fidelidad de Dios, o lo que el mismo San Pablo indica con su frase gráfica «credere evangelio», o también «oboedire evangelio» (Rom 10,7; 2 Cor 9,13), hasta el punto de que, para él, quienes no obedecen al Evangelio son «incrédulos», y viceversa (cf. Rom 2,8; 10,21; Gál 5,7; Col 3,6)[56]. Es obvio que, para San Pablo, existe una vinculación necesaria entre la fe y la salvación. Sus afirmaciones miran siempre a demostrar esa necesidad—con la exclusión de todos aquellos objetos, en especial las «obras buenas» y las «obras de la ley»—que el judaísmo y los más elevados sistemas religiosos contemporáneos juzgaban aptos para alcanzar ese fin. El Evangelio es «una fuerza de Dios ordenada a la salvación para todo el que cree, así para el judío como para el gentil» (Rom 1,16). Sabemos asimismo que «el hombre queda justificado por la fe, independientemente de las obras de la ley» (Rom 3,28). Esto se aplica de modo especial a los gentiles, cuyo símbolo en el Antiguo Testamento fue Abrahán, a quien, en la previsión de que «Dios justifica por la fe a los gentiles», les dio por padre, para que «en él fueran bendecidas todas las naciones», de modo que quienes «viven de la fe» (en Cristo) son ya «hijos de Abrahán» y herederos de las promesas que en él se les han hecho (cf. Gál 3,7-9).

La materia ha sido tratada asimismo en el capítulo 11 de la carta a los Hebreos, donde, además de definirse la fe como «convicción de las cosas que se esperan y argumento de las que no se ven» (v.1), se enumera lo que la fe en las promesas del futuro Mesías influyó y operó en las vidas de algunos de los grandes personajes del Antiguo Testamento: desde Abel y

*ción del mensaje cristiano:* Concilium (1967) 57ss; L. CERFAUX, *La pensée paulinienne sur le rôle de l'intelligence dans la révélation,* en *Recueil Cerfaux* III p.350-360. Esta *consciencia* llega a influir hasta en la vida física de una persona. Cf. Gál 2,20. «La base de la experiencia cristiana es la nueva unión con Dios en Cristo, una realidad ontológica, que sólo se percibe de manera mediata por las facultades conscias del hombre. El compromiso de la fe debe influir en la conducta del hombre hasta el punto de integrar su actividad psicológica con la realidad ontológica que hay dentro de él. Es lo que podremos llamar la vida cristiana integrada» (FITZMEYER, p.821).

56 FITZMEYER, p.821-822. Por estas aserciones, «Paul implies that disbelief is itself a sin», lo que implica—sin meternos en los misterios de la libertad humana—que la situación de los ateos o paganos a quienes se propone el Evangelio de manera *externamente* suficiente, no es tan sencilla como a veces nos imaginamos.



Henoc, pasando por Abrahán, Isaac y Jacob, los reyes y profetas del pueblo escogido. Todos ellos, a pesar de estar «recomendados por razón de su fe», sufrieron injusticias y tormentos a lo largo de sus vidas, sin llegar a ver «cumplida en sí mismos la promesa» del Salvador (v.39). Dios, en cambio, «ha dispuesto algo mejor para nosotros, a fin de que ellos no lleguen sin nosotros a la consumación» (v.40). Sea lo que fuere de ciertas oscuridades, la tesis del autor sagrado parece clara: «sin fe es imposible agradar a Dios», y quienes «quieren llegarse a él, deben conocer (por lo menos) que existe y que es remunerador de los que le buscan» (v.6). Lo prueba con una lista de ejemplos que, sin ser exhaustiva, tenía en su mente—sobre todo unida a las afirmaciones sin excepción ya citadas—ámbito universal[57].

Finalmente, la fe de que nos habla el Apóstol apunta siempre al *bautismo,* es decir, a la incorporación definitiva del creyente en la Iglesia por medio del sacramento de la regeneración. Ambos elementos figuraban juntos en el mandato misionero de Cristo, y unidos estuvieron también en la catequesis y praxis pastoral de las primeras comunidades cristianas.

A pesar de que San Pablo no parece haber tenido mucho interés en administrar él mismo el bautismo, no pueden caber dudas de la importancia que dicho sacramento encerraba para él, ni de sus conexiones íntimas con la fe del cristiano. Faltan en sus escritos indicios de que la fe sin el bautismo tenga a sus ojos significación salvífica autónoma ninguna. El mismo fue bautizado (1 Cor 12,13) y lo han sido también todos los miembros de sus comunidades. El Apóstol desconoce una verdadera fe sin la consiguiente incorporación de quien la profesa en la comunidad de los creyentes: un creyente solitario en su fe constituiría un absurdo en el marco de la soteriología paulina. Precisamente porque la fe, que necesariamente incluye el bautismo, es la característica de los que han aceptado el Evangelio, se llaman «creyentes» y «fieles», hombres que prestaron un día

57 El problema de las verdades que la persona necesita para salvarse —junto con toda la exégesis del capítulo 11 de la carta a los Hebreos—recibirá debida atención en el tratado de la fe en esta misma colección. Los misionólogos desearíamos una discusión exhaustiva del verso 6, que toca directamente a nuestro tema. Cf. C. SPICQ, *L'Épître aux Hébreux* (París 1955). Ultimamente H. Kruse, en el artículo citado *(Die Anonymen Christen* p.17-18), se ha opuesto a la interpretación más benigna que se daba a esos requisitos, por creerla contraria a la tradición secular de la Iglesia. Se trata de argumentos que merecen tenerse en cuenta.

obediencia total al mensaje evangélico. Desde entonces, toda su existencia está determinada por aquella decisión. Por el contrario, los que no creyeron son los «apistoi», los «infieles» o carentes de fe y no regenerados por el bautismo. Entre ambos existe una separación radical, como entre Cristo y Belial [58].

L. Villette ha seleccionado dieciséis textos bautismales paulinos más importantes para someterlos a exégesis [59], como indicadores de las relaciones que existen entre la fe y el bautismo. En algunos de ellos (1 Cor 15,14.29; Ef 4,5; Heb 6,1-2) aparecen las relaciones externas que ambos elementos tienen en la vida del cristiano: su contribución inseparable, aunque en planos diferentes, a la misma obra divina de la edificación del Cuerpo de Cristo, tanto en la Iglesia como en los individuos. Otros (Rom 6,4-8; Col 2,12; Gál 2,19-20; Ef 2,4-8) expresan el influjo interno de la fe en el sacramento: «la fe, con todas las virtudes que lleva anexas, constituye siempre la disposición primordial para la recepción del sacramento, el contexto normal, litúrgico y místico de su eficacia» [60]. Un tercer grupo (1 Cor 12,3; Ef 1,3; 2 Cor 1,20-22; Gál 3,26-7) habla más bien de los efectos del bautismo sobre el nacimiento y el progreso en la fe de quienes lo reciben, de cómo el bautizado se «reviste de Cristo» y se libera de la servidumbre de la ley y de los espíritus malignos. Impresionado por estas dependencias mutuas, Lagrange llegó a escribir: «no debemos distinguir los efectos de la fe—total—de los del bautismo: son los mismos, y el sacramento, con su gracia propia, es la conclusión exterior lógica del acto de la fe... El bautismo es un acto de fe» [61]. Jacquemet cree deber corregirle. «El bautismo no tiene solamente efectos análogos a los de la fe, ni se limita a consagrarlos o a manifestarlos: su 'gracia propia' consiste también en provocarlos de alguna manera. Es el instrumento eficaz en el cual y por el cual los efectos de la fe se

58 Kuss, o.c., p.206.

59 L. Villette, *Foi et sacrement (Du Nouveau Testament a saint Augustin)* (París 1959) p.37ss; Congar, o.c., p.131; V. Iacono, *Il battesimo in S. Paolo:* Rivista Biblica Italiana (1955) 348-62; R. Schnackenburg, *Baptism in the Thought of Saint Paul* (New York 1964); G. R. Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament* (Londres 1962).

60 Villette, p.48.

61 Lagrange, *Épître aux Galatiens* (París 1918) p.92; cf. Id., *Épître aux Romains* (París 1931) p.52. Cf. también K. Barth, *The Epistle to the Romans* p.190-197.



hacen eficaces» [62]. Lo que en el contexto presente nos interesa es esa indisoluble unidad; en otras palabras, que para el Apóstol de las gentes, la predicación del Evangelio le parecía un deber ineludible frente a los paganos de su tiempo, en su inmensa mayoría hombres de honda religiosidad e insertos en sistemas religiosos de muy diverso valor; que el objetivo inmediato de aquella predicación (con toda la preevangelización que fuera necesaria) consistía en suscitar una fe consciente en Cristo, lo que indudablemente suponía la presentación de sus misterios; y que esa fe tendía—también de manera directa—a la recepción del bautismo y a la inserción de los creyentes en la comunidad de la Iglesia.

> «El bautismo—concluye Villette—requiere la fe para realizar plenamente su significado; pero también la relación inversa es verdadera: que la fe, considerada en sí misma, necesita del bautismo y no se desarrolla *(épanouit)* plenamente sino en él. Esto se verifica en el plano psicológico: la fe, acto espiritual, tiende a expresarse en un acto sensible y encuentra en el símbolo sacramental su auténtica expresión. En el acto mismo de la participación en el sacramento, el creyente manifiesta su fe en la muerte y en la resurrección de Cristo, afirma el valor de la salvación ofrecida por Dios en él. El bautismo, con todo lo que supone de compromiso personal, y la eucaristía, que prolonga sus efectos, son, desde el punto de vista 'subjetivo', los actos más perfectos de la fe del cristiano. Pero esto vale también en el plano de la eficacia. 'Ni la unión efectiva del bautismo se produce sin la unión afectiva de la fe, ni ésta produce sus efectos completos sin la unión efectiva del bautismo', dice el padre Prat... Ambas son necesarias para la realización integral de la salvación» [63].

Veremos cómo San Pablo aplica estas normas aun dirigiéndose a auditorios paganos muy sofisticados, a quienes estas doctrinas podían causar escándalo retrayéndolos de la conver-

62 Cf. G. Jacquemet, *Baptême,* en *Catholicisme* I col.1216-1217.

63 Villette, p.74. La cita de Prat es del volumen II de su teología paulina, p.314-315. ¿Qué ocurrió con aquellos que vivieron antes de la encarnación o con quienes, después de aquella venida, viven sin fe y sin bautismo? Es un problema que, en este contexto, no se lo plantea San Pablo. Lo que él busca es una respuesta al significado profundo de su apostolado: Dios quiere que se predique su Evangelio, a fin de que se realice su plan de salvación. A esta luz hemos de considerar también la validez del dicho: *facienti quod est in se, Deus non denegat gratiam,* que siempre supone la otra verdad. *la iniciativa para la salvación es siempre de Dios.*

sión e inutilizando—al menos en apariencia—algunos de sus más audaces planes apostólicos. Nos referimos a su sermón en el Areópago de Atenas.

### El discurso de Pablo en Atenas

Para los exegetas, el discurso paulino del Areópago reviste importancia especial bajo diversos respectos: como «modelo de su proclamación kerygmática a los gentiles», como uno de los momentos cumbres en su actividad apostólica y como espejo de la reacción del predicador cristiano frente a un auditorio pagano culto y hasta escéptico en materias religiosas [64]. Teólogos de diversas tendencias han dado sus propias versiones sobre el incidente. Resaltemos, por ejemplo, la de la escuela barthiana tal como nos ha sido transmitida por H. Kraemer, con su depreciación de los elementos religiosos positivos de las creencias helénicas y su insistencia de que, según San Pablo, no hay más Dios que el de la Biblia ni nos es lícito buscar, no ya la salvación, pero ni siquiera el camino hacia ella, fuera de Jesucristo y de su doctrina [65]. Trátase, con todo, de una actitud que, a pesar de sus muchos puntos de vista aceptables, insiste con cierta morbosidad en los aspectos negativos de la religiosidad pagana y en la incapacidad básica del hombre para hallar a su Dios fuera de los cauces de la revelación bíblica. Por eso son muchos los autores que no se creen obligados, ni por el texto bíblico ni por la atmósfera religiosa del momento, a adoptar tan estrecha posición.

Desconocemos las razones concretas que impulsaron a Pablo a escoger a Atenas como ciudad clave de sus predicaciones.

64 Todos los exegetas de los Hechos de los Apóstoles dedican un amplio espacio a este importante acontecimiento en la vida de San Pablo. Empleo los comentarios de Dillon-Fitzmeyer, F. F. Bruce, Dupont, Jacquier, Munck y Hunt. Sobre el discurso mismo, cf. N. B. Stonehouse, *The Areopagus Address* (Londres 1949); M. Dibelius, *Paul on the Areopagus, Studies in the Acts of the Apostles* (Londres 1956) p.26-77; F. Prat, o.c., I p.68-72; B. Gärtner, *The Areopagus Speech and Natural Revelation* (Uppsala 1955).

65 H. Kraemer, *Religion and the Christian Faith* p.284-286. Sus conclusiones son: todos los pueblos, incluso los de culturas más elevadas, viven en total desconocimiento de Dios; el «dios desconocido» de los atenienses nada tenía que ver con el Yahvé de los israelitas; la adoración de las divinidades es un esfuerzo por parte del hombre por llegarse hasta Dios; sin embargo, Dios no los abandona a su sino, y sirviéndose de sus idolatrías, los conduce a la fe en Cristo, la única en que podrán salvarse (p.284-285).



La respuesta depende, en buena parte, de la interpretación positiva o negativa que demos a sus trabajos en la capital de la Hélade. Es posible que Atenas figurara—al lado de Roma y de algún punto de España—como punto de arranque para algunas de sus excursiones misioneras regionales. El hecho es que el episodio ateniense ocupa en el libro de los Hechos mayor espacio que otras ciudades (Tesalónica, Roma o Corinto), donde nos consta que permaneció durante más tiempo. No hay duda tampoco que Atenas, a la que Cicerón había llamado «omnium doctrinarum inventrix» (la cuna de todas las nuevas doctrinas) constituía para el Apóstol una magnífica tribuna para difundir un evangelio que, por su naturaleza y en la concepción del predicador, estaba destinada a toda la *oikumene* [66]. La ciudad tenía también mucho que ofrecer desde el punto de vista del arte, pero ignoramos si San Pablo gastó harto tiempo en contemplar sus maravillas. J. Munck lo compara a J. Henry Newman, que, en el siglo XIX, se paseó por toda Italia sin apenas fijar los ojos en sus monumentos artísticos, ensimismado como estaba en buscar la fe y la paz de su alma junto al sepulcro de los apóstoles en la colina del Vaticano [67]. La verdad es que ni él ni Lucas, su biógrafo, nos dicen nada sobre todos estos detalles.

Una cosa hay cierta: Atenas ofrecía innumerables objetos religiosos para quien quisiera contemplarlos. Tito Livio se había referido a «la multitud de sus estatuas de dioses y de hombres» («simulacra deorum hominumque omni genere»); Pisanio se atrevía a afirmar que en la capital había más divinidades que en todo el resto del país, y Petronio añadía, con un dejo de ironía, que en sus calles era más fácil encontrarse con estatuas de dioses que con seres humanos [68]. Pablo se fue primero a la sinagoga, donde explicó la ley y se puso en contacto con algunos de los «prosélitos». Luego dirigió sus pasos al Areópago, lo que a Lucas, al relatar los hechos, le hizo la impresión de ser una réplica del Sanedrín; en otras palabras, el tribunal supremo al que correspondía juzgar de los hechos, doctrinas y opiniones de

66 Lucas dedica nueve versículos a la estancia de Pablo en Tesalónica, 18 a la de Corinto y 20 a la de Atenas. J. Dupont *(Les Actes des Apôtres*, París 1954) habla del carácter universitario de la capital griega (p.4-6).

67 J. Munck, *The Acts of the Apostles* (Nueva York 1967) p.169.

68 Piensa Bruce *(The Acts of the Apostles* [Londres 1951] p.31) que ni la maravillosa escultura de Fidias debió de hacer mella en un hombre embebido en el rígido monoteísmo del primer mandamiento de la ley; cf. Dt 5, 6-10.

los ciudadanos. El edificio no estaba sobre la colina que lleva su nombre, sino debajo de la Puerta Real, donde, por ejemplo, Sócrates fue acusado por haber introducido nuevas divinidades en la urbe. El autor de los Hechos, cree Dupont, sugiere discretamente un paralelismo entre ambos personajes; por eso los filósofos atenienses invitan también a Pablo, como a «predicador de divinidades extranjeras», a que se explique a sí mismo entre los reunidos [69]. Tenían recelos de aquel «charlatán» que ya en otras partes— ¿quizá en la sinagoga?—había hablado de Jesús y de la resurrección, frases que, si se convertían en nombres propios, podían sugerirles un par de nuevas divinidades (masculina y femenina), de las que ya estaban cansados [70].

Las dos corrientes de pensamiento (más bien que de escuelas filosóficas propiamente tales) con que Pablo se enfrentaba en el Areópago eran la de los epicúreos y la de los estoicos. Los primeros presentaban al placer *(hedoné)* como el fin principal de la existencia y la tranquilidad *(ataraxia)*, la liberación de la pena y de las pasiones o de los miedos supersticiosos como los placeres más apreciables de la vida. En cambio, para los estoicos el ideal consistía en vivir según la naturaleza *(kata physin)*, cuya expresión más pura era la razón *(logos)*, principio que, junto con otros elementos, formaba el universo. Dios era para el mundo lo que el alma al cuerpo. «La concepción estoica de la divinidad como alma del mundo—escribe Bruce—era totalmente panteísta, y su filosofía no menos materialista que la de los epicúreos; el Dios-alma y el alma individual consistían en materia refinada. En la práctica, los estoicos ponían grandísimo énfasis en la supremacía de lo racional sobre las facultades emotivas del hombre y miraban con toda naturalidad que una persona se quitase la vida cuando la existencia se le hacía insoportable. Si, por una parte, el distintivo del estoicismo era su preocupación y su hondo sentido moral, esta cualidad venía asociada a un espíritu de orgullo totalmente ajeno al espíritu del cristianismo» [71].

[69] O.c., p.417.

[70] Munck, p.169.

[71] O.c., p.332. Con tales representantes, aquella filosofía «asumió un tono religioso y se convirtió en elemento importante para las religiones contemporáneas» (Munck, p.169). Sobre el estoicismo, cf. E. des Places, o.c., p.260ss. E. Elorduy ha publicado una larga serie de trabajos sobre el carácter religioso de la Estoa y sus relaciones con el cristianismo, *El Estoicismo* 2 vols. (Madrid 1972)



El contacto de Pablo con aquel pequeño, pero respetable auditorio, se presta a diversas consideraciones. E. W. Hunt lo ha estudiado desde el enfoque oratorio: empleo de términos que sean asequibles y aceptables a sus oyentes, citas tomadas de sus poetas, omisión del nombre de Jesús (que había sido ya mal interpretado) y su sustitución por la frase: «hombre escogido de Dios» [72]. Otros, fijándose y analizando el discurso, anotan que se trata de una «auténtica predicación kerygmática y no de una pieza racional» (Fitzmeyer) en la que, aun concediendo las posibilidades de alguna presencia especial en las divinidades atenienses, trata de revelar a sus oyentes nuevos atributos divinos de los que, o no tenían idea, o de los que abrigaban numerosos prejuicios. Esto se aplica en particular al discutido problema del «dios desconocido» (Act 17,23). Aunque Diógenes Laercio lo emplaza en Atenas, su altar no ha sido encontrado todavía entre las ruinas de la ciudad, pero sí en otras ciudades de Grecia. ¿Qué es lo que los atenienses adoraban en el mismo? Personalmente me place, porque la teoría se acopla a la psicología religiosa de muchos pueblos politeístas, la explicación que, entre otros, ha ofrecido Jacquier:

«Además de los altares dedicados a dioses de nombres conocidos, los atenienses, con el fin de evitar las iras o de atraerse los beneficios de las divinidades anónimas, habían erigido un altar a uno o a algún grupo de ellos. Hay también quienes piensan que la costumbre venía de las religiones místéricas, y entonces se trataría de un dios conocido para los iniciados, pero desconocido para la mayoría del pueblo» [73].

Se discute también sobre el juicio que Pablo se formó sobre la validez—o invalidez—del culto rendido por los atenienses a aquel dios desconocido. No faltan quienes interpretan las frases paulinas como mero recurso oratorio con el fin de ganarse a sus

[72] E. W. Hunt, *Portrait of Paul* (Londres 1964) p.71; también Des Places, o.c., p.344ss.

[73] Des Places, p.333-337.354-358. Jacquier, E., *Les Actes des Apôtres* (París 1926) p.529. No obsta a ello que se tratara en su original de *dioses* en plural, género que, para su finalidad oratoria, Pablo transformó en singular. Stoeckle da como «más probable» esta curiosa interpretación, muy en consonancia con la tesis que desea explicar: el «dios desconocido» era «un indicativo simbólico de que la religión griega, por una valoración en cierto modo crítica de sí misma, evitó el afincarse en las divinidades existentes como si fueran definitivas, para seguir siempre abierta y en tensión hacia una posible trascendencia 'superior'» *(Mysterium Salutis* II 2 p.1161).

oyentes, aunque él estuviera persuadido de la vaciedad de aquella divinidad y a sabiendas de que «el Señor de cielo y tierra no tiene su habitación en templos fabricados ni es servido de manos humanas como si de algo necesitara, él que a todos los hombres da vida, respiración y todas las cosas» (Act 17,24-25) [74]. Otros, pensando que esa insinceridad sería contraria al carácter del Apóstol, piensan que éste daba por supuesto no sólo la buena fe de los adoradores, sino también la realidad de cierta *presencia divina* en aquella divinidad. «Pablo, vuelve a decirnos Jacquier, no tiene intenciones de reprochar a los atenienses su ignorancia, sino de comunicarles sencillamente este mensaje: Yo—a quien vosotros tenéis por charlatán e introductor de dioses extraños en vuestro panteón—os doy a conocer mucho más sobre esa divinidad que ignoráis, aun sospechando su existencia. Además, el Dios que yo os predico no es una divinidad que vosotros realmente ignoráis. Estamos ante la idea del *anima naturaliter christiana* que Tertuliano desarrollará más tarde... Pablo expresa, con el refinamiento que sólo el idioma griego puede ofrecer, la idea de una *esperanza dudosa*, para evitar así el tener que decir bruscamente a los atenienses que no han alcanzado el verdadero conocimiento de Dios, ya que, en vez de tener conciencia clara de su presencia entre ellos, son como sombras que deambulan en la oscuridad cuando, de verdad, no debería ser ése el caso, ya que 'él no está lejos de cada uno de nosotros'» [75].

74 «Esto—dice Hacker—implica que la manera en que los atenienses adoraban a sus dioses—y entre otros al *dios desconocido*—no era legítima. Por otra parte, el hecho de que dedicaran un altar a una deidad desconocida revela que ellos estaban *buscando* a esa divinidad y que Pablo aprobaba aquella búsqueda. Dios quiere que el hombre, empezando por las condiciones en que se encuentra en la vida, busque a Dios, aunque el texto paulino no indique que la manera concreta como lo buscaban los atenienses tuviera probabilidades de éxito. Al contrario, la crítica del Apóstol sugiere claramente que estaban siguiendo un camino errado. En este respecto, el contraste entre Cornelio—que seguía la senda recta sin saberlo—y los atenienses—que representan al paganismo en general, en el que la verdad y el error están mezclados de modo abigarrado—es fortísimo. Por eso precisamente la mayoría de los últimos guardará frente al mensaje de Pablo una actitud entre dudosa o burlona» (a.c., p.180-181).

75 O.c., p.530.534. Se pregunta Des Places por qué Pablo, en general tan severo con los adoradores de los ídolos (Rom 1,20; Ef 4,29, etc.), se muestra aquí más condescendiente con los mismos. «A l'image du Maître dur au péché, tendre au pécheur, Paul, à Athènes, relève moins la culpabilité des ennemies de la lumière que las circonstances atténuantes, les difficultés du milieu de la civilisation qui arrêtaient, chez les païens de bonne



Una cosa hay cierta. San Pablo, aun sospechando muy seriamente que la mayoría de sus oyentes va a rechazar su mensaje, no dice a los atenienses que pueden descansar pacíficamente en la religión—o religiones—en las que sus antepasados han adorado a las deidades y sobre las que sus mejores inteligencias habían elaborado sus lucubraciones [75*]. Se ventilaba un asunto que él creía de vida o muerte y que, por lo tanto, no le era lícito silenciar. Primero trata de corregir los muchos errores que los atenienses abrigaban sobre la misma divinidad, acudiendo para ello al argumento de la unidad de la raza humana, a la obra de la creación o a la presencia del *Logos* dentro de nosotros, incluso con citas de sus mismos poetas, y volviéndoles a insistir que, siendo, como somos, del linaje de Dios, «no hemos de pensar que lo divino es algo semejante a oro, o plata o piedra, escultura labrada por el arte y la fantasía de un hombre» (v.29). Estamos, nos advierte Dupont, en presencia de un discurso paulino claramente antiidolátrico [76]. Pero su *audacia*—no sé

volonté et dès son plus jeune âge, les élans de la conscience. Jusqu'à la fin des siècles, l'évangélisation rencontrera des obstacles pareils, et trop souvent le dieu inconnu demeurera moralment inconnaissable» (p.336). Más severo se muestra Hacker (a.c., p.94), para quien Pablo, mirando a los atenienses desde el punto de vista de la revelación y de los dos primeros mandamientos de la ley, no podía menos de condenar la conducta de los atenienses, mientras que su búsqueda del Dios desconocido, desde el ángulo de la ley natural, su esfuerzo—a pesar de las distorsiones que contenía—era digno de elogio como esfuerzo humano por llegarse hasta Dios.

75* Stoeckle aduce aquí una interpretación extraña. Quiere probar el «enfoque contradictorio» de San Pablo con respecto a las religiones paganas: el de condenación (en Rom, 1 Tes, Ef, etc.), y el del aprecio (en el discurso del Areópago). Para explicar esta antinomia, elabora dos hipótesis: el «dios desconocido» de los atenienses se refiere sólo a un símbolo de la religión griega abierta a otra superior; y las divinidades condenadas en otras partes por el Apóstol se limitan a las «religiones místéricas», que, «por su depravación interna y externa, no presentaron a la consideración cristiana nada de una interrogación abierta hacia el misterio». De aquí su conclusión: todas aquellas religiones, antiguas y modernas, que «se abren al misterio», serían aprobadas por Pablo; en cambio, aquellas que, «ancladas en su autosuficiencia, han perdido toda disponibilidad para aceptar una crítica trascendente», merecerían también hoy ser reprobadas por él *(Mysterium Salutis* II 2 p.1163-1164). Honradamente, la reconstrucción me parece históricamente artificial, basada en dos hipótesis muy endebles y dejada en una vaguedad desconcertante. Ni Pablo, el judío, necesitaba de tan sutiles lucubraciones para condenar al paganismo, ni puede probarse que sus recriminaciones se limitaran a los cultos místéricos, ni es posible determinar cuáles son las religiones no abiertas a lo trascendente. Hace tiempo que ya F. Prat (o.c., I p.230) había rechazado la distinción entre el pecado del vulgo y el de los intelectuales. Algo parecido podríamos decir del caso que nos ocupa.

76 O.c., p.418. Los «decretos divinos» a que se refiere en el versículo 30 y siguientes ciertamente van más allá de lo que enseñaba la Estoa. El «ahora»

qué otra expresión usar—despunta cuando decide pasar al campo de la religión revelada, para la que, humanamente hablando sus oyentes apenas estaban preparados. «Dios, pues, habiendo disimulado los tiempos de la ignorancia, ahora intima a los hombres que todos en todo lugar *se arrepientan*, por cuanto ha señalado el día en que va a juzgar al mundo según justicia, por medio de un hombre que ha destinado, poniendo al alcance de todos *la fe* con el hecho de haberle resucitado de los muertos» (v.30-32). La explicación encerraba un profundo sentido teológico. «Puesto que el género humano no ha hallado a Dios en la creación, Dios ha cambiado su plan de salvación y ha decidido dejar correr el curso de los tiempos hasta el día del juicio final... Y aquel que va a ser, al mismo tiempo, Salvador y Juez del género humano, es el mismo a quien él ha resucitado de entre los muertos. Una vez más la resurrección de Jesús se convierte en tema central del mensaje paulino» [77]. Pero el mensaje tampoco era fácil de captar, y otros auditorios lo habrían dejado correr. No así los atenienses. «En cuanto oyeron *resurrección de muertos*, unos se burlaban, otros dijeron: Te oiremos de esto todavía otra vez» (v.32). Las frases me recuerdan siempre la que los chinos, con refinamiento oriental, para no herir a aquellos con quienes están hablando, pero insinuando—para quienes conocen el idioma—que ya ha empezado la ruptura de la conversación, suelen decir: *Ming t'ien tz'ai ch'ien*, «¡hasta mañana!»

Pablo abandonó el Areópago con sentimientos encontrados. «Algunos hombres, entre los cuales Dionisio el Areopagita y una mujer por nombre Dámaris, y otros con ellos, creyeron» (v.34). Sea que el versículo estuviera en el original, sea que se trate de una adición posterior, el fruto logrado entre los «sabios atenienses» era bien limitado. ¿Volvió el Apóstol a dirigirse otra vez a «auditorios sofisticados» como aquél? Las fuentes guardan silencio sobre ello e insisten en la predicación kerygmática y

(v.30) del discurso marca el tránsito de las consideraciones filosóficas a las teológicas. Los «tiempos de ignorancia» han tocado a su fin con la venida de Cristo. Por eso, «cuando las religiones paganas se consideran a la luz del *día de la salvación*, continúan siendo tan reprobables en el Nuevo Testamento como lo eran en el Antiguo» (HACKER, a.c., p.183).

77 MUNCK, o.c., p.171. Cf. la sección que dedica Des Places a este punto (o.c., p.337-340). Aquí es también donde el discurso paulino toma un tono claramente misionero, cuyo significado concreto es: «debemos anunciar el mensaje de la salvación a todos los hombres de todos los pueblos» (DUPONT, o.c., p.418-419). Cf. G. FESSARD, a.c., p.129-131.



directa del Evangelio. La hipótesis de Jacquier no parece aventurada: «si Pablo hubiese recibido una segunda invitación y pensado que se trataba de una cosa seria, no hubiera abandonado el Areópago tan pronto» [78].

Pero San Pablo logró con su acción y con su ejemplo mucho más de lo que una breve estancia, siquiera fuese en la cabeza del mundo occidental, hubiera podido proporcionar. Siguiendo la huella marcada por ambos Testamentos y poniendo en práctica las directrices trazadas en el mandato misionero de Cristo, legó a la comunidad cristiana—junto con unos criterios sobrios, realistas y esperanzadores sobre el mundo pagano—una pauta segura de apostolado que sus sucesores tratan de emular. Por eso también, la fidelidad de la Iglesia a las normas paulinas constituye hasta nuestros días la mejor garantía de su fidelidad a Dios [79].

78 JACQUIER, o.c., p.540. Munck es, en este punto, menos pesimista (o.c., p.174).

79 B. Stoeckle aduce una última «prueba» bíblica contra lo que se ha denominado «la línea anti-idolátrica» del Antiguo y Nuevo Testamento. Según él, las religiones paganas tienen más de innocuo que de reprensible a los ojos de Cristo. El argumento procede de este modo. El anticristo, que vendrá al fin de los tiempos y pretende acabar con la religión revelada, no se alía, sin embargo, con esas religiones en su lucha contra Cristo. «Si en las demás religiones no tuviera nada que ver el Dios de la salvación, el anticristo podría renunciar tranquilamente a considerarlas como blanco de su actividad destructora. En este contexto adquiere un relieve especial el hecho de que en el Apocalipsis de Juan no son las religiones paganas el gran antagonista del mensaje de Cristo. Lo anticristiano tiene su representación en la bestia del abismo, en el poder mundano que se diviniza a sí mismo, y no tiene que ver nada con lo religioso» (*Mysterium Salutis* II 2 p.1161). El razonamiento parece rebuscado, y una hipótesis tan débil no puede anular las afirmaciones positivas ya aducidas de ambos Testamentos. Los aliados de la «bestia», si no exclusivamente, al menos de modo positivo, han incluido a los seguidores de los cultos idolátricos, quizá del mismo culto imperial (BOSSUET). Los últimos tiempos, que incluso suponen la conversión del pueblo judío, tampoco parecen los más aptos para hablar del poder de las religiones paganas como posibles aliados o contrincantes del anticristo. Véase ALLO, *L'Apocalypse* (París 1921) p.217ss, que refleja la interpretación común de los exegetas.

# Capítulo VIII

## *PRACTICA Y MAGISTERIO DE LA IGLESIA*

Como quedó ya indicado, la actitud de los Padres de la Iglesia en relación con las religiones no cristianas no difería básicamente de la reflejada por la Biblia. Aun tomando como más representativa a la escuela del *Logos spermatikos*, sus conclusiones eran una mezcla de aprobación de elementos aprovechables en aquellas religiones, y sobre todo en la filosofía grecorromana, y el rechazo de todo lo que en sus creencias y en su culto contradecía al monoteísmo judeo-cristiano. Para aquellos pastores de almas, aquel estudio tenía también una orientación claramente apostólica. El reconocimiento de los valores religiosos extracristianos no lo hacían para llegar a una coexistencia pacífica con tales religiones, sino para poder ganar mejor a sus seguidores al cristianismo. Mucho menos aún se les ocurrió colocar el paganismo en el mismo nivel que la religión de Cristo como instrumento adecuado de salvación. «Sus apreciaciones, escribe De Lubac, deben insertarse en el marco de la teología de la historia y de sus relaciones con la Iglesia de Cristo, única portadora de la verdad. Todo lo que hay de bueno en el mundo es, según San Pablo, asumido e integrado en una síntesis cristiana para quedar allí definitivamente transfigurado. Las mismas revelaciones anteriores (cósmica, abrahámica y mosaica) están llamadas a perecer para verificarse en la plenitud de Cristo. Todo el plan redentor ha encontrado su expresión y se ha 'encarnado' en la gracia y en la verdad traídas por Cristo y por la salvación, que no puede hallarse en otra parte. Con mayor razón, las demás religiones, por muchos méritos que tengan, no podrán ser consideradas ya como salvíficas; en otras palabras, no podrán entrar en competencia con el cristianismo» [1].

Para los cristianos de los primeros siglos, cualquier intento de igualitarismo religioso habría constituido una blasfemia y

[1] H. De Lubac, *Paradoxe* p.132-133. «Sólo después de aceptar (en teoría y en la práctica) la unicidad de Cristo y de su revelación, podremos mirar con el mayor respeto, e incluso admiración, todo lo que puede hallarse digno de estima en la peregrinación espiritual de los hombres fuera de Jesucristo... Lo cual significa también que no puede haber univocidad entre la religión de Cristo y las demás religiones» (ibid., p.138).



una bofetada a los miles de hombres y mujeres que, por seguir a Cristo, habían renunciado a sus dioses hasta exponer sus vidas al tormento y a la muerte.

> «La conversión al cristianismo, escribe Bardy, no sólo exigía la renuncia al pasado..., sino también la ruptura con los vínculos más queridos, empezando por los familiares... En numerosos hogares se produjeron graves disensiones cuando se convertían los padres, dejando a sus hijos en el paganismo... Según Tertuliano, una mujer cristiana no podía vivir con su marido pagano sin comprometer gravemente su fe... Los obstáculos por parte de la sociedad eran tales que, para salvarlos, el cristiano tenía que aceptar vivir por sí mismo y ser puesto fuera de la ley... Todo cristiano era candidato al martirio y podía apropiarse la noble declaración de Justino al principio de su primera *Apología*: 'Al emperador Tito Elio Adriano Antonino, Piadoso, Augusto César..., en favor de los hombres de toda raza que *son injustamente odiados y perseguidos*, yo, Justino..., uno de ellos, dirijo este discurso y este memorial'» [2].

La era patrística se clausura en los siglos VII y VIII con las figuras de San Isidoro de Sevilla, en Occidente, y de San Juan Damasceno, en Oriente. Pero mucho antes, el papado se había encargado, por iniciativa propia o apoyado en las autoridades estatales, de la obra de la propagación de la fe. Los pontífices romanos intervinieron también en la solución de problemas doctrinales y pastorales que surgían en las misiones, así como en la defensa de la libertad inherente a los individuos en la aceptación de su fe, materia harto delicada en aquella sociedad feudal, en la que la palabra del monarca hacía ley incluso en el terreno espiritual. Así continúan los acontecimientos a todo lo largo del Medioevo, hasta que con el siglo XVII entra en escena la Sagrada Congregación de Propaganda Fide, concentrando en sí la labor misionera de la Iglesia. Más tarde, los patronatos lusitano y español entrarán por los mismos cauces, sujetándose a las órdenes del dicasterio romano. A todo lo largo de este período, la Santa Sede emite, por diversos conductos, directrices y normas destinadas al cumplimiento del mandato misionero de Cristo. Nuestra intención en este capítulo

[2] G. Bardy, *La conversión al cristianismo durante los primeros siglo* (Bilbao 1961) p.201.247, etc. Datos y ejemplos abundantes pueden verse en los libros ya citados de Labriolle, Harnack, Allard, Lietzmann, Nock, Zameza, etc.

será investigar si en dicha documentación hay elementos, y sobre todo criterios, relacionados con los problemas que aquí tratamos. No se trata, como es obvio, de mera curiosidad histórica, sino de dilucidar, en la medida de lo posible, lo que el magisterio eclesiástico haya podido decir de modo autoritativo sobre la naturaleza del paganismo, y su posible papel en los planes salvíficos de Dios, y sobre las relaciones que existen entre la predicación del Evangelio y la salvación de aquellos que todavía no tienen fe [3].

El tema, además de ser muy complejo, tropieza con diversas dificultades. Durante bastantes siglos, los papas, al contrario de lo que ocurría a numerosos Padres de la Iglesia, carecieron de conocimiento directo de las poblaciones paganas y de las religiones que profesaban o, como en el caso del islam, participaban de los mismos prejuicios que el resto de los cristianos. Las noticias llegadas de muy lejos o enviadas por testigos que, aun cuando fueran oculares, carecían de la preparación más elemental para conocer la naturaleza de la religión o del culto que intentaban describir y transmitir, prolongaban las mutuas incomprensiones e impedían que las autoridades romanas se formaran una idea exacta de aquellas religiones. Esta situación se extendió por lo menos hasta la era de los descubrimientos, contribuyendo a disminuir el interés ya exiguo de la Iglesia por el *homo religiosus* como tal, si es que no pertenecía a alguna de las ramas del cristianismo [4].

[3] Cf. G. SCHMIDLIN, *Manuale di Storia delle Missioni Cattoliche* II (Milán 1928); K. S. LATOURETTE, *A History of the Expansion of Christianity* II (Londres 1938); S. DELACROIX, *Histoire Universelle des Missions Catholiques* I (Paris 1956); S. NEILL, *A History of Christian Missions* (Londres 1964) p.61-98. Lista más completa de obras en A. SANTOS, *Bibliografía misionera*. II. *Parte histórica* (Santander 1965).

[4] En pocas épocas históricas se nota más que en ésta la íntima conexión existente entre la geografía humana y la antropología, por una parte, y la evangelización del mundo por otra. Allí donde falta la primera, apenas puede existir la segunda. Añadamos el error del hombre medieval al identificar al cristianismo con la cultura occidental, lo que, entre otras cosas, contribuirá a que sus teólogos elaboren una eclesiología raquítica, de la que quedarán en buena parte eliminadas todas aquellas gentes que no entren dentro de ese estrecho marco. Cf. HANS URS VON BALTHASAR, *The God Question* (Nueva York 1967) p.66.



## La evangelización de los pueblos bárbaros

Empecemos por la alta Edad Media, cuando los cristianos del imperio se ponen en contacto con las razas nórdicas que anegan sus territorios hasta mezclarse con sus poblaciones y formar nuevas comunidades. A la Iglesia le acucian gravísimos problemas de evangelización y sobre todo de pastoral: la instrucción a fondo de aquellas masas, bautizadas sin apenas preparación doctrinal; la instauración de la jerarquía, la expansión del monaquismo y la preservación de la libertad de aceptar la fe. «Hay que salvar a los paganos, decretará el concilio IV de Toledo (633), no por la fuerza, sino de grado; por lo tanto, debe aconsejárseles la conversión, no violentamente, sino usando de su propia libertad» [5]. Con frecuencia, la imposición de la cultura, latina o bizantina, según los casos, se hace por parte de los monarcas sin miramiento a los deseos de la población—baste recordar la táctica de Carlomagno en los territorios subyugados a su poder—y con asentimiento, al menos tácito, de los misioneros que acompañaban a las expediciones. La impresión que éstas dejan en el historiador es que ni se les ocurrió que las religiones autóctonas tuviesen nada que ofrecer al avasallador empuje de sus ejércitos ni al cristianismo que implantaban. El razonamiento era simplista: las razas subyugadas carecían de los más elementales derechos de conservar sus culturas y su religión, porque la sujeción militar comportaba ineludiblemente la aceptación de los sistemas religiosos de sus nuevos dueños [6]. En esta perspectiva resulta superfluo preguntarse lo que la alta Edad Media pensó sobre la naturaleza de las religiones paganas.

[5] MANSI, *Collectio Conciliorum* X 633. Sobre el modo concreto con que en la península Ibérica se llevaba a cabo la evangelización y las conversiones, véase Z. GARCÍA VILLADA, *Historia eclesiástica de España* II (Madrid 1931) p.59-79. El cuadro de conjunto justifica aquellas intervenciones de la jerarquía.

[6] Las matanzas ordenadas el año 872 en Verden—en la que perecieron 4.500 sajones que se resistían a bautizarse—, lo mismo que las bárbaras leyes contenidas en su *Capitulatio de partibus Saxoniae*, en la que se dictaba pena de muerte contra quienes, *more pagano*, quemaran los cuerpos de los muertos, o contra aquellos «que se escondan entre los suyos y rehusaren aceptar el bautismo», no tienen paralelo en la historia de las misiones. Esto, por otra parte, constituye algo más que «algunos actos de violencia debidos... al poder de la espada de algún conquistador», como piensa un misionólogo de nuestros días.

Hasta la palabra *adaptación* podría parecer fuera de lugar si no tuviéramos algunos casos que prueban lo contrario. El más notable fue quizás el de San Gregorio Magno con la misión de Inglaterra y la conversión de judíos en Sicilia. El prudente pontífice empezaba por aconsejar a los misioneros que enviaba a la Gran Bretaña sobre los modales humanos y suaves con que debían atraer a los no cristianos, «amonestando y aconsejando, teniendo cuidado de no atemorizarlos por amenazas». Así no alejarían a aquellos que podrían ser atraídos por su inteligencia al recto camino. Para alcanzar este mismo objetivo, el pontífice añadía para su representante en las islas, Agustín de Canterbury, una serie de consejos que facilitarían el ejercicio del cristianismo a los neófitos o la entrada en la Iglesia de los posibles conversos. El famoso documento decía en parte:

> «Decid a Agustín que no debe destruir los templos de los dioses, sino más bien los ídolos que los habitan; que los purifique con agua bendita y coloque en seguida en ellos los altares y las reliquias de los santos. Porque si estos templos están bien construidos, nada impide que sean convertidos del culto del demonio al del verdadero Dios. Si estos lugares de culto no se destruyen, el pueblo arrojará más fácilmente de sus corazones el error y reconocerá y adorará al verdadero Dios, porque los honrará en lugares familiares y amados. Además, puesto que tenían costumbre de sacrificar bueyes a los demonios, conviene instituir alguna otra fiesta que los sustituya. En el aniversario de la dedicación de las iglesias o en las fiestas de los mártires cuyas reliquias guardan, permitidles que construyan tiendas alrededor de sus templos de antaño y celebren el acontecimiento con solemnidades religiosas. Sacrificarán y comerán esos animales, no como ofrendas al diablo, sino como acción de gracias a Dios, que les prodiga sus beneficios. Si no quedan privados de todo placer sensible, recibirán más fácilmente los gozos íntimos de su nueva fe, pues es tan imposible borrar de un solo golpe todo paganismo de sus espíritus testarudos como lo sería escalar una montaña por saltos y no paso a paso. Decid al obispo, nuestro hermano, que puede actuar según se lo indiquen las condiciones de tiempo y lugar».

7 Beda el Venerable, *Historia ecclesiastica gentis anglorum* 1,30: PL 95,70-71. En una misiva anterior, el papa, en carta escrita al rey Etelberto, le mandaba destruir los templos paganos y perseguir el culto de los ídolos. Cf. PL 95,72-73. Las razones de cambiar de opinión se debían probablemente a la insistencia que en tal sentido le hacían los misioneros estacionados en Inglaterra. Notemos, de paso, el concepto que Gregorio, oriundo él mismo de familia pagana y conocedor íntimo de los cultos no cristianos, tenía del carácter «diabólico» de éstos. A pesar de su magnanimidad con respecto a la preservación de los edificios paganos, ni se le ocurre por un momento aconsejar a sus adoradores que, en calidad de *cristianos anónimos*, permanezcan tranquilamente en sus religiones ancestrales. El hecho es importantísimo en el arranque mismo de la primera gran *misión extranjera* de la Iglesia. No hay, como a veces se pretende, ninguna tolerancia en San Gregorio con respecto a las religiones paganas como tales.



Las concesiones eran inusitadas, aunque sapientísimas. Por eso quizás aparecen como excepción a lo que generalmente se hizo a lo largo de la cristianización de Europa. Una buena parte de los bretones de la costa atlántica francesa y la mayoría de los monjes ingleses e irlandeses llegados a evangelizar el continente, actuaron de modo opuesto a las normas gregorianas. Las expediciones misioneras organizadas por Carlomagno y sus sucesores se caracterizaron por su iconoclasmo. Las tropas bizantinas no respetaron a su paso vestigio alguno del culto pagano por donde pasaban 7*. Y el mismo San Bonifacio, apóstol de Alemania, cayó bajo los hachazos de los sajones por enfrentarse y arengar a grupos de fanáticos paganos que persistían en el culto de sus antiguas divinidades 8. Se habla mucho de la

7* Bengdt Sundkler, *The World of Mission* p.87-89. «These instructions, though fascinating in themselves, must not be projected on to the historical course of events; in other words, we must not assume from this letter that the continuity between pagan cult-centre and Christian Church was observed». Este obispo luterano noruego lo atribuye a que las razas nórdicas, aunque muy sincretistas en sus doctrinas, eran muy exclusivistas en materias cultuales y no toleraban ninguna interferencia en las mismas. La táctica era sencillamente la opuesta al cristianismo: exigente en doctrina y acomodaticia en cuestiones ritualísticas. Cf. R. A. Markus, *Gregory the Great and a papal missionary strategy*, en *The Mission of the Church and the Propagation of Faith*, edit. por G. J. Cuming (Cambridge 1970) p.29-39.

8 C. H. Talbot *(St. Boniface and the German Mission*, en Cuming, o.c., p.48-49) vislumbra un cambio de táctica en este modo de tratar a los ídolos, entre los primeros y últimos años del apóstol de Alemania; lo atribuye a su correspondencia con Daniel, obispo de Winchester. El apóstol de Alemania había cobrado su fama de taumaturgo derribando con su hacha el sagrado árbol de Thor, en Geismar, principal lugar de culto de todo Hesse. Parecidos actos eran frecuentes en Suiza, Alemania del Norte y otras partes del centro de Europa. «Tales actos, escribe S. Neill, no deben tomarse como actos de violencia y brutalidad ni de falta de respeto hacia las poblaciones locales. Se trataba de actos de desafío parecidos a la prueba del fuego, negocios que afectaban a los dioses tanto o más que a los hombres. Los germanos estaban convencidos de que quienquiera que violara el carácter sagrado del santuario, quedaría destruido por los dioses, mientras que Bonifacio les retaba a que no sucedería nada. El roble cayó y nada ocurrió. Los que presenciaron el hecho quedaron convencidos de que el misionero tenía razón y que su Dios era mayor que el de sus antepasados. Con los troncos del árbol caído, Bonifacio levantó una capilla en honor de San Pedro» (o.c., p.75).

«cristianización» de cultos y festividades paganas. Fueron las circunstancias—y no siempre el entusiasmo por aquellos cambios—las que animaron a los pastores a llevar a cabo la transformación de costumbres inveteradas, que, aunque sólo toleradas al principio, acabarían por perder con el tiempo su pátina original.

La otra excepción, frecuentemente citada, fue la de las adaptaciones bíblicas, litúrgicas y estrictamente culturales introducidas por los Santos Cirilo y Metodio en las regiones eslavas que evangelizaban, poniendo así un verdadero muro de contención al romanismo impuesto por los carolingios. La iniciativa fue audaz, pero se trataba realmente de un problema doméstico e intracristiano que apenas se roza con nuestro tema [8*]. Todo esto nos viene a probar que, a lo largo de la baja Edad Media, el interés teórico de la Iglesia por los valores de las religiones no cristianas fue muy limitado y que, en la práctica, la costumbre contraria de destruir sus templos, imágenes y símbolos estuvo muy extendida.

### Los primeros contactos medievales con el Extremo Oriente

El panorama no cambia radicalmente en los siglos XIII y XIV con las expediciones misioneras de los dominicos al Asia interior, y de los franciscanos al Extremo Oriente [9]. Del episodio hemos tratado en el capítulo dedicado al islam. Teniendo en cuenta la dificilísima situación interna del papado (exilio de Avignon, fricciones gravísimas con las iglesias orientales y temores de un islam que avanzaba implacable hacia Europa), resulta a primera vista difícil imaginarnos a una curia romana interesada por unos pueblos alejadísimos, cuyas características e intenciones le son desconocidas o cuyos contactos se buscan más por motivos políticos que religiosos. Era asimismo arriesgado ponerse a estudiar, y sobre todo a apreciar, los elementos positivos que pudiera haber en las religiones de unos hombres, los mongoles, que a los contemporáneos aparecían, no como seres humanos, sino como demonios salidos con fuerza irresistible del infierno sin otra finalidad que la de ser el azote de la cristiandad: «omnia vastantes, nulli hominum parcentes, senes et iuvenes, divites et pauperes, mulieres cum parvulis interficientes, matronarum et virginum pudicitiae incredibiliter nocentes, commesationibus, luxuriis, immunditiis inter templa Dei sacrata vacantes, villas et ecclesias, oppida et coenobia pares in destruendo habentes» [10]. Si, a pesar de todo, se intentaron la aproximación y el diálogo, lo fueron en la esperanza de encontrar en los asiáticos posibles aliados contra el islam o de enfrentar entre sí a los dos grandes poderes, alejando así de la Europa cristiana el doble peligro de ocupación islamo-mongólica. De ahí los altibajos de la misión franciscana según sean mejores o peores esas perspectivas diplomáticas de cooperación [11].

Abundan sobre este período los documentos pontificios—en forma de misivas a los monarcas orientales—, curiosa mezcla de diplomacia vaticana, ignorancia geográfica y antropológica, y vagos deseos de cristianizar a las gentes de aquellas latitudes. Las cartas mencionan nombres de ciudades, montes y ríos imposibles con frecuencia de identificar; reyes y príncipes, algunos de ellos «cristianos», a quienes se atribuyen gestas heroicas que nunca tuvieron lugar o deseos de alianzas que jamás pasaron por su imaginación. Luego, de manera brusca, asoman exhortaciones ardientes para que ellos y sus súbditos abracen la fe cristiana y hasta amenazas a quienes dejen de escuchar la voz del vicario de Cristo en la tierra. Habrá más o menos verdad en la respuesta que en 1246 Kuyuc Khan, «en el nombre del Dios eterno», envió al pontífice de Roma: «Tu, Papa, et omnes christiani... si pacem habere desideratis... pro pace definienda ad me venire nullo modo postponetis, et tunc nostram audietis responsionem atque voluntatem» [12]. Pero se acopla mara-

[8*] DELACROIX, o.c., I p.142ss. Cf. JOHN MEYENDORFF, *Orthodox Missions in the Middle Ages:* The Student World I (1960) 99-104. Aquellas primeras concesiones pontificias tuvieron poca vida. San Metodio murió en 885; los francófilos ganaron su batalla de intrigas en Roma, y ésta, por la pluma del papa Esteban V, suprimió la liturgia eslava en Moravia, y sólo sobrevivió, separándose cada vez más de la Santa Sede, en Bulgaria, Servia y Rusia. Cf. A. P. VLASTO, *The Mission of SS. Cyril and Methodios and its aftermath in Central Europa,* en CUMING, o.c., p.1-17.

[9] La bibliografía ha quedado citada en el capítulo sobre el islam y el cristianismo. Añadamos el interesantísimo estudio de Noel Simonut *(Il metodo d'evangelizzazione dei franciscani tra musulmani e mongoli nei secoli XIII-XIV,* Milán 1947). Por esto creo que la afirmación de M. Seckler, según el cual «los autores antiguos y medievales muestran, respecto a la suerte del hombre que está fuera del mundo cristiano, una sorprendente indiferencia teológica» *(Conceptos fundamentales de Teología,* edit. por Fries, III p.276), resulta bastante antihistórica.

[10] A. VAN DEN WYNGAERT, *Sinica Franciscana* I p.LVI.

[11] SIMONUT, o.c., p.71.

[12] M. E. JACQUET, *Notice sur quelques relations diplomatiques des Mongols de la Chine avec les Papes d'Avignon:* Journal Asiatique (1831) 417ss. Parecida era la respuesta que, por medio del franciscano Rusbrock, en-

villosamente con la mentalidad de aquellos políticos, que se creían a sí mismos instrumentos de la venganza divina para todos aquellos que desobedecían el mandato del gran Khan: «nos autem Deum adorando in fortitudine Dei, ab oriente usque ad occidentem delevimus omnem terram» [13]. Eran las respuestas a las exhortaciones conminatorias con que el papa los exhortaba a creer en Jesucristo, a bautizarse y a observar la ley cristiana, sin lo cual quedarían para siempre condenados. Este diálogo entre sordos nos revela la situación: dos grandes religiones y dos grandes culturas que, sin preparación psicológica de ningún género, intentan entablar contacto, para terminar despreciándose mutuamente con un rechazo que es absurdo por ambas partes, pues el cristianismo católico podía haber reconocido (como lo habían hecho con excesivo irenismo los nestorianos) los valores positivos de las religiones mongólicas, mientras que los emperadores mongoles hubieran tenido que responder en forma parecida a un cristianismo cuyas credenciales eran válidas y cuyo vigor habían admirado en muchas de sus expediciones bélicas [14].

Una cosa es cierta. A veces por desconocimiento de los hechos y el simplismo con que se planteó aquella evangelización, otras porque el islam se interponía para cerrar el paso a una visión objetiva de las cosas, los papas abrigaron ideas muy borrosas sobre las creencias religiosas de los mongoles [15]. Ni siquiera los datos más específicos, enviados por Juan de Pian Carpini, Benedicto el Polaco, Guillermo de Rusbrock y otros, con la descripción detallada de sus creencias y de su moralidad (que en nada era inferior a la del Imperio romano en los primeros siglos del cristianismo), hicieron impresión a la curia romana, que continuó tratándoles como idólatras, cuya única salvación podría encontrarse en la aceptación del mensaje del Evangelio [16]. Por su parte, los franciscanos emplearon el ataque o la benevolencia respecto de aquellos cultos, según las circunstancias concretas del momento. Parece que no apelaron a la amenaza de castigos para quienes no abrazasen la fe. Usaron menos de lo que estaban acostumbrados en territorios mahometanos el sistema de la controversia religiosa, pero esta regla tenía muchas excepciones. Regularmente su predicación era directa y miraba a probar la falsedad de sus divinidades y, antes o después del bautizo, a la destrucción de sus ídolos [17]. A esto seguía la exposición metódica de la fe, que, en la documentación pontificia, contenía las siguientes verdades: nociones sobre la revelación según el capítulo primero de la carta a los Hebreos; el misterio de la Encarnación con los detalles más salientes de la vida de Cristo y su mandato misionero; institución y fundación de la Iglesia bajo una cabeza visible única, a la que toca promover y, hasta cierto punto, proveer la salud eterna de los hombres [18]. Importancia excepcional en el trabajo misionero franciscano entre los mongoles

viaba a San Luis de Francia: «In caelo non est nisi unus Deus aeternus, super terram non est nisi Dominus Ghingis chan, filius Dei» (VAN DEN WYNGAERT, I p.262).

13 Cuando los monarcas mongoles repiten, según el epistolario y la tradición de los franciscanos, la frase «non intelligimus», en respuesta a las amenazadoras demandas de reyes y papas de Occidente, obraban probablemente con sinceridad, pues las amenazas resultarían incomprensibles a hombres que, en pocos decenios, habían arrasado a Europa, cayendo en la cuenta de la vulnerabilidad de muchas de las posiciones bélicas de quienes ahora usaban un lenguaje de amenazas.

14 Los documentos pontificios citaban con frecuencia la frase «extra ecclesiam nulla salus», que los misioneros repetían con comentarios propios, no siempre lisonjeros a mahometanos y mongoles, porque consistían casi siempre en amenazas de condenación eterna para quienes no se convertían. «Indubbiamente, comenta Simonut, linguaggio veritiero, ma per i destinatari poco adatto forse, per una benevola accoglienza e per conciliare le simpatie di gente pur orgogliosa e che riteneva di essere sulla via della salvezza, perchè credente in un solo Dio e ossequente agli stregoni più e meglio che i cristiani non fossero alla sacra Scrittura» (ibid., p.63).

15 A. VAN DEN WYNGAERT, o.c., p.LIX-XC; G. SORANZO, *Il papato, l'Europa e i Tartari* (Milano 1930); G. G. SBARALEA, *Bullarium Franciscanum* I-IV (Roma 1759-1768).



16 Aquella religión, tal como se deduce de la correspondencia de los franciscanos, tenía las siguientes características: reconocimiento de un Dios supremo, creador del cielo y de la tierra; existencia de numerosas divinidades inferiores, en forma de animismo más o menos desarrollado; estrecha vinculación de la vida del hombre, aun en los detalles más insignificantes, con la acción y protección de las divinidades; institución del *shamanismo* con su jerarquía de intermediarios entre Dios y los hombres; un muy elaborado culto a los antepasados, con una creencia bastante extendida de la transmigración de las almas; la moral tradicional de muchas de las sociedades asiáticas: ciertas nociones generales de justicia; permisión, si no más, del concubinato e inferioridad de la mujer respecto del hombre; una vida social regulada inmediatamente por lo que hicieron sus antepasados, y ésta recibida mediatamente del Señor del cielo; purificaciones lustrales de diverso tipo para poderse acercar a la divinidad o a los antepasados; y cierta fe en la vida de ultratumba (cf. SIMONUT, p.113-119).

17 Ibid., p.135.141. La regla había sido trazada por el papa Juan XXII: «Haec est recta vera fides... sine cuius concomitante suffragio placere Altissimo nemo potest» (C. EUBEL, *Bullarium Franciscanum* V [Roma 1898] p.556ss).

18 Simonut (p.57 nota 78) reproduce parte de la bibliografía pontificia. Algunos de estos puntos, sobre todo los relativos a la unidad de la Iglesia, eran importantes cuando se trataba de predicar a los cismáticos orientales. No olvidemos que en Mongolia había grupos muy influyentes de nestorianos.

correspondió a la liturgia. A los ya convertidos, los papas continúan exhortando constantemente a permanecer fieles en la fe. El lema de todos los misioneros habría de ser: «ut multos Christo lucrifaciant» [19].

Resumiendo: los franciscanos y dominicos siguieron en sus misiones medievales la línea prevalente en la evangelización de Europa, pero empleando un lenguaje menos agresivo y actitudes ciertamente menos iconoclastas frente a las distintas manifestaciones del paganismo contemporáneo. Si la táctica se debía a convencimiento de la validez de aquel método o venía impuesta por las circunstancias, resulta más difícil de aclarar. Esta actitud ambivalente prevalecía también entre los teólogos de profesión, que «guardaban el recuerdo de la antigüedad pagana clásica y vivían con los esquemas judíos e islámicos en una especie de simbiosis paradójica, hecha de intercambios y confrontaciones en los que se mezclaban conocimientos y desprecios recíprocos» [20]. Como, además, este proceso se elaboraba contemporáneamente a la constitución de los grandes sistemas teológicos de Occidente, comprendemos lo que la ausencia del *homo religiosus non christianus* ha significado para nuestra concepción de lo que es una verdadera teología. «La reflexión cristiana, nos advierte Olivier Lacombe, llegó a su madurez de sabiduría y de ciencia teológica en un tiempo en que el conocimiento científico de las religiones no cristianas no había aparecido todavía; lo que significa que la teología no ejerció sino de modo imperfecto la función normativa que le correspondía en la apreciación del hecho religioso tomado en toda su amplitud» [21].

[19] A principios del siglo XIV, los papas se convencen (a veces por causa de los informes excesivamente optimistas enviados por los misioneros) de que se está en vísperas de conversiones masivas de los pueblos del Asia Central y hasta de Mongolia. Entonces ocurre una correspondencia singular, dirigida a «príncipes»—a veces verdaderos, otras que no lo son tanto—, en la que les dan sus normas de conducta: tienen que llevar una vida auténtica y plenamente cristiana; han de vivir como sus conciudadanos en todo aquello (vestidos, costumbres, etc.) que no se oponga al cristianismo, y, sobre todo, han de convertirse en instrumentos para comunicar la fe recibida a los demás. Cf. SIMONUT, p.56-62.

[20] OLIVIER LACOMBE, *Incidence de la rencontre des religions sur la théologie:* Revue Thomiste (1971) 589. La actitud podía deberse, en parte al menos, a la falta de solicitud general del papado por las misiones. Aquellas palabras pronunciadas dos siglos antes por San Bernardo al papa Eugenio II, «nonne si exis (in plateas) et cernis ista (la situación de los paganos) pudebit otiosam iacere securim, pudebit sine causa falcem apostolicam accepisse?» (PL 182,749), continuaban teniendo plena vigencia.



## La era de los grandes descubrimientos

Un siglo después de la desaparición de las misiones franciscanas en China, empieza la era de Vasco de Gama para Asia y la de los descubrimientos colombinos para América. Desde nuestro punto de vista, su gran novedad fue el descubrimiento de centenares de nuevos pueblos, algunos de ellos de culturas y religiones muy desarrolladas, a las que la Iglesia tenía que predicarles la fe, y la facilidad con que, gracias a los medios de comunicación originados por la imprenta, los misioneros podían comunicar sus hallazgos a las gentes cada vez más curiosas de Occidente. En el desarrollo de aquellas empresas apostólicas es preciso distinguir dos facetas: la de la evangelización propiamente dicha y la del acercamiento del cristianismo a las culturas y religiones no cristianas [22].

En el primero de los aspectos, el esfuerzo realizado fue magnífico. La propagación de la fe y la cristianización de los pueblos se definen con creciente nitidez como la meta suprema del trabajo de la Iglesia. Estos ideales despuntan ya en las bulas precolombinas relativas a la evangelización de las islas Canarias, Cabo Verde y posesiones portuguesas de la costa africana del Atlántico, aunque mezcladas todavía demasiado con las concepciones militares de las cruzadas [23]; pero resaltan con matices más espirituales en las grandes bulas destinadas al Nuevo Mundo, y que podrían resumirse en aquella frase to-

[21] O. LACOMBE, a.c., p.589. En el *Corpus Iuris*, el *Decreto de Graciano* puede servir de ejemplo de ese desinterés por las misiones. La famosa colección canónica apenas las menciona, y su interés parece cifrarse en buscar la perfecta unidad disciplinar y litúrgica. Por esto también a las misiones se les concede un régimen especial, con privilegios inauditos para Occidente, o, como decía Inocencio IV, «necnon alia facere, quae ad augmentum divini nominis et ampliationem catholicae fidei, ac reprobationem et irritationem illorum quae sacris canonibus contradicunt, sicut pio loco et tempore videritis convenisse» (MARCEL GUERIN, *Le gouvernement des missions* [Laval 1944] p.15).

[22] Véase la bibliografía que hemos aducido en el capítulo III de esta obra.

[23] El estudio de estas relaciones ha sido hecho por L. Lopetegui en su larga introducción a la *Historia de la Iglesia en la América española* I p.10-25. Cf. también TARSICIO DE AZCONA, *Isabel la Católica* (Madrid 1964) p.656-667. De especial interés son los artículos de P. Leturia allí citados.

mada de la *Inter coetera*, de Alejandro VI (4 de mayo de 1493): *ut fides catholica et christiana religio nostris temporibus exaltetur et ubilibet amplietur et dilatetur animarumque salus procuretur* [24]. Este espíritu contagia a las órdenes monásticas y religiosas encargadas de la tarea, y de modo particular a la recién fundada Compañía de Jesús [25]. La correspondencia de los grandes misioneros (desde Javier a Zumárraga, de Valignano a Mogrovejo), así como los grandes concilios provinciales de Méjico y Lima, son otro índice del enfoque directamente apostólico que mueve a aquellas empresas [26].

En cambio, ante aquella explosión de pueblos y religiones, la Iglesia católica (pues las iglesias protestantes se habían excluido a sí mismas de la tarea) reacciona, si no con apatía, al menos de una manera que hoy se nos hace extraña. En los documentos pontificios ya citados asoma de vez en cuando el deseo de valorar debidamente algunos matices de la religiosidad pagana. La bula *Inter coetera*, después de decirnos que los indios americanos son «numerosísimos», pacíficos, no llevan vestidos ni se alimentan de carne, se nos añade que «credunt unum Deum creatorem in caelis esse» y que parecen bien preparados para abrazar la fe y las buenas costumbres. Pero es casi la única descripción religiosa de aquellas poblaciones. En otras partes hay alusiones a una «damnata secta» (como si fuera la mahometana), se habla de «extirpar sus falsos ritos», se les considera «carentes de divina ley», etc. [27] En 1537, accediendo a una valiente defensa de los indios mejicanos redactada por el dominico fray Julián Garcés, obispo de Tlaxcala, inicia la Santa Sede una campaña en la que Paulo III y sus sucesores, hasta Benedicto XIV, defienden la dignidad del indio y condenan la trata de negros, que se iba convirtiendo

[24] F. X. Hernáez, ed. *Colección de bulas, breves y otros documentos relativos a la Iglesia de América* I p.12ss. Se habla, como era común entonces, de las «barbaricae nationes». Cf. P. Leturia, *Las grandes bulas misionales de Alejandro VI: 1493*, en *Bibliotheca Hispana Missionum* I (Barcelona 1930) p.209-253.

[25] Cf. J. Granero, *La acción misionera y los métodos misionales de San Ignacio de Loyola* (Burgos 1931) p.184-187.

[26] J. G. Icazbalceta, *Fray Juan de Zumárraga*, 4 vols. (México 1947); J. F. Schütte, *Valignanos Missionsgrundsätse für Japan*, 2 vols. (Roma 1951-58); V. Rodríguez Valencia, *Santo Toribio de Mogrovejo, organizador y apóstol de Sur-América*, 2 vols. (Madrid 1956).

[27] Hernáez, I p.12. La segunda alusión proviene de 1501. Cf. ulteriormente Hernáez, p.65-67.97-99.102-103.



en el negocio más lucrativo de la época. Las bulas pontificias contienen abundante material en pro de los derechos conculcados de los indígenas. Sin embargo, las alabanzas no incluyen jamás una palabra de aprobación de su religiosidad considerada en sí misma, es decir, de sus religiones ancestrales, en las que se empapa su existencia cotidiana. Los elogios se dirigen solamente a las posibilidades que en ellos hay para abrazar la fe cristiana, posibilidades cerradas por la esclavitud, auténtica invención diabólica. Aquéllos son hombres «non solum fidei christianae capaces, sed etiam ad fidem ipsam promptissime currunt», mientras que la esclavitud hace que «ne iniuriis et damnis exasperati, ad Christi fidem amplectendam duriores efficiantur» [28]. No hay dónde buscar más en la documentación. La despreocupación infecta a los misioneros del continente americano, cuyo acervo literario, riquísimo en otros campos, muestra en éste una deplorable esterilidad. Algo más, como vimos antes, hicieron los jesuitas de China.

Las razones de aquella actitud fueron varias: 1) Durante una buena parte de la era de los descubrimientos, la acción espiritual se hallaba en manos de España y Portugal. Se supone, en teoría al menos, que, de haber ejercido Roma un control más directo sobre aquellos territorios, los resultados habrían sido más positivos. 2) La inmensa mayoría de los misioneros de la época se acercó al indio con una obsesión antipagana que le impidió abordar el estudio objetivo de aquellas religiones, inclinándole además a dar sobre las mismas juicios totalmente negativos. 3) Los teólogos españoles, que, con valentía, defendieron los derechos humanos de los indios y en el terreno espiritual mantuvieron impertérritos la tesis de la universalidad de su conocimiento de Dios, exaltando incluso muchas de sus «virtudes naturales», se mostraron reacios cada vez que se trataba de abrir los ojos a los elementos positivos de sus religiones ancestrales, con una estrechez de miras que mostraba a las claras la distancia que les separaba de la mejor tradición de la primitiva Iglesia. 4) La fundación de la Sagrada Congregación de Propaganda Fide (1622), que marca el comienzo de

[28] Las demás bulas «antiesclavistas» conviene estudiarlas con posiciones paralelas contenidas en las *Leyes de Indias* e interpretarlas a la luz de lo que enseñaban los grandes teólogos españoles de la época. Cf. R. Gómez Hoyos, *Las leyes de Indias*... p.87-96.124-134. Cf. J. B. Olaechea, a.c., p.16-19.

la dirección de las misiones por la Santa Sede, apenas cambia la situación, y uno busca en vano entre los centenares de documentos emitidos por aquel dicasterio y compilados en sus *Bullaria* y *Collectanea* afirmaciones un poco elaboradas y favorables a las grandes religiones asiáticas. 5) Aquella miopía se agravó en los siglos XVII y XVIII durante las ruidosas controversias de los ritos malabares y chinos, en las que el apasionamiento con que ambas partes defendieron sus posiciones y la estrechez de miras de los curialistas, oscurecieron la verdadera visión del problema. Serán, finalmente, los deístas y enciclopedistas los que, haciéndose eco y tergiversando en más de una ocasión el pensamiento de los jesuitas de China, difundirán por primera vez en Europa los tesoros de las religiones asiáticas, tratando de probar a los contemporáneos que, al menos en opinión suya, los beneficios aportados por la religión natural en nada tienen que ceder a los de la religión revelada [29].

Lo dicho no supone, ni mucho menos, una minusvalorización de lo que los misioneros de la época contribuyeron a la ciencia de las religiones, al modo humano de tratar a sus seguidores y a los esfuerzos hechos para adaptar la cultura occidental a la idiosincrasia de las civilizaciones asiáticas. Las aportaciones científicas de Acosta, Sahagún, Lafitau, Ricci, Trigault, Bouvet, Gaubil o Prémare—para sólo citar a unos pocos—contribuyeron e hicieron posibles los trabajos de los americanistas y sinólogos posteriores. «De esta suerte, comenta De la Boullaye, la actividad de los exploradores y misioneros no cesó de suministrar a Europa, desde fines del siglo XV a fines del XVIII, los datos más preciosos sobre los cultos de las diversas regiones del globo» [30]. A Propaganda Fide se debe

[29] Para corroborarlo, bastaría estudiar lo que la citada *Collectanea S. Congregationis de Propaganda Fide* (Romae 1907) dice en sus dos volúmenes sobre la palabra *paganos (ethnici)*: «christiana moderatione erga ethnicos utendum»; «cum iis familiaritas et convivia vitanda»; «ad pulsanda et inflanda musica instrumenta in sacra functione non advocentur»; «an liceat christianis offerre pro suis propinquis qui in infidelitate decedunt» (la respuesta es negativa); «in ethnicorum conversione toto animo intendendum». Es triste constatar que el sacro dicasterio no tuviera nada más que decir en su favor.

[30] O.c., I p.195. De la mayoría de estos misioneros hemos hablado en otro lugar. Sobre Lafitau, su libro *Sauvages Americains*, su tesis, parecida hasta cierto punto a la de los figuristas chinos, etc., cf. PINARD DE LA BOULLAYE, I p.187-189. Según Lafitau, misionero en Norteamérica, aquellos «salvajes» no sólo no eran bárbaros, sino que poseían religiones muy similares a los paganos del antiguo Imperio grecorromano. Además, «engañado por esa exuberante literatura que creía hallar en toda la antigüedad vestigios de los dogmas y de los ritos cristianos, seducido acaso por ciertas ideas de hermanos suyos en religión en China, Lafitau opina que esos mismos principios y ese mismo fondo... encuentran parecido tan grande con varios puntos doctrinales que la fe nos enseña y suponen una revelación, una conformidad tal en el culto con la religión verdadera, que parece que lo más esencial ha sido tomado del mismo depósito» (PINARD DE LA BOULLAYE, o.c., p.188-189).



también la elaboración de un famoso documento en el que se daban a los misioneros las directrices que habían de seguir en todas aquellas materias religiosas, cúlticas y artísticas en las que no se conculcaban los derechos del cristianismo como religión revelada. Estaba fechado en 1659 y decía en parte así:

> «No tengáis afán alguno ni persuadáis a esos pueblos (de Asia) a que cambien sus ritos y costumbres, con tal de que no sean abiertamente contrarios a la religión (cristiana) y a la moralidad. Porque no habría nada tan absurdo como el introducir en China (el modo de vida) de Francia, España o Italia o de cualquier otra nación de Europa. No introduzcáis en esas naciones vuestras civilizaciones, sino vuestra fe, que no sólo no desprecia ni conculca los ritos y costumbres de los pueblos, siempre que no sean reprobables, sino que, al contrario, quiere retenerlos y llevarlos a la perfección. Quizás está inserto en el corazón de los hombres el estimar, amar y poner por encima del mundo entero las tradiciones de su propio país. Y, sin embargo, no hay nada llamado tanto a alienar y hasta odiar a las demás gentes como el intento de cambiar sus costumbres, sobre todo cuando éstas se han practicado desde tiempo inmemorial. La situación empeorará todavía más si vosotros, después de haberlas extirpado, las sustituís por costumbres de vuestro propio país. Procurad, pues, no comparar los usos de aquellas naciones con los vuestros de Europa, sino más bien adaptaos vosotros a los primeros. Alabad en los mismos todo cuanto sea digno de admiración. Y, por lo que toca a las cosas que no merecen tal alabanza, aunque es verdad que en esto no debemos imitar a los aduladores, sed al menos prudentes para no criticarlas en demasía. Por lo que se refiere a las costumbres verdaderamente malas, tratad de rechazarlas con vuestro silencio más que con vuestras palabras, usando esas ocasiones para que, quienes están decididos a abrazar nuestra fe, sean los primeros en eliminarlas poco a poco y por su propio acuerdo» [31].

[31] *Collectanea S. Congreg. de Prop. Fide* I n.135. En cambio, la «lucha» contra la idolatría no amainó. A los misioneros se les exhortaba también a predicar el Evangelio completo, sin omitir «el escándalo de la cruz».

Por el momento no se fue más adelante. Tampoco podemos decir que estas directrices constituyeran la norma general de los misioneros católicos de los siglos XVII, XVIII y XIX. Su cumplimiento tuvo notables altibajos, y el historiador no está cierto de si se cumplió o se conculcó con más regularidad. Pero las normas quedaban establecidas y llegaría un tiempo en que se pudieran imponer o se copiaran a la letra en los decretos del Vaticano II.

### La era colonial

La llamada «era colonial» de las misiones empezó a mitad del siglo XIX (con la guerra del opio en China y, algo más tarde, la repartición de Africa por las potencias europeas) y se extendió hasta los años siguientes a la segunda guerra mundial. Para las misiones católicas, el período se caracterizó por la presencia absorbente del protectorado francés de misiones en el Medio Oriente y en China, por la estrechísima unión entre las potencias europeas católicas y las misiones, así como por las medidas restrictivas que Bélgica y Holanda impusieron sobre los misioneros oriundos de países distintos a los suyos. No obstante todas estas circunstancias, los avances del catolicismo fueron magníficos, y ese siglo y medio debe considerarse como uno de los más fructíferos en la historia de la Iglesia. A finales del período, las misiones asiáticas se vieron duramente afectadas por la propaganda y las campañas militares de los japoneses en favor de la «Gran Asia», campañas que serían el preludio de la independencia de todos los países asiáticos. A los pocos años sobrevendría la liberación de una buena parte de los territorios africanos. Desde el ángulo misionero, la época se distinguió por el progreso de la Iglesia en dichos continentes, por el renovado interés con que los especialistas occidentales, primero, y luego los asiáticos empezaron a estudiar y revalorizar sus culturas y sus religiones, y por el sistemático enfrentamiento de algunas de las nuevas naciones asiáticas a las «tácticas agresivas» con que el cristianismo intentaba implantarse en sus territorios [31*].

Este cúmulo de circunstancias empujó a la Iglesia a fomentar con nuevo ardor la acción misionera que había estado tan marginada en los ciento cincuenta años precedentes. Diríase que la misma pérdida de los Estados pontificios le iba a ayudar a levantar sus ojos al ancho mundo, olvidando las pequeñeces que, durante demasiado tiempo, la habían tenido atada a las nimiedades de orden temporal. Pero la «conversión» iba también a tropezar con escollos.



La primera ocasión de hacer un planteamiento a fondo del problema misionero se presentó con el primer concilio Vaticano (1869-1870), convocado y presidido por Pío IX, y que, gracias a una invitación de última hora, revistió un aspecto auténticamente extraeuropeo, con 80 obispos llegados de las dos Américas y un centenar de representantes de las iglesias asiáticas, de Africa y de Oceanía. La escasa importancia que en los planes originales se había dado a las cuestiones misioneras, hizo que éstas aparecieran demasiado improvisadas. Los Padres gastaron un tiempo precioso en distinguir las diferencias entre el apostolado con las Iglesias orientales y el dirigido a países de misión, y en largas discusiones sobre la personalidad jurídica de los vicarios apostólicos [32]. Los obispos misioneros trataron de conseguir (cosa de importancia grandísima para sus necesidades económicas) la aprobación conciliar para las obras de la Propagación de la Fe y de la Santa Infancia. Se hizo un llamamiento a favor de las misiones africanas, y las comisiones presentaron proyectos sobre las misiones que luego serían sometidos a la congregación general.

En los tres esquemas propuestos (en los que la mezcla, si no la confusión, entre el apostolado con cristianos ortodoxos y el de países de misión, parece no desvanecerse nunca) vuelven a inculcarse los aspectos de la dimensión vertical de la obra de las misiones: necesidad de llevar la fe a los paganos, selección de misioneros (hombres llenos del espíritu de oración, «mediante la cual puedan impetrar de Dios el don de la fe para los pueblos que están todavía en las tinieblas y en las sombras de la muerte»), urgencia de la adaptación («procuren los misioneros tratar con gran caridad y be-

31* El problema ha sido debidamente analizado por S. Neill *(Colonialism and Christian Missions* (Nueva York 1966).

32 El problema, con su apropiada bibliografía, está tratado por A. Santos *(Aspecto misional del concilio Vaticano I:* Estudios eclesiásticos [1970] p.491-532). Para captar la situación del momento misionero, los reparos que a la intervención romana en misiones oponían los gobiernos de Francia y Portugal (y algunos de los obispos de dichas naciones), etc., cf. G. B. TRAGELLA, *Il mancato Concilio di Hongkong 1850*, en el volumen dedicado a J. Dindinger, *Missionswissenschaftliche Studien* (Aachen 1951) p.347-360.

nevolencia a los pueblos entre los que sirven y procuren acomodarse a su modo de ser, a sus usos y costumbres»), suficiente independencia de las autoridades políticas, necesidad de concordia entre los miembros de las diferentes órdenes religiosas, con el fin de no incurrir en controversias doctrinales, etc. [33] Los esquemas no descendían a detalles sobre los métodos de evangelización, ni indicaban cuál es el fin específico de las misiones o el papel de «obras colaterales» tan importantes como la educación y la acción social.

Frente a las religiones no cristianas, la actitud de los esquemas parecía de ignorancia y despreocupación: ni se las atacaba frontalmente (como había sido el caso en épocas anteriores), ni se recalcaba la posibilidad de que contuvieran valores religiosos de alguna importancia para la presentación del Evangelio, sobre todo a las clases más cultas del Asia. ¿Es que los obispos de la India, de China o del Japón no habían caído en la cuenta de lo que el budismo, el hinduismo, el confucianismo o el shintoísmo podían significar para la marcha de su apostolado? Probabilísimamente, no. Sus actividades se reducían a las clases bajas de la población, que ignoraban totalmente los aspectos más nobles de sus respectivas religiones y en las que éstas se presentaban empapadas en culto idolátrico y en supersticiones que, a primera vista al menos, invitaban poco a ver en ellas la imagen del verdadero Dios. Es fácil también que muchos de los misioneros participaran del convencimiento de que el empuje occidental bastaría en pocos años para barrer las huellas de las civilizaciones asiáticas... Como se sabe, el primer concilio Vaticano, prematuramente interrumpido por acontecimientos políticos, no tuvo tiempo de discutir ni aprobar los esquemas misioneros [34].

Pero la semilla había sido arrojada y produciría un día su

[33] SANTOS, p.507ss.

[34] Sobre las posiciones—clásicas—de uno de los grandes teólogos de la época, P. Perrone, cf. CAPÉRAN, o.c., p.460-462. En el concilio se daba también la norma que había de seguirse con los paganos: con gran caridad de corazón y con signos de benevolencia, procuren tratar a los pueblos entre los que conviven, y procuren acomodarse a su modo de ser, a sus usos y costumbres, *salvo los decretos sobre estos temas emanados por la Santa Sede*. Las frases subrayadas apuntaban a la dificultad básica para cualquier apertura a las religiones no cristianas: las estrictas medidas tomadas por la Santa Sede contra los ritos sino-malabáricos, normas que los misioneros debían jurar observar, como lo hacíamos todavía en 1938. Aquellas prohibiciones habían creado en ciertos misioneros una psicosis antipagana, aunque no tan universal ni tan simplista como lo pretende Thils (*Propos et problèmes des religions non-chrétiennes* p.41-43).



fruto. Lo mostrarían de palabra y con hechos los responsables de la Iglesia. Si la atención personal de Pío IX fuera del concilio se limitó a insistir en la doctrina de la posibilidad de salvación para quienes no han recibido el don de la fe, y la de León XIII inculcó la necesidad de que los individuos, una vez convertidos, se integraran en el Cuerpo de la Iglesia, sus sucesores abordarían el tema global de la acción misionera como parte integrante del depósito de la revelación [34*].

Benedicto XV, a pesar de encontrarse en una Europa desgarrada por la primera contienda mundial, publicó en 1919 su encíclica *Maximum illud*, en la que exhortaba a los misioneros a que, olvidando nacionalismos, redoblasen sus esfuerzos por la conversión de los paganos y emprendiesen de modo sistemático el reclutamiento de operarios en las naciones occidentales y la formación de un clero autóctono en misiones. Pío XI fue un gran promotor de las misiones, en el más amplio sentido de la palabra: creó el museo etnológico misionero de Letrán, apoyó las investigaciones que la escuela histórica de Viena llevaba en el campo de la etnología y de las religiones primitivas, fundó las facultades de misionología en la Universidad Gregoriana y en el Ateneo de Propaganda Fide y trabajó con ahínco por suavizar las tensiones surgidas en varias naciones asiáticas con motivo del culto a los antepasados y los honores debidos al emperador del Japón. Su encíclica *Rerum Ecclesiae* (1926) reclamaba para la Iglesia autonomía frente a protectorados extraños y políticos, ampliaba el campo de la acción misionera al terreno educativo y social e impulsaba —con la energía que le era propia y la consagración de los primeros obispos asiáticos—la formación del clero indígena.

## El final de la era colonial

Pío XII fue asimismo un gran papa misionero. Su objetivo fue la inserción del cristianismo en el nuevo marco político de las naciones independientes de Asia y el traspaso de las responsabilidades administrativas y espirituales de manos de los misioneros extranjeros a las del clero y de los fieles de aquellos países, tarea delicadísima que, con el tacto diplomático que le

[34*] Trataremos de las ideas salvacionistas de Pío IX en el capítulo siguiente.

caracterizaba, llevó a cabo con éxito en muchos de los territorios libres todavía de la ocupación comunista. Su encíclica *Evangelii praecones* (1951) abordaba de modo más sistemático la urgencia de una acción social en misiones, mientras que en la *Fidei donum* (1957) declaraba llegada la mayoría de edad para una buena parte de las comunidades católicas de Africa. La consolidación de estas cristiandades fue la tarea que se impuso a sí mismo el papa Juan XXIII en la encíclica *Princeps pastorum* (1959), dirigida de modo especial a Africa, cuyas Iglesias y jerarquías quedan elevadas al mismo *status* que el de sus hermanas del Occidente. A Pablo VI le ha correspondido presidir la elaboración de los grandes documentos misioneros del segundo concilio Vaticano, la reorganización de la Sagrada Congregación de Propaganda Fide y la decisión de que las conferencias episcopales de misión participen, en pie de plena igualdad—como ya lo hicieron en el último concilio—, en la dirección de los problemas de la Iglesia universal [35].

## La reflexión doctrinal durante el siglo XX

¿Hasta dónde podemos decir que estos cincuenta años de intensa actividad misionera y sistemática enseñanza pontificia sobre misiones han contribuido a clarificar el problema de las religiones no cristianas? Ciertamente se trata de un período en el que el estudio de las religiones comparadas ha hecho grandes avances, a veces con la ayuda de los misioneros, y otras independientemente de los mismos. De lo que la Iglesia contemporánea no se puede quejar es de una *ignorantia elenchi*. Por las investigaciones de sus propios expertos, los numerosos informes enviados desde tierras de misión o la producción bibliográfica que está a la mano de todos, los responsables romanos están al tanto de lo que hoy se dice y se escribe sobre religiones no cristianas. Otra cosa es si creen llegado el momento de incorporar sus conclusiones al acervo de la acción

35 La bibliografía general sobre las enseñanzas misioneras pontificias en A. Santos, *Bibliografía* I p.137-142. También A. Rétif tiene un estudio interesante *(Les Papes contemporains et la mission*, París 1965). De los estudios anteriores merecen citarse los de P. Charles, A. Perbal, el estudio de Rétif *(L'Encyclique «Evangelii praecones», Vint-cinq ans d'effort missionnaire:* Études [1951] 240ss). Empleo la edición delas en cíclicas misioneras editada por la Bonne Presse de París: *La siège apostolique et les missions. Textes et documents pontificaux* (1959) (tres fascículos).



misionera. Recordemos la tensión, que apuntaba ya en la Iglesia primitiva, entre la obligación estricta de la predicación kerygmática y las preocupaciones por las religiones grecorromanas. Aquella tensión desapareció prácticamente durante el Medievo. En nuestros tiempos retornamos a una situación no desemejante a la de los primeros siglos. Al igual que en otros procesos históricos, también en éste se requerirá tiempo para determinar—bajo la dirección del Espíritu Santo—las decisiones que se hayan de tomar. Examinemos si éstas se verifican en el período 1900-1960.

Hay un hecho incontrovertible: la Iglesia, en lo que llevamos de siglo, se siente a sí misma cada vez más consciente de su obligación de predicar el Evangelio a todas las gentes, colaborando con la gracia a la implantación de la Iglesia en el mundo entero. Sabe además que es deber suyo impulsar estos ideales en todos los estamentos del Pueblo de Dios. Aquí las diferencias entre Benedicto XV y Juan XXIII son mínimas. La idea paulina de la necesidad de predicadores para que los paganos, escuchando la proclamación del Evangelio, acepten a Cristo y aseguren su salvación, se convierte en tesis indiscutible de la teología católica. Sólo la fuerza bruta o la expulsión obligará a los misioneros a abandonar sus puestos, dejando a los nacionales el trabajo del anuncio evangélico. De modo parecido, se insistirá en la unicidad del cristianismo frente a cualquier otra religión, como resultado de la intervención única de Dios en la historia. Llevados también por un sentido encarnacionalista, los documentos oficiales mostrarán un sincero aprecio por aquellos valores religioso-culturales de las grandes civilizaciones asiáticas y una apertura mayor a sus prácticas y acciones cúlticas ligadas a sus tradiciones patrias, siempre que ellas no se opongan a lo que tradicionalmente se ha considerado como «pureza de la fe» cristiana. ¿Se dará algún paso más en esta última dirección?

El esquema de Benedicto XV en su *Maximum illud* puede servirnos de punto de partida. En su descripción del paganismo, el cuadro es sombrío. Los paganos (infieles) son «esclavos del demonio», viven «en las tinieblas y en las sombras de la muerte», «corren a la perdición»; su suerte es «lamentable», la ignorancia de Dios les arrastra a las pasiones; hay todavía «innumerables multitudes de paganos», entre ellos «algunos

que se arrastran al infierno», etc. [36] Frente a esta realidad, el deber de los misioneros es «arrancarlos de esas esclavitudes» (debieran sentirse gozosos de haber salvado una sola alma), trabajar por su conversión y hacerles partícipes de la verdadera libertad de los hijos de Dios [37]. En cambio, su parte positiva presenta claros paralelos con los documentos del Vaticano II. Dios podría llevar a cabo por sí mismo la salvación de los paganos, pero ha querido servirse de nosotros para ello. Los misioneros deben predicar y anunciar la palabra de Cristo, iluminar las inteligencias de sus oyentes y traerlos a la fe, dilatando de esa manera el reino de Cristo, haciéndoles partícipes de los beneficios de la redención y procurando, con la gracia de Dios, asegurarles la salvación eterna [38].

En la *Rerum novarum*, de León XIII, se nota cierta evolución. No es que en la encíclica falten los trazos negativos, tanto al hablar de su situación espiritual (los paganos están «privados del conocimiento y de la gracia de Dios», viven «en tinieblas y en las sombras de la muerte», están «privados de la redención de Cristo e ignoran que han sido salvados por él», «extraños a Cristo» y «fuera de su redil») como al referirse a su situación temporal, ya que muchas de esas poblaciones viven todavía en estado salvaje y otras carecen de los beneficios de la cultura occidental [39]. Tampoco hay diferencias notables, aun-

36 Otras expresiones pueden consultarse en el estudio de L. Debruyne *(La conception du païen et du salut dans les encycliques missionnaires de ce siècle:* Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft [1971] 82). El autor, que parece tener una tesis que defender, ve en esas expresiones un «lenguaje abstracto» que se niega a descender a lo concreto, «autrement dit, d'un infidèle qui ne serait qu'infidèle». Honradamente no lo veo así. Es el lenguaje paulino y tradicional. Lo único que habrá que constatar es si, al tener ocasión de analizar al pagano *totus quantus*, el Papa cierra los ojos a esas realidades más positivas.

37 Ibid., p.85-86. Sus alusiones a la caridad como gran instrumento misionero y su llamada a la liberación de los esclavos de Africa eran una buena lección para naciones «cristianas» que empleaban contingentes negros en sus trincheras o que se preocupaban tan poco de elevar el nivel cultural de los indígenas de sus colonias.

38 Basta para probarlo la frecuencia con que los documentos conciliares, y sobre todo el *Ad gentes*, citan la encíclica benedictina. Esas alusiones son el mejor elogio para un documento pontificio que, en el pleno sentido de la palabra, estaba desbrozando el terreno de la misionología católica. Es ilógico suponerla tan perfecta como las encíclicas que la seguirán después de cuatro decenios de intensa—y con frecuencia trágica—experiencia.

39 Debruyne, p.83-85.88-91.



que sí algún progreso en la concepción de la obra misionera, que tiene por objetivos: «arrancar a los paganos de las tinieblas de la superstición», «aumentar el número de los que conocen a Dios en espíritu y en verdad», «dar un número mayor de ciudadanos a la patria celestial», iluminar sus inteligencias con la luz de la fe, propagar el Evangelio, contribuyendo a que los paganos lleguen al conocimiento de la verdad y se salven; extender el reino de Dios y los límites de la ciudad cristiana, bautizando a todos los pueblos y trayéndolos a la religión de Cristo, que se proclama a sí mismo camino único, etc. [40]

Pero la teología y pastoral misionera de Pío XI no deben juzgarse por sólo sus encíclicas, sino por el enfoque de todo su pontificado, caracterizado por una fidelidad absoluta a las verdades de la fe, junto con una apertura extraordinaria en los puntos dejados a la iniciativa de la Iglesia. Ya en 1928, el papa se refería a China como al pueblo que, «habiendo alcanzado un alto grado de civilización, notables consecuciones espirituales y virtudes naturales, daba pruebas de acercarse al misionero cristiano y de escuchar su mensaje» [41]. Su declaración de que el arte indígena «ofrece a la Iglesia utilísimas riquezas para la dignidad del culto divino» fue el punto de arranque en una senda que hoy nos parece natural, pero que entonces sorprendió y escandalizó a más de un responsable de las misiones [42]. Extendió ese mismo respeto a materias tan delicadas como el culto a los antepasados y los honores debidos a Confucio y al emperador, temas que durante tres siglos habían dividido y lacerado a los misioneros de Oriente. El mérito del papa Ratti no consistió en cambiar, por oportunismos políticos más o menos aceptables, los principios teológicos que subyacían a las prohibiciones anteriores, sino en la rapidez con que percibió que, dadas las corrientes secularistas que empezaban a invadir el Asia oriental, gestos y ceremonias que antes habían sido hondamente religiosas,

40 «Les deux théories, celle de la conversion et celle de l'implantation (de l'Église), sont présentes dans les (deux) documents. Dans l'enseignement pontifical, ces deux aspects seront toujours maintenus» (ibid., p.90). Lo mismo se debiera decir del programa (que ya no se pondrá en discusión) sobre la urgencia de promocionar al clero nacional. Aquí Pío XI dio la batalla—en parte contra el protectorado francés y las potencias coloniales—, y la ganó.

41 *Le siège apostolique* I p.98. Los historiadores de las misiones no olvidan la fecha de aquellas intervenciones: los años de nacionalismo en carne viva de la China de Chiang Kai Shek y de la fundación del partido comunista.

42 Ibid., p.260-261. Cf. el problema tratado ampliamente por A. Santos *(Adaptación Misionera* p.345-402), con la correspondiente bibliografía. España degustó algo de aquel arte sagrado misionero en la Exposición Internacional de Barcelona (1928). El brazo derecho de Roma para la promoción artística misional fue el futuro cardenal Celso Costantini.

empezaban a cobrar significados meramente civiles, razón por la cual—no obstante la reticencia y oposición directa de algunos obispos y misioneros—la Iglesia debía apresurarse a legitimarlos para que no entorpecieran la obra de la evangelización [43]. En sentido contrario, «avec une force farouche», dice Rétif, el papa de la *Mit brennender Sorge*, sobre el nazismo, condenó el espíritu nacionalista de los misioneros (y de las naciones que los protegían) como uno de los mayores óbices a la expansión de la Iglesia. Apenas diez años después de su muerte, los hechos le darían plena razón [44].

Pío XII heredó en buena parte estas ideas, aunque su aplicación concreta al mundo de la posguerra fuera muy distinta de la de los años 30. Ya al principio de su pontificado, la Congregación de Propaganda Fide reprendía a los misioneros que, sobre todo en Asia, «pintan con negros colores e insisten en los aspectos negativos más que en los favorables de los usos, la religión, el genio nacional o el modo de vida de las gentes a las que quieren llevar el Evangelio». El método, añade el documento, prescindiendo de las buenas intenciones de sus autores, resulta inadmisible, porque «entorpece muy seriamente las relaciones internacionales, es contra la equidad y la justicia y provoca hondo resentimiento en la población». Finalmente, recuerden los misioneros que muchos de esos paganos «brillan por la autoridad y nobleza de sus culturas y civilizaciones... y que tampoco es lícito condenar a toda una nación por los pecados de unos pocos» [45]. Esta visión se amplía después de 1945, cuando su empeño parece ser el probar la universalidad de la Iglesia frente a culturas diversas de la occidental. «La Iglesia, dice, no es extranjera en ninguna parte, sino que vive y se desarrolla en cualquier parte del mundo, contribuyendo a su vida y a su progreso. En otros tiempos, y mirando sólo a sus dimensiones visibles, la Iglesia se concentraba en Europa, des-

43 Cf. *Le siège apostolique...* I p.144ss. Interesantes también los artículos del P. P. D'Elia en la «Civiltá Cattolica» (1940). Tanto los libros de Costantini como la obra citada del P. Santos (p.300ss) tratan del tema, aunque el último de los autores atribuya escasa importancia a la *praxis revolucionaria* que tales hechos inauguraron en China, Corea y Japón.

44 «Le pape condamne avec une force farouche le nationalisme des missionnaires» (A. RÉTIF, o.c., p.77).

45 *Le siège apostolique* II p.149. La recomendación del papa era tajante: «aprendan los misioneros a hablar de los demás con la misma deferencia que hablan de sus propios países». Rétif se extraña de la reacción dura con que el «dulce papa Pacelli» aludía al modo de hablar de ciertos misioneros sobre aquellas «razas bárbaras». «Implícitamente, el documento eleva los países de misión al rango de naciones completas» (o.c., p.82).



de donde se expandió como potente río por la periferia... Hoy su cometido consiste en comunicar esa vida a todas las partes del Cuerpo místico en la tierra... Este progreso y enriquecimiento mutuo revelan su carácter espiritual... Así como Cristo asumió (en la encarnación) una naturaleza humana verdaderamente universal, así también la Iglesia toma sobre sí la plenitud de todo lo que es auténticamente humano, transformándolo en fuerza sobrenatural bajo cualquier forma y dondequiera que se encuentre» [46].

Estos mismos conceptos resaltan en sus dos encíclicas misioneras: la *Evangelii praecones* y la *Fidei donum*. Las ideas, tanto sobre la naturaleza religiosa del paganismo como la de su posición salvacionista, no han cambiado fundamentalmente, aunque se tienda ya a sustituir el término *infieles* por el de *paganos*. Estos, a los ojos del papa, constituyen todavía «una multitud que vive en las tinieblas y en la oscuridad», «privados de la verdad evangélica y de la fe», habitando regiones donde «no ha resplandecido aún la luz del Evangelio», y gentes llamadas «al único redil y a la única puerta de salvación», que es Cristo, continuando su obra redentora en la Iglesia [47]. Tampoco se notan cambios en la finalidad de la labor misionera, que ahora se concreta mejor como predicación del Evangelio, salvación de las almas e implantación de la Iglesia en territorios misionales [48]. Si recordamos además que el papa Pacelli es el autor de la *Mystici Corporis*, en la que se enseña, con mayor nitidez que en otros actos del magisterio, la necesidad de pertenecer a la Iglesia como medio de salvación, concluiremos que todo intento de «liberalizar» en este punto las doctrimas tradicionales tiene que resultar bastante anacrónico. Con todo, el historiador y el teólogo se congratulan de la omisión

46 Cita de Rétif (o.c., p.90). Esta línea había aparecido ya en su primera encíclica, *Summi pontificatus* (octubre 1939), en la que había hablado de los misioneros, cuya dedicación a los demás había dado como resultado «facilitar el entendimiento y el respeto entre las distintas civilizaciones, enriqueciendo al mismo tiempo sus valores espirituales para la predicación viva y vivificante del Evangelio de Cristo» (AAS 31 [1939] 447).

47 Creo que la teoría de una evolución en la mente pontificia respecto de los paganos—aunque su lenguaje sea más moderado que el de sus antecesores—tiene bastante de artificial. Lo que sí debe alegrarnos es que retorne más que sus antecesores a la tradición del *Logos spermatikos*.

48 Lo prueban, de nuevo, las referencias continuas a estos documentos en la constitución *Lumen gentium* y el decreto *Ad gentes*, del Vaticano II.

de ciertos vocablos que podían resultar hirientes a los no cristianos [49].

El papa Juan XXIII fue, en su corto pontificado, continuador de la línea misionera tradicional, tal como la había aprendido él mismo en sus años jóvenes como minutante en la Congregación de Propaganda Fide. Dos zonas del mundo atrajeron de modo especial su atención: América latina y el continente africano. Por el contrario, su intervención en el asunto de los «obispos disidentes» de China pareció a muchos moverse en la línea del rigor, cuando, a la verdad, pudo ser uno de los casos en que el bondadoso pontífice creyó que era la actitud exigida por el bien universal de la Iglesia, cuya unidad recibía con ello otra profunda herida [50]. Sobre todo para las cristiandades africanas era preciso insistir en el carácter supranacional y universalístico del Evangelio. «La Iglesia, decía el papa al congreso de artistas y escritores africanos, no se identifica con ninguna cultura, ni siquiera con la de Occidente, tan ligada a sus orígenes, porque su misión es de otro orden: la salvación religiosa del hombre. Por el contrario, la Iglesia, siempre rebosante de energía y movida por el Espíritu Santo, está dispuesta en todo momento a reconocer y dar la bienvenida a todo lo que en cualquier parte del mundo... honra la inteligencia y la voluntad de los mortales» [51].

«Todos los hombres, decía en otra ocasión, pertenecen a nuestro Señor Jesucristo, que es también nuestro hermano..., y a la redención universal alcanzada por él» [52]. A los misioneros, sobre todo cuando marchaban a países de antigua civilización, aconsejaba «no ignorar su pasado, sino ayudar a sus hermanos (paganos) a trascenderlo y completarlo de modo que acepten la gran revelación del Verbo eterno del Padre, que ha difundido en todos los pueblos centellas (destellos) de su verdad, a fin de que, por la aceptación voluntaria del Evangelio, lleguen a poseerla en su totalidad» [53]. Estas ideas vuelven a aparecer en su encíclica *Princeps pastorum*, que, dada su finalidad pastoral y práctica, no necesitaba repetir los principios teológico-misionales de las anteriores encíclicas, sin que ello implique que los pusiese en duda por un momento. Al contrario, en un documento dirigido a unas naciones que acababan de sacudir el yugo extranjero y proclamarse independientes —con las repercusiones que esto podía tener en la esfera espiritual—, el pontífice insistía en la formación de un clero que las colocase a la altura de los dirigentes del país, en la necesidad de que los dirigentes del laicado se pusiesen al frente de los movimientos familiares y políticos de sus patrias, animando a todos con su ejemplo e incluso tomando a pechos, de modo personal, el apostolado entre los paganos. En aquel cruce de caminos, Juan XXIII hizo un llamamiento a las agencias internacionales para que acudiesen a Africa a resolver sus acuciantes problemas relativos al hambre, el desarrollo, la paz y la prosperidad de las naciones del Tercer Mundo [54].

El año 1949, un misionólogo canadiense, F. Jetté, confesaba «no haber encontrado en los documentos misioneros pontificios un reconocimiento explícito del auténtico valor de las religiones no cristianas» [55]. No creo que los últimos documentos de Pío XII y Juan XXIII hayan modificado básicamente aquella posición. En cambio, en las mismas fuentes se enunciaba otro principio general: *que el apostolado misionero respete plenamente todo aquello que en las culturas no está ligado a los errores religiosos* [56]. Es la norma que, en 1939, Pío XII enuncia-

49 Los argumentos «ex silentio» hay que emplearlos con extrema cautela. ¿No es también sutileza excesiva buscar diferencias entre expresiones como la Iglesia es «camino único de salvación» *(Rerum Ecclesiae)* y la misma constituye «el único redil y la única puerta de salvación» *(Evangelii praecones)*, o entre el significado de «qui catholico *non essent* nomine» y «catholico *non censentur* nomine» empleados, respectivamente, por los dos documentos eclesiásticos?

50 AAS 50 [1958] 983. La frase es dura: aquellos sacerdotes chinos, «terrenas hominum iussiones magis quam sacrosancta Dei iudicia timentes, insectatorum mandatis concederent, eo usque devenientes, ut sacrilegam consecrationem acciperent, ex qua nulla profecto oriri potest iurisdictio». Mi interpretación personal es que, en aquella intervención, se nos mostró una faceta nueva del «buen papa Juan»: su postura firme y hasta rígida cuando se trataba de cuestiones doctrinales, sobre todo si éstas tocaban a la unidad de la Iglesia.

51 *Le siège apostolique...* III p.374-375.

52 Ibid.

53 Ibid., p.91-92.

54 AAS 51 (1959) 833ss. Cf. RÉTIF, *Un nouvel avenir pour les missions* p.63-64; J. CHIFLET, *Les laïcs chrétiens en coopération internationale* (París 1964); P. GHEDDO, *L'Église du tiers monde* (París 1965).

55 F. JETTÉ, *La valeur religieuse des religions païens. Troisième semaine d'études missionnaires du Canada* (Quebec 1949) p.16.

56 Del mismo modo, la evangelización «no debe destruir ni extinguir entre los pueblos lo que en su carácter y su genio haya de bueno, honesto y bello», ya que «la naturaleza humana, a pesar del pecado original, guarda un fondo naturalmente cristiano, que, iluminado por la divina luz y ali-

ba con estas palabras: «Todo aquello que en las costumbres y ritos (paganos) no está indisolublemente ligado a errores religiosos, será siempre examinado con benevolencia y, en cuanto sea posible, protegido y fomentado por la Iglesia» [57]. Afirmar que Pío XII y Juan XXIII «prefieren olvidar al pagano en su estado original para concentrarse en la exaltación del cristiano», o hacerles dudar de si «el pagano, en su existencia concreta, puede distinguirse del cristiano», equivale a atribuirles despropósitos que nunca enunciaron y que van contra todos los principios asentados por ellos mismos en sus documentos [58]. Por eso, al cabo de muchas vueltas, esos mismos autores tienen que terminar concediendo que, a pesar de los grandes avances realizados en el campo eclesiológico, los documentos misioneros papales «no toman posiciones sobre el puesto del pagano en la Iglesia o, al menos, no resuelven la antinomia de que los paganos estén lejos de la Iglesia en tanto que ésta vive, o debe vivir, entre los paganos» [59].

Esto, como es obvio, no implica que estemos en el mismo punto que en 1919. Han quedado indicadas las etapas principales del progreso. Las doctrinas de la *Mystici Corporis*, que más tarde analizaremos, deben considerarse asimismo como luminosas aclaraciones para quienes no han sido bendecidos todavía por el don de la fe, el bautismo y la participación en la Iglesia [59*].

mentado por la gracia, puede elevarse a la virtud auténtica y a la vida sobrenatural» *(Evangelii praecones)*.

57 AAS 31 (1939) 429.

58 En todos los documentos pontificios misionales, el pagano aparece «lejos de Cristo», «fuera de la Iglesia», privado de los méritos de la redención adquiridos por Cristo con su muerte, etc. Naturalmente, estos conceptos no contradicen, como pretende Debruyne, a los de la universalidad de la salvación, a la paternidad universal de Dios, a decir que «los miembros de Cristo están esparcidos por toda la tierra», que María cubre con la misma ternura a los fieles y a los infieles, que la Iglesia es la madre de todas las naciones, pueblos e individuos, etc. (a.c., p.209). Una cosa es que el Padre, Cristo, la Virgen y la Iglesia sean—por cuanto de ellos depende—todas esas cosas, y otra muy distinta que muchos de los hombres, por no corresponder a esas gracias, estén todavía sin alcanzar subjetivamente esa situación.

59 DEBRUYNE, p.210.

59* Lo mismo se diga del progreso en el concepto de *salvación*, en el que, sin perder el meollo de lo que siempre quiso significarse por la expresión de *salus animarum*, se ha adquirido en los últimos documentos un significado dinámico y global, tanto respecto de los individuos particulares como del género humano.



## El concilio Vaticano II y Pablo VI

Pero se ha dicho que esta falta de visión, debida a la atmósfera de *ghetto* a la que vivía sujeta la Iglesia, quedó corregida y ampliamente superada por los acontecimientos que, a partir del Vaticano II hasta nuestros días, han conmovido hasta sus fundamentos el pensamiento y la acción del pueblo cristiano. El epicentro de la conmoción habría sido el mismo concilio. Es menester, pues, volver a la magna asamblea, a las intervenciones de los padres y a los documentos conciliares para constatar *in situ* lo que haya de verdad en tales afirmaciones. Retengamos también desde los comienzos estos datos preliminares: 1) Ningún concilio anterior había dado cabida a un número tan elevado de padres en representación de los territorios de misión. Esto daba a los problemas teológico-pastorales relativos a misiones una garantía raramente alcanzada en otras ocasiones. 2) Los teólogos que les acompañaban, y sobre todo los «expertos» europeos que con frecuencia se les acercaron a «iluminarlos» en materia de religiones no cristianas o a informarles sobre el rumbo de la «auténtica misionología», pertenecían, por lo general, a grupos que abogaban por el reconocimiento de tales religiones como canales normales y seguros de salvación. 3) Para muchos de los obispos misioneros hubiera sido en extremo grato retornar a sus territorios con decisiones conciliares que, desde el ángulo nacionalista y cultural, iban a ser del agrado de los países asiáticos y africanos, evitando más de una acusación de «occidentalismo» e «imperialismo» al Evangelio que predicaban. 4) En algunos puntos más agitados durante el concilio, y en concreto respecto de la libertad religiosa, el Vaticano II encontró en los obispos misioneros a sus mejores defensores. Todo esto indica que las posiciones que tomaran en otras materias no iban a estar dictadas por el oportunismo, sino por la relación directa que los problemas tuvieran con la evangelización. Veamos cómo se desarrollaron los hechos.

Parece cierto que Pablo VI, ya fuera que sintiese la gravedad del tema, ya por querer tomar prudentemente la delantera a las discusiones, trató en varias ocasiones de dejar bien sentada la posición de la Iglesia en la materia. «La Iglesia católica, decía a los padres al comenzar la segunda etapa conciliar, mira más allá, por encima de los confines del horizonte cristiano.

¿Cómo podría ella poner límites a su amor, si debe hacer suyo el de Dios Padre, que hace descender la lluvia de sus gracias sobre todos (cf. Mt 5,48) y ha amado al mundo de tal manera que le ha dado a su Hijo unigénito? (cf. Jn 3,16). Ella mira, por lo tanto, más allá de su propia esfera y ve las otras religiones, que conservan el sentido y el concepto de Dios, único, creador, providente, sumo y trascendente; que tributan a Dios un culto con actos de sincera piedad y que fundan sobre estas creencias y prácticas los principios de la vida moral y social. La Iglesia católica descubre, naturalmente y con dolor, lagunas, insuficiencias y errores en muchas de estas expresiones religiosas; pero no puede dejar de volver hacia ellas su pensamiento para recordarles que, por todo lo que en ellas hay de verdadero, de bueno y de humano, la religión católica tiene el aprecio que merecen» [60]. Pocos meses después, en su encíclica *Ecclesiam suam*, se reafirmaban los mismos conceptos con el simbolismo de los *círculos concéntricos* que, de modo más o menos distante, se acercan a la Iglesia de Cristo. «Más allá, escribía el Papa, vemos delinearse en torno a nosotros otro círculo inmenso y no menos alejado: el de los hombres que adoran al Dios único y sumo que nosotros adoramos. Aludimos primero a los hijos, dignos de nuestro afectuoso respeto, del pueblo hebreo, y luego a los seguidores de las grandes religiones afro-asiáticas. Evidentemente, *no podemos compartir sus variadas expresiones religiosas*, pero tampoco podemos permanecer indiferentes ante ellas, como si todas fueran equivalentes o como si autorizasen a sus seguidores a dejar de investigar si Dios ha revelado la forma, libre de todo error, perfecta y definitiva, en la que puede ser conocido, amado y servido. Más aún, por deber de lealtad, debemos manifestar nuestra persuasión de que *la única religión verdadera* es la cristiana, nutriendo la esperanza de que, como tal, sea reconocida un día por los adoradores del verdadero Dios» [61]. Era una posición programática,

[60] AAS 55 (1963) 858.

[61] Ibid., 56 (1964) 650. «Al mismo tiempo, continuaba el Papa, no queremos negar nuestro respetuoso reconocimiento a los valores espirituales y morales de las diversas confesiones religiosas no cristianas. Al contrario, queremos promover y defender con ellos los ideales que nos pueden ser comunes en el campo de la libertad religiosa, de la fraternidad humana, de la cultura, de los beneficios sociales y del orden cívico. Para estos fines, el diálogo es posible, y no seremos nosotros los que lo dejemos de ofrecer allí donde encontremos una leal reciprocidad».



que los padres conciliares tendrían en cuenta a lo largo de las discusiones.

La lectura de las intervenciones en el aula conciliar deja la impresión de que un buen número de padres, empezando, naturalmente, por los de misiones, recelaban que ciertas ideas del ambiente—reflejo a su vez de la teoría de los cristianos anónimos—pusiesen en peligro la causa misma de las misiones. Por eso creyeron deber de conciencia denunciarlas. He aquí algunas de sus manifestaciones:

> «No hay duda de que los hombres pueden salvarse sin conocer explícitamente a Cristo ni entrar en su Iglesia, pero en ambos casos es la gracia la que sustituye a la ignorancia. Por consiguiente, en vez de hablar de aquellos 'que son llamados al Evangelio sin haber escuchado su mensaje', el texto debiera insistir en que 'Dios puede proclamar su palabra por medios que él solo sabe'. No está bien hablar de *fe* fuera del contexto de la palabra de Dios, ya que la fe viene de escuchar dicha palabra» (obispo GAY, de Guadalupe).
>
> «El concilio debe clarificar la doctrina de la urgencia de las misiones para la salvación, y esto lleva consigo el rechazo de la opinión según la cual Cristo nunca pretendió que su Iglesia abarcara a todos los pueblos del mundo y la recusación todavía más firme de la teoría de que las religiones no cristianas son, como tales, medios adecuados, eficaces y cuasi sacramentales de salvación» (P. QUÉGUINER, superior general de las Misiones Extranjeras de París).
>
> «Es menester reafirmar que la actividad misionera constituye un elemento indispensable en la vida de la Iglesia... Esto es urgente decirlo, sobre todo ahora que hay tantos que dudan de su necesidad, ya que somos conscientes de que Dios, por caminos conocidos de sí mismo, puede llevar a los hombres a la salvación y a la incorporación del Cuerpo de Cristo sin formar parte de la Iglesia visible... Esta crisis no puede resolverse con la mera repetición de frases estereotipadas... Debemos asentar de modo más positivo que la misión de la Iglesia tiene como fin la salvación del hombre. Es verdad que los individuos pueden salvarse, y se salvan de hecho, sin formar parte de la Iglesia visible, pero, según las fuentes, el género humano como tal no puede salvarse sin el ministerio misionero auténtico de la misma» (cardenal FRINGS, de Colonia).
>
> «Hay escritores hoy día que tratan de modo tan optimista la salvación de los no cristianos, que marginan a la Iglesia a ser el medio extraordinario de salvación... Las religiones no cristianas contienen algunos elementos primitivos o proféticos de la revelación divina, aumentados por el conocimiento

natural y mezclados de errores, por los que un hombre, nacido y crecido en buena fe en esa religión, puede llegar al conocimiento de un Dios y tener implícitamente fe en Cristo. Pero ese no puede llamarse *camino ordinario* de salvación. Si las personas que viven en la Iglesia y reforzadas por la recepción de sacramentos, encuentran todavía tales dificultades en el cumplimiento de los mandamientos de Dios, mucho mayores serán los obstáculos de quienes están privados de esos medios sobrenaturales» (Mons. Lo Kuang, de Formosa).

«No basta decir que la evangelización conserva todavía hoy toda su importancia. Hay que añadir que, cualesquiera que sean las posibilidades de salvación que hay fuera de la Iglesia, la misión es algo esencial a ésta, responde a un mandato solemne de Cristo y constituye, según las palabras de Benedicto XV, su fin más grande y santo» (cardenal Suenens, de Bruselas).

«El texto debe decir explícitamente que Dios ha manifestado en todos los tiempos su eficaz voluntad de salvación de manera apropiada a cada uno de los pueblos, y que, después de la fundación de la Iglesia, ha querido hacerlo por ministerio de ésta. Así aparecerá claramente cómo Dios ha preparado a todos los pueblos a la salvación ofrecida por la Iglesia y ninguno de ellos hablará del cristianismo como de 'religión extranjera', porque las naciones han estado preparadas para este día aun antes de la fundación histórica de la Iglesia. Esto bastaría para que los pueblos no cristianos quedaran satisfechos de esa formulación» (Mons. Tchang Tzu-Chuang, Formosa).

«Las religiones no cristianas no pueden considerarse como el camino de salvación, aunque nosotros podamos ver en ellas senderos más o menos largos a través de los cuales el hombre, según los inescrutables planes de Dios, se ha preparado para hallar el verdadero camino de la salvación. Es necesario insistir en estos conceptos para evitar equívocos respecto de la urgencia de la actividad misionera. Nadie puede salvarse sin la gracia de Cristo, y la Iglesia visible es el sacramento de salvación para todos. Ciertamente, los no cristianos pueden subjetiva e implícitamente dar con ese camino, pero la gracia de Dios, que los conduce a ese encuentro inicial e imperfecto, les estimula también a convertirse en miembros completos de la Iglesia visible, porque ésta es el camino ordinario de salvación, a la que se ordenan también las gracias concedidas aun fuera de la misma. En otras palabras, la Iglesia es, en la economía actual de la redención, una necesidad absoluta *(necessitas medii)* que absolutiza también y hace urgente su labor misionera» (cardenal König, de Viena).

«Dios no abandona a las muchedumbres que no conocen todavía el Evangelio, y suple, por caminos misteriosos, lo que falta a la predicación de sus mensajeros. El conduce a los paganos a aceptar, interna e implícitamente, el mensaje y la salvación de Cristo. Pero esta adhesión imperfecta, precaria e inicial a Cristo y a su Iglesia necesita quedar completada por la predicación de los misioneros... Por la misma razón, el pluralismo religioso, *aunque 'de facto' sea una realidad*, no puede considerarse como querido por Dios. Tal concepción es una aberración» (cardenal Journet) [62].



¿Hasta qué punto se solidarizó el concilio con estas ideas? G. Thils menciona cuatro documentos conciliares relacionados con el tema de las religiones no cristianas: la constitución dogmática sobre la Iglesia *(Lumen gentium)*, el decreto sobre las misiones *(Ad gentes)*, la constitución dogmática sobre la divina revelación *(Dei Verbum)* y la declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas *(Nostra aetate)* [63].

En la constitución dogmática sobre la Iglesia, el tema está tratado principalmente en el número 16, dentro del capítulo sobre el Pueblo de Dios y al analizar los vínculos que las diversas porciones del género humano (fieles católicos, cristianos separados y no cristianos) tienen con la Iglesia, según la fórmula consignada en el número 13: «Todos los hombres son llamados a esta unidad católica del Pueblo de Dios..., y a ella pertenecen o se ordenan de diversos modos, sea los fieles católicos, sea los demás creyentes en Cristo, sea también todos los hombres en general, por la gracia de Dios llamados a la salvación». El documento nos describe primero quiénes son los no cristianos. Siguiendo una línea paralela a la de la encíclica *Ecclesiam suam*, la categoría comprende, ante todo, a «aquel pueblo que recibió los testamentos y las promesas y del que Cristo nació

62 Las intervenciones tuvieron lugar, respectivamente, los días 13 de octubre de 1965 (Mons. Gay); 11 octubre 1965 (P. Quéguiner); 8 octubre 1965 (Card. Frings); 11 octubre 1965 (Mons. Lo Kuang); 7 noviembre 1964 (Card. Suenens); 22 noviembre 1963 (Mons. Tchang Tzu-Chuang); 11 octubre 1965 (Card. König) y 8 octubre 1965 (Card. Journet). Tomamos las citas de «L'Osservatore Romano» en la fecha sucesiva a cada intervención. Pueden consultarse también las referencias a estas intervenciones en *La Documentation Catholique* o en la conocida obra de G. Caprile *Il Concilio Vaticano II* 5 vols. (Roma 1967-69).

63 G. Thils, *Propos et problèmes des religions non chrétiennes* p.33. Emplearemos para los comentarios de los diversos documentos algunas de las obras en colaboración que han aparecido en varios idiomas. Se impone la selección, porque la abundancia bibliográfica no ha correspondido siempre a la seriedad científica de los colaboradores.

según la carne». Tras él se enumeran los demás grupos humanos a quienes «abarca también el mensaje salvífico de Dios», divididos en dos grandes categorías: «los musulmanes, que, confesando adherirse a la fe de Abrahán, adoran con nosotros a un Dios único, misericordioso, que juzgará a los hombres el día postrero», y «los otros» (término bastante genérico y poco halagador para religiones milenarias muy anteriores a la cristiana), «que buscan en sombras e imágenes al Dios desconocido, de quien reciben la vida, la inspiración y todas las cosas» [64].

Luego, el documento desciende a la descripción de los ligámenes de estas religiones con la Iglesia. Son indirectos, en el sentido de que les falta el elemento básico de unión: la fe y el bautismo. En otras épocas, esta carencia hubiera dado lugar a insistir en lo que ello supone de negativo en el *eón* cristiano en que vivimos. Pero el Vaticano II, dado su carácter pastoral y la percepción de los *signos de los tiempos*, prefiere fijarse en los rasgos positivos. El enfoque es soteriológico e incluye los siguientes elementos: 1) Dios no está lejos de quienes le buscan en imágenes y sombras como al Dios desconocido; 2) el Salvador, que desea que todos los hombres se salven, ciertamente los abraza también con su voluntad salvífica; 3) dichas religiones pueden tener elementos aprovechables, que la Iglesia, lejos de rechazar, acepta y considera como una *praeparatio evangelii*; 4) es doctrina católica que quienes, «ignorando sin culpa el Evangelio de Cristo y su Iglesia, buscan, no obstante, a Dios con un corazón sincero y se esfuerzan, bajo el influjo de la gracia, en cumplir con obras su voluntad, conocida mediante el juicio de su conciencia, pueden conseguir la vida eterna»; y 5) la Providencia «no abandona tampoco a quienes, sin culpa, no han llegado a un conocimiento expreso de Dios, pero, no sin la gracia divina, se esfuerzan en llevar una vida recta» [65].

64 La alusión es al discurso de San Pablo en el Areópago. La descripción de las religiones no cristianas que aquí se hace quedará completada en la declaración *Nostra aetate*. Los misionólogos y los estudiosos de religiones comparadas se han quejado de la pobreza del texto conciliar. No creo que pueda responderse diciendo que el concilio no intentaba dar una lección de historia de las religiones.

65 Durante el Congreso Eucarístico de Bombay, después de exaltar «los valores dignos de ser honrados» que ha experimentado al contacto del pueblo indio, el Papa añadía: el problema «no se resuelve en irenismo o en sincretismo, sino que impone al diálogo apostólico una gran mesura, sabiduría y paciencia» (*Document. Cath.* [1965] col.22).



No hay por qué describir aquí cuanto los comentaristas han escrito sobre esta importantísima sección. G. Philips se detiene en explanar el sentido que la *praeparatio evangelica* tenía para los Padres de la Iglesia, «tan severos con los herejes, pero más conciliadores con los paganos» [66]. Las religiones paganas, dice, contenían para ellos *gérmenes de verdad*, sugerían *parentescos (syggeneia)* entre el Creador y sus criaturas, y eran una *paedagogia divina* que, aunque dirigida originariamente al pueblo judío, abarcaba también al resto del género humano. «El cuadro, añade, no es tan lúgubre como nos hubiéramos imaginado. No olvidemos tampoco que la simiente tiene por objeto germinar, crecer y madurar, del mismo modo que el parentesco con Dios debe abrirse un día a la amistad y que la pedagogía del divino Maestro nos conduce a la edad adulta. En otras palabras, la preparación evangélica no disminuye en nada nuestro deber misionero, sino que lo hace más urgente» [67]. Grillmeier, siguiendo a la escuela alemana, insiste en el carácter salvífico de todos los conocimientos y anhelos de los paganos. El Dios de que se habla no es sólo el Dios de la creación, sino también el Dios Salvador, «cuya presencia se hace sentir aun en los que, ignorando, le buscan con sinceridad, hasta que su encuentro se termina en el acto de la justificación. Esto significa que hasta el punto de partida es distinto del que hubiera sido en un mundo sin Cristo y sin su Iglesia. Los presupuestos objetivos de la salvación (voluntad salvífica divina, unidad de la raza humana y de su historia, unidad real de Cristo con el género humano como resultado de la encarnación, reconciliación e Iglesia) existían ya de antemano. Todo esto afecta y determina la decisión del individuo, que, como parte de la hu-

66 G. Philips, *L'Église et son Mystère* I (Paris 1967) p.211.

67 Ibid., p.114. En principio, Thils estaría conforme con esta solución. Pero piensa que el concilio se ha mostrado demasiado tímido. Hablando «con los teólogos», él tiene la impresión de que el contraste entre cristianismo y religiones no cristianas no es tan agudo como el que nos indican los manuales. Por consiguiente, la tarea postconciliar consistirá en superar esa antinomia: Cristianismo (único, revelado, necesario a la salvación) y religiones no cristianas, que se nos presentan por su lado negativo. La superación hay que conseguirla a base de un entendimiento mejor de lo que es la voluntad salvífica universal. Entonces quizás podamos aplicar aquella unicidad del cristianismo—aunque sólo *en tono menor*—a las demás religiones y hablar, al menos analógicamente, de la *economía sobrenatural de salvación* en las mismas. Cf. *Los que no recibieron el Evangelio*, en G. Baraúna, *La Iglesia del Vaticano II* (Barcelona 1966) I p.693-694.

manidad, pertenece a un pueblo con sus vivencias religiosas y encajado en un momento concreto de la historia... Así, los no cristianos estaban ya orientados a la aceptación de la salvación y ordenados, por lo tanto, al Pueblo de Dios» [68].

Al obispo Butler, auxiliar de Westminster, le preocupa sobre todo la suerte eterna de esos millones (el 85 por 100 de la humanidad, según sus cálculos) que no están dentro de la Iglesia católica. Rechaza como imposible la hipótesis de que la mayoría de sus contemporáneos se hallen fuera de la *via salutis*. La constitución dogmática, dice, habla de los catecúmenos que, «movidos por el Espíritu Santo, solicitan con voluntad expresa ser incorporados en la Iglesia» (n.14). Esto nos demuestra, concluye, que «es posible salvarse aunque nunca se haya estado bautizado *corpore* en el seno de la Iglesia» [69]. Hasta aquí todo es normal. Pero el autor parece dar un salto en el vacío al añadir que en su número 16, «la constitución extiende su visión a una muchedumbre (de paganos) para incluirlos en la misma condición que los catecúmenos» [70]. El paralelismo parece fuera de lugar. Quizás un poco de experiencia misionera le habría ayudado a no asentar un principio que, en el mismo plano teológico, resulta absurdo. La diferencia está precisamente en ese deseo explícito del bautismo en unos (deseo que una antigua tradición cristiana equiparaba al bautismo) y en su ausencia total—por falta de conocimiento y de deseo—en otros. Lo reconoce Butler, pero sin darle importancia y dejando colgada la afirmación anterior. En el número 16 se encuentra también con unos hombres que «buscan en sombras e imágenes al Dios desconocido» (es decir, a los seguidores auténticos de las religiones paganas), y con otros que, «sin culpa, no han llegado todavía a un conocimiento explícito de Dios», y que los comentaristas identifican con los «ateos inculpables» (GRILLMEIER, PHILIPS, etc.). Butler halla oscura en este punto la terminología del concilio, lo que no le impide afirmar que «un no pequeño número de éstos... *han de salvarse*, y, por lo tanto, se encuentran en el camino» de la salvación [71]. Uno busca en vano los textos conciliares que apoyan esa seguridad, y, en cambio, nota que Butler no ha prestado atención a unas líneas más abajo del texto conciliar que nos advierten con realismo que, «con frecuencia», los hombres, «engañados por el Maligno, se envilecieron y... trocaron la verdad de Dios en mentira, sirviendo a la creatura más que al Creador, o viviendo y muriendo en este mundo sin Dios, se exponen a la desesperación extrema». ¿Cuál de las dos visiones corresponde más a la verdad? [72]

El decreto misionero *Ad gentes* añade algunos detalles a la constitución dogmática. En su número 3 se nos dice que uno de los modos en que se lleva a cabo el propósito de la salvación universal de Dios en pro del género humano, es «de un modo secreto, en el alma de los hombres, o por los esfuerzos, incluso de tipo religioso, con los que ellos *buscan* de muchas maneras a Dios». Estos esfuerzos, sin embargo, no bastan de por sí, sino que «necesitan ser iluminados, si bien es verdad que, por benevolente designio de la Providencia divina, pueden *alguna vez* considerarse como pedagogía hacia el verdadero Dios o preparación para el Evangelio». Como se ve, la finalidad y los límites quedan bien determinados. En el número 7 se repite la doctrina tradicional sobre la posibilidad de salvación de aquellos que, ignorando sin culpa a Dios y a su Iglesia, hacen lo que está de su parte para cumplir con las leyes divinas. Pero la «concesión» va precedida y seguida de dos serias advertencias. La Iglesia tiene el derecho y el deber de evangelizar a todos los pueblos, y «no podrán salvarse aquellos que, conociendo que la Iglesia católica fue instituida por Dios a través de Jesucristo como necesaria, se negasen, sin embargo, a entrar o perseverar en ella». «Es necesario que todos se conviertan a Cristo, conocido por la predicación de la Iglesia, y por el bau-

68 A. GRILLMEIER, *Dogmatic Constitution of the Church* p.136ss, en H. VORGRIMLER, *Commentary on the Documents of Vatican II* (Nueva York 1967). El concilio no especifica el modo en que la justificación tiene lugar en los no cristianos, aunque en la declaración sobre las religiones no cristianas parece llevarse a efecto por alguna iluminación interior. Por lo demás, las consideraciones de Grillmeier—que en sí me parecen razonables—¿se fundan realmente en el número 16 de la constitución dogmática? Una lectura atenta del texto no me induce a esa conclusión.

69 B. CH. BUTLER, *Los no cristianos en relación con la Iglesia*, en BARAÚNA, o.c., p.674. Otra de las sutilezas aducidas es afirmar que no estar «en el camino» de la salvación tampoco equivale a decir que todo adulto «está en pecado mortal», cosa que nos prohíbe el Evangelio al mandar que «no juzguemos, y no seremos juzgados». Pero ¿nos está también prohibido suspender el juicio en ese y en otros muchos casos?

70 Ibid.

71 Ibid. «Lo único que el concilio dice de ellos, escribe Grillmeier, es que no se les niega la gracia salvífica... la actitud moral de esos ateos es considerada como *praeparatio evangelica*» (ibid., p.184).

72 El lector puede, si gusta, recorrer algunos de los comentarios más populares de los decretos conciliares para ver la facilidad con que omite, o menciona muy de pasada, esta «coletilla» del famoso número 16 de la constitución. ¿Será porque, a consecuencia de esa situación casi desesperada que afecta «con mucha frecuencia» a los hombres, la Iglesia siente en sí la urgencia de predicar el Evangelio con el fin de contribuir «a la salvación de todos», y de ese modo librarlos de esa «desesperación extrema a la que viven expuestos»? Cf. el comentario apropiado de Philips (I p.214-215). «L'opposition du Malin contre le Christ et contre ses fidèles n'est pas un mythe moyenâgeux... Le temps presse donc de contraire la tentation qui émane des idoles primitives ou de celles de la haute intellectualité. Voila pourquoi le zèle missionnaire ne peut faiblir».

tismo sean incorporados a él y a *la Iglesia, que es su Cuerpo*». Los gérmenes de bondad—y quizá también de una especial intervención divina—existentes en esas religiones no son, en cuanto salvíficos, independientes de la Iglesia. A ésta le corresponde en su misión «descubrirlos e integrarlos en su dinamismo salvador: ve en ellos realizaciones del proyecto providencial de Dios, y, como tales, los manifiesta, los saca a luz y les da cumplimiento» [73]. Pero están allá, y el concilio se alegra de su presencia, porque la Iglesia nunca ha despreciado «cuanto de verdad y de gracia se encontraba ya en las naciones (paganas) como por una cuasi secreta presencia de Dios» (n.9). La Iglesia tendrá sobre ellos un influjo catalizador: «liberarlos de contagios malignos y restituirlos a su autor, Cristo, el cual derroca el imperio del diablo y aleja la multiforme maldad de los pecados», con lo que la actividad misionera se convierte en «manifestación del propósito de Dios o epifanía, y su realización en el mundo y en la historia» [74]. Por esto también, una de las tareas de la Iglesia misionera, además de la predicación kerygmática y la conversión-bautismo de quienes libremente responden al mensaje del Evangelio, ha de ser la implantación de la Iglesia como sacramento e instrumento de salvación:

> «Aunque es verdad, escribe Congar, que Dios desea la salvación de todos los hombres y que lleguen al conocimiento de la verdad (1 Tim 2,4), pero, *in concreto*, no quiere que esa salvación se alcance de un modo secreto, de manera puramente secreta. Por el contrario, él ha puesto en el mundo un medio concreto de salvación que es universal: Jesucristo, cuya misión salvífica, en el plano de aplicación, se continúa aquí abajo en la Iglesia. El hombre entra en la Iglesia y queda incorporado a Cristo por el bautismo a base de la fe. Por estas razones, la fe, el bautismo y la entrada en la Iglesia son medios necesarios *(ex necessitate medii)* de salvación, por la misma razón por la que la unión con Cristo es necesaria para esa finalidad» [75].

73 A. García Suárez, *El carácter histórico-escatológico de la Iglesia en el decreto «Ad gentes»*, en *Scripta Theologica* (1969) p.81.

74 Ibid. Véase allí mismo el sentido de *epiphania* en el documento conciliar. «Supone una honda y científica penetración del axioma 'gratia non destruit, sed supponit et perficit naturam'... En el texto se ve también cómo la Iglesia, al irrumpir misioneramente en ámbitos no cristianos, actualiza *plenamente* al Espíritu enviado por Cristo allí donde el Espíritu ya estaba actuante». Cf. también Y. Congar, *L'activité missionnaire de l'Église* (Paris 1967) p.186-187.

75 Congar, o.c., p.214.



En resumen, concluye García Suárez, el decreto misionero «afirma solemnemente la novedad radical del Evangelio y contiene suficientes elementos rectificadores para impedir la deducción de unas conclusiones que quisiesen mantener *tout court* una continuidad entre las realizaciones del espíritu humano, previas a la recepción del Evangelio, y la novedad de la salvación en Cristo». Esos principios son: 1) la declaración inequívoca de que la Iglesia es medio necesario e ineludible de salvación en el orden de la objetividad real; 2) la *paedagogia ad Deum* y la *praeparatio evangelica* que es lícito descubrir en las religiones paganas a pesar de las purificaciones que necesitan; 3) los valores del mundo han de reconocer que sólo es salvador el Evangelio y que «nadie, por sí mismo y por sus propias fuerzas, se libera del pecado y se eleva a sí mismo» (n.8); 4) el carácter definitivo de la alianza que en Cristo estableció Dios con los hombres. «En conclusión, el texto conciliar no adopta una actitud ingenuamente optimista ante el sentido salvador de los valores humanos. Extrae, indudablemente, las últimas consecuencias de la verdad, siempre afirmada en la Iglesia, acerca del eficaz propósito divino de salvación universal, pero subraya, sin dar lugar a equívocos, la ambigüedad del desarrollo cultural (incluidas las adquisiciones religiosas) de la historia humana» [76].

No he comprendido nunca en qué sentido la constitución sobre la *divina revelación* ha contribuido de una manera directa a nuestro tema cambiando radicalmente—o al menos de un modo sustancial—la actitud tradicional de la Iglesia. Su doctrina acerca de la cognoscibilidad natural de Dios o su posición sobre «la doctrina auténtica de revelación divina y de su transmisión» quieren seguir las huellas de los concilios de Trento y del Vaticano I (n.1). La *praeparatio evangelica* se nos describe también según el esquema clásico de la *historia salutis:* en la manifestación de Dios a todo el género humano a través de la obra de la creación (Rom 1,19-20), especificada por las revelaciones subsiguientes hechas al pueblo escogido «para que lo reconociera a él como Dios único y verdadero, como Padre providente y justo, y para que esperara al Salvador prometido» (n.3). En su etapa definitiva, la comunicación divina tiene lugar en Jesucristo, quien, «con su presencia y manifestación, con

76 A.c., p.84ss.

sus palabras y obras, signos y milagros..., lleva a plenitud toda la revelación y la confirma con testimonio divino» (n.4).

Dos parecen haber sido los campos en que los partidarios del «cristianismo anónimo» habrían deseado una apertura mayor. Uno habría sido la extensión del concepto de *revelación* a religiones distintas de la cristiana. Ignoro los pasos que se dieron en tal dirección. Lo que sí es cierto es que el texto aprobado no contiene indicios en tal sentido; pero creo, con Rossano, que el concilio, además de evitar paralelismos audaces entre la revelación vetero-testamentaria y las «iluminaciones» que han podido existir en dichas religiones, «se abstiene en absoluto de hablar de los orígenes históricos de esas religiones, o de sus relaciones con la historia revelada de la salvación. No dice si son depositarias de ninguna 'revelación', o si tienen en sí mismas utilidad alguna para alcanzar la salvación o hasta dónde pueden serlo. El concilio silencia también otros dos puntos: si dichas religiones están destinadas a durar hasta el fin de los tiempos, o si contienen algo de la revelación original. El documento afirma, ciertamente, la existencia de aquella primera revelación, pero se calla sobre el modo en que ha quedado preservada a la posteridad» [76*]. Otro de sus *desiderata* habría consistido, si no en la eliminación, al menos en una insistencia mínima sobre el objeto de la fe *(fides quae)*, o sea en las verdades reveladas que son necesarias a la salvación y constituyen al cristianismo en categoría aparte de las demás religiones. Estas quedarían sustituidas por el *élan espiritual* con que los seguidores de las grandes religiones tienden hacia Dios. El *canje*, pensaban, favorecería grandemente su presencia en el cristianismo implícito. La excusa para que se admitiera el cambio era doble: el miedo de volver a «posiciones intelectualistas» ya desfasadas, y la necesidad de aproximarnos al concepto protestante de *fe fiducial* (en su aspecto de *salto en el vacío)* promovido, entre otros, por Barth y sus seguidores. Sin embargo, el concilio prefirió no acceder a sus deseos [77].

En resumen, así como hay un Revelador único, así también hay una sola, definitiva revelación, transmitida a través

76* P. Rossano, en Bulletin Secretariatus pro non christianis (1966) p.19-20. No veo en el capítulo que J. Ratzinger (en el volumen editado por Vorgrimler, *Commentary on the Documents of Vatican II)* dedica a esta materia (p.170-197) alusiones al presente tema.

77 H. De Lubac, *La foi chrétienne* (Paris 1970) p.172-173.



de las generaciones por la Iglesia. Esta revelación contiene, además de la adhesión personal al Dios revelador, la aceptación de una serie de verdades reveladas. «Si la fe debe llegar a la realidad del misterio salvífico de Cristo, no puede menos de incluir la adhesión intelectual al mensaje que proclama la realidad de dicho misterio... El carácter intelectual de la fe corresponde al carácter real del misterio de Cristo. Si no se puede preservar el primero, será imposible preservar el segundo» [78]. Por eso también, la teoría de los cristianos anónimos, al menos en su forma más radical, «no corresponde a la idea de revelación que nos inculca la constitución *Dei verbum*» [79].

Nuestro último documento conciliar es la *Declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas*. Su importancia quedó resaltada por el cardenal Bea, que hizo su presentación oficial, para convertirse también, en más de una ocasión, en defensor acérrimo de alguna de sus secciones. «Es la primera vez, decía, en la historia de la Iglesia que un concilio expone tan solemnemente unos principios con respecto a ello... Se trata, en efecto, de más de dos mil millones de hombres que no reconocen todavía a Cristo ni su obra de redención. Esos hombres pueden, no obstante, salvarse si obedecen a los dictados de su conciencia. Pero incumbe a la Iglesia un muy grave deber de entrar en diálogo con ellos. Esto la Iglesia lo puede hacer... reconociendo los valores espirituales que existen en cada religión y con auténtica estima de los seguidores de esas religiones» [80].

78 J. Alfaro: Concilium (1967) 504-505. La revelación cristiana, en contraste con la natural, contiene también una larga serie de verdades que sólo nos pueden ser conocidas porque Dios nos las ha revelado. Uno se pregunta si, en el deseo actual de acercar a ambas revelaciones, se tiene siempre en cuenta esto último, que, por otra parte, constituye una diferencia esencial entre el cristianismo y las religiones no cristianas. Me hago esta reflexión después de leer el excelente artículo de R. Latourelle *(La spécificité de la Révélation chrétienne:* Studia missionalia [1971] 41-75), donde, sin embargo, esta especificación particular aparece más borrosa de lo que yo quisiera y de lo que exige el diálogo con las religiones no cristianas.

79 De Lubac, *Paradoxe* p.175. «El concilio, escribe Semmelroth. no ha consentido que su doctrina sobre la libertad de conciencia en materia de religión pasase adelante sin hacer penetrar simultáneamente en los espíritus la necesidad, para salvarse, de una religión y de una Iglesia fundadas por Cristo y apoyadas en la fe en él. Hubo más de una discusión sobre el particular, pero el concilio no permitió que se escatimase esta seguridad» *(Spiritus* [1969] p.354).

80 Citado por M. M. Cottier *(Las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas*, edit. por A. M. Henry, p.45).

Se ha dicho que, para los estudiosos de las religiones comparadas, la declaración *Nostra aetate* resulta decepcionante. Mucho depende del ángulo desde el que se la considere. En la mente de quienes la idearon—y a todo lo largo de las interminables discusiones a que su proyecto dio lugar en el aula conciliar—, el punto que se quería dilucidar era el del derecho del pueblo judío a un trato más humano y cristiano que el que había recibido en la historia. Esta problemática (en parte como resultado de presiones muy fuertes, y no siempre de orden puramente espiritual) absorbió la atención de los padres y de una buena parte de la prensa internacional, haciendo del documento «aquel cuya historia ha quedado más fuertemente marcada por las reacciones y las presiones del exterior» [81]. En su elaboración, la voz del episcopado misionero se dejó oír, pero de manera muy débil y casi siempre ahogada por la cuestión judía. Esto nos explica quizá más de una laguna encontrada en su redacción. Recordemos, por otra parte, que las posiciones de la Iglesia en la materia estaban ya tomadas en otros documentos; aquí el concilio se contentará con acoplar aquellas ideas a un marco más universal, añadiendo unas pocas particularidades sobre algunas de las grandes religiones no cristianas.

Para nuestro propósito, las ideas principales de la declaración son las siguientes: 1) «En nuestros tiempos, en que el género humano se une cada vez más estrechamente..., la Iglesia considera con mayor atención en qué consiste su relación con respecto a las religiones no cristianas» (n.1). 2) Este interés no es meramente académico, sino basado en el hecho de que «todos los pueblos forman una comunidad, tienen un mismo origen (Dios)... y tienden también a un mismo fin último, que es Dios, cuya providencia, manifestación de bondad y designios de salvación se extienden a todos» (n.1). 3) La Iglesia reconoce en los diversos pueblos «una cierta percepción de aquella fuerza misteriosa que se halla presente en la marcha de las cosas y en los acontecimientos de la vida humana, y a veces también el conocimiento de la suma divinidad e incluso del Padre» (n.2). 4) Siguiendo una línea tradicional, «la Iglesia católica nada rechaza de lo que en estas religiones hay de verdadero y santo; considera con respeto los modos de obrar y de vivir, los preceptos y doctrinas que, aunque en muchos puntos discrepan de lo que ella profesa, no pocas veces reflejan un destello de aquella verdad que ilumina a todos los hombres» (n.2). 5) La Iglesia exhorta a sus hijos—y aquí se alude sobre todo a los misioneros—a que «procuren sinceramente una mutua comprensión, defiendan unidos y promuevan la justicia, los bienes morales, la paz y libertad para todos los hombres» (n.3). 6) Por otra parte, la Iglesia no se resigna a dejar a los miembros de esas religiones allí donde están. Su posición en este punto era, a la hora del concilio, en extremo delicada. El silencio hubiera sido una traición a su vocación misionera, mientras que una actitud demasiado directa habría acarreado sobre los misioneros la acusación de proselitismo. Por eso la declaración opta por una vía media. La Iglesia «anuncia y tiene obligación de anunciar constantemente a Cristo..., en quien los hombres encuentran la plenitud de la vida religiosa y en quien Dios reconcilió todas las cosas» (n.2), pero al mismo tiempo «ruega ardientemente a los fieles que..., si es posible, en cuanto de ellos depende, tengan paz con todos los hombres, para que sean verdaderamente hijos del Padre, que está en los cielos» [82].

Respecto de las religiones no cristianas, el documento es más positivo y específico que la constitución sobre la Iglesia. Por supuesto, no se trata solamente de la situación espiritual

[81] Ibid., p.81.



[82] Stoeckle cree ver en el número 2 de esta *declaración* la «inequívoca prueba» de lo que, independientemente del concilio, había hallado la reciente teología dogmática sobre «la dimensión cósmica del hecho de Cristo y de la gracia original de Cristo». Tales investigaciones habían arrojado este resultado: «la distinción abstracta y teórica entre conocimiento natural y sobrenatural de Dios (en sentido tradicional) no es válida para interpretar lo que distingue a las religiones extrabíblicas de la religión bíblica. La creación ha sido proyectada hacia Cristo. Lleva, por lo tanto, *un dinamismo radical sobrenatural*. De ahí que, en los notables valores humanos de las religiones paganas, se esté trasluciendo algo incomparablemente mayor que el influjo de un *primer motor;* se está trasluciendo en ellos una auténtica comunicación sobrenatural de Dios, una genuina gracia de Cristo». Para confirmarlo aduce la frase patrística citada por el Vaticano II: «no pocas veces (esas religiones) reflejan un destello de aquella Verdad que ilumina a todos los hombres» (n.2) *(Mysterium salutis* II-2 p.1165-1166). ¿Prueba realmente la frase citada todo lo que Stoeckle quiere atribuirle? ¿Es el *primer motor*, al que se alude un poco despectivamente, distinto en la mente de la tradición cristiana, del Dios creador que, por medio de Jesucristo, su Hijo, saca las cosas de la nada? Todo depende del significado que se dé a *la acción del Logos* en el mundo. Su carácter *sotérico* no es tan fácil de discernir, al menos *in recto*. Creo también que Daniélou, a quien se impugna en este particular, tiene sobre la acción del *Logos* un concepto bastante más *cristiano* que el que aquí se le atribuye.

—en el orden salvífico—de cada uno de los individuos, sino de una aproximada valoración de las mismas religiones no cristianas. La declaración «no hace mención del pecado, de las desviaciones, sino únicamente se refiere a lo positivo», sin que ello indique ninguna ceguera voluntaria frente a su presencia e influjo en la vida de sus seguidores. Trátase sencillamente de mirar, por razones pastorales, a los aspectos «aprovechables» de dichas religiones [83]. En su lista entran cuatro creencias que se suponen de importancia capital: el hinduismo, el budismo, el islam y «las otras» religiones. Por una lamentable omisión quedan eliminadas las tres religiones chinas (dos de ellas no identificables con ninguna de las anteriores), como si su presencia nada significara en la vida espiritual de casi 800 millones de almas [84].

La descripción de esas cuatro grandes religiones es sencilla. En el hinduismo, «los hombres investigan el misterio divino y lo expresan mediante la inagotable fecundidad de sus mitos y con penetrantes esfuerzos de la filosofía y buscan la liberación de las angustias de nuestra condición, ya sea mediante las modalidades de la vida ascética, ya sea a través de profunda meditación, ya sea buscando refugio en Dios con amor y confianza» [85]. En el budismo «se reconoce la insuficiencia radical de este mundo mudable y se enseña el camino por el que los hombres, con espíritu devoto y confiado, puedan adquirir, ya sea el estado de perfecta liberación, ya sea la suprema iluminación, por sus propios esfuerzos o apoyados en un auxilio superior» [86]. Los datos respecto del islam son más

[83] A. M. HENRY, o.c., p.83. Creo que este «sano optimismo» no debe olvidar ciertos «pesimismos» muy bien fundados y recalcados por la teología dialéctica. Olvidarlo sería caer en el error de los liberales. «El optimismo en esta materia sólo será legítimo cuando se deje intacta, invulnerable, la fe católica acerca de la unicidad del Salvador y de su Iglesia y de la necesidad de la pertenencia a la única Iglesia de Cristo» (J. G. VALLÉS, *El diálogo con las religiones no cristianas* p.90).

[84] Algunos de los obispos de Formosa protestaron por la omisión. Desgraciadamente, los representantes de la Iglesia continental de China, sufriendo en las mazmorras o en los campos de concentración por el nombre de Cristo, ni se enteraron de la existencia de la controversia. No creo que, como dijeron algunos críticos, el silencio fuera el precio que en aquellos años pagaban ciertos países ocupados por el comunismo en aras de una apertura diplomática que se prometía muy eficaz.

[85] Véase en Henry (o.c.) el artículo del P. Masson *(Valores religiosos del hinduismo* p.205-231).

[86] Sobre el budismo, según este documento, véase en Henry (o.c.) el artículo de MASSON *Valores religiosos del budismo* p.231-257; ID., *Vers une rencontre du Boudhisme et du Christianisme:* Gregorianum (1964) 306-326; H. DE LUBAC, *La rencontre du Boudhisme et de l'Occident* (Paris 1952).



ricos: la veneración de Jesús como profeta («aunque no le reconocen como a Dios») y de María la Virgen, a quien «a veces la invocan devotamente»; su aprecio de la vida moral, de la oración, de las limosnas y del ayuno [86*]. Las que quedan bastante marginadas son «las demás religiones» que, esparcidas por todo el mundo, «se esfuerzan por responder de varias mameras a la inquietud del corazón humano, proponiendo caminos, es decir, doctrinas, normas de vida y ritos sagrados». Nótese que a ninguna de estas religiones se reconocen *valores salvíficos propiamente dichos.* El concilio se contenta con exhortar a sus hijos «a que con prudencia y caridad y mediante la colaboración..., dando testimonio de la fe y la vida cristiana, reconozcan, guarden y promuevan aquellos bienes espirituales y morales, así como los valores socio-culturales que en ellas existen» (n.2).

En una palabra, ¿puede aducirse el Vaticano II como favorable a la teoría de los cristianos anónimos? Fuera de algún autor, como De Letter, quien, a pesar de admitir el silencio del concilio sobre este tema, está convencido de que «su espíritu» favorece al cristianismo anónimo [87], la mayoría de los comentaristas se pronuncia negativamente sobre el particular. «El concilio, escribe Ratzinger, nunca establece una relación directa entre el cristianismo y las religiones no cristianas como tales, de manera que a éstas se les considere casi como sustitutivas del Evangelio. La posibilidad de su salvación está ligada a solos dos elementos: la gracia salvífica de Dios y la obediencia del hombre según los dictados de su conciencia. Nada nos impide decir que esta obediencia se desarrolla *dentro de las formas* de esas religiones. Pero nada nos impide tampoco añadir que *no son las religiones, sino la obediencia y la gracia lo que se nombra como vías de salvación.* Y esto es importante» [88]. «El concilio, añade Rossano, no dice una palabra sobre la medida de la gracia que se otorga a los no cristianos, y es imposible, al menos sobre la base de las expresiones empleadas en los documentos, determinar su estado religio-

[86*] R. CASPAR, *La religión musulmana,* en HENRY, p.277-307.

[87] *The Clergy Monthly* (1970) p.239-240.

[88] *L'activité missionnaire de l'Église* p.146. Lo mismo confiesa H. Nys en su libro *Le salut sans l'évangile* p.182.

so, es decir, la condición presente de los no cristianos respecto de Dios. Finalmente, los textos conciliares no nos dicen nada que haga posible clasificar a los no cristianos con los cristianos implícitos o anónimos» [89].

Personalmente, y aceptando todo lo que dice este último grupo, creo que se puede ir más adelante y mantener con J. Bruls que los documentos conciliares, «lejos de mostrarse indiferentes a las religiones no cristianas, afirman la obligación de la Iglesia de anunciar sin cesar a Cristo como único camino, verdad y vida». Hemos de añadir, dice, que «la sensibilidad de los misioneros que trabajan en los territorios donde prevalecen esas religiones, ha quedado legítimamente herida por ciertos comentarios guiados por la búsqueda de un sensacionalismo que pone en duda el deber misionero de la Iglesia. Tales conclusiones están en abierta contradicción con todo el concilio» [90]. En efecto, una Iglesia que en el concilio hace repetidamente de las misiones parte esencial de su mismo ser, que afirma su deber de «exponer y enseñar auténticamente la Verdad, que es Cristo», y que exhorta a sus hijos a que, «comportándose sabiamente con aquellos que no tienen fe, se esfuercen por difundir la luz de la vida con toda confianza y fortaleza apostólica, *incluso hasta el derramamiento de su sangre*» [91], no puede, en buena lógica, mostrarse indiferente respecto de las demás religiones. No son *el* camino ni *uno* de los caminos ordinarios de salvación, porque esa prerrogativa corresponde en exclusiva a la Iglesia de Cristo.

## Capítulo IX

## *RAZONES TEOLOGICAS*

Si nuestra interpretación es correcta, no hay en la Escritura, en la doctrina de los Santos Padres o en el magisterio eclesiástico mucho que pueda tomarse como favorable a la teoría de los cristianos anónimos o permita la legalización de las religiones no cristianas. Los mismos documentos del Vaticano II, examinados fríamente y sin querer detectar en lo que silencian un «espíritu» que los padres conciliares no juzgaron oportuno enunciar, tampoco parecen dar para más. El ver en ellos «premisas de las cuales la teología, con la ayuda de otros principios teológicos, construye una sistemática de las religiones no cristianas y del cristianismo anónimo» (De Letter), es ir mucho más allá de lo que permiten los documentos.

Al teólogo y al historiador católico estos hechos le presentan un delicado problema, a saber, hasta qué punto debe continuar examinando una teoría que no sólo va contra toda la tradición teológica, sino que ha sido también rechazada por la praxis continua de la Iglesia. Si, a pesar de todo, emprendemos esta nueva sección, es con el objeto de estudiar ciertos presupuestos que subyacen a la teoría y para dialogar con quienes ven en ella «un *theologoumenon*, no ninguna clase de doctrina revelada, ni—estrictamente hablando—una conclusión necesaria de las doctrinas de la redención y de la voluntad salvífica de Dios..., aunque esta última pueda dar lugar a que apliquemos la teoría a todos los hombres de buena voluntad, creyentes o simplemente ateos» [1].

En el plano de la reflexión teológica, los presupuestos parecen ser los siguientes: el concepto de *pequeña grey* aplicado a la expansión del cristianismo al mundo entero; el desafío lanzado al antiguo adagio: *extra Ecclesiam nulla salus;* la relación entre el ofrecimiento de *la gracia salvífica divina y su aceptación por parte del hombre;* la cuestión de *la divinización del mundo* como consecuencia de la redención; el optimismo teológico sobre *la salvación de la inmensa mayoría de los hombres que no han aceptado el Evangelio* y el *nuevo concepto de fe,* cuya aplicación excusaría a los no cristianos de las ataduras a que están sujetos los discípulos de Cristo. Habrá que hacer también un breve *excursus* sobre los *«presupuestos metafísicos» de la teoría.*

A lo largo del diálogo vamos a tropezar con una seria dificultad: los defensores de la teoría de los cristianos anónimos parecen dispuestos, al menos en principio, a admitir muchísimas de las verdades de la tradición y el magisterio, sin caer quizás en la cuenta de estar jugando con proposiciones con-

89 Rossano, a.c., p.16-18.
90 J. Bruls: Lumière et Vie (1966) 48.
91 *Declaración sobre la libertad religiosa* n.14. De lo contrario, sería cruel exponer a sus seguidores a perder la vida por una fe en cuya unicidad, como revelación única de Dios, no se cree.

1 *The Clergy Monthly* (1970) 234. El autor no estaba tan seguro de sí en otro artículo de la misma revista, en 1965: *Non-Christian Religions* p.12-21.

tradictorias que, aun en el supuesto de que se admitieran en un juego dialéctico, resultan inaceptables cuando se trata de la salvación o la no salvación del género humano, del resultado efectivo o de la inoperabilidad de la redención, y del ser o no ser de la Iglesia como continuadora de aquélla. La única manera de desatar el nudo consiste en mostrar las consecuencias nocivas que de su aceptación resultarían para el espíritu apostólico de la Iglesia 1*.

### La Iglesia, «pequeña grey»

Empezamos por la doctrina de la «pequeña grey», que, en pocas palabras, puede resumirse de esta manera: el cristianismo está destinado a ser un grupo minoritario en la gran familia de las naciones, no por la dejadez y flojera de los hombres encargados de llevar el mensaje evangélico hasta los confines de la tierra, sino por voluntad expresa de Cristo, quien quiere a su Iglesia siempre diminuta en el mundo, en estado de perpetua minoría y de continua humillación hasta el momento de la *parousía*. Es lo que con frecuencia se designa como «la situación de diáspora del cristianismo histórico», y que Rahner nos describe en estas etapas.

Fuera de los países ibéricos, dice, hoy no se puede hablar de «naciones cristianas», ya que el cristianismo se halla en situación minoritaria entre nosotros. «La 'nueva era de Jesucristo', profetizada por el padre Lombardi, está asimismo muy lejos de la realidad. Vivimos en estado de diáspora». Por otra parte, esta situación no nos debe causar extrañeza; «para el hombre de fe se trata de algo inscrito necesariamente en la historia de la salvación y previsto de manera implícita en su totalidad». Para nada sirve decir que esto no debiera haber ocurrido y que las naciones occidentales nunca debieran haber renunciado a su fe. A la vista de los hechos, nuestra conclusión debe ser más bien: *aquí se está verificando aquella necesidad inherente a la historia de la salvación*. Para comprenderlo, hemos de volver a Cristo, que nos dijo con toda claridad que «su obra se convertiría en signo de contradicción y persecución, en objeto de encarnizado y desesperado combate». Es lo que, a lo largo de los siglos, se nos hace presente en la historia de la salvación. La Iglesia ha sido siempre minoría, y lo va siendo cada vez más a medida que se extienden sus fronteras. «Sin embargo, para el teólogo de la historia, que conoce las cosas de manera más profunda, este proceso se incluye en una necesidad misteriosa, de la que el cristiano que vive su fe ni se asusta ni se escandaliza. Tenía que suceder así hasta el fin de los tiempos». Sólo nos queda aceptarla y construir sobre ella nuestros planes de apostolado 2.

Las consecuencias del raciocinio son múltiples, pero las que más directamente hacen a nuestro propósito podrían enunciarse dialécticamente de esta forma: en teoría debemos todavía mantener que Cristo quiso que su Iglesia se extendiera a todo el mundo, pero previendo que, como obra encomendada a simples mortales, nunca alcanzaría esas metas; el cristianismo viviría casi durante veinte siglos bajo el señuelo de ser el portador del Evangelio al mundo entero hasta que, al acercarse el año 2000, se desvanecieran sus ilusiones. Por otra parte, aquella ilusión—así como los miles de vidas de sus mejores hijos sacrificadas por un ideal inexistente—no le vendrían mal. Eran el castigo a su ceguera y a no haber captado «el sentido misterioso» de la historia. Hoy, en cambio, estamos capacitados para enfocar las cosas de manera más bíblica y realista. «Es evidente, escribe Hoffman, que Dios alcanza el ciento por ciento de sus objetivos, pero que esto tenga que aplicarse también a nosotros, es ya algo distinto. Los cristianos estamos llamados a ser la levadura de la masa, no la multitud del género humano. Basta que la Iglesia, quedándose como perpetua pequeña grey, permanezca en el mundo como sacramento de salvación» 3.

1* Quizá pudiera empezarse con la discusión misma del nombre de *cristiano anónimo*. «Hay, escribe Hacker, en el concepto de *nombre*, un rico simbolismo que forma parte del Nuevo Testamento. Cf. Lc 10,20; Jn 10,3; Ap 2,17; 3,5; 13,8; 17,8, etc. La relación personal de Dios con los cristianos se expresa en la doctrina de que el cristiano tiene *un nombre* por el que Cristo le describe, nombre que está escrito en el libro de la vida y que él confiesa ante el Padre. Toda esta teología puede quedar destruida si hay cristianos anónimos» *(The Christian Attitude toward non-Christian Religions* Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft [1971] 90).

2 RAHNER, *Mission et grâce* p.26-30. Esa «pequeña grey» sería la Iglesia-piloto *(Vortruppe)*, o «comunidad modelo», que «muestra visible y socialmente la realidad cristiana poseída invisiblemente fuera de la Iglesia visible» *(Pluralismus, Toleranz und Christenheit* [1961] p.55ss; y *Handbuch der Pastoraltheologie* II-1 p.214.237.245), donde el autor propone al cristiano la disyuntiva entre una sociedad pluralista o una sociedad totalitaria. Con todo, en otro de los pasajes (p.245), Rahner admite que «la Iglesia debe también esforzarse por ganar para el mensaje de Cristo al mayor número posible de hombres y trabajar por la superación del pluralismo religioso». No se ve claro cómo, en la práctica, puedan conjugarse ambos extremos.

3 R. HOFFMAN, *Revolution in Missionary Thinking*, ed W. J. Robinson (Maryknoll 1966) p.99-101. Rahner ve, en la aprobación de la idea del *sacramentum mundi* por los padres conciliares, uno de los grandes triunfos

Naturalmente, la aceptación de la teoría «resolvería» muchos de los angustiosos problemas que agobian a la Iglesia contemporánea. Los cristianos anónimos, es decir, las inmensas multitudes de paganos y paganizantes que nos rodean, quedarían encomendados a la Providencia divina. La Iglesia continuaría profesando una vocación platónica universal, pero convencida de que Dios la quiere siempre pequeña, geográficamente limitada y demográficamente minoritaria, en continuo proceso de disminución a medida que corren los tiempos. La disminución de vocaciones misioneras tampoco sería motivo de preocupación; lo importante es que los pastores se olviden de contar, a base de estadísticas, sus ganancias y sus pérdidas (no son ésas las matemáticas de Dios) y se convenzan de que la explicitación de los cristianos anónimos (cuya salvación está de antemano asegurada) es obra de Dios y prácticamente independiente de los esfuerzos humanos. Mientras tanto, los sacerdotes y los seglares podrán dedicarse preferentemente a humanizar al mundo, a adaptarse al ambiente secularista en que nos movemos y a dejar en manos del *buen Dios* el negocio de la salvación de los hombres.

El problema es si el catolicismo puede permitirse el lujo de profesar estas ideas (que, sin duda, resultan agradables a ciertos ambientes del mundo poscolonialista y poscristiano) al mismo tiempo que permanece fiel al mandato de su Fundador. O si la aceptación de las mismas va a significar la sentencia de muerte al espíritu misionero y apostólico, no sólo en cuanto afecta a Asia y Africa, sino a los muchos «sin fe» que habitan dentro o alrededor de nuestras propias comunidades cristianas.

La teoría de la «pequeña grey» aparece al observador como una mezcla de textos bíblicos poco digeridos, una interpretación derrotista de la historia de la Iglesia y visiones apocalípticas de lo que nos reserva el futuro. ¿Han influido también en su aparición el espectro del nazismo, todavía acuciante en la década de los años 50; el pos-

del Vaticano II. «Hasta ahora se concebía a la Iglesia como la única tabla de salvación del mundo, la pequeña barca, fuera de la cual no hay salvación. Los pocos que se salvaban de la *massa damnata* lo hacían casi por milagro, y la frase *extra Ecclesiam nulla salus* se entendía de modo exclusivo y pesimista. Pero, en los textos conciliares, la Iglesia no es ya la sociedad exclusiva de los que se salvan, sino el *signo de salvación* de quienes, por lo que toca a su estructura histórica y social, no pertenecen a la misma» *(The Christian of the Future* [Nueva York 1967] p.82).



colonialismo, que, como conciencia acusatoria, pesa sobre muchos católicos occidentales, y la psicosis del miedo a la evangelización que, incomprensible hace todavía treinta años, se está apoderando de no pocos sectores eclesiásticos? ¿O es, como otros quisieran, aunque el testimonio casi unánime de los responsables de misiones y las alocuciones pontificias digan lo contrario, el presagio de una «nueva conciencia misionera conciliar» que, con el tiempo, sustituirá a los vetustos conceptos de una Iglesia triunfalista? [4]

En un capítulo anterior quedaron reproducidos los pasajes bíblicos que hablan del carácter universalista de la misión de la Iglesia. «La humanidad toda entera, escribe Journet, por encima de la multiplicidad y diversidad de sus condiciones, está llamada a entrar en este universo de la redención de Cristo, a formar aquí abajo su Cuerpo místico, la Iglesia peregrinante y crucificada. Los apóstoles, con los poderes jerárquicos de enseñar y bautizar, son enviados a todos los pueblos hasta los confines de la tierra. Dondequiera que son recibidos y donde, bajo la acción secreta del Espíritu, los corazones se abren a su predicación; dondequiera que la gracia y la caridad... pueden ser plenamente crísticas y cristoformantes, la Iglesia, organismo del amor y de la salvación sobrenaturales, existe en su plenitud y en ella habita en su plenitud el Espíritu» [5]. Los textos colaterales que aluden a las persecuciones y a los sufrimientos que caerán sobre sus enviados, no contradicen en manera alguna a su universalidad, sino que constituyen su complemento obligatorio. «La esencia misma de la obra misionera, escribe Webster, es la crucifixión, y no hay manera de encuadrarla mejor que en términos de cruz». Pero ello no impide en manera alguna su expansión. La situación que prevaleció en la Iglesia primitiva cuando era, en el sentido más estricto, una pequeña grey rodeada de paganismos y ame-

[4] Sería interesante estudiar *la geografía* en que estas ideas prenden mejor. Mi impresión es que, fuera de Holanda, los países más afectados son hasta ahora Alemania y los Estados Unidos. En los países del Tercer Mundo, el más afectado es la India, donde las circunstancias políticas van coartando cada vez más las posibilidades de una predicación kerygmática.

[5] CH. JOURNET, *Petit troupeau ou Peuple immense?:* Revue Thomiste (1965) 44. ¿Está Rahner convencido de la obligatoriedad universal e ininterrumpida del mandato misionero de Cristo? A veces llega uno a dudarlo. «La universalidad de este trabajo misionero no implica que su obligación de derecho divino sea igualmente oportuna para la Iglesia de todos los tiempos y respecto de cada uno de los hombres, y lo mismo se aplica a la obligación que cada hombre tiene de hacerse cristiano» *(Anonymous Christianity and the Missionary Task of the Church:* IDOC [4 abril 1970] 78).

nazada continuamente de extinción por fuerzas infinitamente más poderosas, podrá repetirse de nuevo en la historia. Quizás hoy mismo estamos en situación parecida. Pero no son los profetas del derrotismo los que nos tienen que decir el modo de actuar, sino aquel que, al mismo tiempo que afirmaba: «Yo he vencido al mundo», hacía fructificar la semilla de la evangelización hasta más allá de las fronteras del imperio grecorromano y aseguraba a sus apóstoles: «Yo estaré con vosotros hasta el fin de los siglos». Es también evidente que, cuando nos hallemos en presencia de textos bíblicos difícilmente conciliables, es el magisterio de la Iglesia el que debe señalarnos la verdadera pauta [6].

Los autores barajan también el argumento del fracaso misionero de la Iglesia a través de los siglos [6*]. Partimos del supuesto de que la expansión del cristianismo, confiada por Cristo a sus apóstoles y a sus sucesores, no se llevará a cabo a golpes de intervenciones milagrosas, sino según los pasos vacilantes y hasta las equivocaciones que siempre acompañan a las obras humanas. Para que la predicación del Evangelio pueda hacerse efectiva, se requerirán además ciertas condiciones histórico-espaciales necesarias a su comunicación. La primera de ellas, como es obvio, es el conocimiento de aquellas poblaciones paganas y la posibilidad de llegarse a las mismas, así como un mínimo de libertad para anunciarles el *kerygma*. Cumplidos estos requisitos, el historiador está preparado a pe-

[6] D. Webster, *Yes to Mission* (Nueva York 1966) p.102-105. Pablo VI piensa que las graves pérdidas de la Iglesia a causa de quienes la abandonan, quedan compensadas en otras partes del mundo gracias «a esos humildes hombres y mujeres que han oído la voz misteriosa del Maestro... y, abandonando familia, ocupaciones y experiencias terrenales, se lanzan a la sublime y paradójica labor de convertir al mundo, sabiendo de antemano que tendrán que trabajar, sufrir y morir sin alabanzas ni agradecimiento por parte del mundo... Por eso la vocación misionera continúa siendo *una locura que sólo la locura de la cruz transforma en sabiduría*» (*L'Osservatore Romano*, 20 octubre 1966).

[6*] «Si la Iglesia no es más que una 'empresa de conversión', hay que confesar que, después de veinte siglos, la pesca ha sido muy distinta, al menos cuantitativamente, de aquella pesca milagrosa anunciada por Juan. No se ha hecho más que traer a la orilla algunos pececillos y algunas truchas a lo más» (E. Schillebeeckx, *La misión de la Iglesia* [Salamanca 1971] p.97-98). ¡Qué distinto es este regusto por el supuesto fracaso apostólico de la Iglesia de las quejas que los grandes misioneros expresaban porque, a pesar de sus esfuerzos o por la falta de operarios, la fe no se extendía tanto como ellos hubieran deseado!



dir cuentas a la Iglesia de cómo ha realizado su misión. Prescindimos, por el momento, del fenómeno del islam, que, como dijimos, continúa siendo el misterio y la piedra de escándalo de su acción apostólica.

Con estos criterios a la vista, parece que los hechos se han desarrollado de la siguiente manera. Durante el primer milenio de la era cristiana, la única zona geográfica conocida al hombre occidental era el continente europeo, los pueblos ribereños del Mediterráneo y el Oriente Próximo. Sin embargo, a pesar de la formidable oposición del Imperio romano y de las invasiones del islam, que distrajeron a tantas fuerzas misioneras, aquellos territorios se convirtieron en lo que luego se llamó «la Europa cristiana». No es que las consecuciones fueran, desde muchos puntos de vista, perfectas, pero se había alcanzado la meta primordial: la implantación de la Iglesia en aquellos territorios, la cristianización de las culturas autóctonas y una fervorosa vida cristiana que en ciertas épocas—no muchas—cristalizó en celo por la conversión de sus semejantes.

A finales del siglo XV empieza la «era de los descubrimientos», las expediciones marítimas y terrestres, los primeros contactos con gentes y razas hasta entonces totalmente desconocidas. A la Iglesia se le ofrece una nueva posibilidad. En una gran parte de las tierras americanas, desde California hasta la Patagonia y el Brasil, donde la ayuda estatal es amplísima, el proceso de evangelización es muy rápido, y para 1670 se puede dar por terminado. Tampoco aquí se ha llegado al ideal. En muchas partes, los bautismos se han llevado a cabo con excesiva precipitación, a veces hasta sin el mínimo de preparación catequética de los indígenas. Pero el «problema latinoamericano» no está ahí. Si la pastoralización de aquellas multitudes se hubiera llevado de manera más sistemática, aquel hemisferio sería hoy auténticamente cristiano. En cambio, los intentos de evangelización de Asia encontraron dificultades casi insuperables: una protección estatal mucho menos efectiva, la resistencia ofrecida por las grandes religiones, las persecuciones, los malentendidos y la deplorable división interna entre los misioneros. Resultado: a excepción de las islas Filipinas, una evangelización que apenas tocó a las grandes masas del continente amarillo. No hay dificultad en que, por lo tocante a aquella parte del mundo, se pronuncie la palabra *fracaso*.

Tras un período de languidez—si no de ocaso completo—del espíritu misionero durante el siglo XVIII, comienza, con la revolución francesa, la era de las *misiones coloniales*. No es menester hacer la apología de algunos de los métodos empleados, aunque no fueran peores que los que prevalecieron en la Edad Media. Pero tampoco se pueden cerrar los ojos al progreso realizado en anchas zonas del Pacífico, empezando por Australia. En cambio, una vez más, las grandes naciones asiáticas se muestran difíciles—si no recalcitrantes—a la aceptación del cristianismo. Como causas concomitantes suelen aducirse: la estrecha unión entre misiones y potencias coloni-

zadoras, el resurgir de las religiones autóctonas, el escándalo producido entre los orientales por la descristianización del Occidente, la penetración asiática del secularismo y del marxismo, el escándalo de la división entre los mismos cristianos, etc. La novedad en este período lo constituye el Africa subsahariana, donde la presencia cristiana es ya una consoladora realidad y donde, según uno de los expertos, tendremos, para antes de fines de siglo, unos 350 millones de cristianos, es decir, el 46 por 100 de la población total [7]. «Guiándonos por cálculos que no pecan por exceso, escribe un obispo anglicano, podemos decir que, para fines del siglo presente, el Africa subsahariana será en su mayor parte cristiana... y que el cristianismo de los blancos, hasta ahora mayoritario, tendrá que ceder su puesto a individuos de otras razas» [8]. El continente africano es, en efecto, la porción del mundo en que las iglesias cristianas están creciendo a un ritmo doblemente superior al de su población total.

Ante estas realidades, el historiador imparcial, sin pecar de ingenuo ni dejarse llevar de triunfalismos, debe concluir que la labor misionera de la Iglesia no es algo que pueda despacharse con un par de frases despectivas. Queda muchísimo por hacer, abundan los fracasos y no se ha llegado a la meta ideal. Pero, al mismo tiempo, ha de reconocerse que la Iglesia ha llevado a cabo una magnífica labor, probando con los hechos su inquebrantable fidelidad al mandato misionero recibido de su Fundador. «Los resultados obtenidos en el pasado y en el presente, escribe Thomas Ohm, nos permiten afirmar que la Iglesia puede transformar los corazones de los hombres. Compárense, por ejemplo, el paganismo grecorromano con el cristianismo de la era de los mártires, la Germania pagana y cristiana o el Africa negra del pasado con los mártires de Uganda. Una religión capaz de operar esas transformaciones lleva consigo enormes fuerzas sobrenaturales» [9]. «La evangelización, añade M. Quéguiner, es siempre algo enormemente difícil. Por eso precisamente, todo aquel que estudia la historia de la expansión de la Iglesia y la penuria de medios que

[7] D. B. Barrett, *Analythical Methods of Studying Religious Expansion in Africa:* Journal of Religion in Africa (1969) 23.

[8] S. Neill, *A History of Christian Missions* p.568-569. Barrett (a.c., p.52) piensa que los ideales misioneros, medio paralizados en el Occidente, están pasando a manos del Tercer Mundo, libre del proceso de secularismo.

[9] Th. Ohm, *Faites des disciples* II p.112. Cf. K. S. Latourette, *A History of the Expansion of Christianity* VII (Londres 1953) p.216-274; y su obra más reciente, *Christianity in the Twentieth Century* V (Grand Rapids 1969) p.279-299.448-501.



ha tenido para realizarla, no puede menos de quedar admirado ante los resultados conseguidos» [10].

Es verdad que la situación presente y el futuro inmediato de las misiones ofrecen perspectivas menos esperanzadoras. Aquí es—hay que reconocerlo francamente—donde los defensores de la teoría de la «pequeña grey» o del «cristianismo como diáspora» hallan sus principales argumentos. La galopante explosión demográfica de los últimos tiempos, el poscolonialismo con todos los óbices que va poniendo a la obra de la evangelización, la trágica disminución de vocaciones misioneras, etc., hacen que esas ideas hayan encontrado eco inusitado en sectores que, hace sólo treinta años, habrían reaccionado furiosamente contra las mismas. «Aun al ritmo del avance de la Iglesia en los últimos cien años, escribe un director de revista, el cristianismo está condenado a convertirse en religión minoritaria... Y si continuamos operando con los recursos actuales, esta situación no hará sino empeorar. El mismo descenso de vocaciones misioneras nos obligará a concentrarnos en el cuidado de las comunidades cristianas, olvidando la evangelización de los que todavía no tienen fe» [11]. Si a esto añadimos los avances del marxismo, de signo claramente anticristiano, en muchas regiones de Asia y de Africa, el cuadro de conjunto podría ser desolador.

Pero aquí radican precisamente los argumentos de nuestra *esperanza cristiana.* La expansión del cristianismo ha sido siempre obra de fe, un ir contra dificultades insuperables, teniendo como lema el que el cardenal Costantini aplicaba proféticamente a China: *contra spem in spe.* Nuestras dificultades tienen grandes parecidos con las de la Iglesia primitiva. Si aquellos pastores y seglares se hubieran dejado llevar de la desesperación porque, en el imperio que trataban de evangelizar, el 51 por 100 del pueblo adoraba a Júpiter, el 30 por 100

[10] M. Quéguiner, en «L'Osservatore Romano» (10 diciembre 1965). Esto se debe, añade Pablo VI, a que Cristo ejerce sobre muchísimas almas su misterioso poder de atracción, así como a su infalible promesa de estar con sus apóstoles hasta el fin de los tiempos. «Por eso la fe cristiana, a pesar de toda la oposición, de las críticas que se levantan contra ella o las condiciones desfavorables que amenazan su desarrollo, en vez de extinguirse, conserva su fuerza original de persuasión, de apostolado y de sacrificio» (*L'Osservatore Romano,* 27 octubre 1966).

[11] A. Bouchard, en «Spiritus» (1966) 232; E. Hillman, *The Wider Ecumenism* p.32-33.66, etc.

a divinidades mistéricas, el 9 por 100 a Mithra, mientras que los seguidores de Jesús no pasaban del 1 por 100 del total (sin decir nada de la corrupción de costumbres de las poblaciones), nunca hubieran dado un paso por su conversión. Afortunadamente, prefirieron no ser «lógicos» y seguir el ejemplo de San Pablo, que les hablaba del «poder del Evangelio» y de la «fuerza de Dios», que nunca abandona a sus mensajeros. Ello nos explica que, antes del año 1000, Europa fuera cristiana [11*].

La hipótesis derrotista parece también olvidar la existencia de una serie de elementos que pudieran favorecer grandemente en nuestros días la expansión del Evangelio. Mencionemos sólo tres: el fin de la era colonialista, el progreso de los medios de comunicación y el paulatino acercamiento de todos los cristianos. Todos ellos podrían dar lugar a largas consideraciones. Sea lo que fuere de los males que el colonialismo ha acarreado a las misiones (y no tenemos todavía perspectiva histórica suficiente para juzgarlo), la verdad es que el ciclo colonialista ha tocado ya a su fin, y con ello ha desaparecido una de las causas por las que los seguidores de las grandes religiones asiáticas no podían ver «la verdadera faz» del cristianismo. Simone Weil, por una parte, y R. Zaehner, por otra, se han extendido en comentarios de lo que este cambio habrá de significar para las misiones [12]. Los misioneros serán los primeros en alegrarse de esta gran oportunidad. Dígase algo parecido de los maravillosos adelantos en materia de medios de comunicación que la Providencia y el ingenio humano han puesto en nuestras manos, y que en poco tiempo podrían multiplicar nuestras posibilidades de hacer llegar el mensaje evangélico a multitudes hasta ahora inaccesibles al débil hilo de nuestros sermones o lecciones catequéticas. Piénsese en el impacto que la radio, la televisión, la prensa o el arte dramático pueden hacer en el mundo no cristiano. Son campos que, en la mayoría

11* Mi maestro José Zameza, alma de la misionología española, ha reproducido en su volumen *Amemus Ecclesiam* (Burgos 1938) las consideraciones que se hacía San Agustín a raíz de la destrucción del cristianismo por las invasiones nórdicas (p.34.41, etc.) «No son peores nuestros días, escribía Zameza en 1936, que tantísimos otros, mucho más tristes y peligrosos, por los que, como sol entre nubes pasajeras, ha pasado entre celajes el cristianismo, para de nuevo brillar con mayor esplendor y fecundidad» (p.61).

12 R. C. ZAEHNER, *At Sundry Times* (Londres 1958) p.156-157. Simone Weil se refiere a las heridas que los excesos del imperialismo occidental, cristiano por definición, ha causado entre los pueblos asiáticos, oscureciendo la verdadera figura del Jesús del sermón de la montaña. ¿Es ésta la causa última del anticristianismo de importantes sectores de la opinión afro-asiática? D. Folkemer piensa que no. «The real concern of the eastern nations is over a Christianity that professes... to be in possession of final and absolute truth... It is the exclusiveness of Christianity, the idea that only through Christ can salvation come, which presents the biggest hurdle» *(Christianity and Modern Paganism* [Muhlenberg 1959] p.61). Quizás la verdad esté entre ambos extremos.



de las misiones, están todavía casi por explotar, pero que ciertos grupos de sociedades protestantes fundamentalistas están empleando con éxito sorprendente. ¿Por qué entre nosotros no se explotan debidamente el apostolado de las visitas domiciliarias, los cursos por correspondencia y medios parecidos, que, limpios de toda pátina proselitista, podrían ser portadores del mensaje evangélico a nuestros hermanos? Es asimismo fácil imaginarse lo que sería la predicación kerygmática el día en que todos cuantos nos gloriamos del nombre de Cristo constituyéramos ante el mundo una auténtica hermandad: por el mensaje que proclamamos, los sacramentos de que nos nutrimos o el ejemplo de auténtica ayuda mutua que prestamos a todos los hijos de Dios. El *Cristo dividido*, que es el que llevamos a misiones, constituye—como acaba de proclamarlo el concilio—una auténtica piedra de escándalo para los paganos. Y la atmósfera ecuménica en la que, como fruto auténtico del Espíritu Santo, empezamos a vivir, es la que nos hace confiar que podamos estar acercándonos al día en que se remueva de en medio ese obstáculo [13].

Pero la presencia simultánea de todas estas ventajas supone por parte nuestra una condición que nada ni nadie puede suplir: *una fe ciega y una esperanza firme* de que, a pesar de las inmensas dificultades que el mundo contemporáneo presenta a la aceptación del Evangelio, el poder de Dios está con nosotros; que no hacemos sino cumplir, en la medida de nuestras limitadas fuerzas, su mandato misionero de «ir a todo el mundo y predicar la salvación por el Evangelio a todas las gentes». La certeza de que Dios es bueno y no desoirá a cuantos acuden a él no ha de crear en nosotros un sentimiento de quietismo por la seguridad de que, al fin de los tiempos, «todo quedará arreglado». «La lógica del gran amor que Dios nos tiene, dice el obispo Newbigin, no significa inacción, sino misión: primero la misión de su unigénito Hijo, y luego la de aquellos a quienes el Hijo ha enviado al mundo. La misión consiste en hacer a éste partícipe del amor de Dios, cuya mejor expresión se encuentra en las palabras con que San Pablo define su propio ministerio: 'el amor de Cristo nos constringe'» [14].

13 *Decreto sobre el ecumenismo* n.1. Como es sabido, el actual movimiento ecuménico trae sus raíces de la *concienciación* de los misioneros protestantes del cristianismo fraccionado que predicaban.

14 LESLIE NEWBIGIN, *A Faith for this One World?* (Nueva York 1962) p.104. «La Iglesia, dice, por su parte, Visser't Hooft, no pide perdones por el hecho de desear que todos los hombres conozcan y sigan a Jesucristo. Su vocación es precisamente la proclamación evangélica al mundo entero, y no admite restricciones a este respecto... Todos deben escucharla» *(No Other Name* p.116). Sobre la universalidad *ex parte Dei* de esa predicación

No sé por qué, tengo la impresión de que la versión de la *pequeña grey*, tan en boga durante e inmediatamente después del Vaticano II, va perdiendo terreno precisamente porque se empieza a caer en la cuenta de que su aceptación sería de catastróficas consecuencias para el apostolado. La oposición parece venir sobre todo de misionólogos y teólogos franco-parlantes, siempre sensibles al problema misionero. «El concilio, escribe Xavier Seumois, afirma con fuerza la necesidad de la evangelización (AG 7,1; 15,8), que no consiste en un testimonio mudo, sino en la positiva proclamación del Evangelio (AG 13,1). Esta necesidad se deriva primero de las Escrituras (1 Tim), y luego de la naturaleza del Cuerpo místico de Cristo y de la divina intención de reunir a todo el género humano en un Pueblo de Dios, en un Cuerpo de Cristo y en un Templo del Espíritu Santo (AG 7). En la providencia ordinaria de Dios, todo esto se consigue gracias a la actividad misionera de la Iglesia. Los aparentes fracasos de la misión de la Iglesia, lejos de sugerirnos una retirada, continúan siendo la vía ordinaria de la Iglesia, que prolonga en la historia el misterio pascual de Cristo y el paso, a través de la muerte, a la verdadera vida (AG 1,3; 5,2; 24,2; 25)» [15]. «Me siento tentado a ser muy severo, replica J. P. Jossua, con el derrotismo misionero de ciertas gentes a la vista de nuestros fracasos actuales, que son una realidad, pero que no quieren decir nada. La fe es siempre desafío contra las apariencias, y el hecho de que las misiones tengan hoy día escaso éxito no prueba nada ni nos debe conducir a la revisión de nuestros principios misionológicos... Ciertas teorías modernas que consideran al cristianismo como una *pequeña grey* o miran a la Iglesia como si sólo fuera el signo y el sacramento del mundo, llamada a ser siempre una minoría, revelan derrotismo misionero y carecen absolutamente de bases escriturísticas o magisteriales» [16]. «El dilema entre la 'pequeña' o la 'gran' Iglesia, añade Liégé, es peligroso. El concilio nos recuerda la existencia de dos mil millones de seres que no han sido todavía tocados por el mensaje evangélico (AG 10). Y el deseo ardiente de la Iglesia es que *todos ellos* se unan a los mil millones de hombres o mujeres que llevan el nombre de Cristo. De ninguna manera puede la Iglesia, que lleva en sí misma el dinamismo de la plena catolicidad, quedar para siempre reducida a una Iglesia de catacumbas, como una secta de Qumrân o como un residuo. Esto sería contra la esencia misma de su naturaleza... Además, con el fin de expandir a la Iglesia, sus misioneros tienen que convertir a los individuos... De otro modo, ¿cuál sería el sentido de la evangelización de Asia si no lleva consigo la conversión de los asiáticos?... Los individuos ya cristianos deben formar parte de comunidades humanas a las que la misión no puede olvidar, porque sólo llevando a todos los hombres a la fe podrá el hombre ser un verdadero creyente» [17].

Ante la confusión existente en materia tan trascendental, le ha tocado al mismo Pablo VI darnos una auténtica interpretación. Posiciones como la siguiente: «La Iglesia no debe pretender incrementar el número de conversos ni aspirar a la universalidad; bástale permanecer como la *pequeña grey* de los electos», han sido calificadas por el Pontífice como *sofismas* que deforman la verdad y causan daños irreparables al apostolado [18]. Las razones para rechazar tal tesis son las siguientes: «La catolicidad (la extensión de la Iglesia al mundo entero) se incluye ya en el plan divino de la salvación»; pero el abismo entre la catolicidad de derecho y la catolicidad de hecho es algo que toca al misionero llenar. «La acción y misión especial de la Iglesia consisten en llenar, tan pronto como le sea posible, la tierra con el nombre y las gracias de Cristo, hasta que toda lengua confiese que es el Señor y Salvador único de la tierra...; en llevar la paz y la salvación a todo el género humano, que

habla L. Cerfaux en su trabajo *Le message des apôtres à toutes les nations*, en *Recueil Cerfaux* III (1966) p.14-15.

15 X. Seumois, *La nouvelle image de l'Église*, ed. B. Lambert (Paris 1967) p.554-555. Esto no significa que *el estilo* en que se llevarán a cabo las misiones será el mismo que en otros tiempos. Por ejemplo, en muchos sitios, la dirección estará casi exclusivamente en manos de los nacionales. Pero la esencia del trabajo será la misma. Cf. J. Bruls, *Dimensions essentielles de la Mission dans le contexte actuel*, en *Missionnaires de demain* (Paris 1966). p.41ss.

16 P. J. Jossua, en «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques» (1966) 375. Cf. también su discusión con J. Daniélou *(Christianisme de masse ou d'élite* [París 1968] p.9-10).

17 A. Liégé, en «Lumière et Vie» (1966) 66. ¿Durarán las religiones no cristianas, en su forma institucionalizada, hasta el fin del mundo? Cf. Thils, o.c., p.156-158. La verdad es que no tenemos datos positivos para resolver, si no es hipotéticamente, el problema.

18 *Insegnamenti di Paolo VI* VI p.984.

Dios creó de un origen común con el fin de poblar toda la extensión terráquea» [19]. Es también la doctrina que enunció durante su memorable visita a Uganda: «La necesidad de las misiones permanece intacta, y todos debemos apoyarla. Un irenismo indiferente, basado en la supuesta imposibilidad de extender la acción misionera al mundo entero, *es totalmente inadmisible* por razón de la ilimitada misericordia de Dios y por las exigencias de su plan de redención revelado al mundo (Ef 1,9-10). Necesitamos siempre misioneros que se lancen al trabajo de la evangelización, si no por otros motivos, porque el mundo es vasto y la mayoría de sus habitantes no reconocen todavía a Jesucristo como a Maestro y a Salvador» [20].

**El principio «Fuera de la Iglesia no hay salvación»**

Otra de las peculiaridades de la teoría de los cristianos anónimos reside en el escaso puesto concedido a la acción de la Iglesia en materias de salvación y en los conatos de reinterpretación del aforismo «extra Ecclesiam nulla salus». El primer aspecto podría decirse común a todos ellos, y uno de sus métodos favoritos de justificarlo consiste en representarse a la Iglesia como «la comunidad escatológica convocada desde los cuatro vientos que, por su misma presencia en el mundo, permanece como la meta hacia la cual tienden las vías ordinarias de salvación (las religiones no cristianas) y como testimonio que, al mismo tiempo, pide en el nombre de Dios que esa vía extraordinaria de salvación (la Iglesia) debe ser seguida en obediencia y humildad, porque el rechazo de tal invitación (para aquellos que la han recibido) llevaría consigo la perdición... En cambio, la Iglesia no podrá considerarse ya como una sociedad privilegiada, querida por Dios, de aquellos grupos (de personas) que caminan la ancha y ordinaria vía de la salvación, mientras que 'los otros', que viven 'en la oscuridad y en las sombras de la muerte', alcanzan—si es que lo hacen—la salvación de Dios por vías extraordinarias» [21]. De aquí su empeño en desautorizar o, al menos, dar nuevo enfoque a la

[19] *Insegnamenti di Paolo VI* I p.243. Los misionólogos protestantes atribuyen esas tendencias católicas sobre la «pequeña grey» al retorno, por parte de algunos de sus representantes, a la teoría gnóstica de la «Iglesia de los privilegiados». Cf. M. SPINDLER, *La Mission* p.215.

[20] «L'Osservatore Romano» (7 octubre 1969).

[21] R. SCHLETTE, *Towards a Theology of Religions* p.78.



doctrina tradicional sobre la necesidad absoluta de la Iglesia, Cuerpo místico de Cristo, para alcanzar la salvación, lo que esperan poder hacer reinterpretando el mencionado axioma, que, «según muchos teólogos», significaría lo siguiente: «se llega a la salvación sólo mediante la Iglesia y, en última instancia, por virtud de lo que llamamos redención en y por Jesucristo. Es muy inverosímil que la Iglesia tenga como fin primario el asegurar la salvación de cada uno de los hombres. Su fin es más bien testimoniar la gloria escatológica de Dios. La Iglesia es necesaria para la salvación sólo y en cuanto que Dios ha querido una historia particular de salvación y ha deseado que la Iglesia participase en la acción salvífica de Cristo, que es básicamente la única que salva» [22]. Por esto los católicos «debemos procurar no insistir demasiado en la teología de la necesidad de la Iglesia ni emplearla con excesiva exclusividad» [23]. De manera más directa, Hans Küng tratará tanto de impugnar los fundamentos de la antigua interpretación como de probar los inconvenientes que en países de misión o en el trato con los no creyentes tiene el empleo de la fórmula tradicional.

El tema que abordamos exige, por su misma extensión, que lo reduzcamos a los límites de nuestro problema. Los misionólogos de la primera hora: Schmidlin, Charles y, sobre todo, Zameza, vieron la importancia que la incorporación crística y eclesial tenía para la salvación de los paganos [24]. Por los

[22] R. SCHLETTE, *Il confronto con le religioni* p.79.

[23] Del axioma medieval *Deus gratiam suam non alligavit sacramentis*, quieren estos autores deducir que tampoco Dios, en materias de salvación, «está ligado de tal forma a la Iglesia, como instrumento de la concesión de su gracia en la historia, que haya de ofrecer la salvación a todo el mundo a través de la cooperación humana de la Iglesia, sino que, como señor de la Iglesia, está en su soberana libertad por encima del instrumento por él elegido para su obra de salvación en el mundo. El hecho de una historia general de la salvación, esto es, de una parte de la humanidad a la que Dios ofrece la gracia de la salvación sin que tenga que conseguirla por la acción de la Iglesia, es la representación histórica de esta soberanía de Dios». Así J. Feiner *(Kirche und Heilsgeschichte* en *Gott in Welt* II p.340). Las expresiones, como se ve, tienen sentido ambiguo. Decir con Schlette que estos pensamientos «corresponden al espíritu—parece que no a la letra—de las últimas encíclicas y de la mayoría de los padres conciliares» *(Cristianos y no cristianos* p.81) me parece, por no decir otra cosa, bastante inexacto.

[24] J. SCHMIDLIN, *Mission Theory* (Techny 1934); P. CHARLES, *Dossiers d'Action Missionnaire* (Louvain 1936); J. ZAMEZA, *El Cuerpo místico de Cristo en la dogmática misionera de España*, en el *Festgabe* dedicado a J. Dindinger, *Missionswissenschaft-Studien* (Aachen 1951) p.54ss; O. DOMÍNGUEZ, *La primacía de Cristo según la teología del Angélico*: ibid., p.19-38.

años 50, teólogos como Congar, De Lubac, Montcheuil, Journet y otros profundizaron su significado a la luz de los documentos pontificios, empezando por la encíclica *Mystici Corporis* [25]. Las doctrinas del concilio Vaticano II tocantes al tema han hallado comentaristas en Valeske, Beinert, Grillmeier, Philips y otros [26]. Para nuestro propósito bastarán las indicaciones que siguen.

Históricamente, el aforismo «extra Ecclesiam nulla salus» refleja la preocupación constante de la teología cristiana por *asegurar el puesto que corresponde a la Iglesia en la salvación de los hombres.* La reflexión teológica ha tenido por objeto principalmente fijar las características—e incluso los límites—de esa necesidad. El adagio ocurre por primera vez en Orígenes: «que nadie se engañe a sí mismo: fuera de esta casa, que es la Iglesia, no se salva ninguno; y si alguien la abandona, se hace a sí mismo reo de muerte» [27]. El primero en emplearlo «con exclusividad jurídica y consciente de todas sus consecuencias» (Küng) fue San Cipriano: «Todo aquel que se separa de la Iglesia y se une con la adúltera (el cisma) se queda fuera de las promesas de la Iglesia... Para el tal, Dios ya no es su padre, porque la Iglesia ha dejado de ser su madre» [28]. «Entre los Padres prenicenos, piensa Congar, la frase tiene un doble aspecto: por una parte, la Iglesia católica es la única institución de salvación, la única Esposa de Cristo y la sola que puede ejercitar su maternidad y otorgar el perdón de los pecados; y por otra, quedan excluidos de la salvación aquellos que no han sido todavía regenerados por el bautismo» [29]. San Agustín avanza un paso más: admite la posibilidad de la fe y de los sacramentos—pero no la de la salvación—fuera de la Iglesia, notando, sin embargo, estas importantísimas salvedades: «no es necesario que la relación con la Iglesia sea explícita, pudiendo también ocurrir que una persona viva físicamente *(corpore)* en la comunidad eclesial, sin aprovecharse de sus sacramentos, porque espiritualmente *(anima)* no forma parte de ella» [30]. Congar cree notar a partir del siglo VI una «línea rigorista» en la interpretación del axioma. Está inicialmente representada por San Fulgencio, para quien no sólo aquel que carece de fe no alcanzará la salvación («sine fide nemo ad filiorum Dei numerum pertinere potest, quia sine ipsa nec in hoc saeculo quisquam iustificationis consequitur gratiam, nec in futuro vitam possidebit aeternam» [31]), sino que ésta queda absolutamente ligada a su incorporación a la Iglesia: «cree firmemente y no dudes en modo alguno que nadie bautizado fuera de la Iglesia católica, a no ser que vuelva a la misma antes de su muerte, será partícipe de la vida eterna» [32]. Es la norma que se aplicará a los cátaros cuando retornan a la Iglesia madre, la que nos descubre la *Unam sanctam* de Bonifacio VIII y la que se impondrá a los cristianos orientales en el concilio de Florencia con expresiones que a nuestros oídos suenan durísimas [33]. Afortunadamente, los mejores representantes de la teología escolástica no juzgarán necesario seguir el mismo camino, y Santo Tomás de Aquino, recurriendo a diversas nociones: la voluntad salvífica universal, la ignorancia inculpable, el valor del primer acto consciente del hombre, el empleo por parte de Dios de medios extraordinarios para comunicarle su revelación, etc., suavizará aquellas aristas. Para lo tocante a las relaciones de los paganos con la Iglesia, el santo hallará también su vía media: «Aunque los infieles no son efectivamente *(actu)* de la Iglesia,

25 Una bibliografía exhaustiva, con sus discusiones apropiadas, en E. Loffeld, *Le problème cardinal de la missionologie et des missions catholiques* (Rhenen 1956).

26 Las obras de Grillmeier y Philips quedaron mencionadas anteriormente. Cf. U. Valeske, *Votum Ecclesiae* (Munich 1962), y W. Beinert, *Um das dritte Kirchenattribut-Katholizität in der römisch-katholischen Theologie* (Essen 1964). Para una información moderna y completa sobre el tema cf. J. Collantes, *La estructura de la Iglesia* (Granada 1969) p.266-285; Id., *La Iglesia de la Palabra* II (Madrid 1972) p.54-80.

27 PG 12,841.

28 *De unitate ecclesiae* 6: CSEL 3/1,214. Otras formulaciones del mismo adagio en San Ireneo *(Adv. haereses:* PG 7,796), Orígenes *(In lib. Iesu Nave* hom.3,5), Clemente de Alejandría (PG 8,281).

29 Y. Congar, *Hors de l'Église, pas de salut,* en *Sainte Église* (París 1963) p.417-418. Después del concilio de Nicea, el énfasis mira a la pertenencia a la Iglesia de Roma, como se ve por la posición adoptada por el IV concilio de Cartago (398?), por San Jerónimo, el papa Dámaso y otros.

30 Congar, o.c., p.419-420; véase también Philips, o.c., I p.189; y PL 43,196; *De civitate Dei* I 35: PL 41,46.

31 *De fide ad Petrum,* prologus n.1: PL 65,671; Rouët de Journel, *Enchiridion Patristicum* ($^{22}$1962) n.2260.

32 *De fide ad Petrum* 37,78: PL 65,703. Más tarde, en el siglo IX, tenemos las condenas de Gotschalk y Escoto Eriúgena, que reservaban la voluntad salvífica de Dios a los solos predestinados (DS 623.624.628).

33 «Subesse Romano Pontifici omni humanae creaturae declaramus, dicimus, diffinimus omnino esse de necessitate salutis» (DS 875). En la fórmula impuesta a los jacobitas por el concilio de Florencia, se les anuncia «el fuego eterno» si no vuelven a la Iglesia antes del fin de sus vidas (DS 1351).

pero forman parte de la misma *in potentia*. Esta disposición (el Vaticano II la ha llamado *ordenación)* se funda en dos elementos: primero y primordialmente, en el poder de Cristo, que basta por sí solo para la salud de todo el género humano, y segundo, en la libre adhesión del hombre» a la invitación que Dios le hace para la salvación [34].

En la era de los descubrimientos toman cuerpo dos distinciones importantes—ambas de origen agustiniano: la *ignorancia invencible* y el *votum Ecclesiae*—que contribuirán a suavizar posturas anteriores. La pauta había sido trazada por el concilio de Trento, el cual, a pesar de exigir la fe y la gracia como preparaciones a la justificación, afirma que los paganos pueden, bajo el influjo de la gracia, prepararse progresivamente a la fe, acción que, a su debido tiempo, Dios coronará con el don de la justificación por medio de un acto de fe sobrenatural [35]. Estas ideas, incorporadas por las obras de controversia lo mismo que por los catecismos populares, formarán pronto parte del acervo católico sin quedar neutralizadas por el rigorismo mostrado en Francia, primero, por los jansenistas, y luego, por los galicanos (entre ellos al mismo Bossuet), que en la asamblea del clero tronarán contra el «laxismo jesuítico». Bayo, para quien todas las acciones de los paganos son pecados, quedará condenado por Pío V en 1567; los jansenistas, que defienden además que el pagano no recibe ningún influjo de Cristo, lo serán por Alejandro VIII, en 1690; y Quesnel, según el cual «extra Ecclesiam nulla gratia conceditur», por Clemente XI en 1713 [36]. En cambio, a todo lo largo del

[34] *Summa Theologica* III q.8 a.3 ad 1. Cf. J. LECLER, *Histoire de la tolerance* I (Paris 1955) p.117ss.

[35] CAPÉRAN, o.c., I p.237ss. Después del concilio de Trento, el problema candente es explicar cómo el pagano, aun con la ayuda de la gracia, puede hacer un acto de fe si ignora la revelación. Tras muchas discusiones, parece adoptarse la solución de Suárez: estrictamente hablando, para la salvación es necesaria la fe explícita en Cristo y en la Trinidad. Sin embargo, como se trata de una obligación positiva dimanada de Cristo, basta la fe *in voto* (implícita) allí donde el Evangelio no ha sido todavía divulgado y exista ignorancia invencible. Cf. SUÁREZ, *De fide*, ed. Vivès, XII p.344-360. Estas ideas pasan después a los grandes tratados catequéticos del período. Véanse M. RANSAUER, *Die Kirche in den Katechismen:* Zeitschrift für Katholische Theologie (1951) 129-169.313-346; y M. EMINYAN, *The Theology of Salvation* (Boston 1960) p.21. Problema distinto es el representado por la fe en las verdades que han de ser creídas con necesidad de medio; sobre él, cf. C. POZO, *Valor religioso del acto de fe* (Granada 1961) p.95-119; para tales casos no tuvieron éxito los intentos de proponer la suficiencia de una fe implícita o *in voto*.

[36] Para la condenación de Bayo, cf. DS 1922 y 1925; para la de los jansenistas, DS 2305 y 2308; la de Quesnel, DS 2429. En 1701, Bossuet acusaba a los jesuitas de China de «extender la verdadera religión a pueblos distintos de aquellos elegidos por Dios», de «degradar a la divinidad cuando debieran temblar ante los secretos juicios de Dios»; y de «salvar a persas, indios y etíopes... cuando, según la doctrina de los Padres, todos



siglo XVIII y mitad del XIX, la doctrina de la Iglesia en general, y la de su necesidad para la salvación en particular, son objeto de grandes ataques en todos los frentes cristianos. En el protestantismo son las corrientes deístas—en su doble vertiente del deísmo inglés y de la «Aufklärung» alemana—las que, al negar los fundamentos mismos de lo sobrenatural, marginan totalmente el papel salvífico de la Iglesia, a la que consideran causante de muchos de los mitos que engañan la buena voluntad de los ignorantes [37]. Dentro del catolicismo, las desviaciones proceden de un origen doble: las dudas sobre la sobrenaturalidad de la fe y de la Iglesia, inspiradas por las corrientes protestantes, y la aparición de iglesias rabiosamente nacionales, con el galicanismo larvado en Francia y el josefinismo en el imperio austro-húngaro. La situación empeora con los brotes independentistas de los patriotas italianos, que, en su lucha por las reivindicaciones políticas y territoriales, tienden a confundir las temporalidades de la Iglesia con las de su papel en la historia de la salvación [38].

En este cruce de caminos, la Santa Sede trata de clarificar la situación. Reacciona contra los tradicionalistas (que limitan el conocimiento de Dios a la intervención revelatoria especial), afirmando que el hombre tiene capacidad innata de conocer, por las obras de la creación, a la suprema divinidad; condena el indiferentismo religioso como causante de la ruina del cristianismo y da unas primeras directrices oficiales sobre las posibilidades de salvación de aquellos que no forman parte del Cuerpo visible de Cristo, que es la Iglesia. Es este último el aspecto que aquí nos toca subrayar. Su interés en la segunda mitad del siglo XIX era evidente: respecto de los hermanos cristianos de otras comuniones (estamos en la hora del Movimiento de Oxford, y el cardenal Newman saludará con alborozo las clarificaciones pontificias) y con miras a la acción misionera de la Iglesia, que en aquellos decenios ha inaugurado una de sus épocas más fecundas de apostolado en Asia [39]. Los documen-

ellos debieran quedar catalogados como idólatras» (cita de P. Charles, *Missiologie* I [1940] p.85).

[37] El problema está bien tratado por Peter Gay *(The Enlightenment. An Interpretation. The Rise of Modern Paganism*, Nueva York 1966). Rousseau escribió, en su *Contrat Social* IV c.8, que «todo aquel que sostiene que no hay salvación fuera de la Iglesia debe ser desterrado de la sociedad por el Estado».

[38] De la amplísima bibliografía existente, véanse A. DANSETTE, *Histoire Religieuse de la France Contemporaine* (Paris 1965); F. MAASS, *Der Josephinismus* 4 vols. (Munich 1951-1957); G. GOYAU, *L'Allemagne religieuse* I (Paris 1923); S. JACINI, *La crisi religiosa del risorgimento* (Bari 1938); A. C. JEMOLO, *Chiesa e Stato in Italia negli cento ultimi anni* (Torino 1955).

[39] Del contenido de la famosa carta de Newman al duque de Norfolk —«of all Newman's writings, except the Apologia, the most immediately

tos pontificios eran la alocución de Pío IX *Singulari quadam*, de 1844, y la encíclica *Quanto moerore*, de 1863. Sus principales párrafos sobre nuestro tema decían:

> «Debemos mantener con igual certeza (se refiere a la condenación de la opinión según la cual 'podemos tener buenas esperanzas de la salvación eterna de aquellos que en modo alguno—*nequaquam*—pertenecen a la Iglesia católica') que Dios no reputará como culpables a aquellos que ignoran la verdadera religión, con tal que la ignorancia sea invencible. Además, ¿quién sería capaz de asignar las fronteras de esa ignorancia en vista de la variedad de naciones, disposiciones individuales y otras circunstancias? Cuando, liberados de las ataduras del cuerpo, veamos a Dios tal como es, entonces comprenderemos sin duda cuán estrecha y amorosamente están unidos el amor y la justicia divinos... La mano del Señor no se ha abreviado, y los dones de la divina gracia no faltarán a quienes los desean y piden por el aumento de la luz que necesitan» [40].
>
> «Todos sabemos que aquellos que están afligidos por la ignorancia invencible de nuestra santísima religión, pero, al mismo tiempo, guardan con empeño la ley de Dios y sus mandamientos, esculpidos por él mismo en nuestros corazones, y están dispuestos a llevar una vida honrada e íntegra, podrán, con el auxilio divino, alcanzar la vida eterna. Dios, que conoce clara y plenamente las disposiciones, corazones y pensamientos de todos, no podrá permitir, en su soberana bondad y misericordia, que nadie que no sea culpable de obstinado pecado sea condenado a eternos tormentos» [41].

Las especificaciones eran importantísimas y constituyeron la posición del magisterio eclesiástico, hasta que en 1943 Pío XII publicara su encíclica *Mystici Corporis* e interviniera en 1949 en el *caso Feeney*, de Boston. Las ideas claves del primero de los documentos eran: 1) El Cuerpo místico de Cristo se identifica con la Iglesia católica; 2) no podemos desvalorizar los aspectos visibles de la Iglesia; 3) la Iglesia visible es la causa

successful»—, sus vicisitudes y reacciones encontradas habla Meriol Trevor *(Newman, Light in the Winter* [Londres 1962] p.515-520.

40 Denz.-B. n.1647 (omitido en DS). No es que, con ello, se excuse la necesidad de la Iglesia, sino que, en tal caso, la no pertenencia a la misma se convierte, por razón de la ignorancia, en inculpable.

41 DS 2866. La diferencia con el documento anterior está en que ahora se especifica la no necesidad de que tal deseo de entrar en la Iglesia sea formal, aunque su formulación no sea explícita. El problema tampoco quedó aclarado en el primer concilio Vaticano. Cf. G. González Quintana, *El axioma «extra Ecclesiam nulla salus» según el esquema «De Ecclesia Christi» propuesto al concilio Vaticano*, en *Ecclesiastica Xaveriana* (1951) p.71-90.



de la salvación de todos los hombres; 4) el ser «miembro» de la Iglesia no es lo mismo que pertenecer «in voto» a la misma. «Entre los miembros reales de la Iglesia hay que contar solamente a aquellos que han recibido el sacramento de la regeneración, y profesan la verdadera fe, y no se han separado ellos mismos de la comunidad eclesial ni han sido, por culpas suyas, apartados de la misma por la legítima autoridad». Sin embargo, ambos modos de pertenecer a la Iglesia pueden bastar para la salvación [42]. La carta enviada por el Santo Oficio al cardenal Cushing, de Boston, concretaba ciertos conceptos, basándose siempre en la ya citada encíclica. Reafirmaba el «adagio infalible» según el cual no hay salvación fuera de la Iglesia. «Nuestro Salvador no sólo ha dado el mandato de que todos los pueblos entren en la Iglesia, sino que ha determinado también que ella sea el medio de salvación sin el cual nadie puede entrar en el reino de la gloria celeste». Sin embargo, la frase «extra Ecclesiam nulla salus» no debe entenderse de otra manera que como la entiende la Iglesia, a la que pertenece explicar las verdades contenidas en el depósito de la fe. El sentido en que la Iglesia mantiene este adagio es el siguiente: 1) Se trata, ante todo, de un precepto de Cristo. Por eso, nadie se salvará que, conociendo la institución divina de la Iglesia, rehúya someterse a ella. 2) Pero no es sólo un precepto; la Iglesia es un medio de salvación sin el cual nadie puede entrar en el cielo. 3) Como se trata de un auxilio para la salvación, que se ordena al fin último no por una necesidad intrínseca, sino sólo por institución divina, no se requiere absolutamente para la salvación eterna el incorporarse a la Iglesia realmente como miembro suyo; basta adherirse a ella en voto y en deseo. 4) Ese voto no es preciso que sea explícito (como lo es en los catecúmenos), sino puede ser implícito, en el caso de ignorancia invencible; es decir, es el voto contenido en la buena disposición de alma con que el hombre quiere conformar su voluntad con la divina. 5) Para que ese voto sea una ordenación hacia la Iglesia tiene que estar unido a un acto de perfecta caridad; ni puede tener efecto si el que lo hace no tiene la fe sobrenatural [43].

42 *Acta Apostolicae Sedis* 35 (1943) 200ss. Cf. S. Tromp, *Annotationes in Encycl. Mystici Corporis*, en *Periodica de re morali* (1943) p.377-401.

43 Cf. «The American Ecclesiastical Review» (1952) 308ss; DS 3866-3873. Una buena parte de la controversia versaba sobre el sentido de la palabra «extra», referida a la Iglesia, y «nulla salus» respecto de la salvación

Sobre todo el primero de los documentos dio lugar a un verdadero torrente de comentarios, réplicas y contrarréplicas. Los misionólogos debieron también intervenir en un problema que les tocaba tan de cerca. Evidentemente, los paganos no podrían aspirar a una pertenencia *pleno iure* al Cuerpo místico de Cristo, pero se trataba de dilucidar los lazos posibles que les podrían unir al mismo. La diversidad de opiniones fue muy grande [44]. Los paganos, decía Charles Journet, que en su estado de ignorancia invencible están vivificados por la caridad, pertenecen *par appartenance tendentielle* a la Iglesia, aunque debamos también añadir que su salvación depende «simpliciter» de la Iglesia [45]. J. Frisque hablaba de «una Iglesia inicialmente presente entre los paganos», a cuyo encuentro deben salir los misioneros con su mensaje evangélico [46]. A. Liégé les atribuía una «fe embrionaria», consistente en una «afirmación vital de Dios» y un lanzarse hacia él de modo ciego, sin que en tal fe se incluyera ningún elemento doctrinal [47]. Esto les planteaba también el problema de la necesidad de la Iglesia y de la predicación kerygmática para la salvación. Sobre el primero de los aspectos no podía haber en la comunidad de los teólogos católicos divergencias fundamentales, sino detalles de aplicación. Se hizo famosa en aquellos años la distinción entre la pertenencia al *cuerpo* y al *alma* de la Iglesia con sus respectivas

de los individuos. Si aquella obligación se entiende «en sentido pleno», es decir, de una incorporación como miembro a la Iglesia de Roma, entonces se trata de una necesidad de «medio insuplible», que es lo que mantenía Feeney. Por el contrario, si a aquel «nulla salus» se le antepone la palabra «per se» o «según el precepto positivo de Cristo», entonces la necesidad no es «ex intrinseca necessitate», sino «ex dominica institutione», y la ignorancia invencible puede excusar a uno de aquella obligación. Eminyan (o.c., p.27-96) analiza todo lo que hasta 1959 se había escrito sobre la materia.

44 Cf. LOFFELD, o.c., p.43-78.

45 CH. JOURNET, *L'Église du Verbe Incarné* II p.1068-69.1075. En ese caso, la Iglesia existe sólo «à l'état incoatif, en formation», y el individuo, que tiene que salvarse, «ha de estar en la Iglesia de modo absoluto, aunque sea una Iglesia latente, *en acte de dévenir, en acte tendentielle*».

46 J. FRISQUE, *Hors de l'Église, pas de salut*, en *Église vivante* (1954) p.105. Frisque es el primer autor que conozco que emplea lenguaje rahneriano antes de Rahner.

47 J. LIÉGÉ, *Le salut des autres:* Lumière et vie (1954) 24-26. Liégé sabía que su explicación iba más allá de lo estatuido por la *Mystici Corporis*, pero pensaba que la encíclica, como dirigida a los ya bautizados, no era suficientemente pastoral y privaba al teólogo «d'une certaine supplese». Loffeld estaba mucho más en el centro en estas posiciones (o.c., p.64.71).



subdivisiones, según las tendencias de cada autor. Respecto de la necesidad de la predicación kerygmática, algunos la requerían en absoluto para la salvación de los individuos (NICOLAS, LABOURDETTE), mientras que otros se contentaban con exigirla, no para los individuos, que podrían salvarse por medio de esas *gracias supletorias*, sino para la salvación *de l'humanité en block* (DE LUBAC, LIÉGÉ, MONTCHEUIL) [48].

La controversia, aunque bien intencionada, pero cargada de distingos y disquisiciones, corría el peligro de que, al perder de vista el fin primordial de las enseñanzas pontificias, que era la reafirmación de la Iglesia como medio absolutamente indispensable de salvación, se diluyera también la doctrina de la necesidad de predicar el Evangelio a los no cristianos. Daniélou llamaba en 1956 la atención sobre el particular. «El problema, decía, se presenta a veces de manera que hace casi completamente inútil la necesidad de las misiones... Mientras continuemos pensando que, con unas pocas excepciones, la salvación del mundo entero está ya asegurada..., el deber angustioso y serio de las misiones... está llamado trágicamente a desaparecer... Me temo también que estas fáciles teorías puedan disminuir la grave amenaza (de no poder salvarse) que pesa sobre los paganos, así como la obligación que tenemos los cristianos de darles a conocer el único camino que tienen de salvación» [49].

Para nuestro propósito conviene mencionar la postura que Rahner mantenía entonces sobre la relación entre el Cuerpo místico de Cristo y la salvación de los no cristianos. La Iglesia es, a sus ojos, la prolongación de Cristo y como el Cuerpo del mismo.

> «Del mismo modo que Cristo es la manifestación histórica, objetivizada y encarnada (de Dios), así también la Iglesia es la prolongación del mismo Cristo a través de la historia del género humano... Por consiguiente, toda gracia puede llamarse gracia eclesial en el sentido de que, siendo gracia de Cristo hecho hombre, tiende a manifestarse visiblemente... Esta manifestación no es otra cosa que la Iglesia de

48 Otras teorías que entraron en liza para explicar la fe necesaria a la salvación fueron: *las teorías personalistas* de K. Adam y O. Karrer; *la dialéctica inmanente del primer acto de fe* (MARITAIN); el ya mencionado *acto de fe embrionaria de los paganos* (LIÉGÉ); *el acto natural de fe sobrenatural* (M. SECKLER); *el incógnito de Dios* (CONGAR), etc. Cf. H. NYS, *Le salut sans l'évangile* p.103ss, y A. SANTOS, *Salvación y paganismo* p.500-580.

49 *Union Missionnaire du Clergé de France* (1956) p.227-228. En la *Mystici Corporis*, Pío XII había recomendado a aquellos que en misiones se sentían movidos hacia el cristianismo, a que lo hiciesen sin dilación para alejarse de un peligro «in quo de sempiterna cuiusque propria salute securi esse non possunt» (AAS 35 [1943] 242).

> Cristo... Puesto que, además, toda gracia, por su misma naturaleza, tiene esta tendencia (de testimoniar a Cristo) y puesto que toda gracia deriva de la Cabeza de la Iglesia (Cristo), debemos concluir que toda gracia es gracia de la Iglesia, aun en el caso en que se distribuya misteriosamente fuera de sus fronteras» [50].

Sin embargo, como en esta explicación el influjo salvífico parecía depender únicamente de Cristo, sin que a la Iglesia se le asignase otro papel que el de ser la canalización de esas gracias crísticas, se concibe que, en casos concretos, el canal transmisor se esfume por completo, sin que por ello sufra mengua alguna el proceso de salvación, que así pasará directamente de Cristo a la persona sin que la Iglesia sea intermediaria en aquel proceso. ¿Es esto lo que la insistencia de los Padres sobre la imprescindibilidad de la Iglesia en la salvación, el encarnacionalismo exigido por toda eclesiología realista (en contraposición, por ejemplo, a la luterana o a la barthiana), o las expresiones de la *Mystici Corporis* parecen exigir de la teología? Lo dicho aparecerá mejor en la dicotomía rahneriana sobre las dos pertenencias a la Iglesia: una exterior y jurídica, y otra interior, que es la verdaderamente normativa [50*]. Por eso, cuando se le pregunta cuáles son los lazos de unión con la Iglesia católica, jurídica y visible de aquel que recibe la gracia de la redención por una simple decisión personal, se contenta con responder que, a causa de la unidad del género humano, por un lado, y la universalidad de la redención por otro—sobre todo porque el Pueblo de Dios ha sido ya ontológicamente redimido—, toda decisión humana y personal no es solamente una elección *interior* por o contra Dios—y, por ende, un acto salvífico de fe—, sino, al mismo tiempo, una afiliación *exterior* a la comunidad total como a Pueblo de Dios. En otras palabras, Rahner parece encontrar ya en la humanidad redimida—que

[50] RAHNER, *De gratia Christi*. Notas de teología (Innsbruck 1956) p.17-23. «Toda conexión con Cristo, dice Schillebeeckx, es *ipso facto* una conexión con la Iglesia» (Concilium [1965 I] p.78).

[50*] Como escribe J. Masson, «sería mezquino ver en la Iglesia sólo un fideicomiso o un ejecutor de la voluntad de Cristo, distinto y separado de ella. Si la Iglesia tiene poderes y funciones semejantes a las de Cristo, es porque ella y él constituyen una misteriosa unidad de vida que la Escritura y la constitución *Lumen Gentium* señalan por medio de una serie de comparaciones, la más hermosa y sorprendente de las cuales es la unidad de amor del matrimonio y la unidad de vida de todo el Cuerpo» *(Hors de la l'Église, pas de salut*, en *Semanas de Misiones de Lovaina* [1965] p.113).



lo mismo está en las comunidades cristianas que en las sociedades paganas—las bases de una cuasi-estructura sacramental sobre las que fundar el valor jurídico y exterior de la Iglesia [51]. ¿Corresponde esto a la mentalidad de la *Mystici Corporis* o se acerca más a lo enseñado por aquellos teólogos que «reducen a vana fórmula la necesidad de pertenecer a la Iglesia para alcanzar la salvación», denunciados por Pío XII en su *Humani generis?* [52]

El concilio Vaticano II no introdujo realmente cambios sustanciales a las posiciones tomadas por el magisterio en los últimos veinte años. «Para algunos, escribe G. Philips, la Iglesia católica, aun considerándose a sí misma como la única verdadera Iglesia, ha abandonado (en el Vaticano II) prácticamente su pretendido monopolio de conducir a los hombres a la salvación. La afirmación no es verdadera ni desde el punto de vista histórico ni del teológico. Y el análisis del número 14 de la constitución *Lumen gentium* nos ofrece la mejor prueba de ello» [53]. He aquí las expresiones más importantes del documento conciliar. «El sagrado concilio enseña, fundado en la Sagrada Escritura y en la Tradición, que esta Iglesia peregrinante es necesaria para la salvación. El único Mediador y camino de salvación es Cristo, quien se hace presente a nosotros todos en su Cuerpo, que es la Iglesia. El mismo, al inculcar con palabras explícitas la necesidad de la fe y el bautismo (cf. Mc 16,16; Jn 3,5), confirmó al mismo tiempo la necesidad de la Iglesia, en la que los hombres entran por el bautismo como por una puerta. Por lo cual no podrían salvarse aquellos hombres que, conociendo que la Iglesia católica fue instituida por

[51] Citado por Nys (o.c., p.254). R. Schlette, en su artículo *La identificación parcial con la Iglesia* (Concilium [1971] 350ss), aduce a Rahner entre los teólogos que se oponen a «la identificación total de la Iglesia católica con el Cuerpo místico de Cristo», y que está convencido de que sólo cuando esa identificación parcial deje de ser sospechosa a los teólogos católicos, nos será posible tener cierta credibilidad en nuestro diálogo frente a los paganos (ibid., p.366).

[52] Denz.-B. 2319 (omitido en DS). En la explicación tradicional, el lazo de unión entre el individuo y Dios es la Iglesia, a la que se considera como continuación de la obra de la redención. En cambio, en la otra, la Iglesia, cuyas facciones aparecen bastante apagadas, el proceso parece llevarse a cabo entre el hombre y Cristo, sin que la Iglesia sea más que una institución que exterioriza aquella unión. Cf. A. LIÉGÉ, *La Iglesia, medio de fe cristiana*, en el libro *Hacia una teología de la fe* (Santander 1970) p.273-293.

[53] G. PHILIPS, o.c., I p.106.

Dios a través de Jesucristo como necesaria, sin embargo, se nieguen a entrar o perseverar en ella» [54]. En el número 16—comentado parcialmente en páginas anteriores—, la frase clave parece la de la *ordenación (ordinantur)* de los no cristianos a la Iglesia. Grillmeier empieza enumerando «las presuposiciones objetivas de salvación que existen ya en el mundo»: la redención, la voluntad salvífica universal, la unidad de Cristo con esta raza humana, etc. «Todo esto afecta y determina la decisión del individuo, en cuanto que éste es parte de la humanidad y pertenece al pueblo con ciertas presuposiciones religiosas y experiencias humanas concretas de la historia». A estos buscadores del Dios desconocido se hace presente el Salvador hasta que se completa su encuentro mutuo en el acto de la justificación. «No hay duda de que el encuentro habría sido distinto en un mundo no redimido y carente de una Iglesia». Sin embargo, la constitución dogmática no nos dice cómo tiene lugar esa justificación. Su objeto es indicar la existencia de esa relación y *ordenación* [55]. Philips coincide en parte con el comentario anterior, pero insistiendo en que «toda gracia concedida al hombre es una gracia del Hijo encarnado, comunicada por el único y mismo Espíritu, que hace de todos los creyentes un Cuerpo solo de Cristo. Esta gracia presenta, por lo tanto, un aspecto comunitario, encierra un matiz social y se verifica precisamente en la Iglesia. He aquí por qué el adagio 'extra Ecclesiam nulla salus' conserva su significado para los hombres de todos los tiempos» [56].

Lógicamente, los defensores de la teoría de los cristianos

54 *Lumen gentium* n.14. Todos los teólogos, comenta Philips, conceden que tal hombre sería culpable y se condenaría. ¿Se trata «d'un cas exceptionnel et difficile à expliquer... une attitude psychologique qu'on imagine à peine»? (p.187). Personalmente creo que los casos de rebeldía consciente contra la luz—aun sin contar a aquellos que se dejan arrastrar por sus vicios—son bastante frecuentes en la vida pastoral.

55 GRILLMEIER, o.c., p.183-184. También este autor «se olvida» de comentar los últimos párrafos del n.16: aquel en que se habla de la existencia frecuente de hombres que, engañados por el maligno, ponen en grave peligro su salvación; y aquel que habla de la solicitud de la Iglesia por predicarles el Evangelio a fin de promover la gloria de Dios y la salvación de las almas. ¿Será porque no «se acoplan» fácilmente con otras tesis suyas?

56 PHILIPS, o.c., p.208. Por otra parte, la expresión «ordinantur» no es algo nuevo en el Vaticano II: estaba ya en la *Mystici Corporis* («quandoquidem, etiam inscio quodam desiderio ac voto ad mysticum Redemptoris Corpus *ordinentur*»), en texto copiado también en la carta del Santo Oficio en el «caso Feeney».



anónimos no pueden aceptar algunas de estas posiciones. El antiguo axioma—que, de una u otra manera, se «interpone» como factor absolutamente indispensable en el camino de la salvación—hace sombra a su presupuesto central. Y ha sido Hans Küng el encargado de mostrar su «ineptitud» para el acercamiento al mundo no cristiano que nos rodea.

Su origen, piensa el teólogo suizo, se debe a la falta de perspectiva geográfica de quienes lo inventaron, pensando equivocadamente que el cristianismo «tenía asegurado su puesto en todo el mundo habitado» o, lo que es peor, creyendo que «todo el mundo era ya cristiano» [57]. Pero la «desviación» tenía también raíces teológicas: la interpretación unilateral que los Padres y los teólogos hicieron al equiparar la imagen neotestamentaria del arca de la alianza (1 Pe 3,20) con la Iglesia, en vez de hacerlo—como era bíblicamente necesario—con sólo Cristo. Es fácil imaginarse las consecuencias de aquella confusión inicial, cuyo mejor ejemplo es quizá la bula *Unam sanctam*, de Bonifacio VIII. Parece que la era de los descubrimientos debiera de haber servido para corregir aquella perspectiva. Lo hizo, responde Küng, pero de manera extraña: reteniendo, por una parte, el axioma, pero cambiando su significado. «Desde Trento al Vaticano II, la Iglesia retiene nominalmente el axioma 'extra Ecclesiam nulla salus', pero en la práctica dice claramente que hay salvación fuera de la Iglesia, de la *Ecclesia catholica*» [58].

Esto plantea al teólogo que desea estar en contacto con las fuerzas vivas de la sociedad contemporánea la cuestión de *qué hacemos con el axioma*. Küng aboga decididamente por su eliminación, fundado en los siguientes motivos: 1) Constituye causa de malentendido para los católicos y para los demás cristianos. Sobre todo los primeros, tienen que decir, por una parte, que «no hay salvación fuera de la Iglesia católica, para añadir seguidamente que sí hay salvación fuera de ella». 2) En misiones, o eliminamos la frase y su contenido, o tenemos que pensar en suspender indefinidamente la evangelización. 3) Hasta ahora los teólogos habían hablado de

57 H. KÜNG, *La Iglesia* (Barcelona 1970) p.373. Véanse afirmaciones paralelas y anteriores durante el Congreso Eucarístico de Bombay, en el volumen editado por J. Neuner *(Christian Revelation and World Religions* p.25-67).

58 Ibid., p.377. Lo que hay en realidad es—antes del concilio Vaticano II—una constante clarificación de términos, al mismo tiempo que se conserva intangible la doctrina sobre la absoluta necesidad de la Iglesia para la salvación.

la salvación de los infieles de buena fe, acudiendo a una especie de relación misteriosa que existe entre ellos y la Iglesia, pero nunca han llegado a entenderse sobre el *modo* de esa relación. Y el Vaticano II tampoco ha arreglado nada con su teoría de la *ordenación*. Hans Küng pide un poco más de honradez al tratar un punto tan delicado. «Parece equivocado tratar de extender el concepto de Iglesia a gentes que ni reconocen a Cristo ni forman parte de una comunidad de creyentes... ¿Qué clase de Iglesia sería aquella compuesta de gentes que no saben nada de Cristo? ¿Puede una vaga asociación de 'personas de buena voluntad' merecer el nombre de Iglesia?» [59] Como argumentos adicionales, Küng aduce los siguientes: *a)* La teoría va contra la Escritura y la Tradición, que han exigido siempre para la salvación de los paganos el conocimiento explícito de Cristo. *b)* «Tal concepto de Iglesia está lejos de ser necesario para mostrar la posibilidad de la salvación de los paganos». *c)* La imposición de esa doctrina «pone sobre los hombros de los misioneros una carga insoportable, es decir, la predicación de la necesidad de la Iglesia para la salvación, junto con la afirmación de que todos los hombres de buena voluntad forman ya parte de la Iglesia». *d)* Los paganos educados piensan que se trata de juegos malabáricos de la teología cristiana y «consideran como afrenta personal que a ellos, que explícita y deliberadamente se niegan a ser miembros de la Iglesia, se les fuerce todavía, contra su expresa voluntad y fundados en no sabe uno qué *deseo inconsciente*, a incorporarse a ella». De ahí su conclusión: «El concepto de Iglesia transmitido por el Nuevo Testamento... no debiera quedar adulterado por atenernos al texto de un axioma que, en su formulación negativa y exclusiva, que era extremadamente dudosa desde sus comienzos, ha dado al correr de los tiempos lugar a errores más o menos serios y se presta a malentendidos en su aplicación a los no cristianos» [60].

En esta argumentación dirigida contra la teología y la *praxis* de la Iglesia en sus relaciones con paganos y con no creyentes habría muchas distinciones que hacer. Algunas han quedado indicadas a lo largo de estas páginas. Lo que parece evidente—y esto es lo que más hace a nuestro propósito—es que,

59 Ibid., p.377s. Las respuestas que tienen a mano los misioneros son sencillas: *a)* es materia que debe explicarse más *a los catecúmenos*, ya instruidos en los rudimentos de la fe, que a quienes no han llegado a ese estadio; *b)* las misiones han ido adelante a pesar de esa supuesta dificultad; *c)* a su conclusión deben responder, en realidad, los partidarios del cristianismo anónimo.

60 Ibid., p.379. El antes citado misionólogo holandés, M. Mulders, propone que la frase «extra Ecclesiam nulla salus» se cambie por otra más válida: *sine Ecclesia nulla salus*, que significaría lo siguiente: *la Iglesia es una ayuda general para la salvación, aun para aquellos que no tienen relación alguna con la evangelización*. Cf. J. G. Vallés, a.c., p.74. La dificultad procedería, quizás, de que esa «ayuda general» aparezca demasiado vaga.



en la eclesiología de Küng, el papel de la Iglesia respecto de la salvación ha quedado marginado hasta el punto de diferenciarse sensiblemente del concepto tradicional. Las divergencias van, muy por encima de las modalidades, al fondo mismo de la cuestión. Una Iglesia que no puede darnos «certeza de salvación ni garantías de autoridad espiritual», sino que se limita a ser, sin pretensiones, «un desinteresado testimonio de la salvación del mundo», es, ciertamente, algo muy distinto de la Iglesia de la *Mystici Corporis* de Pío XII o de la *Lumen gentium* del Vaticano II. Los documentos conciliares tampoco se conforman con afirmar que «la Iglesia es una *ayuda general* para la salvación de aquellos que todavía no se relacionan con ella por medio de la evangelización» [61]. «Así como Cristo, explica Schmaus, vive sólo como Cabeza de la Iglesia, decir *salvación por Cristo* es lo mismo que decir *salvación por la Iglesia*. La fórmula según la cual no hay salvación fuera de la Iglesia significa que toda salvación, es decir, toda relación salvífica con Dios, la participación a la vida gloriosa de Cristo glorioso, se transmite siempre por la Iglesia, sea que los destinatarios de la salvación estén conscientes de ello o no» [62]. «La Iglesia, añade Von Balthasar, no es un factor secundario, en el mismo plano con la conciencia de la humanidad. Esto sería absurdo e implicaría en quien lo defiende una condición esquizofrénica. La Iglesia tiene que representar al mundo esta verdad: que Dios ha hablado su palabra en respuesta a la pregunta que el hombre y el género humano le han puesto. Esta palabra fue palabra de expiación y redención, es decir, de gracia, que se muestra precisamente en esto: en que no se nos comunica directamente

61 La crítica ha señalado las numerosas lagunas (aun fuera de la omisión en el campo del primado pontificio) que se encuentran en la obra de Küng. Cf. G. Philips, en «Ephemerides Theologicae Lovanienses» (1958) 51-55; G. Dejaifve, en «Nouvelle Révue Théologique» (1967) 1085-1095; J. Coppens, en «Ephemerides Theologicae Lovanienses» (1970) 121-130; (1971) 484-488; B. Gherardini, en «Divinitas» (1970) 500-507; Riudor, en «Selecciones de Libros» (1971) 328ss.

62 M. Schmaus, *Vérité et rencontre de salut* (Toulouse 1967) p.94. «Si ningún hombre puede ir al Padre sino por Cristo, y si Cristo trabaja únicamente a través de la Iglesia, luego únicamente a través de ella puede llegar el hombre hasta Dios» *(Dogmatik* III 1 [München 1958] p.821). «La Iglesia, concluye De Lubac, es nuestra madre, porque nos da a Cristo, porque hace que él nazca en nosotros... Para creerlo nos hace falta conservar la frescura y la simplicidad de los primeros siglos del cristianismo, porque *también hoy la Iglesia me da a Jesús*» (discurso pronunciado en la Universidad de Notre Dame, Indiana 1969).

desde el cielo, sino que, habiéndose hecho carne y habitado entre nosotros, se ha convertido en el centro de la conciencia del género humano» [63]. En tono más pastoral y teológico, Pablo VI ha insistido con frecuencia en esta verdad. «Los términos *Dios, religión, Cristo, Iglesia* y *salvación* se sitúan en una misma línea descendente, pero pueden recorrerse también en dirección contraria. Si queremos salvarnos, es decir, si queremos cumplir con nuestro verdadero destino, *debemos encontrar en la Iglesia el ministerio que nos lleva a Cristo*, mediador de la religión, que, a su vez, nos conduce hasta Dios» [64]. «Nadie, había dicho ya en otra ocasión, puede alcanzar la salvación fuera de la Iglesia. De ahí el dramático valor que *para nuestros tiempos* conserva el viejo adagio 'extra Ecclesiam nulla salus'» [65]. Otra cosa es el empleo pastoral del axioma. Aquí uno podría acercarse a Küng:

> «Si todavía empleamos el axioma en su aspecto negativo, debemos tener cuidado en no emplearlo para amenazar o condenar a los que están fuera de la Iglesia, sino interpretarlo como esperanza para nosotros y para nuestra comunidad, diciendo, por ejemplo: *es verdad que para mí no hay salvación fuera de la Iglesia*. En cambio, cuando lo aplicamos a otros, es mejor darle un enfoque positivo, hablar de *la salvación dentro de la Iglesia* y poner el énfasis en el lado favorable de un axioma que se presta fácilmente al malentendido» [66].

Pero a condición de que el sentido dogmático y las consecuencias teológicas que de él se derivan queden intactas. Somos muchos los que pensamos que su preservación íntegra corre peligro en las teologías de algunos de los exponentes de la teoría de los cristianos anónimos.

### El ofrecimiento del mensaje salvífico y la aceptación del hombre

Al cristianismo anónimo se le ha criticado de no tomar con la debida seriedad la *novedad radical* que la aceptación del mensaje evangélico aporta a la persona que pasa de la «no fe» a la vida de la fe. Algunos van más adelante y piensan que, en tal hipótesis, se pone también en peligro la unicidad del cristianismo frente a las religiones no cristianas. Son objeciones que conviene tocar con el fin de aclarar conceptos, al menos en apariencia, desconcertantes, achacados, con o sin razón, a la teoría.

El punto en discusión es el siguiente: la diferencia entre un cristiano *profesional* y uno *anónimo* consiste en que, para pasar de éste a aquél, se hace necesaria la *explicitación* de algunos elementos (verdades de orden sobrenatural, fe ciertamente más que incoada, contacto con Cristo, justificación y hasta salvación eterna), que existían de modo más o menos oculto en los cristianos anónimos, pero que luego brotan al exterior y, por medio de alguna acción cúltica, generalmente el bautismo, toman forma social y eclesial hasta convertir a sus poseedores en esa categoría peculiar en la que reciben el nombre de *cristianos*. Aquellos elementos de orden sobrenatural pueden yacer ocultos en los seguidores de las religiones no cristianas, en quienes no profesan ninguna religión (agnósticos) y hasta en quienes atacan la religión cristiana, gentes todas que (según la teoría) merecen el nombre de cristianos anónimos. Respecto de ellos, la tarea de la Iglesia no ha de consistir en ofrecerles una gracia que ya les circunda ni en llevarles una fe que ya poseen, sino

63 H. U. Von Balthasar, *The God Question* p.89. ¿Ha habido «modificaciones en la problemática», en el sentido de que a los comienzos el axioma se aplicaba a quienes conocían bien a la Iglesia, mientras que ahora se hace a los que la ignoran, esto es, a los paganos? Yo más bien hablaría de una *extensión* del término a nuevas gentes. Vimos que, en la misma Edad Media, los misioneros franciscanos aplicaban el axioma a judíos y mahometanos.

64 «L'Osservatore Romano» (11 noviembre 1971). A los historiadores del concilio—cuando haya perspectiva suficiente para ello—tocará determinar por qué los padres omitieron la frase. El concilio contiene, sin embargo, muchas expresiones equivalentes: la Iglesia es necesaria a la salvación (LG 14; GS 45; AA 5; UR 3); es la continuación de la obra redentora de Cristo (GS 4; AG 5); comunica a los hombres la vida divina (GS 40); todo aquel que, conociendo su necesidad, rehúse entrar en ella, se condenará (LG 14), etc.

65 «L'Osservatore Romano» (8 octubre 1968). Su *Profesión de fe* insiste en la misma idea: «porque sólo Cristo es el Mediador y el camino de la salvación, que en su Cuerpo, que es la Iglesia, se nos hace presente». Hablando de los no cristianos, el primer texto latino, publicado por «L'Osservatore Romano», decía: «ellos también, en número que ciertamente sólo Dios conoce, *pertenecen a su Pueblo, aunque de modo invisible*, y pueden conseguir la vida eterna». Las palabras subrayadas desaparecieron en el texto oficial. Piensa C. Pozo que su omisión, además de indicar mejor la línea de la tradición, tiene la ventaja de haber quitado del medio una expresión que quizás hubiera sido interpretada en apoyo a la teoría del cristianismo anónimo. Cf. su obra *El Credo del Pueblo de Dios. Comentario teológico* (BAC, Madrid 1968) p.171-172.

66 Küng, o.c., p.379.

en comunicar a dicha fe su auténtica expresión, conduciendo su cristianismo latente y medio dormido a una plena conciencia cristiana. Ni la fe ni la salvación de tales individuos dependen de la Iglesia, ya que la acción salvífica de Dios precede a la de la Iglesia y el pagano está ya salvado antes de tener ningún contacto con ella. El papel de la Iglesia se limita a que los cristianos anónimos caigan en la cuenta, de manera oficial, de esa identidad. Es lo que, brevemente, designamos con la palabra *explicitación* [67].

Rahner, que es quien ha elaborado más este aspecto de la cuestión, apenas hace en su exposición referencias concretas a religiones paganas, por ejemplo, a las religiones asiáticas. Diríase que apenas hacen a su caso, que, o se mueve en el plano de las teorías, o se funda únicamente en las realidades del descristianizado mundo occidental. En una de sus últimas conferencias explica el proceso por el que esos hombres encuentran no sólo al «Dios desconocido», sino al Autor mismo de la redención.

> «Dios se hace presente al hombre sólo como fundamento, horizonte y meta última de su propia orientación personal en las diversas dimensiones de su mundo subjetivo... Se ha hecho compañero íntimo suyo, se le ha descubierto en su Palabra, ha entrado en una alianza de salvación con él, ha comunicado su Espíritu a las profundidades más íntimas de su ser... Todo esto es posible porque el hombre es aquel ser que, a través de sus relaciones con sus semejantes, está ordenado de manera radical e irreemplazable a Dios. Esta visión nos es totalmente necesaria para superar la falsa oposición que algunos quieren encontrar en las relaciones horizontales y verticales entre Dios y el hombre... Debemos dar un paso más y decir que el hombre encuentra no sólo a Dios, sino hasta su propia salvación, en este contacto con sus semejantes. Porque cada relación libre y consciente del hombre con los demás se mantiene y sostiene gracias a un movimiento por el cual él trasciende, a cada momento, su propia experiencia. Ahora bien, en este movimiento de trascendencia, el hombre se pone en relación con Dios. De donde se sigue que, cuando el hombre se relaciona libremente con los demás, se pone al mismo tiempo—aunque de modo inconsciente y quizás incapaz de ser formulado—en relación con Dios. Puesto que, además, esa relación con la divinidad se hace con la ayuda de la gracia, lleva consigo el don de la salvación. Tal es el caso hasta de aquellos que nunca caen en la cuenta de cuál es el fin último de sus acciones... Pongámoslo de otra manera. Supongamos que un hombre obedece el mandato absoluto de su conciencia, rompe con su egoísmo y lo trasciende en un movimiento de amor desinteresado hacia su prójimo. En ese proceso existe un verdadero movimiento hacia Dios, por mucho que no sepa formulárselo a sí mismo. Este movimiento, iniciado y elevado por la gracia, constituye ya su salvación en el más estricto sentido de la palabra» [68].

67 Ultimamente estos conceptos han hallado cabida en varios artículos de la enciclopedia *Sacramentum Mundi*, dirigida por el mismo Rahner. Véanse, en concreto, las palabras *Heilswille Gottes, Allgemeiner* (RAHNER) II cols.658-664; *Nichtchristliche Religionen* (SCHLETTE) III cols.774-778; *Heilsgeschichte* (BERGER-DARLAP) II cols.638-56; *Religionsgeschichte* (DARLAP) IV col.263-271.



Aquí tenemos los elementos básicos del problema. El hombre, ya viva en el seno de una religión no cristiana, ya se mueva en una atmósfera de completa indiferencia religiosa, debido a la divinización del mundo operada por la redención de Cristo, a la oferta de la gracia divina y a la voluntad salvífica universal de Dios, puede, a través de sus contactos interpersonales y a la práctica de una serie de acciones humanas, alcanzar—fuera de las fronteras del cristianismo—su salvación [69]. El tránsito de la no fe a la fe (al menos tal como entiende estos términos la teología tradicional) se hará sin estrépito y con la naturalidad con que un hombre, dueño ya de una fabulosa herencia, sale a la sociedad a mostrar en público las riquezas que ya, mucho antes, eran suyas [69*].

Podría preguntarse, a modo de introducción, cómo reaccionan los seguidores de las grandes religiones asiáticas—las más afectadas por esta hipótesis—al intento de estos teólogos

68 K. RAHNER, *The Mission of the Church and the Humanizing of the World:* Doctrine and Faith (1971) 233. Cf. también SCHILLEBEECKX, o.c., p.98-101.

69 Esto podría parecer una glorificación del *horizontalismo religioso*, y así lo han entendido algunos de sus discípulos. Sin embargo, la intención primigenia de Rahner era la de superar esa antinomia (espiritualismo-horizontalismo), proponiendo «una nueva manera de entender la misión de la Iglesia». Es una lástima que el autor, que escribía a las alturas de 1971, no contrastara la conformidad de algunas de sus afirmaciones con lo que el Vaticano II y el magisterio subsiguiente han dicho sobre la materia.

69* El argumento, también barajado con frecuencia, es el del carácter social de toda religión, que, por su propia naturaleza, trata de exteriorizarse en instituciones religiosas. Esto, que es real, debe distinguirse claramente del carácter social de la Iglesia, que trae su ser de la inefable—y, por consiguiente, libérrima—realidad sobrenatural del Cuerpo de Cristo. Las analogías pueden ser, en este punto, engañosas.

empeñados en colocarlos en la categoría de cristianos anónimos que ellos no se han buscado. Quizá la respuesta no sea tan simplista como la de De Letter, quien nos recomienda hacer caso omiso de dicha objeción. Un hombre de la experiencia de H. Dumoulin nos advierte que todos aquellos cristianos que «pretenden que las religiones paganas son, en el fondo, igual que la cristiana, tropezarán con la fuerte oposición de aquéllas». Los paganos se sublevan ante esa pretensión de que se les considere como «cristianos larvados», y «en particular el hinduismo y el budismo hallan simplemente intolerable la pretensión de esos cristianos que quieren así absorber en el cristianismo a las demás religiones» [70].

Pero, como es obvio, no se trata de puro problema de léxico. El planteamiento puede dar lugar a serios malentendidos. Todos sabemos, escribe Jacques Dournes, lo que ese modo de hablar *podría* significar: que no hay en el mundo hombre alguno que esté totalmente privado de *alguna* relación con Dios, y que el nacimiento espiritual del neófito, lejos de ser una especie de generación espontánea, constituye, hasta cierto punto al menos, la corona del proceso anterior. Sin embargo, *de hecho*, «las expresiones empleadas por los defensores del cristianismo anónimo llevan lógicamente a la idea de que la conversión no es otra cosa que la explicitación de algo que ya existía realmente, lo que, a su vez, podría inducirnos a pensar que la creación contiene implícitamente la encarnación... Estos modos de pensar son peligrosos, llevan a tergiversar el dato revelado y a minimizar aquel acontecimiento histórico, gratuito e imprevisible que fue la encarnación, a poner en duda la ruptura y la novedad que suponen el anonadamiento del Hijo de Dios, o su muerte en el Calvario, como causas de la aparición en la historia del nuevo Adán, del verdadero cristiano» [71]. «La misión de la Iglesia, añade por su parte C. A. Groot, no consiste meramente en exteriorizar en público lo que los otros (los anónimos) poseen ya de manera oculta. Para 'estar en Cristo' tenemos que pasar antes por una auténtica conversión, por una *metanoia*, ya que las religiones paganas, lejos de estar incluidas en la ley mosaica, viven también bajo la ley del pecado. Este 'volverse a Cristo' exige de cada uno de los candidatos al bautismo la revisión de su actitud religiosa anterior, pues, aunque es verdad que la 'novedad de Cristo' cumple a satisfacción las ansias religiosas de cada uno de los hombres, pero no lo es menos que eso puede alcanzarse únicamente rompiendo con el pasado» [72].

70 La frase de De Letter está tomada del «The Clergy Montly» (1970) 234; la de Dumoulin, de su artículo *Diálogo con el budismo Zen:* Concilium (1966 III) p.528.

71 J. Dournes, *Lectura de la Declaración* (sobre religiones no cristianas) *por un misionero de Asia*, en el volumen editado por Henry, p.115-116. Los paganos, dice, quedarán horrorizados al verse designados como cristianos anónimos, aunque quizás no se opongan a reconocer ciertos vínculos con Cristo. La expresión de «cristianos anónimos», concluye el conocido misionólogo, «sólo puede haber nacido en un país de mayoría cristiana..., allí donde los cristianos sitúan a los otros por relación con ellos mismos. En Asia la cosa no tiene sentido» (ibid., p.115).



Teológicamente, nuestro tema ha sido analizado por F. X. Durrwell, de Estrasburgo, en un breve estudio titulado *Le salut par l'évangile* [73]. Hay, dice este autor, unos presupuestos que nos servirán de pauta en la exposición. El primero, fundado en la voluntad salvífica universal, considera a Dios ejerciendo su influjo sobre sus creaturas, aun antes de la predicación del Evangelio, al mismo tiempo que, de una manera secreta, les invita a responder a su llamada. «Todo aquel que cree en el amor redemptivo de Dios y mira con amor al mundo, tiene que admitir esta conclusión». Pero de aquí se quiere deducir, sin pruebas teológicas y basándose en afirmaciones gratuitas, «que la fe de quienes no son todavía cristianos es ya una fe cristiana, que tales hombres son ya cristianos y que a la Iglesia no le queda más tarea que la de darles a conocer esa identidad». Aquí, concluye Durrwell, uno vacila en seguirles y se pregunta si «las conclusiones han sido extrapoladas o si la investigación científica, al menos en esta última etapa, ha tomado en serio los datos de la revelación bíblica» [74].

Para saber si el hombre de buena voluntad que no conoce a Cristo es ya un cristiano a quien sólo falta el nombre de tal, el autor toma el caso de San Pablo antes y después de su conversión. Ciertamente pocos de los llamados «cristianos anónimos» cumplen

72 «Concilium» (1968) 568-569.

73 Publicado en «Spiritus» (1967) 380-395. Es, a mi modo de ver, lo más completo que se ha escrito sobre el tema. Cf. también S. Lyonnet, *La nouveauté de l'évangile*, en la misma revista (1969) 333-350. Durrwell es más conocido por su libro *La resurrección de Jesús, misterio de salvación* (Barcelona 1965).

74 Ibid., p.283. Véase también B. Rey, *Creados en Cristo Jesús. La nueva creación según San Pablo* (Madrid 1968) p.112ss.

como él las condiciones de una «evangelización cristiana implícita». Hasta el momento de la visión de Damasco, Saulo había sido un fervoroso judío, tan brutalmente sincero en el cumplimiento de la ley de sus mayores, que se había ofrecido como voluntario, aun con peligro de su vida, a defender una religión que estaba siendo conculcada por los seguidores de Cristo. Como es lógico, ninguna de las religiones, antes o después de la era cristiana, estaba tan preparada para recibir el mensaje evangélico como el judaísmo. «No podríamos, por lo tanto, encontrar dialogante mejor para responder a la cuestión de si la revelación de Cristo le añadió alguna gracia especial o si su conversión se redujo a una toma de conciencia de lo que antes poseía; si aquel hecho le trajo realmente la fe o se limitó a la formulación y explicitación de la que antes tenía; si la conversión se redujo a un reencontrarse a sí mismo o fue una experiencia que le llevó por encima de ese nivel». En otras palabras, «si la revelación cristiana produjo en él sólo una conciencia explícita de lo que antes poseía, entonces la teoría de los cristianos anónimos quedaría confirmada de la manera más estupenda en la vida del mayor de todos los conversos». Por el contrario, «si el Apóstol estaba convencido de que la conversión a Cristo le trajo riquezas esencialmente nuevas—y una novedad radical a toda su existencia—, entonces la teoría de los cristianos anónimos se halla rechazada precisamente en el punto en que debiera recibir su más importante apoyo escriturístico» [75].

¿Cuál fue el caso del Apóstol de las gentes? Tenemos, por un lado, lo que pudiéramos llamar el reconocimiento que, aun después de la conversión, guardaba de los grandes bienes que había recibido del judaísmo. De ello se glorió con frecuencia ante sus hermanos de raza. Se trataba de una herencia a la que no podía y no quería renunciar. Sin embargo, aquel reconocimiento pasó pronto a ocupar un lugar absolutamente secundario «ante aquella otra realidad totalmente nueva: el Cristo de la gloria». En la teología paulina, la «novedad» constituye una categoría fundamental que va desde «el hombre nuevo», formado según Dios en justicia (Ef 2,15; 4,24), a la «novedad del espíritu» (Rom 7,6; 2 Cor 3,6), la «nueva creación» (2 Cor 5,14-17), la «nueva levadura» (1 Cor 5,7), hasta la novedad de la institución misma (2 Cor 3,6). San Pablo contrasta frecuentemente esta novedad con las caducas realidades del pasado:

75 El mismo Stoeckle, a pesar de aceptar «el esquema fundamental» de los cristianos anónimos, teme que, en este punto, sus bases sean poco sólidas: el Nuevo Testamento mantiene la imposibilidad de que el hombre pueda alcanzar su salvación independientemente de su encuentro (misterioso, pero real) con el Cristo histórico, cosa evidente en el caso personal de Pablo y en su teología (o.c., p.1156).



«lo viejo pasó, mirad que todo se ha hecho nuevo» (2 Cor 5,17), que, en su originalidad, nos recuerda la creación del hombre nuevo [76]. Esta novedad es, ante todo, la del mismo Cristo, que es el *eschaton*, es decir, la última realidad en la que Cristo ha realizado todo, y por eso se le llama «la plenitud del tiempo», que separa la historia en dos mitades y hace que todo lo que ha precedido a la encarnación parezca viejo y carnal (Rom 7,5). Pero, al mismo tiempo, esa *novedad* se comunica también a nosotros a través de Cristo en la Iglesia. Para poseerla, al menos si se trata de adultos, debemos ser conscientes de la misma. La gracia de la salvación supone una relación personal con Dios y no puede permanecer oculta precisamente porque es, al mismo tiempo, iluminación, «la sabiduría de los misterios de Dios» (1 Cor 2,7-9; Ef 3,9ss), algo que toma posesión del hombre («más ahora, después de conocer a Dios, o más bien, habiendo sido conocidos por Dios»: Gál 4,9), que lo traslada de las tinieblas a la luz (2 Cor 3,18; Ef 5,8). «En consecuencia, concluye Durrwell, entre Cristo y lo que le precede existe una diferencia esencial de niveles que la epístola a los Hebreos inculca en términos de extraordinario vigor. Entre uno y otro de los niveles, la diferencia es como entre el cielo y la tierra, la que separa a la realidad final (la «consumación» y el pleno cumplimiento de los anhelos humanos) y lo que es sencillamente una anticipación terrena. En otras palabras, una distancia infinita» [77].

Esta nueva realidad tuvo sus comienzos en un momento definitivo de la historia, en la encarnación de Cristo. La «plenitud de los tiempos» es algo que se puede fijar, y San Pablo no se muestra en modo alguno indiferente al hecho de que una persona haya vivido antes o después de Cristo: antes el hombre era tributario de las cosas que ya pasaron, de la carne y de la esclavitud (Rom 7,5; Gál 4,1-4); después de aquel acontecimiento, en espera del día de gloria, somos ya «un ser nuevo», porque nos hemos revestido de Cristo. Pero esta novedad—notémoslo con cuidado—no viene del hecho de haber nacido cro-

76 En el tiempo en que Saulo perseguía a la Iglesia, no se trataba de una persecución aparente por parte de alguno que, en realidad, fuera cristiano a ocultas. De lo contrario, Jesús no le podría haber dicho: «Yo soy Jesús, a quien tú persigues» (Act 9,5).

77 Ibid., p.385. Rahner, en muchos de los artículos dedicados al tema del cristianismo anónimo, prescinde prácticamente del problema de la conversión.

nológicamente antes de Cristo («muchos de nuestros contemporáneos, dicen los defensores del cristianismo anónimo, viven todavía antes de Cristo»), sino del hecho de que el evento de la resurrección de Cristo nos ha sido aplicado en la Iglesia. *Ce n'est que dans l'Église que le Christ est ressuscité dans ce monde; elle seule est sa présence réelle dans l'histoire, étant son corps, sa présence et sa manifestation.* La misión de la Iglesia es ser sacramento de Cristo, de su «venida», de su contacto y acción. Es en esta Iglesia donde los hombres pueden alcanzar la plenitud del tiempo, mientras que, fuera de ella, los hombres de buena voluntad están todavía en la condición de los que vivieron en el Antiguo Testamento: *in via (en route)* [78].

Con el fin de probar que ahora somos ya *hijos de Dios*, en el sentido neotestamentario de la palabra, Pablo apela a la experiencia cristiana: «Y pues sois hijos, envió Dios desde el cielo, de cabe sí, a nuestros corazones, el Espíritu de su Hijo, que clama: *Abba!*, ¡Padre!» (Gál 4,6). Por consiguiente, la salvación no es algo superañadido a nosotros, «es el hombre mismo en su completa aprehensión de Dios. De ahí la imposibilidad de que sea algo que nosotros ignoramos, ya que el conocimiento de lo que hacemos es una de las características de la perfección humana. La salvación es la comprensión personal del hombre en la cima de sí mismo, en aquel punto en que es persona, en sus relaciones con los demás y en el punto en el que puede exclamar en Cristo: *Abba!* ¡Padre! No puede haber relaciones personales verdaderas sin conocimiento de la otra parte con la que tratamos. No puede existir en la ignorancia de ésta» [79]. De modo particular, la alianza de Yahvé con su pueblo incluía este conocimiento mutuo (Jer 31,31-34), mientras que los paganos son precisamente aquellos que no conocen a Dios (cf. 1 Tes 4,5). Dios es luz, y el hombre nuevo es

[78] Ibid., p.386. Véase el interesante estudio de J. Dupont *La conversion de Paul et son influence sur la conception du salut par la foi:* Analecta Biblica (1970) p.67-88, con los comentarios de varios exegetas protestantes (p.88-100).

[79] Ibid., p.387. El *personalismo*, del que tanto se habla en nuestros días al referirse a la fe, debe aplicarse *a fortiori* al proceso de la conversión. La misionología protestante tradicional insiste en este punto. Cf. SPINDLER, o.c., p.221ss. Los grupos afines al metodismo exageran la percepción personal de aquel cambio y hacen depender su validez de una experiencia cuasi-física de la conversión. He tratado el tema en mi libro *Fe católica e Iglesias y sectas de la Reforma* p.698-699.713-721.



aquel cuya inteligencia ha quedado renovada: «ya que os habéis despojado del hombre viejo, con sus fechorías, y revestido del nuevo, que se va renovando en orden al pleno conocimiento, conforme a la imagen del que lo creó» (Col 3,9-10). Por eso, así como el mundo no conoce a Dios, así, por el contrario, aquellos que «tienen vida» le conocerán, «porque él habita en vosotros y vosotros en él» (Jn 14,17). «Hay, es verdad, entre nosotros, muchos que viven como en la era precristiana. La misión de la Iglesia consiste precisamente en traerlos al Evangelio, es decir, en hacerles partícipes de la realidad de la salvación, al mismo tiempo que de la revelación». La diferencia entre los hombres antes y después de haber aceptado a Cristo estriba en esto: en que aquéllos están orientados, ordenados a él, mientras que éstos viven ya en Cristo: «la différence est là: être vers le Christ, et être dans le Christ». Todos pueden sentir atracción hacia Cristo, pero sólo sus siervos *viven en Cristo* (1 Cor 1,30). Lo dicho se aplica también a Israel, que tenía las promesas, pero a quien no había llegado todavía el reino. Por lo tanto, si a Pablo se le preguntara: «¿Qué es lo que los misioneros llevan a los hombres de buena voluntad?», en vez de responder: «Nada más que la explicitación de lo que ya poseen de manera implícita», el Apóstol respondería: «Todo, porque Cristo es la totalidad». El misionero debe «conducir al hombre a Cristo, hacia quien estaba ya orientado, por quien ya vivía como creador y en quien encontrará su plenitud». Tal era la experiencia de su conversión a Cristo. En consecuencia, digamos que *las conclusiones de la teoría de los cristianos anónimos no tiene nada de común con la teología paulina* [80].

Esto no quiere decir que esos hombres que no tienen fe estén *ipso facto* rechazados por Dios. Con todo, en vez de decir que «están ya en posesión de la salvación», debemos contentarnos con imitar el lenguaje del concilio y decir que «están ordenados a Dios»; en lugar de asentar que tienen fe, debiéramos decir que Dios, «por caminos que él sabe, puede traer a la fe, sin la cual es imposible complacerle, a los hombres que, sin culpa propia, desconocen el Evangelio» *(Ad gentes* n.7). Por eso, la evangelización—derecho y privilegio al mismo tiempo del que la Iglesia no puede sustraerse—es «la venida de Cristo en su gracia glorificante, que introduce en el mundo la antici-

[80] DURRWELL, p.392.

pación de su encuentro con el hombre en la muerte. Quienes han sido bendecidos con esa fe, no pueden reservarse a sí mismos ningún monopolio de la salvación final. Pero en ellos el *eschaton*, que es Cristo en su muerte glorificante, está ya presente en la historia. Gozan también de otros privilegios: de participar en la presente vida de la muerte de Cristo y de la redención del mundo, del privilegio de una salvación realizada y de ser portadores del mismo a sus hermanos» [81].

La experiencia paulina queda enriquecida con lo que los grandes conversos modernos nos han dicho de su experiencia personal. Pablo VI aludía aún hace poco tiempo a las conversiones de San Agustín y de Papini. Hablando de casos más cercanos a nosotros y procedentes de personajes que, antes de su venida al cristianismo, habían sentido en su formación y en su religiosidad el profundo impacto de las grandes religiones asiáticas, podríamos mencionar a los tres diplomáticos e intelectuales chinos: Lou Tseng-Tsiang, Wu Ching Hsiung y Paul Shi, que nos han dejado en sus autobiografías el relato de su conversión al catolicismo. Ninguno de ellos pensó al hacerse cristiano renunciar a su herencia confuciana, budista y taoísta anterior. Todos reconocen la acción del *Logos* (que el segundo de los autores mencionados traduce por *Tao* en su versión china del evangelio de San Juan) en sus años precristianos y del papel de *praeparatio evangelica* que ciertamente desempeñaron sus religiones ancestrales. «Soy un confucianista, escribe el abate Lou... La tradición intelectual y espiritual del confucianismo, el culto del Altísimo, la práctica de la piedad filial, el celo en practicar la virtud para llegar a comprender al hombre y progresar de una manera práctica en la adquisición de la sabiduría..., todo esto ha constituido el objeto de mis deseos» [82]. Pero, al mismo tiempo, todos ellos reconocen las múltiples insuficiencias de esas religiones para llevarlos hasta la fe. Sus fundadores sabían que no debían penetrar en los misterios de la divinidad, sino esperar a que ésta se abriera ella misma al hombre; ninguna de ellas da una respuesta satisfactoria a los grandes problemas de la vida y de ultratumba. «El confucianismo enseña la rectitud de la conciencia y es el punto de partida de la vida espiritual, pero no ayuda a ésta a progresar; por eso, sintiendo en mí las 'solicitaciones del Eterno', me volví al cristianismo» [83]. Y, sobre todo, estos conversos modernos consideran su conversión como el eje que divide sus existencias en dos mitades trascendentales, paradójicamente separadas y unidas al mismo tiempo. «Al hacerme católico, dice Paul Shi, he aprendido a no abandonar nada de mis tradiciones chinas, sino a descubrir en ellas, a la luz del Evangelio, nuevos tesoros». «Lo he dejado todo, añade Wu Ching Hsiung: Confucio, Lao Tzu, Gautama, Budha—que en cierto modo me habían preparado al Evangelio—, y lo tengo todo por perdido en cotejo del sublime conocimiento de nuestro Señor Jesucristo» [84].

81 Ibid., p.393. Es, como hemos visto en otra parte, un punto en el que hay perfecta coincidencia entre Daniélou, Von Balthasar, Philips, De Lubac, Liégé y otros.

82 P. Lou Tseng-Tsiang, *De Confucio a Cristo* (Bilbao 1948) p.79; J. Wu Ching Hsiung, *Del confucianismo a Cristo* (Bérriz 1949) p.18.

83 Paul Shi, *De Confucius au Christ* (Paris 1959) p.174-175.



Algo parecido pensaba el abate Monchanin sobre la India. Estaba, por una parte, entusiasmado por la doctrina del *Logos spermatikos* y no veía cómo la forma del pensamiento cristiano, en cuya formulación trabajaba, pudiese ser distinta de aquella de los Padres orientales de la primitiva Iglesia [85]. Sin embargo, la *continuidad* entre lo viejo y lo nuevo sólo era posible pasando por una ruptura completa y dolorosa con muchos elementos esenciales del pasado. La India, decía, «necesita una transformación semejante a la del milagro de Caná: el agua de la India, que es de un solo sabor (el de su indiferenciada unidad), tiene que ser *transubstanciada* en el vino embriagador del cristianismo, cuyo único sabor está formado por la compenetración de tres elementos: Padre, Hijo y Espíritu Santo» [86]. Del mismo modo había que purificar «el sincretismo hindú, que disuelve todos los valores religiosos e intelectuales». Para alcanzar este milagro e infundir este espíritu nuevo («que a la vez destruye y conserva lo antiguo, transfigurándolo»), milagro que «sólo el cristianismo es capaz de obrar», será necesario que el hinduismo pase por una «larga y dolorosa purificación». Uno de los instrumentos de alcanzar esta gracia sería la fundación de comunidades monásticas que se «sumergieran, en acto penitencial, en una noche de Getsemaní». Ni la mística ni el ascetismo más severo servían para tal fin, pues «cuanto más se espiritualiza un hindú, más se aleja—en cierto sentido—del cristianismo» [87].

84 O.c., p.14.

85 De Lubac, *L'Abbé Monchanin* p.107.

86 Ibid., p.92. «El paso de Krishna a Cristo no es sólo el paso de la potencia al acto, o la toma de conciencia de Cristo, ya inconscientemente adorado en el corazón del hindú. Krishna es una realidad distinta de Cristo, como lo son asimismo los dioses falsos objeto de sus adoraciones» (K. Klostermaier, *Deux années en milieu hindou*, en *Approche du non chrétien* p.144).

87 *Monchanin*, p.92.97. Por eso, Dournes, que se dice discípulo del optimismo de Teilhard du Chardin, habla de la conversión al cristianismo como de un «traumatismo profundo» en quienes dan aquel paso. Cf. su libro *Le Père m'a envoyé* (Paris 1965) p.68.103.157.160 etc.

Esta *novedad* aparece de manera dramática en el bautismo, que es «la decisión de Dios en Jesucristo, revelándose a sí mismo por la fuerza del Espíritu Santo e impulsando al hombre a tomar una decisión sobre su ser y existencia». El sacramento de la iniciación constituye la señal visible de la entrada de Cristo en la historia y de la presencia de la Iglesia misionera en las naciones que, por primera vez, entran en el mundo de la fe. «El Espíritu Santo, dice el decreto de misiones, que llama a los hombres a Cristo por las semillas de la palabra y la predicación del Evangelio y suscita en los corazones el homenaje de la fe, cuando engendra a los que creen en Cristo para una *nueva vida* en el seno de la fuente bautismal, los congrega en el único Pueblo de Dios, que es linaje escogido, sacerdocio real, nación santa, pueblo de adquisición» *(Ad gentes* n.15). Por lo que toca a la persona que recibe este sacramento, la transformación es profundísima. Para decirlo con el profesor H. Schlier, de Bonn:

> «El bautismo, como nuevo nacimiento y nuevo comienzo, infunde al hombre un nuevo ser, el ser en Cristo para una nueva existencia. Hace de él algo totalmente diferente de lo que antes era: un miembro del Cuerpo de Cristo... El bautizado se ha despojado del hombre viejo, es decir, de sí mismo tal y como era antes de la recepción del sacramento, con el fin de convertirse en hombre nuevo... Su sello es también indeleble... Parece como que la antigua controversia sobre el bautismo de los infantes está reapareciendo en forma eclesiológica en el debate sobre los cristianos anónimos... Por desgracia, y al contrario de lo que debiera suceder, ni el bautismo ni la decisión divina parece se toman en cuenta en la discusión. Porque si el cristiano y el no cristiano, considerados como creaturas, pueden abrirse no sólo a Dios, sino también a Cristo, y si el no cristiano..., estando todavía en su paganismo..., puede escuchar y seguir la voz de su conciencia, sin embargo, ambos están separados en lo íntimo de su ser por el bautismo. Y esto, según parece, en vida y durante la eternidad. Pongamos, pues, esta sencilla cuestión: el no bautizado, el llamado cristiano anónimo, ¿puede por la penitencia recobrar la nueva vida que el bautismo nos confiere de una vez para siempre? La respuesta es no, porque no ha recibido nunca esa nueva vida. Pero ¿podría al menos, en virtud de su condición de creatura, que está también abierta a Cristo (tal es la hipótesis de los cristianos anónimos), entrar en una dimensión en la que pueda encontrarse *en Cristo?* La respuesta es, de nuevo, negativa, porque, de otro modo, ¿cuál sería el objeto del bautismo? ¿El ser únicamente símbolo y sello de su apertura y de su presencia secreta en aquella nueva dimensión? ¿En qué queda, en ese caso, la decisión de Dios en Jesucristo? Digamos más bien que este tipo de preocupación por los que no han sido bautizados conduciría a consecuencias que abandonan el principio católico de la decisión personal, fundada, a su vez, en la decisión de Dios en Jesucristo y hecha eficaz sólo por la recepción del sacramento» [88].



De modo todavía más general, digamos que la novedad aportada por la revelación cristiana, incluso para los hombres de buena voluntad, es radical: lleva consigo un nuevo nacimiento a la vida (Jn 3,3), el abandono de las cosas que nos son caras (Mt 10,37-9), una entrega completa a las cosas de Dios (Mt 6,33) y el paso de una condición humana a otra en la que el hombre se constituye en hijo adoptivo de Dios y heredero del cielo. «El pagano, escribe Maurier, no puede considerarse convertido a no ser que esté dispuesto a dejar sus preocupaciones y abrirse a la novedad de Cristo. Entonces la fe hace que se adhiera a la voluntad salvífica de Dios y que confíe su caso a él... Tampoco es verdadera conversión si el hombre se restringe a sí mismo a perspectivas meramente humanas, a 'utilizar' a Cristo, sus sacramentos y sus bendiciones para su provecho propio... Este tipo de sincretismo mostraría que el pseudoconverso continúa en el fondo siendo pagano..., y, en vez de sincretismo, habría cisma o herejía si, mientras se adhiere al plan salvífico de Cristo, el hombre continúa sus antiguos caminos sin prestar atención a las leyes instituidas por Cristo. En suma, la conversión no consiste en abandonar una vida reconocida como inconsistente con la moralidad; eso no bastaría para llamarse cristiano. El elemento decisivo es la aceptación del plan salvífico de Dios, que necesariamente rompe con los intereses meramente humanos» [89].

[88] HENRI SCHLIER, *Le catholicisme comme decission:* Axis (1970) 16-17. En cambio, para Rahner, es un hecho «completamente normal» que la gracia santificante preceda a la recepción del sacramento. Cuando hablamos del bautismo, «es necesario admitir que el verdadero bautismo hace de un cristiano anónimo un cristiano explícito; dicho de otro modo, el bautismo podría bautizarlo válidamente, pero sin justificarlo. En el bautismo de los adultos, la justificación precede al acto del bautismo y obtiene así su vitalidad eclesio-social» *(Anonymous Christianity and the Missionary Task of the Church:* IDOC [abril 1970] 82.84). Pero, entonces, ¿cuál es el sentido de la obligación de bautizarse para salvarse?

[89] MAURIER, o.c., p.256-257. Esta novedad radical no se limita a los

Por eso, replica Liégé, «a quienes nos dicen que debemos hablar (a los no cristianos) de nuestro cristianismo de tal forma que el oyente tenga el sentimiento de estar escuchando lo que ya antes tenía dentro de sí» (RAHNER), debemos contestarles de esta manera: «sin romper con aquella *porción de verdad* que hay en ti, tienes que reconocer también la novedad del evento cuya iniciativa corresponde a Dios en exclusiva y que se te presenta por encima de todos los proyectos humanos. Cuidémonos también de que la insistencia en aquello que nos une no nos lleve a silenciar la ruptura y el combate espiritual de que han sido testigos los conversos, ni la absoluta importancia que la persona de Jesucristo tiene en dicha confrontación. El diálogo misionero no debe detenerse en problemas antropológicos... ni conducir a la Iglesia a hacerse incrédula con los incrédulos..., sino a ser humana con todos con el fin de hacerles comprender la llamada de Dios... Más aún, el misionero debe tener valor «para decirles claramente dónde está—en medio de las semejanzas morales, místicas, culturales, institucionales y aun líricas—la irreductibilidad del acontecimiento cristiano» [90].

> «La conversión, dice Pablo VI, contiene dos elementos capitales. El primero se refiere al derecho: es decir, a la religiosidad subjetiva del hombre debe corresponder una religión positiva, un hecho objetivo. El segundo es que esa respuesta, plena y auténtica (del hombre a Dios), se cumple solamente en la religión cristiana... 'Cristo, nos dice el concilio, es la verdad y la vida, aquel en quien los hombres deben hallar la plenitud de la vida religiosa y en quien Dios ha reconciliado todas las cosas. Para el hombre que piensa, el paso de la ignorancia agnóstica o atea al reconocimiento de una religión natural y necesaria es un proceso difícil, pero, por la fuerza de las cosas, inevitable. El segundo paso, de un sentimiento religioso y profundo, pero vago e incierto, a una verdad religiosa determinada y comprometedora, es un proceso todavía más difícil y el fruto de una gran honradez intelectual y moral (Jn 3,21), acompañado de una sincera intervención divina. Es lo que, propiamente hablando, llamamos *conversión*, verdadera epifanía de la gracia, auténtica metamorfosis del hombre viejo en el hombre nuevo, verdadera fenomenología psicológica y moral. En la literatura cristiana no hay nada tan interesante como la conversión» [91].

individuos, sino que repercute en la misma sociedad: «la foi introduit une nouveauté radicale dans l'universe de la religion» (P. CHENU).

90 A. LIÉGÉ, en «Lumière et Vie» (nov.-dic. 1966) 71-72.

91 «L'Osservatore Romano» (13 de enero de 1972).



Es esa auténtica metamorfosis la que muchos teólogos no perciben con claridad en la teología de los cristianos anónimos.

El resto de las premisas que avalan al cristianismo anónimo nos llevará mucho menor espacio. Otro de sus empeños ha sido el de *legalizar* a las religiones no cristianas o hasta hacer del *ateísmo* de buena voluntad canal ordinario de salvación. Vimos en otro lugar las razones aducidas por algunos de sus defensores para justificar ante sus lectores el vocabulario y contenido empleados [92]. Las ideas pasaron pronto a las publicaciones populares y forman parte de la fraseología de muchos escritores y conferencistas «postconciliares». La expresión *religiones legalizadas* se emplea frecuentemente como sinónimo de *cristianismo anónimo* para indicar su situación legal, positivamente querida por Dios, que las coloca en la categoría de *organismos institucionales* totalmente aptos para la salvación. Cuando se quieren hacer distinciones, se les da el nombre de *vías ordinarias de salvación*, reservando, en cambio, para el cristianismo la categoría, más humilde y modesta, de *vía extraordinaria de salvación*.

Como estas expresiones faltan en absoluto en las fuentes de la revelación y en el vocabulario teológico tradicional—y tampoco pudieron pasar, no obstante el empeño de algunos peritos, a los documentos oficiales del Vaticano II—, sus autores tienen que buscar su justificación en consideraciones de tipo teológico o en argumentos de conveniencia [92*]. Barajan para ello los temas de la voluntad salvífica universal, la continua y absolutamente abierta postura del hombre frente a la divinidad y la necesidad de cambiar nuestras antiguas posiciones de rigidez con quienes no participan nuestros sentimientos acerca de la unicidad del cristianismo. Se insiste en el hecho de que las perfecciones inherentes a las religiones extracristianas no deben constituir óbices esenciales a su instrumentalidad salvífica, del mismo modo que la Antigua Ley, a pesar de sus muchos defectos, conservó para el pueblo escogido su pleno valor de revelación y salvación. Se supone también que, fuera de algunos casos excepcionales, la inmensa mayoría de los no cristianos se salvan dentro de las religiones paganas [93]. Una vez verificadas estas

92 Véase la bibliografía en las páginas 281-298.

92* «Rahner, who acted as *peritus* for the Council, certainly cooperated in formulating some of the texts; but this does not imply that the Council has sanctioned his personal views» (HACKER, a.c., p.91).

93 La práctica identificación del Antiguo Testamento y las religiones no cristianas no ha resultado convincente a muchos exegetas. «La hipótesis misma de la economía de la salvación ha sido autoritativa en la Iglesia desde los comienzos. Incluso Clemente de Alejandría, con toda su estima de la

hipótesis, la historia de la salvación queda dividida en dos vertientes. Una es la *historia salvífica general*, en la que las religiones no cristianas vienen catalogadas «como vías normales de salvación, reconocidas como tales por las Sagradas Escrituras». Estas religiones, escribe Schlette, «poseen una legitimidad intrínseca, querida por Dios, aunque no podamos concretar en qué religiones modernas se verifica esa cualidad; sólo podemos afirmar que sus posibles y aun actuales degradaciones no constituyen razón suficiente para dudar de su papel fundamentalmente positivo en la historia de la salvación» [93*]. La otra vertiente es la formada por el cristianismo, que da lugar a la *historia especial de salvación*, pero cuya superioridad sobre las demás religiones (que es tantas veces ocasión de orgullo para sus seguidores) no debe basarse en el hecho de que contenga mayores posibilidades de salvación, sino únicamente en que haya sido escogida libremente por Dios para revelar su gloria al mundo, cuando lo hubiera podido hacer con cualquier otro instrumento. «En otras palabras, nunca debemos olvidar que Dios, a pesar de la historia especial de la salvación, no ha ligado su don de salvación ni a Israel ni a la Iglesia, consideradas como realidades históricas y tangibles» [94]. Así esperan estos autores doblegar «el orgullo triunfalista» que, durante tanto tiempo, ha caracterizado, según ellos, al cristianismo frente a las demás religiones.

Las expresiones citadas: «vías ordinarias de salvación» (aplicada a las religiones paganas) y «vía extraordinaria de salvación» (restringida al cristianismo) han molestado a muchos teólogos por lo que tienen de ambiguas y desconcertantes. «Hay en ellas, dice Congar, no sólo un exceso de optimismo en la apreciación de las religiones no cristianas, sino—para no decir otra cosa—una ambigüedad teológica en el uso de la palabra 'ordinario', que significa 'normal' o 'muy frecuente', es decir, en el orden de los principios y en el orden del derecho» [95].

filosofía griega, no le atribuyó la misma dignidad que al Antiguo Testamento... Si el Nuevo Testamento es único como mensaje de la encarnación, entonces el AT es tan único como mensaje de la economía divina que preparó la encarnación» (HACKER, a.c., p.87).

93* SCHLETTE, *Towards a Theology of Religions* p.102-103; HILLMAN, o.c., p.73. Tillich (o.c., p.55.132-133) parece aprobar esta postura.

94 Ibid., p.94. Con esto, el concepto de unicidad *(Absolutheit)* pierde su presunta dureza e intolerancia. «La autocomprensión teológica deberá renunciar a interpretar de manera intransigente la 'verdad absoluta', pero continuará afirmando que, con Jesús, la salvación ha alcanzado su fase escatológica y definitiva, aunque teniendo al mismo tiempo mayor cuenta de la problemática de la historicidad y del valor salvífico de cualquier contacto existente entre Dios y la humanidad» *(Il confronto* p.80).

95 CONGAR, en *Missionnaires de démain* p.37. «Siguiendo esta teoría, dice G. May, uno tendría que deplorar en el fondo el haberse hecho cristiano explícito, dado que los cristianos anónimos encuentran, en cierta manera, menos dificultades en salvarse» (a.c., p.915).



«Implica una distorsión de perspectivas, añade Daniélou, afirmar que las religiones no cristianas son la vía universal de salvación en cuanto que han sido los caminos seguidos por la mayoría de los hombres, relegando así al cristianismo al nivel de camino extraordinario y especial de salvación, el camino de los electos, que, por una llamada especial, se han constituido en testigos especiales de la redención de Cristo ante los hombres. Y la perspectiva procede de un error metodológico serio. Lo que el Nuevo Testamento nos dice y la certeza desde la cual debemos partir es que la salvación se da *normalmente* a todo hombre por medio de la fe y del bautismo. Tal es el camino *ordinario* de salvación. El problema de las vías sustitutivas es algo que surge después y permanece en grandísima parte como algo misterioso a nuestros ojos» [96]. «Si el teólogo se deja llevar por su prurito de la paradoja, concluye Philips, vendrá a decirnos que, en circunstancias ordinarias, el hombre alcanza la salvación fuera de la Iglesia, porque para él lo *normal* es lo que ocurre *la mayoría de las veces*. Y, sin embargo, si es verdad que Cristo ha instituido su Iglesia como medio por excelencia de salvación, entonces lo *normal* es aquello que tiene lugar *según la regla dada*, lo que los hombres debieran hacer para alcanzar la salvación, aunque, según las Escrituras, ése sea un camino estrecho y aunque la mayoría de los hombres quieran seguir un sendero más ancho. Seamos serios: si empezamos a imponer sobre las gentes sencillas sofismas como éstos, tendremos que afirmar que el pecado es la vía normal para la felicidad final, puesto que la mayoría de los hombres lo cometen, aun esperando después su perdón. El pecado no es nunca *según la norma*, sino *contra la norma;* por lo tanto, algo *anormal*, por numerosos que sean los que lo cometan... Por lo mismo, después de haberse terminado la obra de la redención, la incredulidad de los antiguos y de los modernos paganos continúa siendo una anormalidad» [97].

96 DANIÉLOU, en «Bulletin du Cercle Saint Jean Baptiste» (abril 1965) 251-252. «Las razones en favor de un cambio tan drástico en el lenguaje tradicional no son convincentes... La teoría es difícilmente admisible» (B. STOECKLE, en *Mysterium Salutis* II-2 p.1167). P. Fransen llama a la distinción de Schlette «rather unfortunate» *(The New Life of Grace* p.79). J. Masson se opone también enérgicamente al lenguaje (a.c., p.124-126).

97 PHILIPS, o.c., I p.214-215. G. May, después de señalar a Rahner como padre de esta distinción, concluye: «es una grave aberración considerar

No es menester aducir más testimonios. El vocabulario es inaceptable, y su contenido todavía más. A lo largo de nuestro análisis de las fuentes de la revelación no hemos hallado testimonios que lo favorezcan. La eclesiología de la *Mystici Corporis* o de la *Lumen gentium* están en los antípodas de esta concepción. En el fondo, quienes se oponen a su empleo temen—y no sin razón—que de ese modo se ponga en entredicho o se margine la unicidad y la superioridad del cristianismo (confesados por nosotros con toda humildad como pura iniciativa y amor de Dios para con su pueblo) respecto de las religiones no cristianas, cuyos elementos positivos no dejamos de proclamar. Esto es algo que, a pesar de las lucubraciones y oscuridades de ciertos genios teológicos, no se puede evitar. En un mundo de tres mil millones de personas, de las que dos mil millones profesan abigarrados cultos paganos y se salvan en religiones plenamente legitimizadas, distintas de la de Cristo, mientras los otros mil millones de cristianos tienen que esforzarse para alcanzar a duras penas su salvación según un Evangelio catalogado como vía extraordinaria de salvación, es fácil adivinar cuál de las dos vías será considerada por la mayoría de la opinión, no sólo como la religión más normal, sino también como *la más deseable y la que todos cuantos tienen sentido común debieran abrazar*. ¿Qué sucedería entonces con el cristianismo, destinado por Dios para redención y salvación del género humano? La hipótesis rompería además la «cadena de necesidades» que, según Pablo VI, mantiene la validez de la misión en los planes salvíficos de Dios:

> «Dios, que es vida, es necesario; Cristo, Salvador, es necesario; la Iglesia, arca de salvación, es necesaria; el bautismo, sacramento de regeneración, es necesario; la fe, que nos da acceso a Cristo y al sacramento, es necesaria; para llegar a la fe *es, por fin, necesario el misionero*. Esta serie de necesidades gobierna los destinos de los hombres y nos indica el plan de Dios respecto de su salvación... Esta necesidad no limita la mano divina, pero sí determina cuál es su voluntad respecto de nosotros, ya que es imposible agradar a Dios sin fe. De ahí que la Iglesia tenga el derecho y la obligación de propagar la fe y que la actividad misionera retenga en nuestros días su pleno poder y necesidad» 97*.

a las religiones no cristianas o precristianas—aparte de la judía—como formas de ley divina queridas por Dios (V p.152). Si algunas de esas religiones contienen *huellas* de la ley natural, no son por eso queridas por Dios ni legítimas en cuanto religiones; como legítimas y queridas por Dios se pueden considerar sólo esas huellas y detalles» (a.c., p.914).



Esta unicidad del cristianismo es algo que no podemos sacrificar ni en aras de las demás religiones ni en favor de un ecumenismo más o menos bien entendido. Permítaseme, en este último sentido, volver a citar al obispo protestante L. Newbigin:

> «Cuando el movimiento en favor de la unidad se entiende en términos de misión, es para eliminar cualquier otro centro potencial de unidad que no sea Jesucristo. Esto quiere decir que debemos enfrentarnos con las implicaciones positivas y negativas de la confesión de Jesús como Señor. Si es Jesús, y sólo él en su realidad concreta y humana, quien ha sido exaltado a la diestra de Dios como rey y cabeza del género humano, entonces lo que es verdad sobre su ministerio terreno lo será también de su continuada acción a través de la Iglesia... Si él es la revelación concreta de la verdad de Dios, entonces todo lo que no se conforme con dicha verdad debe ser relegado como falso. Toda propuesta en favor de la unidad entre las religiones no puede descansar sobre alguna creencia huidiza sobre lo que es la verdad final. Por lo mismo, cualquier propuesta en favor de la unidad que comprende al cristianismo y a las demás religiones, pero que se funda en realidades distintas de la revelación de Dios en la persona de Jesucristo, no puede ser aceptada» 98.

Un católico deberá explicar esta última expresión de modo que se incluya la acción del *Logos* y del Espíritu Santo a lo largo de la historia. Pero insistiendo también, como lo hacen nuestros hermanos protestantes, en esa unicidad que teorías que relegan al cristianismo al rango de *vía extraordinaria de salvación* podrían poner en peligro. Las iglesias separadas saben por qué se mantienen firmes en esa posición. Pasaron en sus misiones, mucho antes que nosotros, por una crisis semejante a la nuestra. «La Iglesia, escribe Visser't Hooft, no se avergüenza de proclamar su deseo de que todo el mundo conozca y siga a Cristo. Su auténtica vocación consiste en predicar el Evan-

97* «L'Osservatore Romano» (22 octubre 1967). La *Declaración sobre las religiones no cristianas* descartó conscientemente la expresión «economías de la redención», aplicada a las mismas. «Sería exagerado y fuera de lo permitido por el concilio afirmar que dichas religiones son la vía normal y ordinaria de salvación» (D. S. Amalorpavadass).

98 Newbigin, *Trinitarian Faith...* p.14.16.

gelio hasta los confines de la tierra. Y, en este respecto, no hace diferencias entre gentes que poseen religión primitiva o elaborada, moralidad estricta o baja. Todos deben escuchar al Evangelio: los griegos con su rica tradición filosófica, al igual que los judíos, con quienes los cristianos tenemos contraídas deudas tan importantes» [98*].

### La divinización del mundo por la redención

Se ha escrito mucho durante estos años sobre la *divinización del mundo* como resultado de la encarnación. Dado este factor, la acción de la Iglesia consistiría principalmente en descubrir esa realidad y darle la pátina eclesiástica que la convertiría en *cristiana*. Sabemos, dice Schillebeeckx, que la gracia redentora de Cristo actúa en los hombres mucho antes de que sea anunciada por los predicadores y quede hecha presente en los sacramentos de la Iglesia. «Puesto que Dios quiere la salvación de todos los hombres y Cristo ha muerto y resucitado por todos, la gracia actúa secretamente en toda vida humana, en todo eso que llamamos *humano*. Además, al hacerse hombre el Hijo de Dios, *la humanidad concreta de Jesús* se convierte en una revelación de la gracia. Por eso toda la humanidad concreta es una posibilidad permanente de revelación y, al mismo tiempo, el espacio en donde intervienen la revelación y la gracia. Lo humano es el material de que se sirve la revelación de la gracia. Donde se da una experiencia existencial, allí está también presente el misterio de la salvación, incluso antes de que se plantee la cuestión de la Iglesia... En este sentido, la relación con la Iglesia no es el primer factor determinante... Los que no pertenecen a ella deciden de su salvación o perdición en su actitud para con el prójimo... Esto no suprime el valor de la vida eclesial, pero relativiza ideas ciertamente demasiado absolutas a propósito de la Iglesia... La Iglesia es el lugar donde el mundo llega a la plena conciencia de sí mismo, donde reconoce y confiesa el misterio íntimo de su vida: el misterio de la salvación realizado por Cristo» [99]. Una versión moderna del problema, con su aplicación concreta a los cristianos anónimos, ha sido dada últimamente por De Letter:

[98*] *No Other Name* p.116.

[99] SCHILLEBEECKX, a.c., p.98-100.



> «La condición redimida del universo significa que el dinamismo de la historia, o su alma, que es la historia de la salvación, incluye un ofrecimiento permanente de gracia y una oportunidad para que todos los hombres den su respuesta al mensaje salvífico de Dios, empezando por aquellos que se hallan fuera de la Iglesia visible... Según esto, la voluntad salvífica universal quedará expresada en la redención objetiva y universal de Cristo, y es la unicidad de la economía (sobrenatural) la razón por la cual todos los pueblos, en su esfuerzo por llevar una vida recta, reciben la asistencia efectiva de la gracia de Cristo y, aun sin conocerlo, pueden vivir una vida de gracia caracterizada por la dedicación y el sacrificio de sí mismos. En otras palabras, esas personas pueden ser cristianos anónimos» [100].

El tema rebasa con mucho el espacio que aquí le podemos dedicar. Tratemos sólo de hacer un poco de luz sobre su significado concreto y también sobre las limitaciones de la teoría. La discusión no es de hoy. A fines del siglo pasado, Harnack, Seeberg y algunos otros teólogos protestantes la defendieron contra la doctrina más aceptable de la expiación y de la redención. Pensaban asimismo que sus raíces remontaban a los Padres de la Iglesia, sobre todo a San Ireneo y San Atanasio. Hasta que otros colegas suyos, empezando por G. Aulen y E. Brunner, les mostraron que se trataba de un espejismo. Habían arrancado las frases de los Padres de sus contextos para hacerles decir más de lo que querían sus autores [101]. Aun después de insistir en la gran transformación operada por la obra redentora de Cristo en el mundo, éste continuaba—aunque con menos fuerza que antes—siendo el teatro de operaciones del maligno, en tanto que los frutos de aquella redención objetiva debían, para hacerse efectivos, ser apropiados libremente—y en medio de grandes tentaciones—por la libre voluntad de los individuos. Son, tal vez, los dos aspectos que menos resaltan en la nueva interpretación que los autores católicos de quienes

[100] A.c., p.233-234. A causa de este fenómeno, añade Hillman, «todo el género humano se ha convertido *(has become)* en Pueblo de Dios, aunque esa cualidad no se manifieste todavía de una manera social, jurídica y universalmente organizada» (o.c., p.35).

[101] G. AULEN, *Christus Victor* (Nueva York 1951) p.16ss; E. BRUNNER, *The Mediator* (Filadelfia 1947) p.42ss. Léanse, en A. ORBE, *Antropología de San Ireneo*, los apartados dedicados a «la maldición», al «destierro del paraíso» y a «otros efectos del pecado original», para caer en la cuenta de que el demonio y el mal no han desaparecido del mundo aun después de la encarnación.

hablamos dan a esa *divinización*. Al leer sus obras, parece como que, en las religiones no cristianas, el maligno apenas tiene influjo alguno. A pesar de la insistencia del concilio en este punto, su presencia queda ignorada o marginada casi por completo. Diríase también que esa *divinización* transforma de tal manera el universo, que sus habitantes, arrastrados por la corriente, no pueden menos de dejarse llevar por la misma, lo que—entre otras razones—nos explicaría por qué «la inmensa mayoría de los cristianos alcanzan de hecho la salvación» [101*]. La fuerza de la *divinización* del mundo redimido se ha convertido poco menos que en irresistible.

¿Dónde está la verdad de estas afirmaciones, sobre todo a la luz del Vaticano II, al que, sobre todo Schillebeeckx, acude en busca de la «definición» según la cual «la Iglesia es el sacramento fundamental de la salvación, preparado para todos en el plan eterno de Dios, salvación de la que, por otra parte, la Iglesia no tiene el monopolio»? [102] «Nadie, responde Bouyer, ha dudado de que la redención de Cristo llevó a cabo, y de manera definitiva, la salvación del mundo. Pero nadie tampoco se había atrevido hasta ahora a deducir de ese hecho que, para apropiarnos efectivamente esa salvación, no fuesen necesarias la fe y la predicación del Evangelio. Replicar que, siendo Cristo el sacramento primordial, su presencia en el mundo, sin ninguna otra gracia, basta para la salvación, como si el hombre pudiera quedar dispensado de conocerle y de aceptarle por la fe, implica una concepción mágica de sacramento que es totalmente inaceptable» [103]. «Aunque es verdad, añade Philips, que Dios, Salvador, está actuando en los elementos auténticamente

101* L. Bouyer habla de la «incurable candidez» *(naïveté)* de concordistas, como Teilhard de Chardin..., que pretenden descubrir una especie de armonía preestablecida entre la sociedad moderna industrializada y el cristianismo», o de aquellos «que saludan en esta sociedad a una *Iglesia implicita*, más pura todavía quizás que la misma *Iglesia explicita*, en la que quieren ver el fruto de un cristianismo todavía anónimo que no tendría, para ser satisfactorio, otra cosa que hacer sino reconocerse a sí mismo y, sobre todo, ser reconocido como tal por los demás cristianos» *(L'Église de Dieu* [París 1970] p.577).

102 SCHILLEBEECKX, o.c., p.67.

103 L. Bouyer, en el volumen *Notre foi* (Paris 1969) p.30-31. «El señorío de Cristo resucitado se ejerce ahora de hecho en el mundo por medio de la Iglesia. Ya desde ahora, la gracia de la Iglesia contiene, guarda y llena todo lo que en el mundo hay de auténtico, verdadero, bueno, hermoso y grande» (H. SCHLIER, *Die Zeit der Kirche* [Freiburg 1956] p.168ss).



religiosos del paganismo, pero no lo es menos que él mismo ha dado a la Iglesia, en la fuerza del Espíritu de Cristo, el mandato de invitar a todos los hombres a la plenitud de la verdad. Por eso no podríamos justificar nuestra inactividad fundándonos en la voluntad salvífica universal o en la redención de que ha sido objeto el mundo. Pues si aceptamos con seriedad la voluntad del Padre, debemos ejecutar con el mismo tesón el mandato del Hijo... Nuestra libre aceptación de la voluntad divina nos impone también la obligación de predicar el Evangelio. De no hacerlo, seríamos culpables de blasfemia... En realidad, depende de nuestra fidelidad y generosidad a este deber misionero el que muchas gentes aprendan a amar a Cristo» y a alcanzar su salvación [104].

Es este quietismo, lógico para quienes están convencidos de que el mundo divinizado basta para salvar a las gentes (actitud que prevalece en algunos sectores influyentes del Occidente, con sus repercusiones en territorios de misión), el que, a toda costa, se debe evitar. Para decirlo con De Lubac:

> «La teoría de la divinización del mundo, fundada, por otra parte, en la doctrina patrística de la asumpción de la naturaleza humana por Cristo *(Christus naturam in se universam carnis assumpsit)*, interpretada como se debe, quiere decir lo siguiente: 'Todo hombre, sea cristiano o pagano, esté en gra-

104 O.c., p.210. «Es absolutamente necesario, escribe el obispo anglicano S. Neill, evitar un error que, a través de falsas deducciones sobre la soberanía de Cristo, se ha deslizado en muchos círculos de teología ecuménica. Es verdad que, después de su ascensión, Cristo es Señor de cielos y tierra. Pero sin olvidar también que, al igual de lo que ocurría a Yahvé en Israel, Cristo está siendo ahora objeto de continuas negaciones. Es verdad que ahora todo hombre nacido al mundo lo hace a un mundo redimido por Cristo. Pero esto no significa demasiado para el individuo a no ser que se le explique qué es en concreto esa redención. Los cristianos sabemos que Cristo trajo al mundo una nueva creación. Pero ésta no constituye un estado natural al hombre que acaba de nacer, y se convertirá en realidad sólo cuando él la acepte por la fe, sabiendo que la fe incluye, hoy como ayer, los elementos de muerte y resurrección: muerte al mundo de sus antiguas religiones y nacimiento, quizás agonizante, al nuevo mundo de la fe en Jesucristo. Hay quienes pretenden decirnos que nosotros no vamos al mundo a hacer cristianos, sino a decirles que son de algún modo cristianos. Por lo general, los partidarios de estas teorías son gentes que no han pisado tierras de misiones. *Basta que intenten decir a unos pocos mahometanos o budistas ortodoxos que son cristianos y experimenten la explosión de su furiosa reacción, para caer en la cuenta de que el enfoque se basa en un error fundamental» (The Holy Spirit in the Non Christian World* p.310). El obispo Neill, además de una vida consagrada a las misiones asiáticas, figura entre los mejores misionólogos del anglicanismo.

cia o en pecado, orientado a él o no, conociéndolo o ignorándolo, posee—en forma inamisible—una *unión orgánica con Cristo*. Pero esta relación inicial es completamente diferente de aquella que une a los miembros del Cuerpo místico con su Cabeza, Cristo. Los únicos beneficiarios de esta segunda clase de relación son aquellos que, de forma explícita o implícita, han recibido y dado la bienvenida a Cristo. En otras palabras, por razón de la asumpción de la naturaleza humana por el Verbo hecho carne, existe una relación primordial, inalienable y esencial, de cada individuo con Cristo. Es lo que se llama la *inclusión* de todo el género humano en Cristo. Pero de esto tenemos que distinguir con toda claridad la constitución del Cuerpo místico. No toda persona, por el mero hecho de serlo, es miembro de dicho Cuerpo. Podríamos traducir bastante bien la distinción entre ambos conceptos diciendo que el primero (el del no cristiano) pertenece al orden natural (aunque no en oposición al sobrenatural), mientras que el segundo encaja en el orden personal. Como dice San Hilario: 'Ille Israel... in nativitate a Domino per consortium corporis susceptus est, in cruce, *si crederet*, salvatus, in resurrectione, si confiteretur, glorificatus'» [105].

Todo esto nos indica la cautela con que se ha de emplear la expresión: exaltando, por una parte, la realidad del maravilloso cambio operado por la venida de Cristo al mundo—y, en este sentido, la realidad de su *divinización*—, pero evitando, por otra, que de tal hecho se deduzca ninguna pasividad por parte humana en respuesta a la oferta de la gracia divina, en orden a su salvación. Pues, como dice Pablo VI, «aunque es verdad que la infinita bondad divina domina el destino de la historia del mundo, sin embargo, Dios quiere también que el mundo se salve por Jesucristo; la fe en él, en su Evangelio y en su Iglesia son necesarias para la salvación de cada individuo lo mismo que para el género humano entero, y, finalmente, esta salvación la proclaman y transmiten aquellos hermanos y hermanas nuestros, los misioneros, encargados de predicar al mundo este mensaje salvífico» [106].

105 DE LUBAC, *Paradoxe* p.128-129. Cf. H. SCHLIER, *Ueber die Herrschaft Christi*, en *Geist und Leben* (1957) p.246ss, y su gran obra exegética, *Der Brief an die Epheser* (Düsseldorf 1963) p.61-66.

106 «L'Osservatore Romano» (20-21 octubre 1969). Hacker (a.c., p.88-89) piensa que la debilidad del enfoque debe buscarse en la misma cristología de Rahner, «que implica que la divinidad de Cristo queda reducida a un evento que, aunque en grado muy inferior, tiene también lugar en todos los seres humanos». Si esta cristología es correcta, entonces «o Cristo no es por su naturaleza Dios, o todo ser humano es Dios, aunque a gran distancia de Cristo». Es muy difícil, concluye, «que esta reinterpretación baste para resaltar la unicidad de la persona de Cristo como la definió el concilio de Calcedonia».



## La salvación de la inmensa mayoría de los infieles

Lo dicho nos lleva de la mano a otra de las características de la teoría de los cristianos anónimos: *la infinita multitud, de hecho, la inmensa mayoría del género humano que, lo mismo antes que después de la redención de Cristo, alcanza su salvación fuera de las fronteras de la Iglesia*. Es la faceta que, entre todas, ha calado más hondo en la imaginación popular. Algunas de las explicaciones anteriores pecan de abstrusas o están menos relacionadas con el trabajo directo de la Iglesia en países de misión o entre gentes que no han hecho nunca un acto de fe consciente ni han sido bautizadas en la Iglesia. Pero ésta no. Si la *inmensa mayoría* de las gentes alcanzan su felicidad eterna sin necesidad de hacerse cristianos, ¿para qué apresurarnos a llevarles el Evangelio? O, al menos, ¿por qué no esperar a que, aligerados los problemas domésticos, tengamos abundantes vocaciones y recibamos de los países de misión invitaciones urgentes para trabajar a su lado? Se dirá que teológicamente esto hace poco al caso, porque, después de todo, el conocimiento de Cristo, la fe y la entrada en la Iglesia constituyen para el hombre riquezas inestimables. Exacto. Pero sin olvidar tampoco que a la mayoría de los cristianos que se sacrifican por las misiones, y a los misioneros, que, al revés de los teólogos occidentales, van a dedicar sus vidas a la ardua tarea de la evangelización, el argumento de la necesidad de predicar el Evangelio para ayudarles en su salvación, sí es de muchísimo peso y valor; y que la propaganda sobre la salvación «sin el Evangelio» cuenta, ciertamente, entre las concausas de la disminución de vocaciones misioneras y del celo apostólico en la Iglesia [107].

Por lo demás, la tentación del «innumerable número de los que se salvan», o—enunciado negativamente—del «escasísimo

107 Quizás estemos frente a una reacción al pesimismo con que ciertos misioneros del siglo XIX y principios del actual hablaron sobre «el escaso número de los que se salvan». Hoy, en cambio, quisieran hacernos creer que la humanidad pagana es un mundo de salvados y de santos. Palabras como «pecado», «idolatría», «vicios» o «degradación», de las que antes abusaron los misioneros, han desaparecido de su vocabulario o se reservan para su *contestación* con la Iglesia institucionalizada.

número de los que se condenan», no es de hoy. Ha aparecido cíclicamente en la historia de la Iglesia coincidiendo bastante —aunque no siempre—con los períodos de decadencia del espíritu misionero. Los argumentos para probar su verosimilitud han sido diversos: desde la predicación en los infiernos, sostenida por algunos Padres de la antigüedad, pasando por teorías como la del padre Gravina, en el siglo XVII, con su tesis de que «electos homines, respectu hominum reproborum, longe numerosiores esse», hasta el cardenal Billot, que a principios de siglo decidió *infantilizar* espiritualmente a los paganos y retirarlos después de la muerte a un limbo especial creado para ellos; o el padre Getino, que escribe su libro sobre «el gran número de los que se salvan y la mitigación de las penas del infierno» [108].

En otro lugar quedó explicada la doctrina de Rahner en la materia. Aquella posición inicial no parece haber sufrido modificaciones de importancia en sus últimos escritos [109]. Coinciden en la misma posición—o la dan por supuesta en sus lucubraciones—Schlette, Panikkar, Hillman, Küng y otros [110]. La posición afirma el hecho o hipótesis de que la inmensa mayoría de los paganos alcanza la salvación fuera del cristianismo; esto los distingue de muchos de los misioneros y predicadores, más abiertos a la realidad y apreciadores sinceros de los valores espirituales y quizás salvíficos de las religiones no cristianas, los cuales, sin embargo, al llegar al punto del *número* y de la *proporción* de los salvados, prefieren detenerse ante un misterio reservado sólo a Dios antes de pronunciarse en uno u otro sentido. ¿En qué se funda la seguridad de esa multitud casi innumerable de no cristianos que se salvan? Aunque sus autores hacen referencia a testimonios bíblicos, los textos aducidos son pocos e indecisos: el Verbo «ilumina a todo hombre

108 La materia ha sido tratada con amplitud por A. Santos *(Salvación y paganismo* p.59-153).

109 Con todo, me parece que sus últimos artículos son «menos triunfalistas» que los escritos de sus primeros tiempos.

110 La posición de Schillebeeckx es más moderada. «Sólo decimos que la pertenencia anónima (de los no cristianos) al cristianismo es una posibilidad real... No decimos que todos los paganos son cristianos anónimos, como no decimos tampoco que todos los miembros de la Iglesia son auténticos cristianos» *(Iglesia y humanidad:* Concilium [1965 I] p.86 nota 18. (El término de la comparación, como se ve, ha cambiado: el bautismo recibido será algo que selle a todo hombre como cristiano, aunque sea pecador.



que viene a este mundo» (Jn 1,9), dando a todos «gracia sobre gracia» (Jn 1,16), y todo esto «sin parcialidades» (Rom 2,11); Dios se deja hallar por quienes le buscan (Rom 10,20); quiere la salvación de todos (1 Tim 2,4), y no anda remiso en la promesa (2 Pe 3,9); allí «donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia» (Rom 5,12); Cristo apareció de una vez para siempre para la abolición del pecado (Heb 9,26-28), «el justo por los impíos» (1 Pe 3,18). Sabiendo, además, que los caminos de Dios están en gran parte escondidos en las profundidades de la sabiduría divina (Rom 11,33), deducimos que «la gracia divina actúa, sobre todo, de forma anónima en los hombres» [111]. No creo que haga falta ser gran exegeta para responder que la mayoría de los textos aducidos son en extremo débiles, si no inoperantes, para el fin que se pretende. Tampoco sus fuentes patrísticas son más probativas, pues tienen que conformarse con algunas vagas alusiones a Justino y a Clemente de Alejandría, además de la cita agustiniana sobre los muchos cristianos que están de hecho fuera de la Iglesia institucional. Según el padre Godts, que ha estudiado sistemáticamente el problema, el número de Padres que favorecen en este punto la sentencia rigorista es infinitamente superior a los poquísimos que se muestran más abiertos en la materia. «Los Padres que siguieron a San Agustín se pronunciaron más bien por el pequeño número de los elegidos, aunque nunca se apoyaran en datos concretos de la revelación y manifestaran tan sólo su propia convicción personal» [112]. El silencio es también prácticamente unánime entre los grandes teólogos medievales y entre los neoescolásticos de la era de los descubrimientos. Naturalmente, en las encíclicas misioneras de los últimos decenios faltan sugerencias en tal sentido; si hay una posición que puede llamarse *oficial*, es la de una gran reserva frente al problema.

Las pruebas aducidas son de otro género. He aquí algunas de las expuestas con mayor frecuencia. El don de la gracia de Jesucristo es mucho más efectivo para la salvación que lo que todos los

111 Son los textos aducidos por Hillman (o.c., p.36-37), a los que añade esta consideración de Rahner: «a la luz del testimonio de la Escritura, considerando cuán pocos son los hombres que escuchan el Evangelio y recordando la magnanimidad de los caminos de Dios..., *se sigue* que la gracia trabaja (eficazmente) en su mayor parte de manera anónima». ¿Es el testimonio bíblico tan claro como se supone?

112 Citado por Santos (o.c., p.138).

pecados pueden serlo para la condenación [113]. Partiendo de la voluntad salvífica universal y del reducidísimo número de personas tocadas por el Evangelio, es preciso deducir que es elevadísimo el número de los que se salvan en el cristianismo anónimo [114]. Nc tenemos derecho a pensar que Dios, de manera arbitraria, ame a la Iglesia y a los cristianos más que «a los otros», ni para excluir su omnipotencia sobre los que viven fuera de ella [115]. Pertenecemos a la generación de cristianos que, llevados de un sano optimismo, proclamamos en alto la bondad de Dios y la victoria de su amor sobre el género humano. «Decimos que la pertenencia anónima (de los no cristianos) a la Iglesia es una auténtica posibilidad y que, considerando el gran potencial de la gracia, la salvación se convierte para muchos en realidad... Nuestra confianza es mayor que la ambigüedad de la libertad humana» [116]. Dios ha prometido su gracia eficaz a toda la humanidad histórica. No se trata de una mera oferta, sino de una gracia auténticamente victoriosa. «Cuando decimos que Cristo mereció en la cruz de una manera irrevocable la gracia de Dios, queremos decir que no se trataba de una mera posibilidad de llevar a cabo la redención de una mera oferta para la consecución del perdón y la producción de obras de vida eterna. Aquella gracia, considerada en relación con la totalidad de la historia y del género humano, es una gracia que opera la aceptación de lo que se ofrece». Además, «es imposible pensar que esta oferta... sea (fuera de poquísimas excepciones) inefectiva por razón de los pecados de los individuos» [117].

No hay que negar que esta toma de posición tiene sus atractivos para el mundo moderno y hasta para algunos sectores de la sociedad cristiana. Sea como reacción a una literatura piadosa y a las amenazas apocalípticas de algunos predicadores, sea también por causa del indiferentismo que nos rodea, la verdad es que muchos de nuestros contemporáneos sienten terror hacia ciertas «verdades tétricas» de la fe. Nos lo han advertido en múltiples ocasiones los papas. Es obvio asimismo que, ante la desintegración de la vida moral que sufrimos (abortos, eutanasia, drogadicción, divorcios, etc.), se quiera

113 HILLMAN, p.36.

114 Ibid., p.47.

115 Algunas de estas preguntas—y más aún las correspondientes respuestas—podrán resultarnos humillantes. Pero se hacen para «salvar» a los que están fuera de la Iglesia.

116 Schillebeeckx, en «Concilium» (1965 I) 86 nota 18.

117 RAHNER, *The Church and Sacraments* (Nueva York 1963) p.16-17. «No tenemos derecho, dice en otra parte, a asignar límites arbitrarios a la gracia de Dios fuera de la Iglesia» (*The Dynamic Element in the Church* [Nueva York 1964] p.64). El problema está en si tales explicaciones (no *limitaciones)* provienen de las fuentes de la revelación y tienen, por consiguiente, como origen la palabra misma de Dios.



«facilitar» a todos la entrada en el reino de los cielos. Nuestro contacto más íntimo—así como el reconocimiento de muchos elementos espirituales y salvíficos—con las religiones asiáticas (de nuevo «ex Oriente lux») ha dado a algunos teólogos ocasión para lanzar la tesis sobre la salvación de «casi todas» aquellas multitudes que no han recibido el Evangelio. Se repite, en escala mucho mayor, dados los medios de comunicación que poseemos, el fenómeno del siglo XVIII cuando los deístas y los enciclopedistas acudieron al estudio de la religión de los chinos para «probar» que, para alcanzar la felicidad eterna, no era necesario creer en «las verdades difíciles», empezando por el hecho de la revelación sobrenatural, exigidos por el cristianismo, ya que el confucianismo y las demás grandes religiones de Asia contenían con creces los elementos necesarios para la salvación.

Otra cosa es hasta dónde puede seguirles el católico por este camino. He sido durante toda mi vida—desde la cátedra y en mis escritos—sincero admirador y defensor de Ricci y de su escuela. Mis simpatías están con los misioneros y pastores «abiertos», que ensanchan todo cuanto se pueda las «entrañas de misericordia» para quienes, según las luces y gracia recibidas, hacen cuanto está de su parte para agradar a Dios. Pero tampoco quiero dejarme arrastrar por esa ingenuidad que parece olvidar las consecuencias del pecado original o las pasiones que continuamente nos inclinan al pecado. No veo por qué una gracia de salvación que *se ofrece* al hombre (aun en el supuesto de que sea dada *abundantemente* por parte de Dios) tenga que arrastrar al hombre a aceptarla. Pensarlo sería caer en la tentación de la *gratia victrix* del jansenismo. El mérito de mi decisión a la oferta divina consiste precisamente en la libertad plena con que la acepto y la rechazo. Esto se debe afirmar, no sólo en teoría, sino en casos como el actual, en que esas dos actitudes aparecen contradictorias [117*]. Y, por lo que

117* «La salvación por la Iglesia nunca será una operación mágica, exterior y automática, dentro de la cual el hombre sería un simple objetivo a quien se le dice lo que tiene que hacer. Ninguna *estructura*, por santa que sea, incluso la misma humanidad de Cristo, dispensa al hombre de tener que decir su *sí* a Dios y de encontrar precisamente en ese *sí*, prevenido y sostenido por la gracia, la orientación decisiva y necesaria» (J. MASSON, a.c., p.121). Cf. también J. GIBLET, *La joie de ton salut* (París 1969) p.49ss. Para Hacker, la posición de Rahner es aquí defectuosa. «Aun reconociendo nominalmente que el hombre puede rechazar la gracia y que hay deprava-

toca al número casi infinito de los que se salvan, mi posición es un reverente silencio ante el misterio.

> «La cuestión de cuántos son los que se salvan, escribe el ya citado L. Newbigin, parece fascinar a los cristianos modernos. Están, por una parte, aquellos empeñados en que no se pierdan los puestos del infierno, con el fin de reclutar misioneros y ayuda financiera para las misiones. Vienen, por otra, aquellos que se imaginan que Dios rige al mundo por una especie de plebiscito de la opinión popular y que la mayoría (que, en nuestro caso, rechaza la idea de la condenación de los hombres) no puede equivocarse. Creen, por lo tanto, que, puesto que, a todo lo largo de la historia, los no cristianos son más numerosos que los creyentes, Dios tiene que salvarlos por caminos distintos de los de la fe sobrenatural. *La verdad es que no tenemos respuesta a la pregunta.* Cuando los discípulos se la plantearon a Jesús, la respuesta de éste se limitó a advertirles que hicieran lo posible por entrar por la puerta estrecha. Lo que tenemos ante nosotros es el hecho total de Cristo crucificado y resucitado, que nos ofrece la oportunidad de arrepentirnos, de creer y de convertirnos, procurando, mientras vivimos, cumplir con su voluntad» [118].

Esto que se dice para cada uno de nosotros tiene también aplicación cuando se trata de los demás. El concilio tuvo cuidado de advertírnoslo. «Hay—dice—*con mucha frecuencia* (y no 'en algunos casos excepcionales', como creen los partidarios del cristianismo anónimo) hombres que, engañados por el maligno, se envilecieron en sus fantasías y trocaron la verdad de Dios en mentira, sirviendo a la criatura más que al Creador», o—nótese que la frase depende del mismo sujeto—, «viviendo y muriendo sin Dios en el mundo, se exponen a la desesperación extrema» *(Lumen gentium* n.16). Sea cual fuere la interpretación de esta última frase, habrá que convenir que *la situación frecuente* de esos hombres no es la mejor preparación para asegurarse su fin último. Es más seguro, por lo tanto, con

ciones en el paganismo, Rahner emplea formulaciones radicales que representan a esas desviaciones como irrelevantes, excluyendo prácticamente la posibilidad de tal negativa... A sus ojos, la redención *(objetiva)* y la *salvación* (personal) virtualmente se identifican» (a.c., p.86-87).

118 L. Newbigin, *The Finality of Christ* (Londres 1969) p.61-62. También Masson protesta contra la ambigüedad de los términos empleados. «La Iglesia, que ha sido siempre minoritaria en el mundo, no necesita que se le diga que esto es algo especial en el mundo actual. Desconocemos igualmente el número de personas que, a la hora de la muerte, se hallan en disposición de una sincera búsqueda de Dios, es decir, si hay más paganos fieles que cristianos fieles. Esto lo sabe sólo Dios» (a.c., p.125).



Pablo VI, en su *Credo del Pueblo de Dios*, afirmar sencillamente que «los paganos alcanzan su salvación *en proporción conocida sólo de Dios*», mientras por nuestra parte debemos seguir haciendo lo posible para facilitarles la tarea:

> «Si es urgente para el cristiano, escribe J. Masson, usar plenamente y en todo momento los medios de salvación que tiene la fortuna de poseer en la Iglesia visible de Dios, es muchísimo más inaplazable poner a disposición del pagano, que es normalmente débil y hasta más débil que el cristiano, los instrumentos que faciliten en grado sumo, aseguren y hagan más favorable su infinitamente más difícil tarea de salvación... Todo aquel que tiene conocimiento concreto de las limitaciones y debilidades del hombre, dentro y fuera de la Iglesia, no podrá menos de suscribir esta conclusión» [119].

## El nuevo concepto de fe

¿Quedan estas posiciones invalidadas por el *nuevo concepto de fe*, elaborado por ciertos autores, o por «los retoques fundamentales» dados a la noción tradicional por la constitución *Dei Verbum*, del Vaticano II? El tema del concepto de fe recibirá plena atención en otro volumen de esta serie. Bástenos aquí hacer unas alusiones a los problemas de la fe relacionados directamente con las religiones no cristianas.

La teoría de R. Panikkar, expuesta en un capítulo anterior, sintetiza la posición católica más avanzada en esta materia. La necesidad de tratar con los no cristianos obliga al teólogo moderno a modificar las nociones tradicionales de la fe. Esta no puede considerarse ya como monopolio de los cristianos. No tiene nada que ver con la manifestación libérrima de Dios con unas criaturas (lo que lleva consigo la no manifestación suya

119 J. Masson, *Répenser la Mission* (Louvain 1965) p.120. Cf. también A. Henry, *Les réligions invitées au dialogue:* Spiritus (1963) 415. De lo que no parece caber duda es de la confusión que estos conceptos han sembrado en muchos candidatos a misiones. «Innumerables misioneros, dice G. May, se encuentran, por razón de esta ideología, en situación de terrible perplejidad e incluso de desesperación. Es para todos evidente que la teoría de Rahner no ofrece ya motivos para un afán misionero heroico. En el tomo VII de sus *Schriften* (386 nota 1), él se defiende contra el malentendido y el abuso del concepto de cristianismo anónimo, y admite que, fuera de la Iglesia, el hombre siempre está expuesto a minusvalorar la peligrosidad de su existencia moral. Pero llega ya tarde... Aunque sea posible afirmar que *algunos* pueden obtener la salvación antes de pertenecer visiblemente a la Iglesia (Denz. 388.413.796), no es lícito hacer de ello una *regla fija*, y menos todavía *una ley*» (a.c., p.914-915).

a otras), sino que indica la relación intrínseca de todo hombre con el Absoluto. «Si la religión (del verbo *religare)* es la que une al hombre a su fundamento, entonces la fe es también aquello que le libera de su mera existencia cósmica, de ser simplemente una cosa. Es en esta ruptura de su sujeción al campo de los objetos donde surge la libertad. Por ésta queda el hombre emplazado en el corazón de las relaciones personales trinitarias. La relación entre el hombre y Dios no puede ser libre a no ser que haya libertad dentro de la misma divinidad y que el hombre quede integrado de alguna manera en la libertad divina. Esto es lo que la idea de la Trinidad, en cualquiera de sus formas, cristiana o pagana, quiere significar» [120]. Es menester también introducir grandes cambios en lo que hasta ahora se llamaba «la esencia de la fe». Esta no consiste en la ortodoxia de las verdades profesadas, ya que «un budista ateo puede tener tanta fe como un cristiano», ni debe ponerse—como lo hacen los protestantes—en un acto voluntarístico por el que el hombre, por una especie de salto en el vacío, pone toda su confianza en el Dios que perdona y justifica. La *ortopoiesis* no nos resuelve la cuestión, pues, «así como una misma fe es susceptible de múltiples formulaciones ortodoxas, así también puede manifestarse en comportamientos éticos muy diversos... En otras palabras, así como hay pluralismo doctrinal, existe también un pluralismo ético» [121]. La clave de la verdadera fe está en la *ortopraxis,* de la que el autor nos da varias definiciones. «La fe no es esencialmente una doctrina o una ética, sino que se manifiesta como un acto fundamental que nos abre la posibilidad de la perfección, permitiéndonos llegar a ser lo que todavía no somos. El concepto de *ortopraxis* no elimina la posibilidad de falsas acciones, pero excluye la posibilidad de interpretarlas como algo íntimamente relacionado con la doctrina o la moral» [122]. «La fe debe ser algo común a los hombres, cualesquiera que sean sus creencias religiosas. La otra posible solución al dilema equivaldría a decir que la mayoría de los hombres no alcanza su salvación, sino que están condenados. En tal hipótesis, la creación humana sería, al

120 R. PANIKKAR, *Faith. A Constitutive Dimension of Man:* Journal of Ecumenical Studies (1970) 227.

121 Ibid., p.237. No es menester añadir que las consecuencias de este principio, en el campo intelectual como en el moral, serían revolucionarias.

122 Ibid., p.239.



menos cuantitativamente, un completo fracaso». «Fe es aquella dimensión a-sustancial que permite al hombre no pararse, no quedar paralizado con el tiempo, no anquilosarse en el pasado. La fe es fundamentalmente algo dinámico y funcional, algo 'que uno siempre espera'. Es la respuesta a una llamada, a su misma vocación de hombre. Pero esta llamada se hizo de una vez para siempre y para todos los hombres» [123].

Como lucubración filosófica y como intento de «lanzar un puente» a las religiones paganas, para las que, como hemos visto con frecuencia, la unicidad de Cristo, la fe en su palabra revelada y en su acción redentora única, continúan siendo piedra de escándalo, la teoría de Panikkar tiene aspectos interesantes. No creo tampoco que a un autor se le pueda privar del derecho de elaborar su propia noción de fe que comprenda «la fe del ateo», la noción de fe que no sea sino «como una abertura *(hole)* en el ser humano, que nunca queda lleno ni saturado», que elimine como innecesario el contenido doctrinal, empezando por la confesión de Jesucristo como Dios y Señor, etc. Pero pretender que todo ello «no contradice a la validez de las distintas doctrinas clásicas de la fe» es algo muy distinto. No hay en el depósito de la revelación nada que sugiera ni de lejos—y, por el contrario, hay mucho que contradice abiertamente—a una fe cuya esencia consiste «en preguntar más bien que en responder, en una actitud inquisitiva, más bien que en las respuestas concretas que uno da a las mismas»; en el «contenedor esencial más bien que el contenido intelectual de ese algo que intentamos describir», o que su propio campo es la *ortopraxis,* o sea «las acciones que los hombres piensan deber practicar en orden a ser lo que creen deber ser» [124]. Pretender asimismo que el concepto de ortodoxia doctrinal, propugnado siempre por la Iglesia, se deba a su

123 Ibid., p.241-242. «Decir que una misma gracia no podría inspirar actos desiguales de fe, en otras palabras, que la heterodoxia doctrinal es prueba inequívoca de falta de fe (lo que equivaldría a decir que el hombre que no conoce la verdadera doctrina no puede salvarse), es algo que no se sigue de los principios asentados. La verdadera fe en Dios y en Cristo no es incompatible con nuestros principios» (p.243).

124 Ibid., p.248. En general, vale aquí la respuesta que Visser't Hooft da a Santayana y Hocking, el primero de ellos, defensor de una «fe animal». «¿Cómo puede hablarse de *fe cristiana,* sin referencia a los hechos del nacimiento, vida, muerte y resurrección de Jesucristo?» *(No Other Name* p.34). Sobre el pensamiento agustianiano y tomista en la materia habla J. Riga *(The Act of Faith in Augustine and Aquinas:* The Thomist [1971] 160-174).

aferramiento a la cultura occidental, o que la teología escolástica permita la teoría gandhiana de que, «aunque la fe sea única, sus expresiones conceptuales y sus manifestaciones vitales pueden ser múltiples», son afirmaciones que deberían confirmarse con pruebas más serias que las aducidas por el autor [124*]. Resulta, por fin, extraño que trabajos católicos sobre la fe, escritos a las alturas del año 1971, prescindan en su elaboración de las importantísimas aportaciones de los concilios Vaticanos I y II. Estas, junto con las pruebas escriturísticas y la doctrina de los Padres, deben constituir los inconmovibles fundamentos de la doctrina sobre la fe, y no nos es lícito prescindir de las mismas.

Piensa De Letter que, en materia de fe, el concilio Vaticano II ha dado pasos importantísimos en favor de la teoría de los cristianos anónimos. «La teología personalista de la fe, como respuesta del hombre a la revelación de Dios, se debe concebir en adelante como un encuentro entre el Revelador y el creyente, en contraste con el concepto más formal y abstracto, que lo ponía en el *'sí'* dado a la verdad, considerada como asentimiento a la revelación» [125]. Este cambio en el concepto de «fe como asentimiento a una verdad, a fe como entrega personal al revelador», ha trastocado también muchas nociones anejas. Antes se discutía mucho sobre «el número de verdades necesarias para la salvación», así como sobre el «motivo de la fe», o sea de la autoridad del Dios que se revela, cosas ambas extremadamente difíciles de justificar en el caso de la mayoría de los paganos. Hoy, en cambio, «el aspecto formal de la fe, o sea el asentimiento a la verdad revelada, así como el objeto y el motivo de la misma, se han convertido en marginales» [126]. Para el caso de los cristianos anónimos bastaría aquella «opción fundamental» de la que habla Santo Tomás de Aquino y que últimamente P. Fransen ha reavivado para los no cristianos, y según la cual la persona, al llegar al uso de razón, hace una aceptación básica que, a su vez, constituye «una orientación totalmente libre y dinámica de su vida entera hacia la completa realidad cuyo centro es Dios» [127]. De ordinario se trata de un compromiso inconsciente, pero influyente en toda nuestra existencia. La «opción» tiene también otra característica: «no requiere ningún ordenamiento sistemático o conceptual de verdades, sino que halla su expresión en una actitud religiosa concreta, en un modo de vida peculiar, en varias actividades simbólicas, ya estén sugeridas por los símbolos y ritos de una religión, ya broten espontáneamente del corazón humano». En su operación está activo el Espíritu Santo. Su divina atracción hacia la verdad constituye al mismo tiempo el *lumen fidei* de que hablan los teólogos, y es también *infalible*, porque actúa bajo el inmediato impulso del Espíritu Santo, aunque de manera todavía oscura en este plano de la experiencia». Esta, sin embargo, es tal que conduce al hombre a la adopción de un credo personal en el que traduce el contenido de aquella fe instintiva original. Como, por otra parte, el hombre tiene que vivir su religión de manera social y comunitaria, aquel credo individual se convierte pronto en «eclesiástico», fruto a su vez de aquellos «credos personales» que se «intercomunican» y se «influyen entre sí». «Por consiguiente, si es el Espíritu el que conduce a esta comunidad de hombres hacia Cristo, debe dar también sus *frutos del espíritu* de modo personal y corporativo, contenidos, como partículas de oro, en la masa informe de sus supersticiones y ambigüedades religiosas» [128]. En opinión de De Letter, «esta teología de la fe influyó en las enseñanzas del Vaticano II y recibe ahora, a su vez, el influjo de varios de sus documentos».

Lo que precede podría estudiarse desde diversos ángulos. Sería interesante, por ejemplo, confrontar las pocas citas agustinianas, tomadas de su *Ciudad de Dios*, con la teoría global del Obispo de Hipona sobre la necesidad de los *credenda* para que exista la fe. El confrontamiento resultaría aún más aleccionador en el caso del Doctor Angélico, cuyo intelectualismo particularista parece menos acorde con estas teorías. Al me-

124* Notemos, de paso, que la tentación de alargar el concepto de fe para facilitar la salvación de los paganos, no es de hoy. Los teólogos salmantinos, conmovidos ante los descubrimientos, propusieron una fe en sentido no estricto y natural como medio posible de salvación para los que vivían en la ley natural (Soto) o para los que ignoraban invenciblemente a Dios (Vega); otros hablaron, como hipótesis, de una fe no estricta, pero sobrenatural (Ripalda, Marchant, Estrix), al menos si se le unía el voto o deseo de la fe estricta (Gutberlet). Pero es interesante constatar que, ante esas hipótesis, la reacción de los teólogos ha sido siempre contraria (Cano, Lugo, Schmid, Pesch) y que, en varias ocasiones, la condenación vino de la Santa Sede (Inocencio XI). Cf. J. A. de Aldama, *De virtutibus infusis* n.162 y 168, en *Sacrae Theologiae Summa* t.3 (Matriti [4]1961) p.798s y 802, donde se encontrará bibliografía sobre el particular.

125 «The Clergy Review» (1970) 229. Cf. R. Schnackenburg, *Perspectivas bíblicas de la fe*, en el volumen en colaboración *Hacia una teología de la fe* (Santander 1970) p.45-62.

126 Ibid., p.237. Si se admitiera este principio, tanto la predicación kerygmática como la catequesis misionera (lo mismo para los paganos afroasiáticos como para los neopaganos occidentales) casi perderían su razón de ser.

127 P. Fransen, *How Can Non Christians Find Salvation in Their Own Religions?*, en el volumen editado por J. Neuner, *Christian Revelation and World Religions* p.91ss.

128 Fransen, ibid. El parentesco de esta explicación con la teoría rahneriana es evidente. El paso de esos «credos personales» (por hipótesis de contenido pagano) al «credo eclesiástico» (de doctrinas evangélicas bien concretas) no deja de ser extraño. O el proceso debiera desmenuzársenos más para que lo entendiéramos, después de verificar con los misioneros de carne y hueso si ellos, en su larga experiencia, lo han encontrado tan obvio. Temo que las sorpresas serían abundantes.

nos no son éstas las conclusiones del P. J. Riga en un extenso estudio sobre la materia [129], que no parecen haber quedado desmentidas por las doctrinas del concilio Vaticano II.

El texto definitivo de la constitución *Dei Verbum* se aprobó en noviembre de 1965, casi al final de las sesiones conciliares. Tiene por objeto, «siguiendo las huellas de los concilios Tridentino y Vaticano I..., proponer la doctrina auténtica sobre la revelación» (DV 1), lo que indica que sus diferencias con los mencionados concilios no serán muy drásticas. Se ha repetido que el Vaticano II, «lejos de concebir la revelación como una transmisión de verdades, insiste en las dimensiones personales de la misma». Así es, y ello debe considerarse como verdadero progreso en la inteligencia que la Iglesia adquiere del depósito de la fe. Hasta podría aceptarse, con tal de no exagerar las cosas, que con ello la Iglesia se ha despedido para siempre del intelectualismo neoescolástico, que concebía la fe «como un almacén de verdades sobrenaturales y misteriosas» [130]. El documento concibe asimismo a Dios actuando en el mundo, a través de distintas revelaciones, mucho antes de la aparición histórica de Cristo. Que la constitución *Dei Verbum* haya eliminado la noción de «religión natural» (RATZINGER) porque, en lo concreto, toda religión presupone una revelación sobrenatural (SCHILLEBEECKX), es algo que no parece tener a su favor textos conciliares concretos, y que ciertamente, de haberlo sospechado, muchos de los Padres no lo hubieran confirmado con su voto.

¿Qué es entonces lo que el concilio añade a documentos anteriores en materias de fe? Se vuelve en él a afirmar su *necesidad*, aunque confirmando que Dios proveerá a aquellos que, sin culpa personal, ignoran el mensaje evangélico. Se insiste también en el *carácter libre* del acto de fe y en la obligación que tiene el hombre de *someterse* en obediencia a la divina revelación. El Vaticano II pone énfasis en el *aspecto totalitario*

129 Sea lo que fuere de la opción fundamental, en el acto de fe entran muchos otros factores, ausentes—y quizás antagónicos—en los propuestos por Fransen (a.c., p.165-174).

130 J. RATZINGER, en *Commentary of the Documents of Vatican II*, ed. VORGRIMLER, III p.172. Digo «sin exagerar», porque quienes estudiamos nuestra primera teología antes del último concilio, lejos de reducir la fe a un mimetismo intelectual, sacábamos de nuestros manuales nociones bastante más completas de ese gran don de Dios al hombre.



*de la fe* y en la entrega completa, de todo su ser, que el hombre hace al Dios revelador. Según ciertos autores, este último constituiría el trazo más revolucionario de todo el documento, al mostrar que «el meollo de la fe no consiste ya en la aceptación de las verdades reveladas tanto como en la entrega absoluta del individuo al Dios que se le revela». El cambio, añaden, abriría magníficas perspectivas a los paganos, «cuya fe salvífica consistiría entonces en la aceptación del ofrecimiento divino de la gracia... y en que los no cristianos respondieran positivamente a ella para tener gracia sobrenatural... Para quienes sin malicia ignoran a Cristo, la fe no consistiría ya en aceptar el mensaje de Cristo... Digamos, al contrario, que tales hombres, buscadores sinceros de Dios y entregados por su gracia a él, han hecho su opción fundamental; en otras palabras, que la gracia divina que en ellos trabaja, incluye la fe salvífica... ¿Por qué no añadir que los ritos y doctrinas de las religiones paganas son personificaciones, aunque imperfectas, de esa misma fe salvífica»? [131]

Como hipótesis y reflexiones teológicas de lo que unos individuos piensan sobre un problema misionológico de capital importancia, algunas de las últimas propuestas pueden ser tenidas en cuenta y hasta aceptadas según las fuentes revelatorias que se aduzcan. Pero que el viraje se deba al concilio Vaticano II, ya es otra cosa. El reconocimiento de la ordenación de los no cristianos a Cristo y a su Iglesia no implica de suyo esa aproximación a la religión revelada, de la que, no sólo no son conscientes, sino de la que positivamente se apartan por su firme apego al hinduismo, al budismo o a sus religiones ancestrales. Las supuestas identificaciones entre ritos y doctrinas paganas con la fe salvífica carecen, como hemos visto, de fundamento bíblico y son contrarias a la tradición cristiana. Tampoco el examen crítico de la constitución *Dei Verbum* da para tanto, ni lo podría si, como acaba de decirnos en su introduc-

131 FRANSEN, a.c., p.114ss. Fransen no está satisfecho de la explicación clásica; piensa que la interpretación dada a Heb 11,6 no se refiere al caso que traemos entre manos; y cree que la llave de la solución ha de buscarse en la «ley de la caridad», por la que Cristo juzgará a todos el día del juicio final. «Podemos decir que nuestro amor al prójimo es un verdadero sacramento que nos lleva al amor de Dios. En el amor visible a nuestros semejantes, nosotros significamos y realizamos al mismo tiempo, analógicamente, como en los sacramentos de Cristo, nuestra más profunda y fundamental opción de amor a Dios» (ibid., p.107).

ción, quiere seguir las huellas del Vaticano I. La letra y el espíritu del documento han sabido guardar su equilibrio sin excluir, ni mucho menos, el elemento intelectual que toda la tradición cristiana había unido inseparablemente al acto de fe.

> «Muchos, dice De Lubac, hubieran deseado que la *Dei Verbum* hubiese inculcado menos el carácter de creencia o asentimiento intelectual del acto de fe. Temían, y no sin razón, que se viniera a caer en alguna especie de 'conceptualismo' poco bíblico y en alguna noción 'escolástica' y abstracta, en desacuerdo con el sentido general del capítulo, cuya orientación es decididamente personalista. Felizmente, el concilio no escuchó sus escrúpulos ni se dejó arrastrar por el camino de las dicotomías y de las exclusiones sistemáticas, que no tienen a su favor ni la tradición constante de la Iglesia ni la letra de las Escrituras. Por eso se negó a aparecer como favorable a cualquier oposición ficticia y criminal *(meurtrière)* que a veces se quiere hacer en las teorías sobre la divina revelación entre el evento *(événement)* y la doctrina, lo mismo que entre 'hecho' y 'verdad'. Su enseñanza sobre la fe, correlativa a la que precede sobre la revelación, pone, como es justo, el acento sobre el aspecto existencial de la fe, comprendida la respuesta personal del hombre y el compromiso de todo su ser, pero sin ceder a un sujetivismo ilusorio... Fe y creencia, fe y religión, he ahí dos nociones estrechamente ligadas entre sí. Por eso, quien disocia una de ellas, disocia la misma fe. Así como la religión no puede vivir sin creencias, así tampoco pueden las creencias subsistir sin la religión, porque creencias y religión son ambas igualmente indispensables a la vida de la fe» [132].

Tocará a los expertos explicar cómo puede este contenido de la fe incluirse en aquellos que, a pesar de no haber recibido el Evangelio, alcanzan, con todo, el don de la salvación. La mayoría, siguiendo a la teología oficial, requerirán para ello la posesión de dos verdades: la existencia de Dios y su carácter de remunerador (Heb 11,6). Otros pensarán que «lo único importante es que el credo (del pagano) sea la expresión de una opción fundamental de fe y de caridad», aunque sin preocuparse demasiado del contenido doctrinal del primero de los postulados, e incluyendo al «Dios» de los marxistas, musulmanes o budistas, porque, después de todo, lo importante es que esa noción de la divinidad sea agradable a Dios, aunque resulte

132 De Lubac, *La foi chrétienne* p.171-172.



absurda a los cristianos [133]. Posiblemente todos tendremos que recurrir a la providencia de Dios, que, «por modos que sólo a él le son conocidos», obra en los corazones de los que sinceramente le buscan ese admirable milagro de la fe.

### Los presupuestos especulativos

Resta analizar brevísimamente la teoría del «existencial sobrenatural», expuesta ya en páginas anteriores, por la que Rahner, sirviéndose de una hipótesis filosófica que le es cara, intenta fundamentar la validez de su doctrina sobre los cristianos anónimos. En su nada fácil razonamiento parecen distinguirse dos aspectos distintos, o al menos complementarios: el *filosófico*, relativo a la apertura absoluta del hombre a Dios, que él designa con el nombre de «existencial sobrenatural», y el aspecto *más teológico*, según el cual todo hombre, al trascenderse a sí mismo y darse en amor a sus semejantes, practica la suma virtud evangélica, con lo que halla no solamente la gracia divina, sino también a Cristo, que es autor de la misma, a su Iglesia y a sus sacramentos; es decir, prácticamente todo lo poseído por el católico bautizado, fuera de una explicitación más o menos jerarquizante y externa [134].

La teoría filosófica rahneriana ha hallado partidarios y adversarios en el campo del pensamiento contemporáneo. Sus discípulos se muestran, en general, entusiastas por el hallazgo. Otros, con C. Fabro, han atacado duramente los fundamentos epistemológicos de la concepción. Un reciente artículo de la revista «Thought» ponía también en duda algunas de las consecuencias que, en puro plano filosófico, quería deducir de sus premisas el autor. P. Hacker le acusa de «esencializar» la existencia, atribuyéndole las calificaciones de la esencia y de la naturaleza [134*]. Para el observador del hecho religioso concreto, aplicado sobre todo a los cientos de millones de afroasiáticos, que son los primeros a quienes hay que interrogar sobre la validez de la hipótesis, su punto vulnerable no es

133 Fransen, a.c., p.113. Para confirmarlo, aduce el salmo 7,9: «Yahvé, júzgame según mi justicia y según la inocencia que en mí existe», que no sé si es muy probativo.

134 Véase en la sección histórica la parte expositiva (p.277-280).

134* C. Fabro, *L'uomo e il rischio di Dio* (Roma 1969) p.54-61; *Thought* (1972) p.221-224.

tanto el teórico como el práctico. ¿Cuántos de ellos serán capaces, a través de las lucubraciones rahnerianas, de arribar a las conclusiones, implícitas o explícitas, a las que él quiere conducirlos? ¿Se ha verificado empíricamente si el bantú del centro del Africa o el sofisticado shintoísta del Japón llegan a experimentar, durante sus momentos de reflexión religiosa o en sus prácticas de culto, esos «tres misterios absolutos» que Rahner atribuye al ejemplar humano que toma en sus manos para colocarlo en la cima de su edificio metafísico? ¿Cuál es el papel que en esos hombres de carne y hueso, inmersos en el paganismo idolátrico o quizás hasta en un ambiente moral que, en diversos grados, puede parecerse al descrito por San Pablo en la carta a los Romanos, ejercen el pecado y sus consecuencias en su camino hacia el Absoluto? ¿No es posible que lo que el concilio Vaticano II dice de los hombres en general *(Lumen gentium* n.16, al final) se aplique de modo especial a muchos paganos privados de las gracias eclesiales y sacramentales que al cristiano aporta la Iglesia? Estas y otras preguntas no están fuera de lugar, ya que aquí se trata de indagar si esos cientos de millones de hombres y mujeres han hecho—con la naturalidad que Rahner supone—el acto de fe salvífica que, fuera de toda religión revelada, asegure a la inmensa mayoría su salvación. La hipótesis no se verificará con mayor facilidad entre agnósticos y ateos. Quizás sea también excesivo suponer que el sentimiento de vacío religioso experimentado por el hombre (y la consiguiente incapacidad de saciarlo por sus propias fuerzas) *deba* llenarse con la obtención de una gracia sobrenatural, arrebatando así el carácter absolutamente libre a la iniciativa divina en la vida de la gracia. ¿Y qué decir de los muchísimos casos en que el hombre, por mala voluntad o cegado por sus pasiones, decide rechazar las ofertas divinas? No se diga que tales hombres no se salvarán, porque ello va precisamente contra la hipótesis rahneriana, que consiste en *facilitar* hasta lo indecible la entrada en el cielo, no sólo a quienes hacen cuanto está de su parte para amar a Dios y al prójimo, sino hasta a los ateos, que niegan su existencia [135].

[135] En la teología rahneriana, debido al triunfo del hombre, que, al trascenderse a sí mismo, recibe comunicación directa de Dios, «los conceptos de expiación, redención y sacrificio, básicos en la teología tradicional cristiana, pierden prácticamente su sentido. Como inevitable corolario, el pecado pierde también su fatal carácter de ruptura de las relaciones del hombre con Dios... Esta minimización de la gravedad del pecado trae como consecuencia que, incluso en la atmósfera más viciada del paganismo, el hombre aparezca siempre, quiéralo o no, como un espíritu que siempre está tendiendo hacia Dios» (HACKER, a.c., p.86).



«¿No es también demasiado presuntuosa—se pregunta B. Stoeckle—la denominación de *creencia implícita?* Los testimonios de la revelación reservan la expresión *creencia* exclusivamente a la decisión *consciente* por Dios y por Cristo, y remiten lo que no lo es, al plano general de los resultados de la maduración personal. ¿Cómo puede transferirse esa expresión a un contenido que se sitúa en el plano de lo preconsciente y prevolitivo, como dinamismo irreflexivo que es? A la hora de abordar el problema no hay que olvidar que la teología católica hace depender la salvación de los no evangelizados del reconocimiento de Dios como creador y remunerador» [136].

En el plano puramente teológico, la teoría del existencial sobrenatural parte de dos supuestos principales. Supone, por una parte, que «quien acepta al hombre, ha aceptado ya al Hijo del hombre», porque «el centro del hombre es el mismo Dios, y su forma es la forma del Dios encarnado»; mientras mantiene, por otra, que, «cuando el hombre, obedeciendo al mandato absoluto de su conciencia, trata de superar su egoísmo en un movimiento desinteresado hacia el prójimo, existe ya en él una tendencia hacia Dios, aceptada por él y no menos real porque la criatura no caiga en la cuenta de ello». En la práctica esto parece indicar que «dondequiera que se dé un amor verdaderamente humano, allí está el verdadero cristianismo, ya que todo pagano que ama humanísticamente a los otros es ya un cristiano anónimo» [137].

Es verdad que, para obviar sospechas de horizontalismo, Rahner introduce en el proceso un impulso y una elevación de la gracia. «Este movimiento—dice—, comenzado y elevado por la gracia, es ya salvación en el sentido estricto de la palabra». Pero, por la brusquedad misma de su aparición, ésta semeja a un *deus ex machina,* ya que en el sujeto que la recibe brillan por su ausencia los requisitos que, para su recepción, ha exigido siempre la teología católica, empezando por el

[136] B. STOECKLE, o.c., p.1156.

[137] C. POZO, *Teología humanista y crisis actual en la Iglesia,* en el volumen editado con DANIÉLOU, *Iglesia y Secularización* (Madrid 1971) p.72.

*arrepentimiento y la conversión*, acción esta última que, como vimos, causa en quien la experimenta una transformación y novedad de existencia que están totalmente ausentes en los cristianos anónimos.

Se ha advertido también que la reconstrucción rahneriana, llevada a cabo con dos elementos: el «orden moral» y la «elevación sobrenatural», apenas toma en cuenta la cristología, sustituida al parecer por la gradual elevación de la materia y del hombre, que, al cobrar esa ilimitada apertura hacia Dios, adquiere también su trascendencia sobrenatural. En este proceso, Cristo se queda como «el primer paso y el principio perdurable y la garantía absoluta de que se realiza esa autotrascendencia, sistemáticamente insuperable» *(Escritos* V 184), algo así como la *conditio sine qua non* de la divinización del mundo y de la mundanización de Dios.

> «Estamos, comenta Von Balthasar, frente a la cristología evolucionista, que, estribando en Schelling-Hegel y Darwin, propuso Soloviev en el siglo pasado como el más moderno cristianismo», con un Cristo que «no es algo exterior a las leyes universales», sino la «ley de la evolución que llega a sí mismo» (IV 124-5.153). Por eso también la teoría de los cristianos anónimos, con este fondo evolutivo, «condiciona una depreciación personal de la teología de la cruz y, consiguientemente, de la vida cristiana..., ya que el hombre redimido no se debe propiamente a Cristo, sino a la eterna voluntad salvífica de Dios que él aprehende 'en la realización de la existencia de Cristo'» [138].

Tampoco la hipótesis del amor fraterno, como base fundamental y única del auténtico amor de Dios y, en consecuencia, del verdadero cristianismo, parece tener bases suficientes en las fuentes de la revelación. Resulta, por de pronto, extraño que dicha interpretación se halle ausente de la mejor tradición teológica y ascética, incluso en hombres tan «entregados a sus semejantes» como un San Juan de Dios o un padre Damián. Es también dudoso que, según el testimonio del evangelista San Juan, a quien se cita en sentido contrario, yo no vea el amor del Dios uno y trino en la pasión de su Hijo y en el corazón traspasado de mi Señor crucificado. «¿No haríamos mejor en revisar una vez más ese lenguaje sobre la 'inobjetividad de Dios', dejar de decir que sólo el prójimo se hace

138 Von Balthasar, *Seriedad con las cosas* (Salamanca 1968) p.98.



objeto de respuesta primaria, y revisar también la versión escriturística que se nos propone?» [139] La unificación de los «dos mandamientos» en el amor del prójimo sólo se hace posible gracias a la humanización del Hijo de Dios; «se trata, por lo tanto, de una palabra ligada definitivamente a la síntesis histórica representada por Jesucristo». De modo parecido, en el Nuevo Testamento no desaparece el paralelismo del Antiguo: «en Cristo, hecho hombre, refluye la totalidad que debemos a Dios sobre el prójimo, esencialmente porque él mismo es ese prójimo o porque en la parábola del buen samaritano, por su amor divino para con nosotros, que yacíamos medio muertos en el camino, se hizo eso para nosotros» [140]. «Sólo en el amor de Dios, escribe Schlier, se libera el amor del secreto egoísmo para ser amor desinteresado, y se hace un estar activamente abierto y dispuesto para el otro, y no sólo un servicio al ideal. *A mi juicio, se toca el nervio de la fe católica cuando se cede aquí, aunque sólo sea un paso.* Por detrás del esfuerzo de subvalorar el amor a Dios y de reducir el Evangelio a una llamada a la confraternidad *(Mitmenschlichkeit)*, está, consciente o inconscientemente, una tendencia totalmente distinta, a saber, la de ocultar a Dios o incluso eliminarlo, y está la inclinación a no ver ya en el supremo amor de Jesucristo una decisión de Dios por nosotros» [141].

Resulta asimismo incongruente interpretar a San Juan sin

139 Ibid., p.104. «Una verdad fundamental es que este amor real de nuestro prójimo, que es caridad en el sentido paulino de la palabra, es posible únicamente como fruto de nuestro amor de Dios en Cristo y por medio de Cristo. Hay un verdadero abismo entre la caridad y un simple amor humanitario hacia el prójimo» (D. Von Hildebrand, *El caballo de Troya en la ciudad de Dios* [Madrid 1969] p.35).

140 Von Balthasar, p.103. «Un desplazamiento de este primado (del amor de Dios) al amor del prójimo equivaldría al abandono de toda la ética teológica del Antiguo Testamento» (ibid.). Véase en Pozo (o.c., p.78-79) la nomenclatura neotestamentaria para designar el amor nuevo cristiano. El mismo autor nota que una buena parte de la predicación del AT se dirige contra un pecado que no hace daño al prójimo: la idolatría, incluso en el caso de que se haga sin escándalo de otro (p.74).

141 Citado por Pozo (p.82). «Es pura arbitrariedad querer oponer el amor del prójimo al amor de Cristo. Este es el fundamento y la base de aquél, como no cesan de mostrarlo durante veinte siglos los que han bebido en estas fuentes: un Charles de Foucauld o un Jules Monchanin, por ejemplo... Es necesario rechazar estas oposiciones ficticias, estos dilemas desastrosos planteados incesantemente por un pensamiento superficial o por prejuicios pasionales» (H. De Lubac, *L'Église dans la crise actuelle* [Paris 1969) p.78).

tomar en cuenta la totalidad de su mensaje y eliminando a Cristo en favor del puro amor al prójimo:

> «Es sabido que Juan argumenta en círculo, y hay que mantener siempre simultáneamente ante los ojos los dos giros circulares. Los discursos de despedida y su carta primera suponen siempre el amor directo de los discípulos a Jesús, un amor que trasciende su humanidad, a saber, que él es el Hijo de Dios (Jn 16,27). El imperativo 'permaneced en el amor', que se repite seis veces en la parábola de la cepa, exige la perseverancia amorosa en el origen del amor cristiano, a fin de que, por este amor mutuo entre el discípulo y el Señor, cumpla el cristiano el mandamiento nuevo, dicho otra vez circularmente: 'el que tiene mis mandamientos y los guarda, ése es el que me ama' (14,21); y: 'el que me ama, guardará mis palabras' (14,23). Tampoco en la carta puede ponerse por un momento en duda la implicación cristológica, pues el modelo del amor es siempre, enunciado positiva y negativamente, el amor de Cristo: 'hemos conocido el amor en que él dio su vida por nosotros'. Se da, pues, sin duda, la identidad, pero sólo cristológicamente y con la absoluta prioridad del amor de Dios (genitivo subjetivo—objetivo), que luego refluye desde Dios y con Dios sobre el prójimo. El Cristo que vive en mí es tan íntimo para mí y más cercano a mí que yo mismo, porque murió por mí en la cruz, y en la cruz me tomó en sí, y en la eucaristía sigue tomándome continuamente en sí... El puente para el amor al prójimo en el sentido de Cristo lo forma el hecho de que lo que hizo por mí, lo hizo por cada uno de los hombres» [142].

Esto explica que vidas enteras de almas contemplativas que nunca quizás tengan ocasiones de hacer grandes actos de caridad, alcancen todavía las cimas más altas de la santidad. Sus vidas son «la oferta de todo el propio ser al Dios de Jesucristo, para que emplee y consuma su ser, según su amoroso beneplácito, por la obra de la redención. En ella se reconoce la verdadera identidad del amor al prójimo y del amor de Dios, pero no como lo pinta Rahner, porque aquí el 'acto religioso' como tal es precisamente primario» [143].

142 Von Balthasar, o.c., p.104-105; Von Hildebrand, o.c., p.37-38.

143 Ibid., p.105. «Es, dice un teólogo anglicano, el hombre que reza y es consciente de las realidades trascendentales, quien, a la larga, más se preocupará de tratar a los demás como a personas, mientras que quien tiene la mente fija en algún ideal impersonal, por muy admirable que sea, puede llegar a ser el más inhumano con sus semejantes y emplearlos como meros instrumentos para la realización de sus ideales egoístas» (John Marquarrie, *God and Secularity* [Filadelfia 1967] p.58).



Una vez más Pablo VI, consciente de la necesidad de salvaguardar este teocentrismo bíblico, ha dado la voz de alerta sobre los peligros que un horizontalismo meramente humano pudiera acarrear a una sociedad tecnificada y secularista como la nuestra. Así, por ejemplo, en la apertura de la II Reunión General del CELAM (24 de agosto de 1968), en Medellín, hablando a dirigentes para quienes—en algunos casos al menos—la meta de la acción pastoral parecía ser el *desarrollo* y la pura *justicia social*, el Papa les recordó «la dependencia de la caridad para con el prójimo de la caridad para con Dios». «Conocéis, continuó el Pontífice, los asaltos que sufre en nuestros días esta doctrina de clarísima e inimpugnable derivación evangélica: se quiere secularizar el cristianismo, pasando por alto su esencial referencia a la verdad religiosa, a la comunión sobrenatural con la inefable e inundante caridad de Dios para con los hombres; su referencia al deber de la respuesta humana, obligada a osar amarlo y llamarlo Padre y, en consecuencia, llamar con toda verdad hermanos a los hombres, para librar al cristianismo mismo de 'aquella forma de neurosis que es la religión' (Cox), para evitar toda preocupación teológica y para ofrecer al cristianismo una nueva eficacia, toda pragmática, la sola que pudiese dar la medida de su verdad, y que lo hiciese aceptable y operante en la moderna civilización profana y tecnológica» [144].

144 «Ecclesia» (1968) 1277

# CONCLUSION

Las conclusiones de nuestro trabajo siguen una línea irregular, con las ventajas y desventajas de una ciencia que se halla todavía en sus comienzos y tiene mucho que andar antes de llegar a su meta.

Es evidente que, para los cristianos, el estudio de las religiones no cristianas se está convirtiendo en apremiante actualidad, no sólo como parte integrante de la cultura de una humanidad que se va unificando a pasos agigantados, sino también como punto de comparación y de contraste con el cristianismo que por la fe profesamos. Al cristiano moderno, rodeado como está de ideologías paganas o paganizantes, se le impone, por imperativos personales y de testimonio frente a los demás, una profundización de sus creencias, al mismo tiempo que el reconocimiento de la acción de Dios en los cultos y manifestaciones religiosas de sus semejantes. Es un modo, además, de contribuir, según nuestras limitadas fuerzas, a la convivencia humana. Naturalmente, el problema afecta más de inmediato a cuantos han sentido la llamada de la vocación apostólica y misionera. El confusionismo reinante en este punto, dice Powell, es el más peligroso de la Iglesia moderna y el que de veras amenaza la urgencia y el dinamismo de la obra misma de las misiones [1].

Habrá sido fácil al lector constatar, sobre todo a través de la sección histórica, la existencia, dentro del cristianismo, de una evolución y progreso en la apreciación de las religiones no cristianas. La línea no ha sido rectilínea, sino que se ha visto quebrada en varios momentos de la historia. Hubo destellos de comprensión en la Iglesia primitiva que ni la libertad concedida por Constantino al cristianismo ni la asimilación por éste y por la cultura occidental de las inmigraciones nór-

[1] J. Powell, *Missionary Theology Today* (New York 1971) p.99. «Quizás en ninguna otra área contemporánea de investigación ha quedado un problema tan tremendamente confuso como éste, debido a escritos con una mezcla incauta y anticrítica de verdades de fe, conclusiones teológicas generales, opiniones personales transitorias e investigaciones teológicas» (o.c., p.16).



dicas llegaron a desterrar. En cambio, con la llegada de islam, se agudizaron los contrastes entre las dos religiones que se proclamaban reveladas y definitivas, con lo que el cristianismo, tanto oriental como occidental, perdió aquella amplitud de miras respecto de las religiones no cristianas, llegando a atribuir globalmente al paganismo las características—y, por consiguiente, las posiciones antagónicas—que se empleaban con los seguidores del *Profeta*. Esta postura de enfrentamiento —en la que las iglesias cristianas no pueden siempre considerarse exentas de culpabilidad—se extiende durante doce siglos y perdura hasta hace pocos decenios. Sólo la independencia de las naciones afro-asiáticas y el resurgimiento de sus religiones ancestrales, acechadas también por el secularismo circundante y «amenazadas» por el espíritu misionero del cristianismo, nos fuerzan a trasladarnos, una vez más, a una situación análoga a la de los primeros siglos de la Iglesia.

Por parte del Occidente, en los últimos ochenta años se ha trabajado intensamente por conocer y profundizar las religiones no cristianas de Africa y de Asia. Los logros en el campo de la lingüística, de la literatura y de la religión han sido notables. En la última de las esferas se han estudiado dos vertientes: la de las religiones consideradas en sí mismas y la de sus relaciones con el cristianismo. Y ha sido en ésta—que es también la que ha ocupado en este libro nuestra principal atención—donde han aparecido los contrastes y hasta lo que pudieran parecer posturas irreconciliables: desde los que, prácticamente, parecen dispuestos a una nivelación entre las grandes religiones asiáticas y el cristianismo, hasta los que niegan a aquéllas valor alguno distinto del que supone el esfuerzo humano en su marcha hacia el Absoluto, pasando por quienes, conservando la unicidad de Cristo y de su Iglesia, reconocen todavía elementos validísimos, quizás hasta algunos sobrenaturales, en las religiones no cristianas. Como hemos visto, para el católico, este último parece el camino irrenunciable, marcado por la estela multisecular de su tradición y corroborado solemnemente por el concilio Vaticano II.

Pero no basta que los católicos aceptemos esta posición, que podríamos llamar fundamental y equidistante del barthismo rígido y del liberalismo a ultranza. Porque, a partir de este punto, precisamente, empezamos una discusión que trae divi-

didos a los mismos católicos y que hemos tratado de deslindar en la segunda parte de la obra. En este terreno doméstico, las posiciones principales son dos. Hay quienes, llevados por su optimismo sobre la eficacia de la voluntad salvífica universal de Dios, por la divinización del mundo como resultado de la redención de Cristo o movidos por las ansias que el hombre de todos los tiempos tiene de llegarse hasta el Absoluto, piensan que prácticamente todos los hombres alcanzan de hecho su salvación porque, antes de cualquier contacto con Cristo y con su Iglesia, todos son cristianos anónimos. Otros, en cambio, partiendo de una visión más realista del mundo pagano en que viven los misioneros, de los datos bíblicos, de la doctrina y práctica paulinas, así como de los documentos magisteriales a nuestra disposición, creen no poder apartarse de la postura tradicional y se niegan a atribuir esa seguridad anticipada de salvación a la inmensa mayoría de los no cristianos, por tratarse de un misterio que Dios se ha reservado a sí mismo. Los argumentos en favor de una y otra de las posiciones han sido estudiados en las páginas precedentes. Tratamos aquí de indicar brevísimamente dónde se hallan, a juicio nuestro, los elementos de solución.

La honradez científica nos obliga a afirmar que no hemos dado aún con la respuesta adecuada al conjunto del problema. Esto nada tiene de sorprendente en un campo de investigación que está dando todavía sus primeros pasos, si no en el campo de la *doctrina catholica*, al menos en la búsqueda de aquellos elementos extrínsecos que necesitamos para clarificarla. Es indudable que ciertas posiciones cerradas de antaño necesitaban reformas, y el concilio Vaticano II ha sido el primero en introducirlas. Su enfoque positivo acerca de las religiones no cristianas (que, como es obvio, no supone la ignorancia de sus limitaciones y errores) nos traza la pauta que hemos de seguir. Debe admitirse también que los partidarios del cristianismo anónimo han levantado una serie de interrogantes—más en el terreno de la teología especulativa que en el bíblico o en el eclesial—que todavía esperan respuesta. Algunos de ellos han abierto nuevas fronteras; otros—los más—, caso de aceptarse, supondrían cambios radicales en misionología y en el campo del apostolado. En el momento actual, la teología no está preparada para ofrecer esas respuestas adecuadas. Requiérense estudios mucho más extensos sobre la esencia y las características de las religiones no cristianas, así como una mayor profundización de temas como la «fe» de los no cristianos, el sentido de la salvación, el papel de las religiones en los planes salvíficos divinos, la naturaleza de la conversión y de la pertenencia a la Iglesia, etc. Tales investigaciones, conducidas a la luz de la revelación y del magisterio, nos permitirán un día—que esperamos no esté lejano—las respuestas que con toda urgencia exige del cristianismo el mundo contemporáneo.



Pero es aquí precisamente donde la teoría de los cristianos anónimos, con todas las secuelas que su aceptación acarrearía al dogma y al apostolado cristianos, ha tropezado con mayores dificultades por parte de teólogos y de misioneros. Permítasenos indicar algunas de ellas.

Desde el ángulo puramente metodológico, la validez de la teoría deja que desear. Como es obvio, no basta enunciar solemnes verdades cristianas si luego las conclusiones no responden a aquellas premisas. Sus promotores quieren atenerse a las más estrictas exigencias de la teología católica de la salvación: unicidad del cristianismo frente a las demás religiones, necesidad absoluta de la fe en Cristo y de la Iglesia para la salvación, libertad plena del hombre para aceptar o rechazar el llamamiento divino, necesidad de predicar el Evangelio al mundo entero, etc. Sólo cuando se desciende a la práctica, muchos recibimos la impresión de que en la nueva teoría ninguno de esos requisitos pertenece al *esse*—sino, a lo más, al *bene esse*—de la salvación. La necesidad absoluta de Cristo y de la Iglesia resultan problemáticas; las religiones no cristianas quedan elevadas al rango de vías ordinarias de salvación; la religiosidad «cristiana» de los anónimos carece de aquel mínimo de percepción personal para que un acto religioso sea consciente; el ímpetu de la gracia divina obra sobre la inmensa mayoría de los hombres con tal fuerza, que incluso quienes se rebelan contra Dios y contra sus santos, sucumben de hecho a su poder salvífico; las conexiones del candidato a la salvación con la Iglesia son tan tenues que parecen inexistentes; y las misiones cristianas se tornan utópicas—o pierden la mejor parte de su motivación—cuando se las elimina como instrumentos eficaces que, bajo la acción divina, contribuyen a la salvación de los individuos. Cabalmente porque quienes se dejan influir por

estas teorías no paran hasta sacar sus últimas consecuencias, son lógicos al concluir que las misiones y el apostolado, en el sentido tradicional de la palabra, plenamente corroborado por el último concilio, carecen ya de razón de ser. Quizás la causa más profunda de la trágica disminución de vocaciones misioneras deba buscarse en la disminuida estima de la fe explícita. De aquí proviene la remisión del celo misionero, porque a muchos parece que el «cristianismo anónimo» basta para la salvación, lo que trae como resultado la relativización y la duda práctica sobre la necesidad de la Iglesia. Humanamente hablando, las misiones no se salvarán mientras prevalezcan ciertas ambigüedades, ni exhortando a los budistas y a los mahometanos a profundizar en sus religiones, sino por la predicación del *kerygma* cristiano.

Respecto a la teoría misma del «cristianismo anónimo», considerada en su conjunto y según las últimas consecuencias deducidas por sus más significados representantes, abrigo algunas reservas que, supuestas las explicaciones de la parte expositiva, podrían enunciarse de esta manera.

1) La hipótesis tiene escaso fundamento bíblico, tanto si se le considera desde el punto de vista de las religiones no cristianas como del de la salvación de quienes viven en ellas. Los conceptos de *paganismo* e *idolatría*, por mucho que se atenúen las expresiones de los escritores sagrados, están en los antípodas de la nueva concepción. El testimonio paulino es irrefutable, por muchos esfuerzos que se hagan por eliminarlo. Los Padres de la Iglesia, aun aquellos que, en un esfuerzo de adaptación a unas circunstancias tan críticas del medio ambiente como las nuestras, ensalzaron el lado positivo de las religiones no cristianas y la obra del *Logos spermatikos* en su evolución, permanecen en el fondo fieles al pensamiento paulino, afirman la centralidad y unicidad del mensaje de Cristo, sin concesiones al poder salvífico de los cultos paganos, y se dedican, oportuna e importunamente, a predicar que no hay salvación sino en Cristo. Esta unanimidad en los pastores y doctores del cristianismo primitivo da una solidez extraordinaria al testimonio bíblico y crea una tradición que pronto se convertirá en norma teológica para toda la Iglesia.

2) Es injusto atribuir la «estrechez de miras» de la Iglesia únicamente a su situación de «ghetto» o de «monopolio indiscutido»—que las dos cosas se dicen—a lo largo de la Edad Media. A pesar de los óbices de todo género y de la carga pasional ocasionados por la presencia agresiva del islam, la Iglesia—por la pluma, sobre todo, de Santo Tomás de Aquino—fue capaz de elaborar una *teología del paganismo* que, en sus líneas generales, ha permanecido hasta nuestros días. Los grandes teólogos de la era de los descubrimientos—Vitoria, Cano y Suárez—, enfrentados con las nuevas tierras, las nuevas gentes y los nuevos cultos, lejos de cambiar de mentalidad—como debiera haber ocurrido en la hipótesis de nuestros interlocutores—, creyeron deber conservar las líneas fundamentales de la teología misionera anterior, no por apegos a un tradicionalismo anquilosado, pues mostraron no poseerlo en materias como la de la esclavitud y de las prerrogativas de los indios, sino porque les parecía la única perspectiva aceptable derivada de las fuentes de la revelación. En el fondo, la actitud no variará con los promotores más resueltos de una profunda adaptación misionera (Nobili, Ricci y su escuela), ni siquiera entre aquellos jesuitas de China que, en sus lucubraciones sobre los valores sobrenaturales y cristianos del confucianismo, sacaron consecuencias más audaces que los actuales partidarios del cristianismo anónimo. Cualquier claudicación en este punto hubiera sido a sus ojos una traición al cristianismo que profesaban. El ejemplo cundió, y es la actitud mantenida por la inmensa mayoría de nuestros actuales misioneros.

3) Cincuenta largos años de magisterio pontificio—solemne u ordinario—constituyen para la misionología católica la sólida pauta que se debe seguir en la presente materia. Y esa rica documentación apunta ciertamente en dirección que no es la de los cristianos anónimos. Algunos pensaron que el Vaticano II traería cambios sustanciales a la cuestión, incluso atendiendo a las presiones de todo orden, empezando por las de orden político, que asomaban en el horizonte internacional. No hay duda de que los padres conciliares, con el peso enorme de los obispos llegados de misiones, contribuyeron de modo eficaz al cambio de actitudes frente a las religiones no cristianas y a clarificaciones sobre las posibilidades de salvación existentes fuera del marco de la Iglesia institucional y en el seno de sus religiones ancestrales. En este particular, la Iglesia misionera no será ya lo que fue en el modo de enfocar el proble-

ma y en la aplicación de su praxis pastoral. El viraje fue tan sensacional que no faltaron, incluso en las filas de ciertos veteranos, quienes lo acusasen de excesivamente atrevido. Ha habido asimismo un claro progreso entre el Vaticano I y el II. Allí se afirmaba únicamente la posibilidad que tiene el hombre de llegarse a Dios a través de las cosas creadas. Aquí, además, se habla explícitamente del valor de la experiencia religiosa y se mencionan «las cosas santas», «la simiente del Verbo», «los elementos de bondad y de gracia», los «gérmenes de contemplación», las «riquezas dadas por Dios a los gentiles» existentes en las religiones no cristianas, etc., y se alude con frecuencia a la presencia iluminativa y vivificante del Espíritu Santo en las almas. «Así, el binomio revelación y fe, iluminación divina y esfuerzo humano, llamada interior de Dios y respuesta del hombre, pueden hallarse en diversa medida objetivadas en la experiencia humana, confesionalmente no cristiana, pero no por ello extraña a la guía misteriosa de Dios y a la iluminación del Espíritu Santo, en la medida en que los hombres buscan sinceramente los valores superiores que les atraen y orientan de lo Alto, haciéndoles salir de su propio egoísmo para dedicarse al Absoluto, como quiera que éste sea comprendido» [2]. No obstante todo ello, la doctrina tradicional de la Iglesia sobre el valor de las religiones no cristianas respecto del cristianismo ha salido intacta del concilio. Este no refrenda en sus decretos, constituciones y declaraciones ninguna de las tesis fundamentales del «cristianismo anónimo». Las pruebas de este aserto quedaron aducidas en otro lugar, y Rossano tiene razón cuando nos advierte que no es lícito interpretar las declaraciones conciliares al trasluz de las ideas de algunos conocidos defensores de esta teoría, ya que toda conclusión debe respetar las premisas, si la teología quiere ser una verdadera ciencia.

4) El examen de las «razones teológicas» que podrían avalar la teoría de los cristianos anónimos nos ha resultado bastante decepcionante. La hipótesis subyacente de una Iglesia que no sólo de hecho, sino como ideal, deba ser, hasta el fin de los tiempos, una «pequeña grey», es inaceptable como contraria a las repetidas directrices del magisterio eclesiástico. El axioma «extra Ecclesiam nulla salus», sea cual fuere la conveniencia de emplearlo ante ciertos auditores modernos, conserva un fondo clarísimo de verdad revelada y pertenece al meollo mismo de la necesidad que tenemos de la Iglesia para la salvación; podrían encontrarse quizás formulaciones más felices, pero no es previsible en eclesiología católica ningún cambio radical de contenido. Por otra parte, la teoría de los cristianos anónimos, por cuanto que su paso al cristianismo se reduce a una explicitación social e institucional de algo que, estrictamente hablando, se posee verdaderamente en el estadio anterior, parece contradecir a lo que las fuentes de la revelación nos enseñan sobre la *metanoia* y la conversión, que siempre han ido unidas al fenómeno, así como sobre la novedad *absoluta* que el cristianismo aporta a quien responde a la llamada de Cristo, hecho del que San Pablo nos da el ejemplo, que pronto se constituye como norma en toda la Iglesia. Tampoco parecen poder aducirse como justificantes de la teoría los nuevos enfoques relativos a la fe propuestos por el concilio. Finalmente, es absurdo hablar de la seguridad de salvación existente para la inmensa mayoría de los no cristianos fuera de la Iglesia. Es un privilegio del que no gozan ni siquiera los miembros del Cuerpo místico de Cristo, que es la Iglesia. El «número de los que se salvan» continúa siendo misterio y secreto divino que no debemos tratar de escudriñar, recordando al mismo tiempo que «la puerta es estrecha», que «muchos son los llamados, y pocos los escogidos», y que, como nos advierte el concilio, «con frecuencia los hombres (de todos los tiempos), engañados por el maligno, se han envilecido y... han trocado la verdad de Dios en mentira, sirviendo más a la criatura que al Creador, o viviendo y muriendo en este mundo sin Dios, se exponen a la desesperación extrema» (*Lumen gentium* n.16):

> «Es imposible considerar pura y simplemente a las religiones no cristianas como vías ordinarias de salvación para quienes no han conocido todavía a Cristo. Esas religiones están, como todo lo que proviene del hombre no iluminado ni guiado por Cristo, marcadas por el pecado. Sería, por lo tanto, un grave error pensar que quienes pertenecen a ellas están en condiciones tales respecto de su salvación, que no tienen por qué inquietarse de su suerte... Resulta igualmente erróneo fundar nuestra teología sólo en el aspecto práctico de las mismas, porque entonces se llegaría a ver en ellas medios ordinarios de salvación, marginando así a la Iglesia a ser

[2] P. Rossano, *Fede e rivelazione nei non cristiani:* Studi Francescani (1971) 346.

vía extraordinaria. El problema de la salvación por las religiones no cristianas es siempre algo oscuro, y no es lícito partir de esa oscuridad para esclarecer el problema de la salvación por la Iglesia. Lo que vale es la inversa. Por ello la evangelización de los paganos continúa conservando su plena actualidad» [3].

5) Desde la perspectiva pastoral—que parece estar a la raíz histórica de la aparición de la teoría—, ésta da la impresión de haber dejado muchos problemas en confusión o irresueltos. Ha iluminado magníficamente el hecho—con frecuencia olvidado en el apostolado cristiano—de que, cuando vamos con el mensaje de Cristo a un pagano o a un agnóstico, lo hacemos —muchas veces al menos—a un ser humano tocado ya por la luz y la gracia del Espíritu Santo. En cambio, ha sembrado confusión sobre *las relaciones de esa gracia divina con la Iglesia.* «Toda gracia conferida por Dios a los hombres, escribe D. Grasso, es gracia crística y eclesial, en cuanto conferida por la Iglesia, que es su Cuerpo místico. Por lo tanto, si Cristo es el único Salvador del mundo, la Iglesia es el único sacramento efectivo de salvación en el sentido de que toda gracia salvífica le llega al hombre por medio de la Iglesia. En consecuencia, cuando decimos que Dios tiene a su disposición infinitos modos de comunicar su gracia a los hombres de buena voluntad, nos referimos siempre a las gracias eclesiales, que, sin embargo, él puede distribuir, no por los canales ordinarios de la predicación y de los sacramentos, sino por otros que sólo a Dios son conocidos» [4]. La teoría de los cristianos anónimos ha embrollado también el concepto genuino de *misión.* «Si los no cristianos pueden salvarse fuera de la Iglesia, resulta verdaderamente difícil comprender por qué hemos de continuar predicándoles el Evangelio. Si las religiones no cristianas son para sus seguidores el camino normal de salvación, ¿por qué predicarles un Evangelio que, después de todo, no es más que una vía especial (y no necesaria) de salvación? Y si, por otra parte, el pluralismo religioso ha sido querido por Dios, tampoco se ve por qué tengan que continuar los misioneros su obra de predicación. Déjese a cada cual donde está, o encárguense los jefes espirituales de sus religiones de perfeccionarlos

[3] J. Daniélou, *Les religions non chrétiennes et le salut:* Spiritus (1969) 384.
[4] D. Grasso, *The Reasons for Missionary Activity* en *Teaching All Nations* (1966) p.269.



en las mismas» [5]. Este es, querámoslo o no, el raciocinio de muchos que se niegan a marchar a misiones y el de otros que, una vez llegados al campo misionero, se dedican a un horizontalismo que tiene poco que ver con la *plantatio Ecclesiae* del concilio. Son lógicos en su manera de reaccionar. Y de las consecuencias del raciocinio hablan claro las curvas siempre descendentes de «conversiones» y las ascendentes de «defecciones», lo mismo en territorios de misión como en los llamados «países cristianos». *Sería terrible,* ha dicho el cardenal Suenens, *que el cristianismo se convirtiera en institución social y en una especie de Cruz Roja espiritual. Tenemos que anunciar primero la palabra de Dios y, al mismo tiempo, mejorar las condiciones humanas* de nuestros semejantes.

¿Podemos, con todo, dar un paso más y preguntarnos el modo en que, según el estadio actual de la investigación, concebimos la acción de Dios en las religiones no cristianas en cuanto instrumentos que, positiva o negativamente, contribuyen a la salvación de los individuos? Dicho de otro modo: los no cristianos, ¿se salvan *a pesar de* sus religiones; *dentro de* esas religiones, pero sin que éstas influyan directamente en la salvación; o *por mediación* de esas religiones, en el sentido de que Dios se sirve de ellas como de instrumentos históricos puestos a disposición del hombre e influyendo de modo positivo en su camino hacia Dios?

La primera de las hipótesis supone que, después del advenimiento de Cristo, las religiones no cristianas están llamadas a desaparecer como ramas secas de un árbol nuevo, Jesucristo, en quien se renuevan todos los brotes válidos para la vida eterna. Es un pensamiento que ocurre con frecuencia en los Padres de la Iglesia. En el pasado fueron muchos los teólogos que arguyeron desde esas premisas, atribuyendo la salvación de aquellos paganos que hacían lo que les dictaba su conciencia, a la acción directa de Dios sobre los individuos, pasando por encima o dejando completamente de lado el influjo de sus religiones ancestrales, a las que se consideraba más bien como impedimentos en el camino hacia su fin supremo. Hoy, cuando el Vaticano II, ligando con una tradición primitiva de la Iglesia, ha decidido, si no canonizar, como algunos quisieran, al menos resaltar los valores positivos existentes en esas

[5] Ibid.

religiones y el influjo benéfico de los mismos hacia quienes en su seno buscan sinceramente a su Dios, aquella primera postura de rigidez se hace menos sostenible. Esas instituciones religiosas que, por las doctrinas que enseñan, las verdades que inculcan o las ansias de perfección, de revelación, de misterio y de profundas aspiraciones hacia lo Absoluto, parecen tener en los planes de Dios un significado de *praeparatio evangelica* y una finalidad de «iluminar» de alguna manera a «todo hombre que viene a este mundo». Tarea mucho más ardua será la de deslindar lo que en esas religiones pertenece al orden de la gracia y lo que proviene de la instigación del maligno o de la corrupción humana. Pero esto no cambia fundamentalmente el punto en cuestión. Hay, por lo tanto, que inclinarse a la benevolencia y a una apertura que sea reconciliable con los datos de la revelación. Fue éste un riesgo que tomaron sobre sí los pastores de la primitiva Iglesia y que la profundización de las ciencias religiosas y las circunstancias concretas del mundo en que nos movemos parecen aconsejar [6].

En el extremo opuesto se hallan aquellos teólogos que prácticamente asignan a las religiones no cristianas *una especie de causalidad sacramental* que las convierte en vías ordinarias de salvación. No en cuanto que ésta proceda directamente de las mismas religiones (ya que sólo Cristo es causa eficiente y salvífica del hombre), sino en el sentido de que, siendo positivamente queridas por Dios para los no evangelizados, se convierten para ellos—al igual que el Antiguo Testamento lo fuera para los judíos—en instrumentos salvíficos en su camino hacia Dios. Pero aquí parecen también excederse los límites de lo que una concepción sana de la tradición permite a los católicos. La misma equipolencia con el Antiguo Testamento resulta audaz. Como dice Durrwell, «una teología que se declara en favor de la identidad entre la gracia del Antiguo y del Nuevo Testamento, introduce—respecto de los medios de salvación—un paralelo que es incapaz de explicar la esencia de la gracia divina (véase la carta a los Hebreos) e incluso la acción secreta de Dios que puede ser causa de la misma» [7]. No existen tampoco documentos del magisterio que puedan aducirse en favor de la hipótesis, y sí muchos se le oponen; ni hay dos ejes según los cuales puede el género humano llegar a salvarse. Todo el plan redentivo pasa a través de Jesucristo, y nada más que por él, y no hay religiones, por sublimes que sean, que le hagan competencia:

> «Si abandonamos este eje único—dice De Lubac—, tenemos que admitir que puede haber sistemas religiosos que, por mucho que difieran en cuestiones fundamentales, continúan como tales siendo igualmente queridos por Dios, y esto es muy difícil de concebir. Hay que tener, por lo tanto, valor para confesar 'la irreductibilidad de ciertas posturas doctrinales' entre las religiones paganas y la cristiana (RAGUIN). Pero hay más. Aun sin contradicción formal, basta que haya diferentes caminos paralelos de salvación para encontrarnos con un desparramamiento que es contrario a la convergencia espiritual, con algo que necesariamente tiene que oponerse al *plan unitario de Dios*. Por todos estos motivos, debemos afirmar que hay un eje de salvación y que, como tesis general, no puede admitirse una salvación sin Cristo y sin su Evangelio» [8].

Parece, por lo tanto, que el modo más apto de describir el papel de las religiones no cristianas—al menos de muchas de ellas, o de todas en algunas circunstancias de la vida de los individuos—es considerándolas como *el medio ambiente, la atmósfera y el marco* dentro del cual opera la gracia de Cristo

[6] Esta parece igualmente una experiencia del trabajo misionero contemporáneo. Cualquier otro enfoque podría convertirse en «antitestimonio», y anular el trabajo de «preevangelización», hoy día más necesario que en otros tiempos. Nótese, sin embargo, que el Vaticano II, al hablar de los aspectos buenos de las religiones no cristianas *(Nostra aetate* n.2), se refiere sólo a los aspectos antropológicos de dichas religiones (a los esfuerzos del hombre en la búsqueda de Dios), y nada dice de los elementos sobrenaturales que puede haber en las mismas. Por el contrario, el concilio, a pesar de su apertura, menciona la acción del demonio en tales religiones, «a maligno decepti» *(Lumen gentium* n.16), «imperium diaboli», «contagia maligna» *(Ad gentes* n.9).

[7] DURRWELL, a.c., p.395. «No decimos que los hombres se salven *por* sus religiones; el carácter ambiguo y los defectos inherentes a sus estructuras y a sus signos, les impiden convertirse en *canales de gracia*. Es, por lo tanto, mejor llamarlas 'milieux de la grâce et du salut du Christ'». «Si la gracia salvadora de Cristo llega hasta los hindúes, aquélla no cae simplemente del cielo. Tiene que haber otros medios. Y como Dios ha creado el orden físico e histórico, yo pienso que la gracia ha de pasar *a través del hinduismo*, dentro de la estructura del hinduísmo. Evito a sabiendas la palabra *por medio del (par)* hinduismo, como el decir que las religiones no cristianas *son medios de salvación*, para distinguirlas de la Iglesia, que es como el sacramento universal de salvación...; más vale decir *el medio (milieux)* en el que se opera la salvación que *medios* de salvación» (D. S. AMALORPAVADASS, *Apostolat parmi les non-chrétiens:* Spiritus [1969] 386-388).

[8] H. DE LUBAC, *Paradoxe* p.132; cf. p.148-49.

para aquellos que no han aceptado todavía el Evangelio. He aquí cómo el padre Masson, seguido de otros misionólogos, concibe el proceso:

El problema, dice, debe considerarse desde dos vertientes. Una es la de las relaciones personales del hombre con la gracia de Dios, en la que éste se le hace encontradizo en su amoroso encuentro. En este sentido, concluye con Journet, Dios—por caminos que se ocultan a nuestros ojos—introduce en Cristo y en su Iglesia a todos aquellos paganos que responden a su llamada. La otra vertiente es sociológica y considera la salvación como asunto de un hombre enrolado en una sociedad religiosa concreta. Entonces nos preguntamos cuál es el papel de esas religiones en su salvación. No puede admitirse un peligroso relativismo («al que parecen inclinados algunos bien intencionados contemporáneos nuestros»), según el cual Dios tiene varias vías paralelas de salvación, porque, al fin y al cabo, todas las religiones son válidas, no hay diferencia entre el Dios de los mahometanos y el de los cristianos, etc. «Esto destruiría la unidad del designio salvífico de Dios, reduciendo a un puesto parcial el señorío salvífico de Cristo, y sería equivalente a la proclamación de la existencia de 'muchos sacramentos de salvación', independientes del sacramento de la Iglesia». Tampoco debemos conformarnos con llamar a esas religiones «caminos preparatorios de salvación» *(des voies préalables de salut)*, comparables a lo que empezó a ser la de Israel con respecto al advenimiento del Mesías. No hay nada que pruebe que Dios interviniera en las religiones paganas de manera directa, como ocurrió en Israel. Además, las doctrinas de estas religiones están infectadas, no sólo de algunas lagunas, sino de errores absolutos, como el monismo, la ausencia de lo divino, la negación de la personalidad humana, etc. Son el fruto del mejor esfuerzo humano, enriquecidas de dones espirituales, quizás algunos de orden sobrenatural, y contienen las semillas del Verbo, convirtiéndose así en alimento espiritual para los muchísimos millones de hombres y mujeres nacidos y crecidos en ellas. Su posición es, por lo tanto, ambigua; por ello están siempre necesitadas de purificaciones y correcciones. Cuanto más ricas están, más necesitan de la epifanía de Cristo cuando, muriendo a sí mismas, encuentren la verdadera vida con su inserción en él. Pero, hasta que llegue tal día, las religiones no cristianas tienen un papel que jugar. Digamos, pues, que «el seguidor de buena fe, mientras vive en su religión, se salva, no a pesar de su religión, sino buscando su apoyo *(le soutien)* en la misma, y que ésta es el campo de su actividad y el punto de aplicación de su docilidad a la voz de su conciencia, en cuanto que, respondiendo a las demandas tradicionales de dicha religión, él es capaz de mostrar su fidelidad a Dios... Quizás el mejor modo de expresarlo sería diciendo que el pagano se salva *a través de aquella religión*, con lo que se indica su permanencia real en ella, pero indicando al mismo tiempo que *tal religión no es más que un pasaje hacia algo que la sobrepasa*, que está más allá de ella. El pagano se encuentra a sí mismo en todo lo que su conciencia le presenta como obligatorio y bueno en su fe, pero al mismo tiempo la sobrepasa *(il la dépasse)*, corrigiendo sus errores y sus imperfecciones... El pagano, en su coexistencia con dicha religión, se juzga a sí mismo a la luz de su fe, al mismo tiempo que la juzga según la luz de su conciencia. En esta misteriosa operación, su religión se convierte para él en algo presente, pero también en algo que ya ha pasado, en algo digno de ser preservado, pero también en algo que es ya insuficiente; en camino, pero, asimismo, en impedimento para su salvación [9].



Hasta aquí se ha llegado en la reflexión entre el cristianismo y las religiones no cristianas. Lo que queda por investigar es todavía mucho más, y los cristianos vivimos en la esperanza de aquel día venturoso en que el Evangelio de Cristo, tras asimilar todo cuanto de bueno, bello y verdadero existe en las demás religiones, pueda ofrecerlas en holocausto al Padre de todos los hombres, que está en los cielos. Lo ha expresado con frases muy apropiadas un seglar católico, figura además de primera categoría en el campo de las religiones comparadas:

> «Estamos aguardando el día en que la Iglesia, a la que todas las religiones se van acercando en espíritu y en verdad en el curso de su evolución, se purifique de tal manera, que pueda presentar al mundo a Jesucristo, no sólo como al verdadero Mesías, sino también como al verdadero Krishna y al Bodhissatva, que toma sobre sí la responsabilidad de salvar a todos los seres vivientes hasta el fin de los siglos. Visto en este contexto, la Iglesia católica constituye la vía media entre la búsqueda de salvación individual, tan típica de la India, y el ansia de armonía corporativa de la sociedad perfecta, que fue el sueño de la antigua China. Ella es la vía media entre la absoluta trascendencia del Dios del islam y la inmanencia total del Absoluto del hinduismo, ya que, siendo trascendente e inmanente, Jesucristo es, a la vez, el Señor a quien servimos y el Pan del que nos alimentamos. Precisamente porque la Iglesia católica asegura en el Santísimo Sacramento la unión mística del Dios encarnado con el hombre ordinario, somos nosotros capaces de pregustar, aunque sea de manera muy imperfecta, 'las cosas que Dios ha preparado para los que le aman'. En la Eucaristía se curan de una vez para siempre la ruptura entre la materia y el espíritu, entre Dios y el hombre. Por eso podemos esperar, en fe, esperanza y caridad, el día en que todos los hombres, 'como piedras vivas, construyan una casa que sea aceptable a Dios por Jesucristo'

[9] J. Masson, en la introducción a *L'Église et les Religions:* Studia Missionalia (1966) 10-14.

(1 Pe 2,5). Y la casa no será sólo *nuestra* en sentido restrictivo, sino la de todos aquellos que desde todas las religiones de la tierra quieran depositar en la misma los tesoros de su espíritu. Esta debiera ser la visión católica. No podemos darnos el lujo de rechazar las gracias y los tesoros que Dios ha repartido en el mundo no cristiano. De hacerlo así, caería sobre nosotros la condenación de aquel que nos ha dado su gran mandamiento: de amarnos los unos a los otros como Dios nos ha amado» [10].

Así terminaba el profesor R. C. Zaehner, a finales de los años 50, uno de sus libros sobre la presente materia. Es el mejor modo de concluir el nuestro después de las luminosas aportaciones del Vaticano II, que si, por una parte, suponen un auténtico avance sobre posiciones anteriores, lo son en plano rectilíneo, basadas fundamentalmente en el *consensus* de su tradición multisecular, aunque abierto también a las perspectivas que puedan traerle el estudio de la ciencia de las religiones, la reflexión teológica y la progresiva iluminación del Espíritu Santo.

10 R. C. ZAEHNER, *El cristianismo y las grandes religiones de Asia* (Barcelona 1967) p.225-226.

# *INDICE BIBLICO*


Gén 3 348
3,5 372
4 348
6,5-6 348
8,22 354
10 347
11 352
12,2 348
12,3 352 353
35,2 349

Ex 3,14 351
19,6 353
20,3-5 349

Dt 5,6-10 379
32,16ss 349
32,21 349

Sal 7,9 501
106,20 349
117,1ss 353

Sab 13-14 362
13,5-9 347
13,10 347

Is 17,7-8 352
37,17 350
65,1-7 350

Jer 2,11 349
31,31-34 470

Ez 5,5-6 350

Dan 7,25 67

Am 2,4 350
9,7-8 352

Jon 4,11 353

Hab 2,4 159

Mal 1,11 353

Mt 5,48 416
6,7 358
6,32 358
6,33 475
7,13 358
10,18 355
10,37-39 475
11,2-6 373
13 373
13,3ss 357
13,31ss 357
16,18 220
18,7ss 358
18,28 372
21,43 357
22,11 30
22,14 358
25,24ss 280
28,18-20 358
28,19-20 152

Mc 1,15 373
6,6 373
11,22 372
12,31 280
13,24 358
16,14-18 358
16,15 152
16,16 174 457

Lc 10,20 434
24,47-50 358

Jn 1,9 489
1,16 489
3,3 475
3,5 457
3,16 356 416
3,17 356
3,18 358
3,21 476
10,3 434
13,34 280
14,17 471
14,21 506
14,23 506
15,17 280
15,34 280
16,27 506

Act 2,38 373
9,5 469
10,2 368
10,35 369
10,48 369
17,23 381
17,24-25 382
17,29 383
17,30 384
17,30-32 384
17,30ss 383
17,32 384
17,34 384
21,21 355
26,17 355
26,17-18 370

Rom 1-2 363
1,3 53
1,4-5 35
1,16 372 374
1,18 155
1,18-23 114
1,19 336
1,19-20 240 425
1,19-32 364
1,20 364 382
1,21 363
1,22-23 364
1,23 349
1,24-32 365

Rom 1,25 367
2,6 368
2,8 374
2,11 489
2,14 240
2,14-15 368
3,28 374
3,29 355
4,24 371
5,12 489
6,4-8 376
6,10 371
7,5 469
7,6 468
8,22 12
8,34 371
9,24 355
10,7 374
10,9 371 372
10,10 373
10,12 373
10,13 373
10,14-15 373
10,20 489
10,21 374
11,33 489
12,2 372
14,9 371
15,10 355
15,16 368

1 Cor 1,21 366
1,30 471
2,7-9 469
5,7 468
9,1 371
10,19-22 367
10,20 367
12,2 367
12,3 376
12,13 375
15,8 371
15,14 376
15,29 376

2 Cor 1,20-22 376
3,6 468
3,18 469
5,14-17 468
5,15 371
5,17 469
9,13 374

Gál 1,12-17 371
2,16 372
2,19-20 376
2,20 374
3,7-9 374
3,26-27 376
4,1-4 469
4,6 470
4,8 367
4,9 469
5,7 374

Ef 1,3 376
1,9-10 446
2,4-8 376
2,9 369
2,12 12 363 368
2,15 468
3,9ss 469
4,5 376
4,17-19 368
4,18 366
4,23 372
4,24 468
4,29 382
5,8 469
6,10-20 358

Flp 2,10-11 373
4,8 368

Col 1,13 366
2,12 376
3,6 374
3,9-10 471

1 Tes 4,5 368 470
4,14 371 373
5,15 366

1 Tim 2,4 47 424 444 489
2,7 360

2 Tim 2,8 371

Heb 1 395
6,1-2 376
7,26 297
9,12 297
9,26-28 489
11,1 374
11,6 244 375 499 500
11 39 375
11 40 375

1 Pe 2,5 545
3 18 489
3,20 459

2 Pe 3,9 489

1 Jn 4,7 280
4,12 280
4,16 280

Ap 2,17 434
3,5 434
13,8 434
17,8 434


# *INDICE ONOMASTICO*


Abderramán 68.
Abelardo, Pedro 65.
Aben-hazan 69.
Abenmaserra 69.
Achútegui, P. 113 114.
Acosta, José de 101 103 104 105 106 107 110 115 116 117 119 400.
Adam, K. 265 266 455.
Adams, J. 172.
Agagianian, Card. 13 338.
Aguirre, Card. 109.
Agustín de Canterbury, San 49s 390.
Agustín de Hipona, San 6 23 29 38 40 41 42 43 44 45 46 47 48 84 85 209 229 244 250 352 376 442 448s 472 485 489.
Akhilananda 329.
Alberto Magno, San 93.
Aldama, J. A. de 496.
Alejandro III 62.
Alejandro IV 84.
Alejandro VI 398.
Alejandro VIII 450.
Alejandro Magno 31 125.
Aleni 136 143.
Alfaro, J. 371 373 427.
Alfaro, Pedro de 132.
Algazel 70 71 313.
Al-Gazzali. Véase Algazel.
Allard 387.
Allen, E. L. 171 185 215.
Allen, J. 96 97 98.
Allen, R. 358.
Allo 385.
Almanzor 73.
Alonso, J. 353.
Alonso, M. 70 71.
Alonso Getino, L. G. 80 488.
Alstrom, S. E. 190.
Altaner, B. 65.
Althaus, P. 193 194 198 199 201 202 203.
Altizer, T. J. 189 227 228 303 342.
Alvarado, P. de 102.
Alvaro de Córdoba 59 60 67 68.
Amalorpavadass, D. S. XIX 293 481 542.
Ambrosio, San 30.
Amiot, J. 145.
Amir Ali, M. S., 312 313.
Anatriello, P. 306.
Anderson, G. XXIII 152 201 229 230.
Andrade 163.
Angros, L. XIX.
Antoine, P. 371.
Antonino Pío 387.
Antonio de Santa María Caballero 132 134.
Arbeloa, A. 130.
Arberry, A. J. 319.
*Areitio* 125.
Arístides 156.
Aristóteles 52 71 73 188 333.
Armas, G. 43 46 48.
Armas Medina, F. de 100 103 104 106 109 121 123.
Armbruster, C. 221 222.
Arnobio 29.
Arrio 68.
Arrupe, P. 339.
*Ascelin* 64.
Asín Palacios, M. 69 70 72 80.
Atanasio, San 21 30 39 483.
Atenágoras 22 39.
Aubert, R. 371.
Augusto 45.
Aulen, G. 483.
Averroes 65 71 72 82 93.
Avicenna 72.
Ayarragaray, L. 100 102.
Azcona, T. de 397.

Balmes, J. 239.
Balthasar, H. U. von 41 191 192 194 197 252 281 302 305 331 335 336 388 461 462 472 504 505 506.
Báñez, Domingo 113 119.
Baraúna, G. XXI 421 422.
Bardy, G. 39 387.
Barreau, A. 322.
Barret, D. B. 440.
Barth, K. 161 173 174 185 189 190 191 193 194 195 196 197 198 201 213 215 218 229 233 236 242 248 249 302 331 332 363 367 376 426.
Barthélémy, D. 350.
Baruzi, L. 146.
Bascour, H. 92.
Basham, A. L. 307 308.
Bassetti-Lami 63.
Bassetti-Sani, J. XIX.
Batllori, M. 88.
Battens 145.
Baumgartner, J. 112.
Baxter 165.
Bayle, C. 102 118 119 122 123.
Bayle, P. 150 168 170.
Bayo, Miguel 450.
Bea, A., Card. XIX 427.
Beasley-Murray, G. R. 376.
Beaver, P. 8.
Beckmann, J. XIX 282.
Beda el Venerable, San 67 390.
Beinert, W. 448.
Beltrán de Heredia, V. 113.
Benavente, Toribio de 118.
Benedicto XIV 398.
Benedicto XV 405 407 418.
Benedicto de Polonia 64 394.
Benkart, P. XXII.
Benz, E. XIX XXIII 217.
Berger 464.
Berkouwer, C. C. XIX 193.
Bernard-Maître, H. 125 128 130 136 138.
Bernardo, San 74 396.
Berthier 75.
Besse, L. 239.
Beurrier 147.
Beza, Teodoro 157 160 164 165.
Bhaktivedanta, A. C. 310.

Billot, L. Card. 239 240 241 488.
Bindseil, H. E. 155.
Blake, E. C. 237.
Blauw, J. 346 356 357 369 370.
Blavatsky 308.
Bleeker, C. J. XIX 304 306 311 325.
Blomjuos, J. XIX.
Boas, M. I. 356.
Bocaccio 97.
Bohlmann, R. A. 154 155.
Bonhöffer, D. 194 226.
Bonifacio VIII 88 449 459.
Bonifacio, San 59 391.
Bonivento, C. XIX.
Borges, P. 102 103 106 108 109 112 115 116 117 118 119 120 121 123.
Bossuet 145 450.
Bouchard, A. 342 441.
Bouillard, H. 87 191 192 193 196.
Boulanger 170.
Bouquet, A. C. XIX XXIII 213 229 230 232 307.
Bourgogne, Duquesa de 144.
Bousset, W. 385.
Bouvet, J. 145 146 400.
Bouyer, L. 484.
Braden, C. S. 318 327.
Brancato, F. 141.
Brauer, G. 219.
Breguiny 145.
Brehier, L. 62.
Bretschneider, K. G. 155.
Brillioth, Y. 208.
Brosses 170.
Brou, A. 125.
Brouaire, C. 177.
Brown, C. 191 363.
Bruce, F. F. 378 379 380.
Brucker, E. 148.
Bruls, J. 247 258 432 444.
Brunner, A. 282.
Brunner, E. 185 192 194 199 315 317 345 483.
Bruno, G. 97.
Brunstadt 194.
Bruths, J. L. 151.
Bucero 151.
Buda 209 231 256 306 320 323 473.
Buenaventura, San 65.
Bultmann, R. 371.
Burchard del Monte Sión 77.
Butler, B. Ch. XXI 371 422 423.

Caballero. Véase Antonio de Santa María Caballero.
Cabanelas Rodríguez, D. 91.
Caldentey 88.
Calvino, Juan 42 151 157 158 159 160 161 163 209 302.
Campanella 95.
Campbell, R. E. 332.
Camps, A. 99.
Cano, Melchor 496 536.
Capéran, L. XIX 35 45 50 52 83 85 86 160 161 241 242 243 244 245 286 303 404 450.
Caprile, G. 419.
Carey, W. 190.
Carlomagno 60 61 62 389 391.
Carlos V 102 119 121.
Carman, J. B. 236.
Carpenter, G. W. XIX 55.
Carreras Artau 80.
Carrión, A. 113.
Carro, V. D. 104 113.
Casciaro, J. M. 69 70 72 73 75 80 82
Caspar, R. 312 313 319 431.
Castagna, Card. 116.
Castañeda Delgado, P. 104.
Castellani 324.
Castelli, E. 295 364.
Castellino, R. G. 362.
Catón 156.
Cattaneo 143.
Cattarzi, D. 245 246.
Cavallera, F. 30.
Cayetano, Tomás de Vío 119.
Cecilio 25.
Celestino V 88.
Celso 25 29 34 36 37 256.
Cerfaux, L. 362 363 366 369 370 374 444.
Chapelle, A. 175.
Charles, P. 34 152 241 406 447 451.
Chateaubriand 238.
Chemnitz, M. 163.
Chenu, P. 476.
Cherbury, Lord 168 169.
Chiang Kai Shek 409.
Chiflet, J. 413.
Chih, A. 239.
Ch'uang Tzu 325 326.
Chu En-Lai 4.
Chu Hsi 140.
Cibot 143 145.
Cicerón 98 159 379.
Ciezo de León 101.
Cipriano, San 39 448.
Cirilo, San 392.
Clemente XI 450.
Clemente de Alejandría 20 21 31 32 33 38 448 477 489.
Colet 97.
Collantes, J. 448.
Colón, Cristóbal 100 101 125.
Colón, Diego 115.
Comte, L. Le 143 144.
Confucio 134 135 139 141 142 144 147 150 171 231 263 324 325 409 472 473.
Congar, Y. XX 246 305 331 332 373 376 424 448 449 455 478.
Considine, J. 122.
Constantini, C. Card. 138 409 410 441.
Constantino 52 531.
Coomaraswamy, A. K. 310.
Cooke, R. XX 201 215 218.
Coppens, J. 461.
Cordier, H. 136.
Corneille 248.
Cornélis, E. XX 247 249 254 255.
Cornelissen 87.
Cortés, Hernán 101.
Costanzo 143.
Cottier, M. M. 427.
Couplet, Ph. 136 144 147.
Couturier, Ch. XX 140 247 254 255.
Cox, H. 507.
Cragg, G. R. 365.
Cragg, K. 229 232 311 312 319.
Crawford, F. T. 71.
Creel, H. G. 324.
Cross, J. M. 125.
Cuevas 100.
Cullmann, O. 199.
Cuming, G. J. 391 392.
Cuoq 259.
Curtis, C. J. 210.
Cushing, Card. 453.
Cuttat, J. A. XX 304 305 306 310 325 330.



Dahmen 137.
Dámaso, San 448.
Daniel, N. 58 76 77 78 79 82 89 90 93 153 171.
Daniel de Winchester 391.
Daniélou, A. 307.
Daniélou, J. Card. XX 37 53 54 246 247 248 249 250 251 252 253 254 255 256 257 259 260 262 263 264 269 283 331 336 429 445 455 472 479 503 539.
Danker, W. 304.
Dansette, A. 451.
Dante 72.
Darlap, A. 278 282 464.
Darlapp. Véase Darlap.
Darwin 504.
Davanandan, P. D. XX.
Debruyne, L. XX 408 414.
Decio 20.
Decker, L. 95.
Dejaifve, G. 461.
Delacroix, S. 87 125 238 388 394.
D'Elia, P. 136 138 139 324 410.
Deogracias 45.
Des Places, E. 20 380 381 382 384.
Devanandan, P. D. 226.
Dewey 210.
Dewick, E. C. XX 19 211.
Dhavamony, M. 330.
Dibelius, M. 378.
Diderot 168 170.
Dillon 378.
Dilthey 168.
Dindinger, J. 403 447.
Diógenes Laercio 381.
Diogneto 29 30 38.
Dodds, E. R. XX 19 20 29 34 41.
Dolan, P. 94 95 96.
Domínguez, O. 245 338 447.
Dorner, J. A. 164.
Dournes, J. XX 255 262 466 473.
Dowey, E. A. 159 161 164.
Drummond, A. L. 186.
Duhr, J. 140.
Dumoulin, H. 306 466.
Donne, G. H. 136 138 140 141 142 150.
Dupont, J. 378 379 380 383 384 470.
Dupuis 172.
Durrwell, F. X. XX 344 467 469 471 541 542.
Dussel, E. 122 123.

Ecolampadio 157.
Eder, M. 326 327.
Edwards, J. 165.
Egaña, A. 100.
Eichhorn, W. 327.
Eichrodt, W. 345.
Einstein, A. 308.
Eliade, M. XXI 6 251.
Elliot, J. 165.
Elorduy, E. 25 380.
Eminyan, M. XX 242 450 454.
Encinas, D. de 110.
Erasmo 97 98 156.
Escalona 133 134.
Escipión 156.
Escoto, Juan Duns 83 98.
Escoto Eriúgena 449.
Esteban V 392.
Esteban Verástegui, R. Véase Verástegui.
Estrix, G. 496.
Etelberto 390.
Eubel, C. 395.
Eugenio II 396.
Eulogio de Córdoba, San 59s 67.
Eusebio de Cesarea 31 52.
Evehemeriano 28 43.

Faber 239.
Fabro, C. 501.
Fackenheim, E. 176.
Fallon, P. 310 330 333 334.
Farmer, H. H. 199 231.
Farquar, J. N. 231.
Fausto maniqueo 44.
Federici, T. XX.
Federico II 61 89.
Feeney 452 454 458.
Feiner, J. 447.
Felipe II 113 138.
Félix V 91.
Feria, Pedro de 117.
Fernández de Navarrete, F. 115.
Ferré, N. 221.
Fessard, G. 364 384.
Feuillet, A. 362 366.
Fichte 211.
Ficino, Marsilio 97.
Fidias 379.
Fife, E. S. 203.
Filón 22.
Fitzgerald, L. M. 40.
Fitzmeyer, J. 363 371 374 378 381.
Folkemer, L. D. XX 199 442.
Fong Yu-Lan 324.
Fontenelle 150.
Forster, K. XIX.
Foucauld, Ch. de 332 505.
Foucquet, G. 145.
Francisco de Asís, San 63.
Francisco de Borja, San 102 116.
Francisco Javier, San 29 101 124 125 126 127 128 129 130 131 135 332 361 398.
Francisco I 156.
Francke, A. 167.
Fransen, P. XX 298 479 497 498 499 501.
Freytag, A. 122 198.
Frick 198.
Fries, H. 278 346 349 393.
Frings, J. Card. 417 419.
Frisque, J. 454.
Fu Hsi 146.
Fulgencio de Ruspe, San 449.
Funk, F. X. 39.
Furlong 100.
Furtado 141.

Gallagher, L. J. 142.
Galmés, S. 88.
Gandhi, M. R. 201 217 308 309 310 329.
Garcés, Julián 398.
García Icazbalceta, J. 100 119 398.
García Suárez, A. 424 425.
García Villada, Z. 60 389.
Garcilaso de la Vega 101 102 118 119.
Gardet, L. 55 71 72 318.
Garganta, J. M. de 80.
Garrigou-Lagrange, R. 241.
Gärtner, B. 378.
Gasbarri, C. 59 89 153.
Gaubil 136 149 400.
Gaudefroy-Demombynes, M. 55 59 312 313 320.
Gaudillec, M. de 97.
Gauthier, A. 80.
Gay, Mons. 417 419.

Gay, P. 168 171 451.
Geffré, C. J. 341.
Geiselmann, J. R. 315.
Gensichen, H. W. XX 8 9 232 304.
Gerhard 165.
Getino. Véase Alonso Getino.
Gheddo, P. XX 413.
Gherardini, B. 461.
Gibb, A. R. 311.
Giblet, J. 491.
Gilson, E. 68.
Girault, P. 255 260.
Glasser, A. F. 203.
Glover, R. 150.
Godtz 489.
Goethe 97.
Gollet, P. 145.
Gómez Hoyos, R. 116 117 121 399.
Gonda, J. 307.
González, J. M. 131.
González Quintana, G. 452.
González Vallés, J. XX 343 430 460.
Gorce, M. M. 80.
Gottschalk, H. L. 319.
Gottschalk de Orbais 243 449.
Goyau, G. 451.
Grabmann, M. 82.
Graciano 397.
Graneris, G. XX.
Granero, J. M. 398.
Grasso, D. 130 539.
Gravina 488.
Grebel 162.
Gregorio Magno, San 48 49 84 136 390 391.
Gregorio IX 61.
Gregorio XV 137.
Gregorio de Nacianzo, San 51.
Gregorio de Nysa, San 37 52.
Gregorio el Taumaturgo 34.
Griffiths, B. 341.
Grillmeier, A. 421 422 423 448 458.
Groot, C. A. 467.
Groot, J. M. 100 109 115.
Grubb, K. 236.
Grunebaum, G. von 57 58.
Guardini, R. XX 256.
Guenon, R. 307.
Guerin, M. 397.
Guibert, J. de 81.
Guiberto de Nogent 62.
Guillaume, A. 313.
Guillermo de Trípoli 75 76 99.
Guillet, J. 352.
Gundisalvo de Sevilla 73.
Gutberlet 496.

Haag, H. 346 351 355.
Hacker, P. XXI 24 32 33 37 43 50 52 270 276 298 343 345 347 348 349 351 382 383 384 434 477 478 486 491 501 503.
Hahn, F. 352 353 356 357 370.
Halbfas, H. 341.
Hallencreutz, C. F. XXI 198 200 226.
Hamilton 226.
Hamman, A. 36 39.
Hanafi, H. 319.
Hanke, L. 104.
Harent, S. 246 286.
Harnack, A. von 20 21 29 40 41 56 185 190 207 357 387 483.
Hatch, W. H. P. 371.
Hayek, M. 313 319.
Hazard, P. 168 169.
Heffer, Ph. 187.
Hegel 172 175 176 177 178 227 504.
Heick 186 187.
Heiler, F. XXI 6 265 289.
Heinrichs, M. 247 254 255 261 331.
Heisbeltz, J. XXI 315.
Hendrich 144.
Henniger, J. 62 90.
Henriques, Francisco 129.
Henry, A. M. XXI 312 328 365 427 430 431 466 493.
Heráclito 22 23.
Hércules 156.
Herder 171.
Hermann 190.
Hermías 38.
Hernáez, F. J. 104 116 398.
Hernández, B. 109.
Herzog 152.
Hilario de Poitiers, San 30 486.
Hildebrand, D. von 505 506.
Hillman, E. XXI 276 298 441 478 483 488 489 490.
Hobbes 168.
Hocking, W. E. XXI 189 210 211 212 213 214 215 242 294 303 304 306 342 495.
Hoeckendijk, J. C. 235.
Hoffman, R. 435.
Hoffmann, J. 208.
Höffner, J. 84.
Hogg, H. R. 152 153 162.
Holbach 170.
Holsten, W. 153.
Horner, N. A. 204 235.
Hsia 147.
Huet, Mons. 147.
Huizinga, J. 366.
Hügel, Von 207.
Hughes, E. R. 239.
Hugon 241.
Humbertclaude, P. 250.
Humberto de Romanis 83.
Hume 168 170.
Hunius 164.
Hunt, E. W. 378 381.
Hunter, A. M. 363.
Husserl 211.
Hyde, T. 170.

Iacono, V. 376.
Ibáñez, Buenaventura 133 134.
Ibn-Hazn. Véase Aben-hazan.
Ibn-Rushd. Véase Averroes.
Ibot León, A. 100.
Icazbalceta. Véase García Icazbalceta.
Ignacio de Loyola, San 125 126 133 398.
Inocencio III 61.
Inocencio IV 64 84 397.
Intorcetta 136 144.
Ireneo, San 24 25 26 27 30 41 247 264 314 448 483.
Isabel la Católica 397.
Isidoro de Sevilla, San 67 387.

Jacini, S. 451.
Jackson, H. C. 150 318 322 323 327.
Jacob, E. 349 350.
Jacquemet, G. 376 377.
Jacquet, M. E. 393.
Jacquier, E. 378 381 382 385.
Jaeger, W. 21 27 31 32 33 36.
Jai Singh, H. XXI.
Jamelet, M. 239.



Jann, A. 125.
Jaspers, K. 217.
Jemolo, A. C. 451.
Jeremías, J. 285 357.
Jerónimo, San 31 51 448.
Jetté, F. 245 413.
Jiménez Moreno, W. 122.
Jiménez Rueda 123.
Johanns, P. 309 310.
Joly, E. 315.
Jomier, J. XXI 57 312 313.
Jones, T. R. 8.
Jorge, Príncipe 65.
Jossua, J. P. 444 445.
Journet, Ch. Card. XXI 246 250 353 419 437 448 454 543.
Juan XXII 395.
Juan XXIII 406 407 412 413 414.
Juan Crisóstomo, San 51 52.
Juan Damasceno, San 85 387.
Juan de Dios, San 504.
Juan Germain 91.
Juan Hispalense 73.
Juan de Segovia 91 92 93.
Jurgi, E. 219 311.
Jurgot 150.
Justino, San 21 22 24 29 38 39 198 387 489.

Kaltenmarck, M. 326.
Kane, J. 150.
Kant 172 173 174 175 178.
Karrer, O. XXI 265 266 455.
Kauffmann, W. 177.
Keefe, D. 219.
Keeney, W. E. 162.
Keppler 168.
Kervyn 332.
Keshab Chandra Sen 329.
Khan (Gran) 101.
Kierkegaard 209 218.
King, J. 246.
King, W. L. 306 323.
Kitagawa, J. M. XXI 6 227 307 308 310.
Kittel, G. 345 371.
Klassen, A. J. 151 162 167.
Klibansky, R. 92.
Klostermaier, K. 307 341 473.
Knitter, P. 193 194 197 202.
König, F. Card. 14 306 307 316 319 326 418 419.
Kortleitner, F. X. 350.
Kraemer, H. XXI 153 154 157 197 198 199 200 201 203 215 218 229 231 232 233 234 307 317 327 378.
Krauth, Ch. P. 163.
Krishnamurti 209.
Kritzeck, J. 74.
Krumha 4.
Kruse, H. XXI 294 344 375.
Kulandran, S. 310 321.
Küng, H. 264 286 287 293 337 447 448 459 460 461 462 463 488.
Kunnumpuran, K. XXI 298.
Kuss, O. 371 372 376.
Kuyuc Khan 393 394.

Labourdette 455.
Labriolle, P. XXI 29 39 387.
Lackmann 193.
Lacombe, O. XXI 246 310 329 396 397.
Lacombe, P. 332.
Lacordaire 239.
Lactancio 30 39.
Lafitau 400 401.
Lagrange, M. J. 241 363 366 376.
Lamachia, A. 173.
Lambert, B. 444.
Lang, A. 371.
Lao Tzu 209 473.
Lasalle, E. 306 323.
Las Casas, B. de 109.
Latourelle, R. 427.
Latourette, K. S. 57 124 136 151 238 239 323 388 440.
Launay, A. 131.
Lavigérie, Card. 332.
Lebreton, J. 362.
Lecler, J. 450.
Ledesma, Pedro de 113.
Ledit, C. J. 320.
Legge, J. 147 238.
Leibnitz 97 144 146 149 169.
Leite 100.
Lejarza, F. de 121.
Lemmens, L. 64.
Lenin 212.
León Magno, San 48 49.
León XIII 148 405 408.
Leon-Dufour, X. 125.
Le Saux, H. 307 341.
Lessing 97 170.
Letter, P. de 50 431 433 466 482 496 497.
Leturia, P. de 397 398.
Levie, J. 368.
Levillier 100.
Liang Chi-Chao 324.
Liégé, A. 445 454 455 457 472 476.
Lietzmann, 387.
Lincoln, 209.
Lindsell, H. 204 205.
Ling, T. 307 308.
Lisson Chaves, E. 110.
Littel, F. H. 162.
Livingston, J. C. 175 180 182 221.
Llinares, A. 88.
Loasby, R. E. 310.
Loaysa, J. de 103.
Locke 168.
Lods, A. 353.
Loffeld, E. 448 454.
Lo Kuang, Mons. 418 419.
Lombardi, R. XXI 245 434.
Longobardi, N. 142 150 170.
Lopetegui, L. 100 105 106 110 111 238 397.
López, A. 103.
López-Gay, J. 235.
Lou Tseng-Tsiang, P. 472.
Lovera 80.
Löwith, L. 177.
Loyola, Martín Ignacio de 135.
Lubac, H. de XXI 27 37 38 53 54 247 253 257 261 307 327 335 386 426 427 431 448 455 461 472 473 485 586 500 505 542.
Lucrecio 171.
Lugo, Juan de 496.
Luis IX, San 62 75 394.
Luis XIV 143.
Luneau, A. XXI 38 39 52 53.
Lutero, Martín 98 151 152 153 154 155 156 157 159 163 186 202 209 372.
Lyonnet, S. 363 372 467.

Maass, F. 451.
Mackay, J. 123.
Madariaga, S. de 101.
Madoz, J. 67.

Maharishi Maes Yogi 12.
Mahoma 55 56 58 62 63 67 68 69 71 74 75 78 79 82 83 89 90 91 92 93 98 99 153 156 184 209 311 312 318 319.
Maigrot, Mons. 145.
Maimónides 72 93.
Mandonnet, P. 78 80.
Manilad Parekh 329.
Manschreck, C. L. 156.
Mansi, D. 389.
Manuel, R. 169 170 172.
Mao Tse-Tung 4.
Marcel, M. 5 211.
Marchant 496.
Marción 28 29.
Marco Polo 75.
Marella, P. Card. XXI 340 341.
Margull, H. J. 358.
Mariátegui 123.
Marignoli 65.
Maritain, J. 455.
Markus, R. A. 391.
Marquarrie, J. 186 188 229 302 303 331 506.
Marranzini, A. XXII.
Martin-Achard 345 352 353.
Martinet 239.
Martínez, B. 131.
Martínez de Ripalda, Juan. Véase Ripalda.
Martini 136 143.
Marx 212.
Mascarenhas, H. O. 307.
Massignon, L. 319 320.
Masson, J. XXII 323 328 330 430 456 479 491 492 493 543 544.
Matczak, S. 191 192.
Mateos, F. 102 110.
Matter, C. 165 166.
Maurier, H. XXII 247 257 258 260 318 348 353 354 362 366 475.
Máximo de Madura 43.
May, G. 264 268 273 274 478 479 493.
McGavran, D. 205.
McIntosh, 183 188.
McKain, D. W. 313.
Melanchton, 155 156.
Menasce, P. de 201.
Mendieta 101 117.
Menéndez Pelayo, M. 60 73.
Menéndez Pidal, R. 61 73 74.
Merkel, W. 144.
Mesnage, J. 57.
Metodio, San 392.
Meyendorff, J. 392.
Michaud, H. 313.
Michel, O. 357 363.
Minoru Nambara XIX.
Minucio Félix 25 29.
Miramamolín Abu Abdala, 64.
Mirbt, C. 151.
Mohamed I, 68.
Mohamed II 92.
Molina, Luis de 87.
Mollegen, A. T. 230.
Momigliano, A. XXII 40.
Monachino, V. 44.
Monchanin, J. 306 307 327 473 505.
Mondreganes 241.
Monneret de Villard 68 78 83.
Monsabré 239.
Montalbán, F. J. 138 238.
Montcheuil 448 455.
Montecorvino 65.
Montesquieu 150.
Montini, J. B. Card. 335. Véase también Pablo VI.
Morais, E. H. 168.
Morales, J. B. 143 144.
Motolinía 101 102 118.
Moule, A. C. 66.
Muciano 97.
Mulders, A. 335 460.
Müller, M. 3 214.
Munck, J. 378 379 380 384 385.
Müntzer 162.
Muñoz Palacios, R. 52.
Murat, L. von 158.
Murphy. J. 363.
Murti, T. R. V. 306.

Navarrete, D. F. 131.
Needham, J. 335.
Nehru 4.
Neill, St. XXII 5 54 55 151 229 231 232 388 391 402 440 485.
Neuner, J. XX XXII 251 286 289 459 497.
Neve 186 187.
Newbigin, L. 198 292 310 443 481 492.
Newman, J. H. Card. 53 379 451 452.
Newton 168.
Nicolas, M. J. 455.
Nicolás de Cusa 91 92 93 94 95 96 97.
Niebuhr, H. R. 9.
Niebuhr, R. 182 184 364.
Nietzsche 177 227.
Nikhilanada 308.
Nobili, Roberto de 136 137 536.
Nock 387.
Noel, F. 145.
Norfolk, Duque de 451.
Norris, R. A. 22 24 34.
Northrop, F. S. C. 217.
Numa 156.
Nygren, A. 363.
Nys, H. XXII 86 87 266 431 455 457.

O'Connor 363.
O'Grady 197.
Ogletree, T. W. 194 195 207.
Ohm, Th. 84 86 246 269 283 303 332 352 356 357 359 366 367 369 440.
Olaechea, J. B. 102 399.
Olgiati, F. 146.
Olichon 238.
O'Meara, 224.
Orbe, A. 26 27 483.
Orígenes 20 21 25 29 31 33 34 35 36 448.
Ortega, I. 246.
Ortegat, P. 176.
Osiandro 164.
Otto, R. 188 214 218.

Pablo VI XXII 273 303 304 305 336 341 406 415 420 438 441 445 446 462 472 476 480 486 493 507. Véase también Montini, J. B. Card.
Pacelli, E. Véase Pío XII.
Panikkar, K. M. 5 128 137.
Panikkar, R. XX XXII 264 289 291 292 293 294 295 297 298 337 341 488 493 494.
Pannenberg, W. 177.
Papali, C. XXII.
Papini, G. 472.
Paradkar, B. A. M. 334.
Pareja, F. 57 311.
Paris, E. de XXII.
Parra 100.



Parrinder, G. XXII 3 218 257 309 313 329.
Pascal, B. 209.
Pastor, L. von 92.
Paulo III 103 116 398.
Paulo Alvaro de Córdoba. Véase Alvaro de Córdoba.
Paventi, J. 152 166.
Pavry, J. C. D. 317.
Paz, Matías de la 113.
Pedrarias Dávila 102.
Pedro Abelardo. Véase Abelardo.
Pedro Dubois 75.
Pedro Marsili 80.
Pedro el Venerable 73 74.
Pelliot, P. 66.
Peña Bercedo, J. 51.
Perbal, A. 241 406.
Pérez de Urbel, J. 59 67.
Perriraz, L. 173.
Perrone, P. 239 404.
Perry, E. 306 319 320 321 322 328.
Pesch, Ch. 496.
Petrarca 97.
Petronio 170 379.
Pfister, A. 136 143 146 147.
Philips, G. 37 421 422 423 448 449 457 458 461 472 479 484.
Phillips, C. J. 190.
Pian Carpini, Juan 64 65 394.
Piccolomini, Eneas Silvio 91 92.
Pinard de la Boullaye, H. 22 28 36 63 65 71 94 96 97 98 148 170 400 401.
Pinot, V. 143 144 146 148 150.
Pío II. Véase Piccolomini, Eneas Silvio.
Pío V, San 116 450.
Pío IX 403 405 452.
Pío XI 405 409.
Pío XII 262 405 410 411 413 414 452 455 457 461.
Pipino el Breve 60.
Pisanio 379.
Platón 22 34 37 39 52 97 159 188 191 231.
Plaza 110.
Plinio 29.
Plotino 333.
Plutarco 25 98.
Pollet, J. V. M. 158.
Pordenone 65.
Porfirio 29 33.
Porta 164.
Postel, G. 99.
Powell, J. 531.
Pozo, C. 246 305 336 450 462 503 505.
Prat, F. 363 364 365 368 371 377 378 383.
Praxeas 27.
Prémare, J. 145 147 148 400.
Prestige, G. L. 21.
Próspero de Aquitania, San 50.
Puech, H. C. 322 326.

Quéguiner, M. 307 340 417 419 440 441.
Quesnel 450.
Quintín, San 64.

Rad, G. von 351.
Rade 190.
Radhakrishnan, S. 199 201 211 213 310 328 329 334.
Raguin, Y. 255 369 542.
Rahner, K. XXII 232 264 265 266 267 268 270 271 273 274 275 276 277 278 280 281 284 288 293 295 336 337 342 343 344 361 434 435 437 454 455 456 457 464 465 469 475 476 477 479 486 489 490 491 492 493 501 502 503 506.
Raimundo, Arzobispo de Toledo 73.
Raimundo Lulio 87 88 89 90 93 99.
Raimundo Martí 75 80 81 99.
Raimundo de Peñafort, San 75 79 80 81.
Ramakrishna 12 308 309.
Ram Moham Roy 307 329.
Ransauer, M. 450.
Ratti, A. Véase Pío XI.
Ratzinger, J. XXII 268 278 426 431 498.
Ravier, A. XXII.
Ravignan 239.
Reardon, B. M. 181 185.
Redondeau, G. 322.
Regamey, C. 307.
Reischauer, A. K. 309 311 319.
Reisenhuber, K. XXII 267 277 278.
Rémusant, A. 145 147.
Renou 310.
Rétif, A. 9 10 11 145 150 406 410 411 413.
Rey, B. 467.
Ricard, R. 107 112 120 122.
Ricci, Mateo 29 130 136 137 138 139 140 141 142 144 148 149 150 400 491 536.
Richardson, W. 251.
Ricoldo de Montecroce 75 77 78 79 93 99 152.
Riga, J. 495 498.
Ripalda, J. M. de 496.
Ritschl, A. 173 185 186 187 188 206.
Riudor 461.
Robert, A. 362.
Roberto Belarmino, San 137.
Roberto de Chester. Véase Roberto de Ketten.
Roberto de Ketten 73 74.
Robinson, W. J. 164 435.
Rochemonteix, C. de 145.
Rodríguez Navarro, E. 25.
Rodríguez Valencia, V. 398.
Rogel 116.
Rolland, R. 308.
Romaniano 45.
Romeu de Armas, A. 84.
Rondet, H. 177.
Rooy, H. S. 165.
Röper, A. XXII 267 278 341.
Rops, D. 23.
Rose, H. J. 19.
Rosenkranz, G. 217.
Rossano, P. XXII XXIII 269 301 302 303 304 335 426 431 432 537.
Rotte, P. 96.
Rouët de Journel 449.
Rougemont 144.
Rouner, L. S. 211 214.
Rousseau 150 173 185 451.
Rowbotham, A. H. 136.
Rowley, H. H. 345.
Ruggieri 137 138.
Rusbrock, Guillermo de 65 66 393 394.
Rusche, H. 349 357 358.
Russell, B. 212 304.
Rust, E. C. 180 183 187 188 218 226 227.

Sabatier 208.
Sáenz de Santamaría, C. 100.
Sage, C. M. 60.
Sahagún, Bernardino de 101 102 108 118 130 400.
Saiva 334.
Salazar, Domingo de 138.

Salmerón 114.
Samartha, S. J. xx 236.
Sambiasi 143.
Sánchez, Alfonso 104 138.
Sankara 308.
San Marco, E. da 364.
Santayana 210 215 495.
Santos, A. xix xxiii 47 239 245 388 403 404 406 409 410 455 488 489.
Saravia, Andrés 164.
Sarma, D. S. 309.
Savonarola, Jerónimo 99.
Sbaralea, G. G. 394.
Schaff, Ph. 152 164.
Schall, A. 140 141.
Scheeler, M. 265.
Scheffczyk, L. xxiii.
Schelling 97 218 504.
Schillebeeckx, E. 337 438 456 465 482 484 488 490 498.
Schilling, J. 193.
Schimmel, A. 311.
Schlatter, A. 371.
Schlegel 97.
Schleiermacher, F. 6 178 179 180 181 182 183 184 185 188 206 218 303 304.
Schlette, H. R. xxiii 264 265 281 282 283 284 285 286 293 337 341 446 447 457 464 478 479 488.
Schlier, H. 474 475 484 486 505.
Schmaus, M. xxiii 461.
Schmid 496.
Schmidlin, J. 124 136 241 303 388 447.
Schnackenburg, R. 376 496.
Schreiner 194.
Schuler, W. 157 158.
Schumann 194.
Schuon, F. xxiii 304.
Schurhammer, G. 125 129.
Schütte, J. F. 136 398.
Schweitzer, A. xxiii 220 357.
Sciacca, M. 95.
Scott, R. C. 236.
Sebeos 59.
Seckler, M. 87 393 455.
Seeberg 483.
Semmelroth, O. xxiii 427.
Séneca 22 25 37.
Seumois, A. 49.
Seumois, X. 444.
Shaull, R. 235.
Sherer, J. 234 235.
Shi, P. 472 473.
Shih, J. 325.
Sibbes 165.
Simaco 215 217.
Simonut, N. 64 65 66 77 392 393 394 395 396.
Skydgaard, K. E. 236.
Slatter, R. xxiii 214 307.
Smart, N. 307 308 310 311 316.
Smith, W. C. 55 232 312.
Smulders, P. xxi.
Sócrates 23 24 37 39 98 156 380.
Söderblom, N. 70 189 208 209 210 233 316.
Sofronio, San 59.
Soloviev 504.
Soper, E. 269.
Soranzo, G. 394.
Soto, Domingo de 113 119 496.
Southern, R. W. 66 67 77 91 92 93 153.
Specker, J. 122.
Spener, J. 166.
Spicq, C. 375.
Spindler, M. 348 349 350 358 365 446 470.
Spinoza 183 310.
Starkey, L. 229 231.
Staufer, L. 162.
Stegmüller, F. 88.
Steininger, H. 325.
Stephens, L. 168.
Stoeckle, B. xxiii 13 252 279 315 332 344 351 355 367 381 383 385 429 468 479 503.
Stoffer, E. 167.
Stonehouse, N. B. 378.
Streit 303.
Suárez, Francisco 87 114 450 536.
Suenens, L. Card. 339 418 419 540.
Suetonio 29.
Sugranyes de Franch, R. 87 88.
Sukarno 4.
Sundkler, B. 189 208 391.
Sun Yat Sen 240.
Suzuki, D. T. 12 306.

Tacchi-Venturi 136 138 324.
Taciano 29 38 39.
Tácito 29.
Tagore, D. 308.
Tagore, Rabindranath 12 308.
Talbot, C. H. 391.
Tanner, R. 167.
Tavard, G. 220 221.
Taymans d'Eypernon, F. 306.
Tchang Tzu-Chuang, Mons. 418 419.
Teilhard de Chardin, P. 256 303 473 484.
Temple, W. 231 233.
Teodoreto de Ciro 52.
Teófilo 29 39.
Teresa de Jesús, Santa 209.
Terrase, H. 69.
Tertuliano 20 27 28 39 199 382 387.
Teseo 156.
Thils, G. xxi xxiii 40 298 404 419 421 445.
Thomas, M. M. 226.
Thomas, O. 178 189 196 286.
Thomas, V. P. 334.
Throop, P. A. 62.
Tiberio 25.
Tillich, P. xxiii 189 194 218 219 220 221 222 223 224 235 342 478.
Tillinston 168.
Tito Livio 379.
Toews, A. 162.
Toffani, G. 92.
Toland 170.
Toledo, Francisco de 114.
Tomás de Aquino, Santo 69 72 75 77 79 80 81 82 83 84 85 86 87 198 230 244 252 367 449 495 497 536.
Tomás de la Cruz Alvarez 344.
Tomás Moro, Santo 97.
Tomassin, 147.
Toribio de Mogrovejo, Santo 398.
Torres, Cosme de 129.
Tournon, Le 146.
Toynbee, A. 5 189 215 216 217 218 221 303 304 316.
Tragella, G. B. 403.
Trevor, M. 452.
*Trifón 21 22.*
Trigault 136 400.
Troeltsch, E. xxiii 189 206 207 208 218 304.
Tromp, S. 453.

Unamuno, M. de 23.
Urbano IV 75.
Ursis, De 143.



Vaisnava 334.
Valcárcel 123.
Valeske, U. 448.
Valignano, Alejandro 136 137 141 398.
Vallés, J. G. Véase González Vallés, J.
Valloton, P. 371.
Van Buren 226.
Van Caster, M. xix 262.
Van den Wyngaert, A. 65 66 131 393 394.
Van Dusen 211.
Van Imschoot, P. 349.
Van Leeuwen, A. T. xxi 12 198 225 226.
Vansteenkiste, P. C. 82.
Van Straelen, H. xxiii 338.
Vargas Ugarte 100.
Vasa, A. 95 96.
Vasco de Gama 397.
Vauls, B. de 145.
Vega, Andrés de 496.
Velázquez, D. 101.
Verástegui, R. E. xxiv 247 248 250 255 258 260.
Verbiest 136.
Veuster, Damián de 504.
Vicedom, G. F. xxiv 306 323 359.
Vicente de Lerins 95.
Vicentini, J. I. 363 364.
Villa, L. xxiv.
Villada. Véase García Villada.
Villette, L. 376 377.
Visser't Hooft, W. A. xxiv 198 210 215 331 443 481 495.
Vitoria, Francisco de 113 119 269 536.
Vivekananda, S. 329 334.
Vlasto, A. P. 392.
Volta, G. xxiv.
Voltaire 150 168 171 172.
Vorgrimler, H. 422 426 498.

Wach, J. 55.
Wade 171.
Waldenfelds, H. xxiv.
Walgrave, J. H. 314 316 317 318 319 326 330 354 366.
Wang Tchang-Tche 84.
Warburton 170.
Warneck, G. 151.
Washington, G. 209.
Wayman, A. 306.
Weber, H. R. 190.
Webster, D. 8 437 438.
Weil, S. 10 260 442.
Weltz, 165.
Wendel, C. 159 160 161.
Widrengen, G. 316.
Wiecke 151 167.
Wieger, L. 324 326 332.
Wifstrand, A. 19.
Willians, D. D. 9.
Wolf, D. de xxiii.
Wolf, L. H. de 71 229 230 232.
Wolferstand, B. 239.
Wolff, Chr. 149 170.
Wu Ching Hsiung, J. 472 473.

Xavier, J. 99.

Young, R. D. xxiv 201 223.

Zaehner, R. C. xxiv 307 308 311 312 316 442 545.
Zameza, J. 21 22 40 42 303 387 442 447.
Zanarini, G. 58 59 61 77.
Zapata 115.
Zarathrusta. Véase Zoroastro.
Zeiler, J. 345.
Zoroastro 170 209 231 315 316 317 318.
Zottoli 238.
Zubillaga, F. 100 116 126 129.
Zumárraga, Juan de 119 398.
Zurita, Fernando de 119.
Zwemer, S. M. 313.
Zwinglio 151 156 157 158.

ACABÓSE DE IMPRIMIR ESTE VOLUMEN DE «LA SALVACIÓN EN LAS RELIGIONES NO CRISTIANAS», DE LA BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS, EL DÍA 5 DE ABRIL DE 1973, FIESTA DE SAN VICENTE FERRER, EN LOS TALLERES DE LA EDITORIAL CATÓLICA, S. A., MATEO INURRIA, NÚMERO 15,
MADRID

*LAUS DEO VIRGINIQUE MATRI*