

el encuentro del cristianismo con las religiones no cristianas

Durante siglos Europa y sus alrededores equivalía, para griegos y romanos y después para los cristianos, a toda la tierra habitada (la "oikouménē"). Después esa misma Europa cristiana, colonizadora de pueblos, fue el centro de toda la redondez de la tierra. Sólo recientemente, con el advenimiento de una conciencia planetaria, estamos cayendo en la cuenta de que ni es toda la tierra ni es su centro. Lo europeo, la cultura europea u occidental, se está relativizando, se está reduciendo a proporciones más modestas.

Esta relativización de lo europeo u occidental tiene repercusiones en la conciencia religiosa. Hace 25 años escribía C. Crivelli en tono entusiasta: "Este influjo indirecto (del Cristianismo) está en vigor en todas las regiones de la tierra por el hecho de que ninguna de ellas escapa o al dominio o al influjo económico, político y cultural de las potencias de cultura europea" (1). En otras palabras: el Cristianismo para este autor ha vinculado buena parte de su eficacia y expansión a la colonización. La consecuencia sería que la descolonización llevaría consigo una

des cristianización. Si se relativiza lo europeo, se relativizará lo cristiano.

Por una parte los cristianos tenemos conciencia de que el Cristianismo es la Religión absoluta. Por otra parte sabemos que durante cientos de miles de años (quizás un millón) ha existido la humanidad sin el Cristianismo y en estos dos mil años hasta hoy la mayor parte de los hombres sigue ajena a él. Por ejemplo en Asia, donde habitan las dos terceras partes de la población de la tierra, los cristianos son una pequeña minoría. ¿Cómo puede ser tan limitada y minoritaria la Religión absoluta?

Las grandes masas de adeptos a las religiones no cristianas (2) (Hinduismo, Budismo, Islam, etc.) interpelan a la conciencia del cristiano. Si se pueden salvar en ellas ¿no queda reducido el Cristianismo a una religión más, quizás simplemente mejor? Si no se pueden salvar en ellas ¿tienen alguna posibilidad de salvarse?

Lo no cristiano está presente también cada día en medio de la sociedad europea, antes masivamente cristiana y hoy pluralista.

No vamos a tratar del ateísmo, pero este hecho contribuye a plantearse el problema de los no cristianos de otras religiones.

La pregunta que nos hacemos tiene dos vertientes, la del Cristianismo y la de las religiones no cristianas. ¿Qué significan estas religiones para el Cristianismo? ¿Qué significado conserva el Cristianismo frente a esas religiones? Primero diremos algo sobre modos de plantearse la cuestión en tiempos anteriores y después nos detendremos en planteamientos más recientes.

La salvación fuera de la Iglesia

Ha habido una doctrina dura, rigurosa, exclusivista, que comparaba a la Iglesia con el arca de Noé: todo el que queda fuera de ella se condena. Se acuñó la frase: "fuera de la Iglesia no hay salvación". Por ejemplo, Fulgencio de Ruspe, discípulo de san Agustín, decía: "No sólo todos los paganos, sino también todos los judíos, todos los herejes y cismáticos, que mueren fuera de la presente Iglesia católica, irán al fuego eterno, que está preparado para el demonio y sus ángeles" (3). Y lo mismo repetía en el s. XV el concilio de Florencia. Cervantes reproduce el sentir común de su época cuando escribe: "Dígame, señor —prosiguió Sancho—, esos Julios y Agostos y todos esos caballeros hazañosos que ha dicho, que ya son muertos, ¿dónde están ahora? —Los gentiles —respondió don Quijote— sin duda están en el infierno..." (4).

Pero cuando hacia 1950 el jesuita norteamericano Leonard Feeney defiende en todo su rigor esta doctrina de que todos los no católicos se condenan, es excomulgado (tenemos noticia de que posteriormente se ha reconciliado con la Igle-

sia). Suerte paradójica: por defender que los que están fuera de la Iglesia no se pueden salvar, sale de la Iglesia. Esta excomunión muestra que frente a esa doctrina más rigurosa ha habido otra más amplia que progresivamente se ha ido imponiendo en la Iglesia. El punto de partida de esta convicción es la voluntad salvífica universal de Dios. Porque Dios quiere de verdad que todos los hombres se salven (cf. 1 Tim 2,4), tiene que darles medios para salvarse. En conexión con esta doctrina se desarrolló la del "bautismo de deseo" ("in voto") y consiguientemente la de la pertenencia a la Iglesia sólo con el deseo. Más aún, se añadió después, este deseo no tiene que ser explícito; basta el implícito. El deseo implícito se contiene en la buena disposición del hombre que quiere conformar su voluntad a la de Dios, aunque ignore sin culpa suya la existencia del bautismo o de la Iglesia (5).

El Vaticano II da un paso más cuando enseña: "Dios no está lejos de los que, en medio de sombras y figuras, buscan al Dios desconocido, puesto que les da a todos la vida, la respiración y todas las cosas (cf. Hech 17,25-28), y el Salvador quiere que todos los hombres se salven (cf. 1 Tim 2,4). Pues los que inculpablemente desconocen el evangelio de Cristo y su Iglesia, y buscan con sinceridad a Dios, y se esfuerzan bajo el influjo de la gracia en cumplir con las obras su voluntad, conocida por el dictamen de la conciencia, pueden conseguir la salvación eterna. La divina Providencia no niega los auxilios necesarios para la salvación a los que sin culpa por su parte no llegaron todavía a un expreso reconocimiento de Dios y, sin embargo, se esfuerzan, ayudados por la gracia divina, en conseguir una vida recta. La Iglesia aprecia todo lo bueno y verdadero que en

ellos se da, como preparación evangélica..." (6).

En estas palabras y, en general, en el enfoque que hasta entonces se había dado a la cuestión de la salvación de los no cristianos, conviene notar dos cosas:

1) La cuestión se plantea desde el punto de vista de *los individuos*, de la actitud y el esfuerzo personal y sincero de cada uno: su búsqueda de Dios, su ignorancia inculpable, su seguimiento del dictamen de la conciencia, su vida recta, todo lo bueno y verdadero que en ellos se da. Es verdad que en lo que antecede a las palabras citadas el concilio había iniciado un camino distinto. En esas palabras anteriores habla del pueblo judío y de los musulmanes y se fija en los vínculos que unen a estas dos religiones con la Iglesia; ve puntos de contacto con ella en la doctrina del Judaísmo y del Islam. Pero cuando en las palabras citadas se extiende a los hombres de otras religiones, parece que ya no se atreve a seguir este camino; ya no menciona a las religiones ni sus doctrinas oficiales, sino que se fija sólo en la buena voluntad de cada individuo, al margen de la religión que profesa.

2) El modo como Dios lleva a la salvación a esos individuos no se determina. Se dice de un modo indeterminado que Dios no les niega "los auxilios necesarios". Pero ¿cuáles son estos auxilios? Otras veces (como en el *Decreto sobre la actividad misionera*, n. 7) se dice que Dios obra esto "por los caminos que El sabe". Y los hombres ¿no podemos saber, aunque sea un poquito? No sería mera curiosidad, si estamos llamados a ser colaboradores de Dios en la obra de la salvación.

No han faltado desde antiguo quienes han pretendido saber de

esto algo y aun bastante. Lo primero que hacían muchos era poner las cosas lo suficientemente difíciles, para que el caso del "infidel de buena fe" fuera muy poco frecuente. Para algunos toda esa gran masa de miles de millones de hombres, o por lo menos la inmensa mayoría, de hecho se condenaba por su culpa. Algún otro, como el cardenal Billot, para ser más piadoso los mandaba al limbo, porque en materia religiosa los consideraba como niños pequeños, incapaces de tomar una decisión personal; la cuestión de la salvación o condenación personal sólo se planteaba para una "élite" de filósofos, hombres cultos y dirigentes. Según estos dos tipos de teorías la mayor parte de la Humanidad sería o la antesala del infierno o una guardería infantil.

Pero, aunque fueran pocos, había que ocuparse de esos infieles de buena fe. ¿Qué hace Dios por salvarlos? Una primera respuesta: enviarles un predicador del evangelio. Pero esta respuesta no sirve, porque a una gran parte de esa gran masa no le llega ninguna clase de predicación cristiana, y mucho menos le llega una predicación que se le presente como creíble en concreto para ellos. Segunda respuesta: Dios obra interiormente en ellos una iluminación, quizás a la hora de la muerte. Aquí ya no estamos en terrenos de una afirmación refutable con los hechos, como la anterior. En cuanto a lo de la hora de la muerte da la impresión de que durante su vida Dios mas bien los tiene dejados de su mano y por eso intervendría a última hora, como un bombero para salvar del fuego. Quedémonos con lo de la iluminación interior para volver sobre ello después. Tercera respuesta: la iluminación interior no basta; hace falta una intervención milagrosa, que sea signo de la revela-

ción sobrenatural, como por ejemplo la aparición de un ángel. Pero esto ya cae dentro de la teología-ficción: un Dios que suple a golpe de milagros las deficiencias de este mundo tan alejado de él.

En resumen y sin entrar en más teorías —que no han faltado— lo que hasta el Vaticano II había era: a) un planteamiento individualista: cómo se salva *cada uno* de los hombres (de los no cristianos); b) una suposición pesimista: la (gran) mayoría no se salva, por su culpa (según Billot, sin su culpa, pero tampoco el limbo es salvación); c) unos elementos de salvación intimista: se salvan (los que se salvan) por la acción interior, iluminadora, de la gracia; d) a veces unos suplementos de la acción interior: o muy ordinarios pero de poco alcance (el predicador), o demasiado extraordinarios (el ángel, enviado especial). Se comprende que el Vaticano II prefiera una “docta ignorancia”: “por los caminos que El sabe”.

En lo que diremos a continuación se procura corregir el individualismo, el pesimismo, el intimismo y el milagrismo. Intentaremos no sólo dar otra solución, sino también plantear la cuestión en otros términos.

Teología de las religiones no cristianas

En los planteamientos anteriores no se tomaba en consideración a las religiones no cristianas. Se buscaba lo que había de bueno y verdadero en los individuos (“en ellos”, dice la *Lumen Gentium* antes citada). ¿Por qué no buscar lo que hay de bueno y verdadero *en ellas*, en las religiones no cristianas? Esto es lo que comenzó a hacer el Vaticano II en la *Declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las religio-*

nes no cristianas. Por primera vez en toda la historia el magisterio oficial aborda este tema.

Los teólogos solían despachar el tema de las religiones en un tratado preliminar a la teología, en el que no se empleaba un método teológico, el tratado “sobre la verdadera religión”. En él se contraponía la “religión verdadera”, que después se iba a probar que es el Cristianismo, a las “religiones falsas”, que son todas las demás. Por tanto esas religiones quedaban totalmente descalificadas con el apelativo de falsas.

Aquí habría que preguntar: ¿qué es lo verdadero? ¿qué es la verdad? Esto se suponía resuelto por la filosofía tradicional: la verdad es “la adecuación del entendimiento a la realidad”. Pero frente a esta concepción de la verdad como adecuación, una verdad que se agota en la realidad más inmediata, hay una concepción bíblica de la verdad en la que entra la inadecuación. Es aquello o aquél de quien se puede uno fiar, la fidelidad de Dios en cuanto que mantiene a través de la historia la promesa hecha; es en último término el mismo Jesucristo, realización consumada de esa promesa (cf. Jn 1,9.14.17; 14,6). La verdad de la filosofía tradicional es intemporal y ahistórica; en la bíblica entra el proceso histórico. Hay lugar para la inadecuación en cuanto que toda realización inmediata remite a otra que la sobrepasa y en último término, a una realización plena.

A partir del Vaticano II se ha empezado a elaborar una *teología de las religiones*. Se entiende por teología una teología cristiana: ¿qué significado tienen las religiones no cristianas a la luz de la revelación cristiana? No se

trata de una apologética y menos aún de una apologética conformista, que quiera llegar a un compromiso con las religiones, suavizando las pretensiones del Cristianismo que puedan parecer excesivas o más chocantes. Sólo el cristiano podrá aceptar esa teología, hecha desde la autocomprensión de su fe.

Puesto que se trata de una teología, se justifica que el concepto de verdad sea también teológico, que no lo tomemos de fuera y lo demos ingenuamente por bueno, como si no hubiera más modo de verdad que la de dos y dos son cuatro. Querer reducir la verdad de una religión a ese tipo de verdad intemporal y abstracto, estático y manejable (como el de las matemáticas) sería una pretensión inútil y equivocada.

En un texto de la *Declaración sobre la libertad religiosa* (n. 1) del Vaticano II para hablar de la religión verdadera se emplea una formulación un tanto singular. No se hace esa contraposición entre religión verdadera y religiones falsas de que antes hablábamos, sino que se elige sólo el término positivo, la religión verdadera, y en vez de identificarlo simplemente con la Iglesia católica, se dice: "Creemos que esta única religión verdadera se da en la Iglesia católica y apostólica" ("subsistere credimus in catholica et apostolica Ecclesia"). En esta formulación cabe que la religión verdadera de alguna manera trascienda a la Iglesia católica, puesto que no se la identifica con ella. Es una formulación asertiva, no exclusiva. Sin entrar en más explicaciones, porque no era lugar para ello, deja abierta la posibilidad de una valoración positiva y de una teología de las religiones no cristianas.

Estos comienzos de teología de las religiones se insertan en la convergencia de varias líneas; unas parten de las religiones y otras del Cristianismo. El conocimiento de las religiones ha alcanzado en nuestros días una cierta madurez y extensión. Por esa conciencia planetaria de que hablábamos y por el progreso en el estudio de las ciencias de las religiones, éstas son hoy mejor conocidas. Ha pasado la época de las sistematizaciones simplistas o apresuradas (polémicas contra el Cristianismo unas, apologéticas en favor del mismo otras). Por ejemplo, la *Revue de l'histoire des religions*, que en sus tiempos a principios de siglo hizo frente contra el Cristianismo, hoy ha perdido toda virulencia y aporta conocimientos aprovechables para cualquier historiador de las religiones, también para los cristianos. Además se ha pasado de la visión fragmentaria, detallista, de la historia de las religiones, que muchas veces se quedaba en cuestiones no propiamente religiosas, a una consideración más religiosa y más global. La fenomenología de la religión de estas últimas décadas es el fruto de esta visión de conjunto, centrada en el fenómeno religioso. Estos fenomenólogos, por ejemplo, Mircea Eliade, han renovado el modo de acercarse a ellas. Parten del principio de que no puede haber auténtica comprensión de las religiones, si no se sintoniza con ellas por una simpatía, despojándose de los modos occidentales de pensar. Hay que dejar sitio al pensamiento simbólico (que es al mismo tiempo tan bíblico) y no medir todo con la lógica abstracta. Así se ha llegado a una valoración positiva del mito.

Por otra parte la renovación de la teología cristiana también ha contribuido a la teología de las re-

ligiones. A continuación tendremos ocasión de señalarlo. La teología de las religiones no cristianas parte de una comprensión renovada de lo que significa ser cristiano. Ahora menciono solamente dos líneas de la renovación teológica: la dimensión antropológico-trascendental y la dimensión histórica. Porque ser cristiano tiene que ver con el ser hombre y con la historia en toda su amplitud como historia de la salvación, por eso donde quiera que el hombre intente ser auténticamente hombre y donde quiera que la historia esté en marcha hacia la realización de las más profundas aspiraciones humanas, esto no es indiferente al Cristianismo, tiene que ver algo con él. Queden ahora estas afirmaciones en su generalidad e indeterminación, para indicar solamente por dónde se ha llegado a la nueva actitud ante las religiones no cristianas.

A lo dicho se pueden añadir otras consideraciones que se refieren al modo de encuentro entre el Cristianismo y las religiones no cristianas. En otros tiempos el encuentro —al menos el decisivo— tenía lugar en los campos de batalla (desde Covadonga hasta Granada, Lepanto, Viena, etc.). Las religiones no cristianas (sobre todo Islam y Judaísmo) eran cuestión política. Esa sociedad política que se llamaba la Cristiandad se jugaba frente a ellas el ser o no ser. Hoy la Cristiandad (que no es el Cristianismo) ha desaparecido, y del enfrentamiento apenas si queda algún rastro en algún rincón. No es que al Cristianismo falten enfrentamientos, pero el frente está en otro sitio: en donde se explota al hombre y se le niega su dignidad y consiguientemente se niega (sobre todo con las obras) a Dios, autor y fundamento de esa dignidad del hombre. Contra estas explotaciones, degradaciones e injusticias

(cf. por ej. las citadas en la *Populorum progressio* o en la *Gaudium et spes*) el Cristianismo puede hacer frente común con las religiones no cristianas. El enemigo ya no son los judíos ni los musulmanes sino el que en la praxis combate al hombre, lo cual para el cristiano va unido a una negación de Dios. Podíamos aquí notar de paso que también en la reciente España nacional-católica se practicó este hacer frente común cristianos y no cristianos, cuando se pretendía enrollar espiritualmente a los moros en la “cruzada contra los sin-Dios”; pero esto tuvo un significado distinto del que antes apuntábamos.

Tampoco es ya tiempo de que el encuentro con las religiones tenga lugar en los campos de la expansión colonial o neo-colonial. Lo que mencionaba Crivelli en las palabras citadas al principio sólo lo podemos recordar para avergonzarnos (o en todo caso, si se quiere, disculparlo) y procurar que en adelante no sea así. Ya en el siglo XVII De Nobili y Ricci habían intuido que no era ese el camino.

El encuentro del Cristianismo con las religiones no cristianas, eliminadas estas impurezas históricas, debe quedar reducido a encuentro entre religiones, no entre potencias ni entre culturas. Con lo cual, si no están resueltas las dificultades, por lo menos están en su sitio. A continuación expondré suscintamente una de las principales aportaciones a la teología de las religiones, que intenta responder a esas dificultades.

Cristianismo anónimo

Quien empezó a hablar de “Cristianismo anónimo” o de “cristianos anónimos” fue Karl Rahner en 1961. Después él mismo ha vuelto sobre la cuestión varias veces (7).

Otros han tomado parte en la discusión a favor o en contra.

Primero expongamos brevemente qué quiere decir según Rahner "Cristianismo anónimo". Primer término, "cristianismo" o "cristianos" (Rahner para el caso no distingue): quiere decir que los que pertenecen a otras religiones (incluso las que no tienen esos vínculos más cercanos con el Cristianismo, que tienen el Judaísmo y el Islam) pueden participar —no dice que necesariamente participen— de lo más propio del cristiano que se confiesa como tal. Esos hombres están dentro del orden sobrenatural, del único que ha existido y existe para todos los hombres, el de la salvación en Cristo. Están bajo la acción de la "gracia de Cristo", la que Dios ha dado a todos los hombres a causa de Cristo y para configurarlos a Cristo, es decir, una gracia que los marca cristianamente o crísticamente. Si en lo íntimo de su conciencia se abren a esa gracia, les alcanza la salvación de Cristo; no hay otra. Por todo esto hay que decir que no son simplemente "teístas" o creyentes en Dios, sino de alguna manera "cristianos". Ya antes de Rahner se había deshecho el equívoco de un ficticio orden natural (es decir no sobrenatural), que se suponía existente en esa parte de la Humanidad que no estaba en contacto con el Cristianismo (cf. de Lubac).

Segundo término, "anónimo": obviamente significa no el que esconde su nombre, sino el que desconoce su más auténtica identidad. Esa vinculación con Cristo, de que hablábamos, permanece en ellos escondida para ellos mismos; son incapaces de tomar conciencia refleja de ella. Por eso sus manifestaciones verbales, cuando expresan su religión, no corresponden a la realidad religiosa más profunda que hay en ellos.

Consecuencia: el Cristianismo debe salir al encuentro del hombre perteneciente a una religión no cristiana no como si fuera simplemente no cristiano, sino considerándolo como un cristiano anónimo. Lo que la Iglesia aporta a ese cristiano anónimo es la posibilidad de que ese cristianismo suyo, que antes estaba relegado al fondo de su conciencia, ahora pueda ser conocido refleja, objetivo y socialmente; esta explicitación de lo anónimo también pertenece al Cristianismo. No es cosa superflua, sino que la exige la estructura encarnatoria y social de la gracia y del Cristianismo, y ofrece mayores posibilidades de salvación.

Después de esta breve exposición lo primero que conviene notar es que no todo ni mucho menos es teología rahneriana. Ya en el siglo II Justino hablaba del "Lógos spermatikós", la "Palabra diseminada". El Lógos pleno (la plenitud de sentido), decía, es Cristo; pero por todo el mundo, también entre los paganos, están esparcidas semillas del Lógos. Según Justino "Sócrates conoció en parte a Cristo, pues él era y es la Palabra que está en todo" (8). Y junto a Justino se podrían citar las interpretaciones cristianas de los mitos paganos en los escritos y en la iconografía de la antigüedad cristiana, una actitud comprensiva y "cristianizadora" de esas religiones. Eran tiempos en que el impulso misionero no estaba ligado a la Cristiandad. Después esto se oscureció. En el Vaticano II (clausura de la era constantiniana) vuelve otra vez un enfoque de la cuestión en el que se busca lo que une a las religiones no cristianas con la Iglesia y no lo que las separa. Así está orientada toda la *Declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas*. Si comparamos a esta Declaración con las características, antes men-

cionadas, de las teorías sobre la salvación fuera de la Iglesia, lo primero que salta a la vista es que en vez del pesimismo hay un acentuado optimismo; y juntamente con esto se supera el individualismo e intimismo, porque trata de las religiones con sus dimensiones sociales e institucionales; el milagrisimo no aparece para nada; en ese contexto resulta superfluo. Es verdad que en el Vaticano II no se encuentra la elaboración teológica de Rahner (ni ninguna otra), pero lo que hay está mucho más cerca de su teoría que de las anteriores.

No todo es elucubración propia de Rahner; pero al mismo tiempo el "Cristianismo anónimo" es una pieza de su teología muy conectada con su peculiar modo de entender los principales temas teológicos. Porque la cuestión que está en la base del "Cristianismo anónimo" no es aisladamente la de las religiones no cristianas, sino qué significa ser cristiano (antes de aplicarle el calificativo de anónimo), con lo cual está implicado el modo de entender a Dios, Cristo, la Iglesia, la gracia, etc. El mismo Rahner no se ha ocupado de analizar en sus pormenores esta trama de su teología, pero algunos de sus hilos son bien visibles. Se podrían señalar los siguientes temas teológicos:

1) *Teología del Misterio*: No es, según él, un resto de incomprendibilidad añadido a lo que ya comprendemos, sino aquello a lo que todo hombre está primordialmente remitido y que lo trasciende. Está presente a todo hombre, porque todo hombre, como espíritu, está constituido por la apertura al infinito, a lo inabarcable en cuanto tal. Haciendo ahora la aplicación al "Cristianismo anónimo", Dios es el Misterio, cuando se le busca fuera del Cristianismo "en som-

bras y figuras" (cf. *Lumen Gentium*, n. 16 y Hech 17, 25-28), porque supera a lo que pueden conocer, pero sigue siendo el Misterio cuando se le conoce por la revelación cristiana, porque también la trasciende (Rahner añade: y sigue siéndolo en la visión de los bienaventurados en el cielo). En consecuencia —deduciríamos por nuestra cuenta— toda fe en Dios, aun la del cristiano explícito, es en alguna manera "anónima", porque el cristiano también es incapaz de abarcar todo el sentido de su fe, puesto que es el Dios inabarcable quien le da sentido a esa fe. Por otra parte al conectar el Misterio con la esencia del hombre como espíritu lo hace presente a todo hombre; luego hay sitio amplio para los cristianos anónimos. Esta reflexión a partir del Misterio no veo que esté explícita en Rahner, pero me parece que está implícita.

2) *Teología de la Encarnación*: Está en prolongación con la teología del Misterio. Cristo es el Misterio comunicado de un modo definitivo y pleno. Aquí el rasgo más saliente de su teología es el intento de pensar a Cristo suprimiendo de él radicalmente todo particularismo. Muchas veces en la teología este particularismo sólo se lo supera por decreto: porque Dios ha decidido que los méritos de Cristo valgan para todos los hombres. Pero Rahner quiere superarlo más de raíz: Cristo es el modo único de comunicarse plenamente Dios al hombre, a todo hombre, y el modo supremamente único de comunicarse el hombre con Dios. Cuando Dios se entrega totalmente y cuando el hombre se entrega totalmente, eso es la Encarnación. La singularidad de Cristo es función de su universalidad. Por tanto ya no es particularidad, ya no es una comunicación de Dios entre otras posibles. Cristo es el modo supremo de ser hombre; entra en

la "definición" del hombre ("definición" en sentido impropio, porque el hombre es indefinible por superar toda delimitación). Sería algo así como introducir al Lógos, que es Cristo, en el "logikón" de la definición aristotélica del hombre: animal racional ("logikón"). Luego toda aspiración y toda realización que tienda a una existencia auténticamente humana, donde quiera que se dé, será cristiana, porque será una aproximación a la realización suprema del hombre, que es Cristo. La superación del particularismo de Cristo es imprescindible para que tenga sentido el "Cristianismo anónimo". Y es al mismo tiempo difícil por lo que hay de contingencia y limitación histórica en la vida terrena de Jesús de Nazaret, precisamente de Nazaret. Por esto hay que añadir que para todo hombre la historia —no su propia intimidad subjetiva— es el lugar donde se realiza la trascendencia al Misterio y que ahí es donde tiene que buscarlo. Aquí entra el segundo anonimato cristiano, aunque Rahner no lo llame así. El primero era el trascendental; éste segundo es el histórico. Porque la historia en general y la de Jesús singularmente hacen presente al Misterio inabarcable en el ocultamiento de lo abarcable. El anterior era anonimato por exceso; éste es anonimato por defecto. Todo el que cree en la historia es porque de alguna manera sospecha que hay en ella una presencia que la trasciende. El cristiano sabe su nombre, pero también para él sigue siendo una presencia oculta.

3) *Existencial sobrenatural*: Siempre que se hablaba de la "salvación de los infieles" se mencionaba la gracia de Dios, que actúa en ellos iluminándolos. Se decía que eran "gracias actuales", algo así como unos fogonazos intermitentes en medio de las tinie-

blas y de la situación de desgracia. Rahner concibe las cosas de otra manera. En vez de gracias actuales intermitentes que inciden sobre un fondo de abandono de Dios, dice que ese fondo o esa situación permanente, aun de los hombres más alejados del cristianismo, no es de abandono, ni de naturaleza pura. Esa misma situación permanente es gracia, que podría ser llamada "habitual" (no en el sentido tradicional, que implica la justificación ya operada). Sería más bien como una luz difusa o un campo de fuerzas. Utilizando la terminología de Heidegger llama a esto "existencial": lo que afecta al hombre más radicalmente (ontológicamente), en contraposición a otros factores determinantes más superficialmente, los categoriales (ser indio o español, científico o analfabeto, etc.). Este existencial, dado por Dios en todas partes, es la "íntima entealequia" (lo que dirige todo el devenir), la última finalidad y dinámica del hombre, de la Humanidad y de su historia; la marca con una finalidad sobrenatural, que podrá ser aceptada o rechazada. Opera permanentemente en todo hombre, aunque sea incapaz de reflexionar sobre esta "situación". También aquí universalidad y anonimato, los dos rasgos del "Cristianismo anónimo", se conjugan.

4) *Unidad de amor a Dios y amor al prójimo*: Un amor que se comprometa por un hombre radicalmente y sin reservas, está afirmando implícitamente a Cristo en fe y amor. Rahner apela con frecuencia a Mt 25,31-46. En estas palabras del Juez supremo hay: a) reconocimiento de un amor a Cristo; "Porque tuve hambre y me disteis de comer..."; b) ejercitado de forma anónima, es decir, sin conciencia cristiana refleja: "Señor ¿cuándo te vimos con hambre...?"; c) fundado en que

Cristo es el verdadero objeto de ese amor al prójimo: "Os lo aseguro: Cada vez que lo hiscisteis con un hermano mío de esos más humildes, lo hicisteis conmigo". Estas palabras las dirige el Juez a los gentiles, aunque valgan también para los cristianos. Esos gentiles que han amado a Cristo sin saberlo pueden ser llamados "cristianos anónimos". Unidad de amor a Dios y al prójimo, que es una búsqueda de la unidad Hombre-Dios, es decir, de Cristo.

Prescindiendo de otras conexiones con la teología de Rahner, hay en resumen en toda ella un marcado "giro antropológico", que enraiza el Cristianismo en el hombre y por ello potencialmente en todo hombre, en la experiencia de su trascendencia, de su apertura sin límites. Si a esto se añade que la gracia no tiene que ser necesariamente experimentada como gracia (una cosa es la experiencia y otra la experiencia refleja o reflectible), tenemos los elementos fundamentales para la teoría del "Cristianismo anónimo".

Decíamos al principio que la cuestión del encuentro del Cristianismo con las otras religiones tiene dos vertientes, según se mire desde el Cristianismo o desde las religiones no cristianas. Mirada desde el Cristianismo la doctrina del "Cristianismo anónimo" enseña que ser cristiano, dicho en términos muy elementales, no es lo mismo que ser socio de un club o miembro de una cofradía; para esto basta con dar su nombre y es absolutamente necesario darlo; no hay socios o cofrades anónimos. Ser cristiano, por el contrario, es el modo radical de ser hombre. Luego dondequiera que un hombre aspire a ser plenamente hombre o esté en camino hacia esta realización, esto tiene que ver con el Cristianismo. El hombre es un misterio

que está en conexión con el misterio del Verbo encarnado (8). Podríamos llamar a esto "Cristianismo trascendental", que no es esa reducción del idealismo del s. XIX, que lo convertía en una religión de pura razón, de verdades religiosas naturales. Más bien el esfuerzo de Rahner se dirige a eliminar las infiltraciones naturalistas de la teología tradicional. Tampoco desconoce que lo trascendental no es todo, que sólo se realiza en la concreción histórica y mundana de lo categorial. Por esto tiene que haber un Cristianismo confesional, explícito, que tome conciencia refleja de esa experiencia de gracia que en otros hombres está soterrada. Confesar con la boca a Cristo no es todo, pero a ello tiende la fe cristiana del corazón, y mientras no llegue a expresarse en sus términos propios, estará reprimida y no plenamente realizada.

De la otra vertiente, la de las religiones no cristianas, a lo que Rahner atiende principalmente es al polo subjetivo de las conciencias de los no cristianos. También dice algo, aunque no mucho, del aspecto objetivo de las religiones. Parte de un principio que antes había sido desconocido: esa gracia de Dios y de Cristo, que está operando fuera del Cristianismo y trabajando las conciencias de esos hombres, tiende a objetivarse, a manifestarse externamente en formas sociales. La constitución social pertenece a la esencia de la religión. Es un principio muchas veces repetido que "la gracia no destruye la naturaleza". Pero puesto que la naturaleza del hombre es social, la gracia, también la de los cristianos anónimos, no puede ser asocial. Dios no puede estar invitando a esos hombres a un total retraimiento religioso intimista, a una especie de "eremitismo" radical; los estaría deshumanizan-

do. Si no suponemos arbitraria y pesimistamente que todos se cierran a esa acción de la gracia, se sigue que algo de ella estará objetivado en las religiones no cristianas en cuanto instituciones religiosas, en sus libros sagrados, en sus ritos, en sus prácticas religiosas (por ejemplo, en los Vedas, en los Upanishads, en el Corán, etc.). Descubrir algo de esto es lo que ha hecho el Vaticano II en su *Declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas*. De aquí deduce Rahner que las religiones no cristianas pueden ser consideradas como religiones legítimas. Esto quiere decir que en la providencia salvífica de Dios tales religiones tienen un sentido positivo, el hombre puede utilizarlas para entrar en verdadera relación con Dios y conseguir la salvación. Pero no quiere decir que todas tengan el mismo valor religioso, ni se niega que en ellas esté mezclada la depravación religiosa.

Hasta aquí el pensamiento de Rahner, expuesto a veces de un modo un tanto libre y desde luego muy fragmentario. Ahora añadiremos algo sobre las críticas que se le han hecho, a mi parecer no justificadas, y después algunas correcciones y complementos que se pueden introducir.

Las críticas de Balthasar y Küng

Entre los adversarios más conocidos de la teoría de Rahner están Hans Urs von Balthasar y Hans Küng. Uno le ataca por la derecha y el otro por la izquierda. Balthasar, porque dice que (salvando la intención de Rahner) ese "Cristianismo anónimo" pertenece a un proceso de liquidación del Cristianismo, en el que éste queda reducido a un humanismo insípido. Küng le achaca que eso son componendas para salvar el antiguo

"fuera de la Iglesia no hay salvación"; para que esto sea admisible se extiende lo más posible la pertenencia a la Iglesia (10).

En su libro *Seriedad con las cosas* finge Balthasar un diálogo entre un cristiano y un comisario del partido comunista. Cuando el cristiano le dice al comisario que es un cristiano anónimo, éste le responde: "No seas desvergonzado, joven. Ahora también yo sé bastante. Os habéis liquidado a vosotros mismos y con ello nos habéis ahorrado tener que perseguiros. Lárgate" (11).

El modo de proceder de Balthasar en las páginas anteriores de su libro ha sido reducir a "slogans" una serie de temas de la teología reciente. Después de esto puede afirmar victoriosamente que la teología no se hace con "slogans", como el del "Cristianismo anónimo". Pero con ello sólo ha refutado su propia exposición. No se puede refutar a una teología con caricaturas. También a él se le puede pedir mayor "seriedad con las cosas".

En el diálogo antes citado veo dos objeciones encontradas. Por una parte se achaca al "Cristianismo anónimo" que es una insolencia, una especie de imperialismo teológico, y una falta de respecto a las conciencias quererle dictar a otros qué es lo que realmente hay en su conciencias. Lo mismo dice Küng. Pero por otra parte se le acusa de hacer liquidación de lo cristiano, de complejo de inferioridad. Ambas objeciones se neutralizan entre sí.

Creo que es perfectamente legítimo suponer que uno no es necesariamente lo que piensa ser. Puede haber —y en alguna medida siempre habrá— una inadecuación entre la conciencia refleja y la conciencia profunda (o en lenguaje

bíblico "el corazón"). Hay factores que impiden la toma de conciencia refleja de la actitud religiosa profunda. Es perfectamente legítimo dejar abierta la posibilidad de que uno que se dice ateo en el fondo de su conciencia crea en Dios, aunque sea incapaz de hacer aflorar ese fondo. "Dios" es una palabra que en determinadas circunstancias culturales y sociales puede convertirse en inepta para expresar la fe en Dios. Y lo mismo se puede decir de todas las palabras del lenguaje cristiano, aquéllas por las que la conciencia cristiana se objetiva ("Cristo", "Iglesia", "gracia", "sacramento", etc.). Identificar realidad con palabra es caer en un objetivismo, que no se puede defender ni desde la psicología ni desde la fe. Küng dice que hay que llamar a las cosas por su nombre. Es verdad, pero no hay que identificar las cosas con sus nombres. La raíz de la disensión me parece que está en que Küng ve toda la cuestión bajo el prisma de las interpretaciones cambiantes que se han dado a la fórmula "fuera de la Iglesia no hay salvación". El no está por las componendas para hacer decir al magisterio de la Iglesia siempre lo mismo. Pero este es un enfoque muy parcial; el "Cristianismo anónimo" no está hecho de encargo para interpretar en un sentido recto aquella fórmula.

Por otra parte tampoco está hecho para convencer a los cristianos anónimos de que lo son. Es, como dijimos antes, una reflexión de la teología cristiana, que sólo será aceptable desde dentro de ella. Sin embargo también en los no cristianos se puede encontrar, más acentuadamente en los últimos años, una actitud que tiene que ver algo con el "Cristianismo anónimo": una mayor disposición a reconocer lo que los une a los cristianos.

Las religiones no cristianas en la Historia de la Salvación

De lo dicho hasta ahora se sigue que no veo motivos para desechar la doctrina del "Cristianismo anónimo" y que en sus ideas fundamentales me parece una interpretación teológica adecuada de lo que significan para el Cristianismo las religiones no cristianas. Pero se puede introducir en él un planteamiento algo distinto del de Rahner. En Rahner encontramos continuamente la distinción entre lo trascendental y lo categorial, o, equivalentemente, entre el espíritu y el mundo. La trascendencia del espíritu se eleva por encima del mundo y de la historia hasta el Misterio que es Dios. Pero al mismo tiempo esta trascendencia tiene que realizarse en lo categorial, en lo histórico limitado. De esta manera da cabida a la historia, pero a una historia pensada desde un "a priori" trascendente a ella. La consecuencia puede ser que se desdibujen las diferencias concretas de la Historia de la Salvación. Su temporalidad extensa es afirmada, pero no tan claramente mostrada. Para mostrarla hará falta no partir de la dicotomía entre lo trascendental y lo categorial.

La consecuencia que se sigue del planteamiento de Rahner es que para él el Cristianismo anónimo y el no anónimo se distinguen como lo implícito y lo explícito. Ahora bien, creo que esta distinción no basta para dar cuenta plenamente de esa diferencia.

Para explicar esto acudamos al A. T. y recordemos algo de la historia de su interpretación. Al A. T. se puede acudir para mostrar cómo en sus libros se valoran positivamente las religiones anteriores o exteriores al A. T. como orden de salvación establecido por Dios a partir de Abrahán. La religión

de Noé está establecida por Dios como alianza (Gen 9,9); Dios atribuye a las naciones "según el número de los hijos de Dios" (Dt 32,8), etc. Pero lo que aquí nos interesa es hasta qué punto se puede decir que el A. T. sea "cristiano". En otro tiempo se interpretaba al A. T. entresacando de él unos textos a los que se les atribuía un sentido cristiano literal e inmediato. Por ejemplo, se decía que "la mujer" de Gen 3,15 designa a María, la madre del Salvador; que los textos mesiánicos como Salm 2; Is 7,14; 9,1-6, etc., se refieren inmediatamente a Jesús. Ahora bien, creo que a este modo "cristiano" de leer el A.T. se lo considera hoy con razón como poco fundado. Estos textos son ante todo A. T.; hay que leerlos dentro del contexto religioso en que fueron escritos. Se refieren inmediatamente a personas y acciones salvíficas del A. T. Es verdad que las realidades históricas a que se referían (por ejemplo, la realeza, el profetismo, el sacerdocio del A. T.) nunca llenaban plenamente las esperanzas que en ellas se habían puesto y de este modo el movimiento histórico-salvífico del A. T., reflejado en las reinterpretaciones o relecturas de estos textos, llevaba a mirar hacia un futuro cada vez más ideal, un futuro que ofrecería la salvación de un modo muy superior a como la ofrecían las realizaciones históricas inmediatas. De esta manera, como horizonte de esa mirada hacia el futuro, entra lo cristiano, pero sólo como horizonte lejano. Lo cristiano es el sentido último, al cual desde la situación del A. T. no se llega, aunque sí se camina hacia él a través de esos otros sentidos, sostenidos por la confianza en la fidelidad de Dios a su promesa.

Pues lo mismo que no hay que cristianizar más de la cuenta al A. T., con más razón tampoco a

las religiones no cristianas. Cuando Rahner habla de "Cristianismo implícito", parece como si lo único que les faltara a esas religiones o a algunos elementos de ellas para ser plenamente cristianas fuera el nombre o el tomar conciencia del cristianismo que en ellas late. Volviendo a la comparación con el A. T., éste sería un N. T. anónimo, si lo único que le faltara y lo único que le añadiera el N. T. fuera el nombre de Jesús. Pero no es así. Junto a esta explicitación y nominación el N. T. hace algo más: completa y corrige la esperanza mesiánica del A. T., le da a la palabra "Mesías" y a lo que tras ella se expresa un sentido nuevo. Esto ya no puede ser llamado explicitación.

El A. T. es una etapa en la "pedagogía" de Dios, que lleva lentamente hacia Cristo, teniendo en cuenta la situación en que están los hombres, permitiendo la mezcla de lo caduco, que quedará anulado, y lo que quedará cumplido. Las religiones no cristianas serán otra etapa que responde a una situación anterior a la del A. T. Para los que están en esa situación serán el medio de salvación en cuanto procedan de la acción de la gracia de Dios.

Para clarificar la cuestión se puede distinguir entre "Cristianismo" y "cristeidad". Rahner utiliza las dos palabras, pero sin distinguir. Si entendemos por "Cristianismo" el conjunto social de los que se confiesan cristianos, el "Cristianismo anónimo" sería como un círculo cuadrado, como dice Küng. Rahner no lo entiende así, pero se presta a este equívoco. Mejor es hablar de la "cristeidad anónima" para designar esa oculta conexión con Cristo y a través de él con lo cristiano. Desde el punto de vista de las diversas etapas de la Historia de la Salvación habría

que llamarle a esas religiones "pre cristianismo", con lo cual también se expresaría su relación al Cristianismo, pero al mismo tiempo se señalarían las diferencias en el desarrollo de la Historia de la Salvación.

Quando hablamos de diversas etapas de la Historia de la Salvación, no queremos decir que las anteriores al N. T. (las religiones no cristianas y el A. T.) estén ya anuladas para todos los hombres. Sólo quedarán anuladas en la medida en que lleguen a una confrontación existencial con el N. T. Entre tanto coexistirán, lo mismo que en la evolución biológica o en la cultural coexisten vivientes o culturas que representan etapas distintas de esa evolución. Esta historia exige, como dice san Ireneo, un "lento acostumbrarse" de los hombres a llevar y captar a Dios.

Siguiendo ahora a Rahner podemos distinguir entre la Historia Universal de la Salvación y la Historia Especial de la Salvación. Cuando se habla de Historia de la Salvación generalmente sólo se piensa en la historia que va desde Abraham hasta Cristo y la Iglesia. Sin embargo lo dicho sobre las religiones no cristianas permite introducir a éstas en la Historia de la Salvación, que de una manera o de otra se extiende a toda la Humanidad. Esta es la Historia Universal de la Salvación, que es al mismo tiempo Historia de la Revelación de Dios, puesto que también Dios se revela a esos hombres, aun sin predicadores cristianos ni ángeles. Dentro de esta amplísima historia, como su consumación y la preparación inmediata a ella, está en el A. y el N. T. (entendidos no como conjunto de libros, sino como las dos Alianzas de Dios con Abraham y con Cristo). Dejamos a un lado la cuestión de qué es lo es-

pecífico de esta Historia Especial de la Salvación. Bástenos con designarlo como la consumación, el término en que llega a su plenitud toda la historia, un término que se ha anticipado en Cristo, en el centro de la historia, y desde el que toda ella adquiere su sentido último.

Una última observación. Puesto que la Historia de la Salvación se coextiende a la de toda la Humanidad, no solamente abarca a la de las religiones no cristianas sino también a la que se suele llamar historia profana del mundo, lo cual tiene particular importancia en nuestros días. Abarca no sólo a Confucio sino también a Mao. Desde el punto de vista que ahora nos interesa, se puede esperar un avance de la historia de la Salvación de la interacción entre una y otra. Como característica de la historia profana se puede señalar un mayor dinamismo. El mundo moderno coloca a las religiones ante unos desafíos que interpelan a las religiones, las sacan de su estancamiento y las pueden hacer avanzar. Un proceso semejante al de la Iglesia Católica, recogido por ejemplo en la *Gaudium et Spes*, está también en marcha en otras religiones. La libertad, la paz, la justicia social, la lucha contra el hambre, la igualdad entre los hombres, etc., son tareas que pueden acercar y dinamizar a las religiones en su intento de dar una respuesta.

Cristianismo inclusivo

Después de esta valoración positiva de las religiones no cristianas, después de verlas dentro del plan salvífico de Dios ¿qué significado conserva el cristianismo frente a esas religiones? ¿No tendrá que abandonar su pretensión de ser la Religión absoluta? Porque como tal se entiende el Cris-

tianismo a sí mismo y, al presentarse ante las otras religiones, no puede engañar diciendo lo contrario. ¿Será un absolutismo inaceptable para una sociedad que lleva casi dos siglos luchando contra los absolutismos, algo así como un resto de "antiguo régimen"? No hay por qué disimular lo que tiene de escandaloso. Sin embargo no se debe trasladar al campo religioso el rechazo de otros absolutismos, en particular del político. La religión absoluta añade que ese Absoluto se ha comunicado para todos los hombres de un modo insuperable, total y definitivo. Esta comunicación absoluta de Dios es Cristo. Quien de verdad crea en este absolutismo estará vacunado contra los absolutismos que se quieren imponer en nombre de los hombres.

El Cristianismo no tiene que disimular su absolutismo, pero tiene que purificarlo. Y purificarlo equivale a concentrarlo en Cristo, a quien confiesa como Dios. Es un absolutismo ilegítimo del Cristianismo el de sus formas culturales (europeas) y de gobierno (centralismo romano), que en determinadas etapas de su historia han contribuido a configurarlo. Este absolutismo es el que en buena medida ha impedido la recta comprensión de las religiones no cristianas por parte del Cristianismo y la del Cristianismo por parte de las religiones no cristianas. Tampoco será absoluto todo lo demás, aunque sea legítimo y necesario y tenga un valor permanente, como por ejemplo las formulaciones dogmáticas. Absolutizarlo sería divinizarlo y quitarle a Cristo su puesto singular: "todo es vuestro, pero vosotros sois de Cristo y Cristo de Dios" (1 Cor 3,23). Una vez concentrado en Cristo, hay que recordar que en Cristo se ha hecho presente eso absoluto (su señorío) en el vaciamiento y bajeza de la

encarnación, no de un modo dominador.

Pues bien, de este auténtico absolutismo cristiano decimos que es inclusivo. Una forma común de expresar el absolutismo es la exclusivista. Excluyendo de la salvación o de la verdad a las otras religiones, queda la religión cristiana como vencedora de la contienda, dueña de todo el campo. Este exclusivismo religioso en buena parte ha sido expresión de las luchas políticas de la Cristianidad contra pueblos no cristianos. Pero para afirmar su valor absoluto no tiene el Cristianismo que eliminar a las otras religiones; también lo afirma, cuando se presenta como el término y la culminación en Cristo de las auténticas aspiraciones religiosas que de una u otra manera están recogidas en esas religiones, es decir, como absolutismo inclusivo. Dicho de otra manera, el Cristianismo es primariamente afirmativo. Esto se puede justificar con la palabra de Jesús: "El que no está contra nosotros está a favor nuestro" (Mc 9,40); o con la de Pablo: en Jesucristo "ha habido únicamente un sí, es decir, en su persona se ha pronunciado el sí a todas las promesas de Dios" (2 Cor 1,19s). En el evangelio de Juan, Jesús también se presenta con el mismo carácter positivo: "Porque Dios no mandó a su Hijo al mundo para juzgar al mundo, sino para que el mundo por él se salve" (Jn 3,17). Juzgar equivale a excluir. El juicio o exclusión procede de los hombres que es autoexcluyen (por ejemplo, cf. Jn 3,18). Estas y otras afirmaciones semejantes no están dichas en la perspectiva de una teología de las religiones no cristianas, pero hay en ellas un principio que se puede desarrollar en esta teología. Encontró una formulación clásica en el "Lógos disseminado" de Justino, de que antes

hablamos. El absolutismo inclusivo es verdadero absolutismo, una pretensión desmesurada para cualquier creación humana; se extiende a todo y valora todo por referencia a sí.

Es verdad que en el N. T. hay también expresiones de sentido exclusivista. Pero se pueden interpretar como un exclusivismo derivado, que no parte de Cristo —y consiguientemente no debe partir del Cristianismo— sino del hombre que positivamente rechaza el ofrecimiento de la salvación por el evangelio, que *de hecho* le llega. Los textos del N. T. hablan en el supuesto de que el anuncio del evangelio con su fuerza interpeladora de hecho ha acontecido y habla generalmente de aquellos hombres a quienes ese evangelio ha llegado, no en términos universales de todos los hombres en todas las circunstancias. Tampoco dicen en términos generales cuándo ni a quiénes llega ese anuncio de la buena noticia. En alguna ocasión se distingue entre los que han oído y visto a Jesús y sus milagros, y aquéllos otros (los paganos de Tiro y Sidón) que no lo han conocido; para éstos el juicio será más llevadero (cf. Mt 11,22). Las expresiones más duras no van contra los que están más lejos (samaritanos o paganos) sino contra los que están más cerca, contra aquéllos que tenían mayor preparación por la tradición religiosa a que pertenecían y a quienes en primer lugar se dirigía la predicación de Jesús y de la Iglesia, los que estaban en posesión de la verdadera religión, la del A. T. Cuando Jesús dice: “Quien no está conmigo, está contra mí” (Mt 12, 30), no se dirige a los paganos sino a los fariseos. Se condenará el que se niegue a creer, el que se empecine en la incredulidad, una vez que le ha sido predicado el evangelio con sus signos (cf. Mc 16,

16ss). Si no somos muy exigentes con los signos (echar demonios, hablar lenguas nuevas, coger serpientes y beber veneno sin daño, curar enfermos), tampoco podemos serlo con la fe.

El exclusivismo identifica un juicio humano con el juicio de Dios, endurece el Cristianismo haciendo de él una religión legalista y se convierte en el arma de una ideología que se presenta como fe. No es el mejor modo de mostrar a la Iglesia como “sacramento universal de salvación”.

Baste lo dicho en estas páginas para tener una idea de las cuestiones que plantea el encuentro del Cristianismo con las religiones no cristianas y de algunos intentos de solución. Creo que se podrá apreciar que estos intentos no caen en un sincretismo religioso, algo así como contentarse con un denominador común a las distintas religiones o formar un conglomerado amorfo con ellas. Más bien procuran abrir camino a posibilidades *concretas* de salvación. En la actitud cristiana habrán de conciliarse dos cosas que parecen contrarias: confesar que “Jesús es el Señor” y al mismo tiempo recordar que “no todo el que diga, Señor, Señor”, entrará en el Reino de los cielos, sino el que haga la voluntad de mi Padre celestial” (Mt 7,21) (12).

Lo que va de ayer a hoy

El ayer más remoto era la doctrina que condenaba en masa a todos los no cristianos. El más próximo, la que salvaba a algunos de éstos por una pertenencia a la Iglesia sólo con el “deseo”, incluso —posteriormente— por un “deseo” sólo implícito que desconozca la misma existencia de la Iglesia. El hoy es el optimismo salvífico iniciado en el Vaticano II y desa-

rrollado en la teología de las religiones no cristianas, en particular en la doctrina del "Cristianismo anónimo", con las matizaciones o correcciones que se le pueden introducir.

¿En qué está la diferencia? Quizás pueda parecer que es cuestión de diversidad de talentos. A un talante agresivo ("Santiago y cierra España") habría sucedido otro depresivo ("el mundo está perdido") y a éste uno optimista o irénico ("todo el mundo es bueno"). Habrá habido y habrá factores de psicología colectiva, pero ¿no hay tras ellos alguna fundamentación teológica que también haya cambiado? Me parece que es así y quizás podamos señalarla.

El planteamiento que se hacía antes era "eclesiocéntrico". Se tomaba como centro de la salvación a la Iglesia. Incluso cuando se extendían lo más posible las oportunidades de salvación, como en el caso del "deseo implícito", éstas se medían por referencia a la Iglesia, objeto (bastante problemático) de ese "deseo". El planteamiento actual es "teocéntrico". La Iglesia seguirá teniendo un puesto y un puesto singular. Es la comunidad *escatológica* de salvación, pero no es simplemente la comunidad de salvación; no es el centro por referencia al cual se midan todas las posibilidades de salvación. Dios es mayor que la Iglesia y la salvación de Dios en general es mayor que la concretada en la Iglesia en particular. Dios salva no por decretos que fijen tales o cuales condiciones sino primariamente por autocomunicación de sí mismo, una autocomunicación que llega al hombre en lo más íntimo de su conciencia y constituye su existencial permanente y universal; esta íntima referencia al Dios que se comunica a todo hombre no se puede quedar en la intimi-

dad de la conciencia y en un "acosmismo" puro sino que se concretará, tomará cuerpo, en la historia, en todas las dimensiones humanas. Una parte de estas concreciones son una parte (mejor, un aspecto y la realidad más íntima) de las religiones no cristianas. Dios se comunica plenamente en Cristo, pero en el Cristo universal, sin estrechamientos, "la luz verdadera que alumbra a todo hombre" (Jn 1,9). Este es el "teocentrismo", que no se refiere a un Dios del "teísmo" sino el Dios que se comunica, para todos, plenamente en Cristo. El absolutismo cristiano inclusivo, en el sentido antes expuesto, no sería sino otra manera de designar este "teocentrismo".

La Iglesia no debe temer que por quedar "descentrada" pierda. No hará sino participar de la suerte "kenótica" de Cristo, del anonadamiento de su destino terreno, del perder la vida para ganarla (cf. Mc 8,35). Deberá ser testigo y signo escatológico de la salvación, pero no acaparadora de la salvación. Les explicitará a los hombres en general lo que en ellos está implícito y pugna por expresarse. Les ofrecerá unas nuevas oportunidades de salvación. Pero no se reduce a esto ni se justifica por ello primariamente el papel de la Iglesia. Además y ante todo les anticipa y hace incoativamente presente el futuro absoluto, la salvación consumada, la utopía que los hombres no se atreven a esperar.

Cuando se descubre de nuevo, por este "teocentrismo", la universalidad del plan salvífico de Dios, este descubrimiento debe llevar a terminar en la adoración al misterio insondable de quien procede ese plan, como hacía Pablo: "¿Qué abismo de riqueza, de sabiduría y de conocimiento el de

Dios! ¡Qué insondables sus decisiones y qué irrastreables sus caminos! Pues ¿quién conoce la mente del Señor? ¿Quién es su consejero? ¿Quién le ha prestado

para que él le devuelva? El es origen, camino y meta del universo: a él la gloria por los siglos, amén". (Rom 11,33-36).

NOTAS

- (1) C. CRIVELLI, "Cristianismo", en: *Enciclopedia Católica*, IV, 895.
- (2) Utilizamos la denominación "religiones no cristianas" en sentido puramente descriptivo, sin prejuzgar la cuestión de su vinculación con el Cristianismo. Algunos autores prefieren llamarlas "religiones del mundo".
- (3) FULGENCIO DE RUSPE, *De fide, ad Petrum*, 38, 79: PL 65, 704.
- (4) *Don Quijote*, p. II, c. 8.
- (5) Cf. DENZINGER-SCHÖNMETZER, *Enchiridion symbolorum*, 3866-3877.
- (6) *Lumen Gentium*, n. 16.
- (7) Cf. K. RAHNER, *El cristiano y sus parientes descreídos*, en: *Escritos de teología* III, 395-414; *Sobre la posibilidad de la fe hoy*, ib. V, 11-31; *El Cristianismo y las religiones no cristianas*, ib. V, 135-156; *Los oristiancs anónimos*, ib. VI, 535-544; *Atheismus und implizites Christentum*, en: *Schriften zur Theologie*, VIII, 187-212; *Das neue Bild der Kirche*, ib. VIII, 329-354; *Kirche, Kirchen und Religionen*, ib. VIII, 355-373; *Amonymes Christentum und Missionsauftrag der Kirche*, ib. IX, 498-515; *Bemerkungen zum Problem des "anonymen Christentums"*, ib. X, 531-546; *Misión y "cristianismo implícito"*, en: *Sacramentum Mundi* IV, 696-700. De todo esto la mejor exposición de conjunto es la del t. VI de sus *Escritos de teología*.
- (8) JUSTINO, *II Apología* 10, 8.
- (9) Cf. VATICANO II, *Gaudium et Spes*, n. 22.
- (10) Cf. H. U. von BALTHASAR, *Cordula oder der Ernstfall*, 1966, p. 102-112 (hay traducción castellana: *Seriedad con las cosas*); H. KÜNG, *Christsein*, 1974, p. 89-90; id., *Anonyme Christen -wozu?*, *Orientierung* (1975) 214-216. En el mismo año de "Orientierung" y en el actual hay otros artículos de discusión con Küng en torno al tema.
- (11) H. U. von BALTHASAR, *Cordula oder der Ernstfall*, p. 112.
- (12) En conexión con el encuentro del Cristianismo y las religiones no cristianas, y más en particular con el "Cristianismo anónimo", se podrían tratar otros temas. Por ejemplo: una fenomenología del Cristianismo y de las otras religiones, que prescindiendo de su verdad teológica mostrara sus semejanzas y desemejanzas; un estudio de exégesis bíblica sobre los textos que se refieren a esta cuestión (sólo lo hemos tocado de pasada); cómo se justifica la misión de la Iglesia partiendo del "Cristianismo anónimo", etc.