

Jaume Flaquer, SJ

Responsable del área teológica de *Cristianisme i Justícia*.

Profesor de la Facultat de Teologia de Catalunya

E-mail: jflaquer@jesuites.net

Recibido: 15 mayo 2012

Aceptado: 25 junio 2012

RESUMEN: Si el Vaticano II supuso una verdadera revolución en torno al diálogo con el resto de las religiones, todavía se mostró mucho más revolucionario cuando uno de los puntos centrales de ese nuevo diálogo fue la salvación obrada por Dios. En este artículo se ofrecen algunas claves tanto para comprender la relevancia de la apertura mental, espiritual y teológica de la Iglesia católica cuanto para hacernos cargo del amor salvador de Dios Padre con los que por una u otra razón no lo llegaron a conocer.

PALABRAS CLAVE: Iglesia, diálogo interreligioso, libertad religiosa, anatema.

Interreligious dialogue and Vatican II

ABSTRACT: Despite of Vatican II meant a full revolution in terms of Interreligious dialogue, the true revolution came when one of the main items of that dialogue was salvation's effect accomplished in God. This article provides clues to understand the relevance of the Church's spiritual and theological open mindedness. And to realize the greatness of our Father's healing love for comes to those who for one reason or another did not get to meet Him.

KEYWORDS: Church, inter-religious dialogue, religious freedom, anathema.

El mundo como lugar de encuentro

El Concilio Vaticano II inaugura una nueva época en las relaciones de la Iglesia Católica y las otras religiones. Por primera vez en un texto oficial se reconoce y aprecia «todo lo bueno» que existe en las demás religiones. Por primera

vez, la Iglesia hace un esfuerzo por mirar de otro modo a aquellos que no están doctrinalmente en *comunió*n con ella. Esta mirada ya no es *anatemizante*, sino que está impregnada de deseos por rastrear las huellas de Dios por toda su creación. El mundo ya no es visto como un lugar amenazador y peligroso para la moral y la doc-

trina, ni es vivido como un exilio del que se espera salir un día para volver a la *patria celeste*. El mundo se descubre nuevamente como lugar de encuentro.

Aquel velo del Templo, del *sancta sanctorum*, que se rasgó por la irrupción de la muerte de Jesús y que separaba lo sagrado de lo profano, el lugar de encuentro del lugar de exilio, se fue retejiendo poco a poco a través de los siglos. Las puertas de la Iglesia, protectoras e incomunicadoras, quedaron definitivamente cerradas, definiendo claramente un *dentro* y un *fuera*, un refugio y una intemperie, un lugar de salvación probable y un lugar de condena indudable.

Pero nuevamente esas puertas se abrieron: entraron nuevos aires dentro de la Iglesia, y salieron de ella gentes en busca de otras huellas del Creador. El velo del Templo volvió a rasgarse para dejar fluir esa Gracia condensada dentro.

Esto es, en mi opinión, la gran riqueza fundamental del Vaticano II, la revolución que supuso el Concilio.

¿Y esto qué supone en lo que respecta al diálogo interreligioso? Es fácil de adivinar. A Dios no sólo se le encuentra *dentro*, sino también *fuera*. Por tanto, el cristianismo no tiene la exclusividad en el acceso a Dios.

Cuando las puertas estaban cerradas...

La Iglesia deja atrás siglos de circunscripción de la gracia sobrenatural exclusivamente al interior de la tradición judeo-cristiana para abrirse a perspectivas más inclusivas. Es muy significativo que aquel *adagio* famoso *extra Ecclesiam nulla sallus* no sea ya utilizado en el Concilio, a pesar de haber sido una constante en el Magisterio desde Cipriano y de haber sido utilizada en el IV Concilio de Letrán (1215) y en el de Florencia (1442). En éste se llega a decir con convicción lo siguiente:

(Este Concilio) «Firmemente cree, predica y profesa que nadie que no esté dentro de la Iglesia católica, no sólo paganos, sino también judíos, herejes y cismáticos, puede hacerse partícipe de la vida eterna, sino que irá al fuego eterno que está aparejado para el diablo y sus ángeles (Mt 25,41), a no ser que antes de su muerte se incorpore a la Iglesia. (...) Y que nadie, por más limosnas que hiciera, aun cuando derramare su sangre por el nombre de Cristo, puede salvarse, si no permaneciere en el seno y unidad de la Iglesia católica» (DH 1351).

Es cierto que la Iglesia nunca interpretó el *extra Ecclesiam* en su sentido más estricto. Es más, condenó a los que la llevaban hasta

extremos más allá de lo razonable. Pío V condenaba en 1567 la afirmación de Miguel Bayo que decía: «Todas las obras de los infieles son pecados, y las virtudes de los filósofos son vicios» (DH 1925). Siglos después, Clemente XI en 1713 condenaba la opinión jansenista según la cual no solamente no había salvación fuera de la Iglesia, sino que «fuera de ella no se concede gracia alguna» (DH 2429); y aunque «la oración de los impíos es un nuevo pecado; y lo que Dios les concede, es un nuevo juicio contra ellos» (DH 2459). Para este movimiento intransigente, al carecer los no-cristianos de la gracia y al estar la naturaleza humana completamente corrompida por el pecado, todo intento de acceder a Dios, filosófico o espiritual, no era más que idolatría y, por tanto, debía ser castigada como tal.

La Iglesia oficial, en cambio, en relación con los no-cristianos, siempre se resistió a cerrar dos brechas abiertas en esas puertas cerradas a su salvación: el deseo de bautismo y la ignorancia no-culpable. Por el primero se reconocía que toda persona no bautizada, pero con deseos incluso implícitos de ello, podría salvarse, y por el segundo se reconocía que aquel que no había recibido el anuncio del evangelio o que lo había recibido inadecuadamente no podía merecer el castigo eterno (cf. AG 7).

Una perspectiva de diversos grados de plenitud

En el contexto de estas discusiones, el Concilio supone una verdadera revolución porque el hecho determinante ya no es la pertenencia explícita a la Iglesia, sino el grado, mayor o menor, de todos los hombres de asociarse al misterio pascual, es decir, de entrar en comunión con la vida y muerte de Jesucristo. El centro ha quedado desplazado de la eclesiología a la cristología. Por ello se ha definido el período anterior al Vaticano II como exclusivista y eclesiocéntrico, y el inaugurado por el Concilio como inclusivista y cristocéntrico. Por obvio que pueda parecer, es una verdadera novedad el reconocimiento por parte de la Iglesia del pecado que también la habita. Su «imperfecta santidad» hace que «la Iglesia peregrinante» (...) lleve «consigo la imagen de este mundo que pasa» (LG 48). Este reconocimiento permite a la Iglesia a acercarse al diálogo con humildad y sin prepotencia.

La perspectiva, pues, ya no es la de una dicotomía entre un dentro y un fuera, sino la de quien contempla el mundo y percibe grados diversos de plenitud y de acogida de la salvación de Dios ofrecida a todo el mundo (cf. 1 Tim 2,4-6). Reconoce además el trabajo del Espíritu

Santo depositando bondad y verdad en la mente y en el corazón de los hombres, e incluso en los ritos y culturas de los pueblos (cf. LG 17). Por ello, el Concilio permite entender todo lo bueno que existe en las religiones no cristianas no simplemente como producto del intento del hombre de elevarse hacia Dios, en contraposición al cristianismo que sería el resultado del Dios que desciende sobre el hombre. Permite una mirada mística de la realidad viendo a Dios presente y actuando *en todas las cosas* (cf. Ejer. Esp. 235-237).

Acercamiento a las religiones de manera no-anatemizante

El Concilio, por primera vez, sale al diálogo con las religiones sin una intención defensiva, apologética y anatematizante. Respecto a lo bueno, «no rechaza nada de lo que en estas religiones es verdadero y santo» y respecto a las discrepancias, ya no las condena, sino que «considera con sincero respeto los modos de obrar y de vivir, los preceptos y doctrinas» de esos pueblos. Incluso reconoce que éstos «no pocas veces reflejan un destello de aquella Verdad que ilumina a todos los hombres» (NA 2).

El Concilio no se contenta con una valoración genérica, sino que

menciona algunos elementos de cada una de las grandes religiones. El judaísmo es la religión que aparece como la más cercana. La Iglesia, consciente de que ciertas ideologías han producido la persecución de los judíos en Europa, desculpabiliza al judaísmo de la muerte de Cristo diciendo que «aunque las autoridades judías con sus seguidores reclamaron la muerte de Cristo, lo que se perpetró en su pasión no puede ser imputado indistintamente a todos los judíos que vivían entonces ni a los judíos de hoy» (NA 2). Asimismo, a pesar de que ciertos textos de los evangelios parecen sugerir que los judíos han perdido el favor de Dios y su herencia, el Concilio apuesta por la interpretación que considera que «los dones y la vocación de Dios son irrevocables» (LG 16).

Los musulmanes aparecen en segundo lugar. El Concilio valora la estima de los musulmanes por María, su reconocimiento del Creador, su profesión de la fe de Abraham y su adoración a un solo Dios misericordioso que ha de juzgar a los hombres el último día (cf. LG 16).

Por lo que respecta al budismo, el Concilio se detiene en su «reconocimiento de la radical insuficiencia de este mundo mudable» y en su búsqueda del «estado de libera-

ción y de iluminación». Finalmente, del hinduismo destaca la riqueza de sus mitos y de su filosofía y aprecia sus formas de vida ascética y de meditación (cf. NA 2).

Sin duda, hoy en día, tras el progreso en el conocimiento «interno», especialmente del budismo y del hinduismo, debería hacerse mención de otros elementos, como el de la doctrina del *advaita* o no-dualidad hindú. Y, sobre todo, desde la teología de las religiones actual, la jerarquización de las diversas religiones que sitúa al budismo y al hinduismo en las zonas más alejadas del cristianismo, podría matizarse si se toman otros referentes, como el de la no-violencia, por ejemplo.

En consonancia con los Derechos Humanos, por primera vez, la Iglesia «reprueba» públicamente, «como ajena al espíritu de Cristo, cualquier discriminación o vejación por motivos de raza o color, de condición o religión» (NA 2). Hoy en día, sin embargo, echamos en falta la mención de la discriminación de género...

La Iglesia dialogal

Entre las dos últimas sesiones del Concilio, es decir, antes de la redacción de la Declaración *Nostra Aetate*, el papa Pablo VI escribió la

encíclica *Ecclesiam Suam*. En ella no solamente habla de la importancia del diálogo, sino que se afirma que éste forma parte esencial de la Iglesia puesto que Dios mismo ha establecido un diálogo de salvación con la humanidad. Dios salva mediante *diá-logo*: 1) porque lo hace por su Palabra, que es Cristo; 2) porque no lo hace imponiendo sino ofreciendo, y 3) porque la iniciativa dialógica parte de Dios. Por tanto, si la Iglesia ha de ser reflejo de la comunión trinitaria, no puede menos que ser ella misma dialogal. Una consecuencia clara del hecho de que Dios entabló un diálogo de salvación con el hombre cuando éste aun no lo merecía es que la Iglesia no puede ni imponer ni exigir una contrapartida previa a la mano tendida que debe ofrecer a los fieles de las otras religiones.

50 años después del Vaticano II

Cinco décadas después del Concilio, sus textos siguen siendo referentes e inspiradores para el diálogo interreligioso de la Iglesia. El contexto de hoy, sin embargo, es diferente. Por una parte, la cultura del diálogo parece plenamente asumida en la Iglesia, y por otra, ciertas corrientes eclesiales consideran que se ha ido demasiado lejos. La prevención contra el relati-

vismo domina cierto discurso eclesial y enfría el espíritu de muchas iniciativas de diálogo interreligioso.

Hay que reconocer que la Iglesia se ha visto sorprendida por numerosas posturas teológicas *pluralistas* que han ido más allá del Concilio, afirmando una pluralidad de caminos de salvación y hasta una igualdad en el valor mediador de cada tradición hacia la Realidad Última. Esto último supone, en palabras de John Hick, una verdadera *Revolución Copernicana*, que los herederos del Concilio no pueden asumir. Ciertamente que el Vaticano II reconoce las riquezas de las religiones, pero a la vez hereda la tradición olvidada de las Semillas del Verbo de Justino y la de la Preparación evangélica de Eusebio de Cesarea. Es decir, la Verdad está diseminada por el mundo, pero está en forma seminal con respecto a la Plenitud de Cristo. Y, en todo caso,

apuntan a la posibilidad del reconocimiento pleno de Cristo. Por eso, el Concilio se queda «corto» para todos aquellos que consideran, de manera más o menos formulada, que la época del *anuncio* y *proclamación* del evangelio ha pasado.

En todo caso, el Concilio no afirma, pero tampoco niega, en línea rahneriana, la posibilidad de considerar que la salvación de los creyentes de otras religiones está posibilitada positivamente por el vehículo religioso que éstos utilizan para abrirse a Dios. Lo que exige el Concilio en *Gaudium et Spes* es que cualquier creyente (o no creyente) se asocie al misterio pascual (GS 22), pero ni obliga a que esta asociación sea consciente y explícita por medio del bautismo ni prohíbe pensar que esta asociación se pueda realizar por medio y gracias a los elementos de verdad, bondad y santidad que existen en todas las tradiciones religiosas. ■